



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

L'Arte di essere umani.

Un itinerario attraverso Aristotele, Hobbes e Freud

Relatore: Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureanda: Chiara Brugiolo

Matricola n. 2009797

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

# INDICE

INTRODUZIONE.....	4
CAPITOLO 1: UN MONDO NUOVO.....	7
1.1 THOMAS HOBBS: L'ETÀ MODERNA.....	7
1.2 LA POLITICA: PAURA E SVUOTAMENTO.....	15
1.3 LA MORTE DELLO <i>ZOON POLITIKON</i> , LA NASCITA DELL'INDIVIDUO.....	23
CAPITOLO 2: UN'ENERGIA DA ADDOLCIRE.....	30
2.1 UN DISAGIO PSICHICO.....	30
2.2 UNA CIVILTÀ PIÙ MORBIDA.....	38
2.3 UN'ARETÈ DA RECUPERARE.....	43
CONCLUSIONE.....	48
BIBLIOGRAFIA.....	53

*Ai dettagli*

## Introduzione

*“Questa è la parte più bella di tutta la letteratura: scoprire che i tuoi desideri sono desideri universali, che non sei solo o isolato da nessuno. Tu appartieni.”*

Francis Scott Fitzgerald

Questo lavoro di tesi vorrebbe affrontare il Disagio “contemporaneo” partendo da quella che potrebbe esserne la possibile genesi, nel tentativo di delinearne uno sviluppo. Per questo dedica una particolare attenzione alla modernità inaugurata da Hobbes, focalizzandosi in particolare sul *Leviatano* e sulla nascita del concetto di individuo, ovvero ciò che porta l’essere vivente a comprendersi nella sua dimensione più “nuda” e naturale come un -Io- scervo da qualsiasi tipo di relazione.

Questa viene ad essere la differenza fondamentale con il mondo pre-moderno: dove Aristotele, scomponendo le società, ne trova alla base le relazioni più elementari (quelle familiari), Hobbes scorge un essere isolato e chiuso nella sua solitudine, che non vive i rapporti con gli Altri e le relazioni con l’Altro come qualcosa di costitutivo e naturale (crolla, quindi, l’idea di un essere umano che si concepisce come *zoon politikon*), ma come terribili e minacciosi per il conseguimento della sua felicità, che proprio da quei rapporti potrebbe venire compromessa. In virtù di questa paura, l’individuo sente il bisogno di entrare in società. A questo punto, dunque, la società non viene ad essere quel Mondo che ci ospita ed in cui ci si ritrova immersi per il solo fatto di nascere, ma diventa il frutto (ovvero la costruzione artificiale) di un patto che si sceglie di fare per autoconservarsi e proteggersi dalle relazioni con l’Alterità (poiché queste emergono come fonte di sofferenze. Infatti, dal momento che l’essere umano è arrivato a concepirsi come individuo a sé stante e non come un essere-con-l’altro, sembra essersi

dimenticato che quei legami che tanto lo spaventano sono in realtà ciò che lo costituisce).

Alla luce di questo nuovo modo di pensarsi del soggetto ed al suo modo di relazionarsi alla società, ci si è dedicati a Freud ed alla psicoanalisi. In particolare, a *Il disagio della civiltà*, dove Freud analizza quell'essere umano che è arrivato ad interiorizzare le "innovazioni" portate dalla modernità, e quindi a comprendersi nella sua intimità un individuo che vive il mondo sociale come una rinuncia alla sua felicità individuale, barattata in cambio di un po' di sicurezza. Da questo scambio, che non viene vissuto come equo, emerge il rapporto tormentato e quasi "malato" che si viene ad instaurare tra l'individuo moderno ed il mondo che lo circonda, da cui scaturisce un disagio al tempo stesso individuale e sociale, per il quale la civiltà diventa una sorta di male necessario, perennemente in contrasto con le proprie aspirazioni personali. Tuttavia, sostiene Freud, ormai, a questo male non si può rinunciare se si mira ad una convivenza che possa dirsi civile.<sup>1</sup>

Infine, ci si è soffermati proprio su questo sentimento di disagio, provando ad interpretarlo per darci un possibile significato, e lo si è fatto cercando di adottare una concezione "finalistica" di questa specie di malattia diffusa fra gli individui moderni, secondo cui, analizzando il dolore, si potrebbe riuscire a restituire alla natura più profonda del soggetto un cuore spazioso ed aperto all'incontro con l'alterità, non chiuso

---

<sup>1</sup> "A questo proposito io non so proprio cosa dire. È veramente come se, per il solo fatto che una moltitudine, o un insieme di uomini, si riuniscono, tutte le acquisizioni morali dei singoli si annullassero, lasciando sussistere soltanto gli atteggiamenti psichici più primitivi, più antichi e più rozzi. Forse soltanto un'ulteriore evoluzione progressiva potrà parzialmente mutare questo deplorabile stato di cose. Ma un po' più di franchezza e di sincerità reciproca, nei rapporti degli uomini fra di loro, e specialmente nei rapporti fra governati e governanti, potrebbe favorire anche una tale trasformazione". S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in Sigmund Freud. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Milano 2012, cit., p.49

in sé stesso nella cieca prigione di un -Io- che ha alzato così tanto le sue mura fino ad impedirsi di vedere l'orizzonte che lo attornia.

Nel permettere ciò, si è rinvenuto un ruolo rilevante inerentemente al Dialogo tra un sé ed un'alterità che si incontrano per confrontarsi ad arricchirsi vicendevolmente, non per fondersi. Allora, si è spogliata la parola dal suo uso ordinario, nel tentativo di impiegarla per "curare" il disagio sentito dagli esseri umani, realizzando quei legami che potrebbero essere in grado di responsabilizzarli in virtù di quanto si trovano a dire o ad ascoltare, chiamandoli quindi a rispettare ed a prestare attenzione a chi e ciò che li attornia. Restituire valore alle parole, riconoscendone la forza istitutrice, significherebbe rendere possibile una civiltà in cui il soggetto esercita e dà forma alla sua virtù più propria attraverso le relazioni che crea, costruendo Sé e l'Altro con la consapevolezza che se si riesce a trasformare, emancipandosi dall'anonimato sociale a cui è sottoposto, è soprattutto grazie a questo Incontro, che tanto può minacciare l'identità dell'Io, quanto può colorargli la vita.

Da qui si è provato a far emergere il costitutivo bisogno dell'essere umano di rapportarsi ad un'Alterità per poter fiorire davvero, necessità che sembra manifestarsi nella forma di un desiderio alla ricerca di quell'Incontro che possa permettere all'Io di trascendersi, concedendogli di rinascere e rinnovarsi, configurandosi diversamente rispetto a quanto era prima. Da qui, dunque, il legame sociale vissuto non più come ostacolante la propria felicità, ma come necessario ed imprescindibile per riuscire ad articolarla.

# Capitolo 1: Un Mondo Nuovo

## 1.1 Thomas Hobbes: l'età Moderna

*“Vogliono la regola, perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. La paura dell’incalcolabile come istinto segreto della scienza.”*

F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1885-1887), fr.5 (10)

“Finora ho esposto la natura dell’uomo (che l’orgoglio e altre passioni hanno costretto a sottomettersi ad un governo) insieme con il grande potere di colui che lo governa, che io ho paragonato al Leviatano, prendendo il paragone dai due ultimi versi del quarantaduesimo capitolo di *Giobbe*, dove Dio, dopo aver esposto il gran potere del *Leviatano*, lo chiama re della Superbia. *Non c’è niente sulla terra, egli dice, che sia paragonabile a lui. È fatto in modo tale da non aver paura. Vede sotto di lui ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli dell’orgoglio.*”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> T. Hobbes, *Leviatano* (1651), ed. It. a cura di Carlo Galli, BUR, Milano 2011, p. 339.



Così si esprime Thomas Hobbes, concludendo il ventottesimo capitolo del *Leviatano*, opera gravida di futuro che viene pubblicata in Inghilterra nel 1651, a ridosso dei trattati di Westfalia (1648 e 1649) con i quali si sarebbe decretata la chiusura, in Europa, delle guerre civili di religione, e il conseguente approdo all'età moderna. In questo contesto spicca l'emblema del Leviatano, che Hobbes invocherà spesso nel corso del libro, trovando puntuali analogie tra il mostro biblico e lo Stato razionale (per esempio, questo come quello è terribilmente forte ed invincibile, non scende a patti con gli uomini, non soffre la paura e domina i superbi), e che suggerirà persino di inserire nel frontespizio dell'opera, dove questa creatura verrà rappresentata assieme ad una citazione che ne richiamerà la suprema potenza: *non est potestas super terram quae comparetur ei.*<sup>3</sup> Infatti, Leviathan è maestosamente vigoroso, nulla sulla terra è paragonabile a lui: si aggira per il mare e ne è il re, gli uomini non sono mai riusciti e mai riusciranno a prenderlo all'amo, non è possibile far passare un giunco attraverso le sue narici e

---

<sup>3</sup> cfr. Hobbes, *Leviatano*, cit. nel frontespizio.



nemmeno perforargli le mascelle con un uncino. La sua pelle resiste alle frecce e la sua testa alla fiocina, il suo cuore è duro come la pietra e persino i più forti ne sono atterriti, dalla sua bocca escono fiamme e intorno a lui regna il terrore. Chi lo assale non ha nessuna speranza di sconfiggerlo: basta guardarlo per restare paralizzati dalla paura.<sup>4</sup> Proprio nel frontespizio però, quel minaccioso ed inespugnabile mostro marino, protetto da squame e con denti spaventosi (di per sé una balena o un cocodrillo che rompe il ferro come paglia ed il bronzo come legno marcio)<sup>5</sup>, simbolo dell'onnipotenza creatrice di Dio<sup>6</sup>, viene presentato nelle fattezze di un essere gigantesco dall'aspetto umano, di un Grande-uomo incoronato che regge fra le mani spada (potere temporale) e pastorale (potere spirituale), mentre protegge un paesaggio apparentemente quieto ed ordinato. Si tratta, in realtà, di un uomo che non è propriamente un uomo, ma un contorno che racchiude una moltitudine, un insieme di uomini. Quindi, più che ad un vero e proprio essere vivente, ci si trova davanti ad un astratto perimetro che tratteggia un confine chiuso, come se il Mostro biblico fosse diventato una Forma geometrica occupata e colmata internamente da tanti esseri umani, tutti rivolti verso di lui nel tentativo di guardarlo in faccia. A ben vedere, nel frontespizio l'unico volto visibile è proprio il suo: quello del Sovrano, il Grande-uomo (lo Stato) riempito in modo omogeneo da personaggi che sembrano coesistere placidamente, come se si trovassero fra loro uniti ed in relazione soltanto in quanto e perché inseriti e contenuti da quel bordo, da quella linea. Infatti, questi vengono dipinti di spalle, senza volto, come se glielo avessero ceduto e Lui lo avesse assorbito, come se in quell'anonimato ognuno potesse essere chiunque e tutti fossero *uguali* ed interscambiabili al Suo cospetto. Ecco come si profila il Leviathan di Hobbes: non trova espressione né in una creatura concreta, realmente esistente, né in un'entità di per sé sostanziale, ma sembra doversi in qualche modo

---

<sup>4</sup> Al riguardo cfr., *Bibbia*, Giob 41 e anche Sal 104:26 descrivono il Leviatano come un mostro del mare incredibilmente potente e creato da Dio.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> *Bibbia*, Sal 104:26.

produrre artificialmente, come risultato della somma di una miriade di ingranaggi raffiguranti persone senza nome né segni particolari, *uguali*, per l'appunto, e per questo *sostituibili* l'una con l'altra.

È già alla luce di queste brevi considerazioni che si possono scorgere alcune delle innovazioni portate dall'autore e che comincia a prender forma l'obiettivo della sua opera: di quel terrificante mostro biblico (a cui si deve il titolo del libro) restano, più che altro, le sue caratteristiche intangibili di forza e grandezza che, se prima appartenevano alla *bestia*, ora vengono attribuite allo *Stato*. Con questa reinterpretazione un po' sarcastica di una tradizione millenaria, che presupporrebbe il passaggio dalla *mostruosità* (Leviatano come belva) alla *civiltà* (Leviatano come Stato, Grande-uomo Sovrano), si allude allo sbarco in un nuovo orizzonte, dove, con un atteggiamento al contempo serio ed ironico, viene negato e fatto a pezzi ciò che fino a quel momento si era ritenuto appartenere alla politica in virtù della nascita di un nuovo modo di intenderla, da cui inevitabilmente sgorga una trasformazione in merito alla comprensione della società e dell'essere vivente, che comincia a prender corpo con la Rivoluzione francese, per arrivar poi a sfociare e penetrare persino nelle democrazie odierne. Infatti, l'opera di Hobbes funge da ostetrica per una nuova organizzazione razionale che stravolge quella tradizionale, nella convinzione che non esista nessun ordine dato e nell'impresa di poterne produrre uno, come artificio di quella scienza politica moderna che l'autore si trova ad inaugurare. Nasce, dunque, l'idea di un ordine pensato come creazione umana deducibile da una *teoria* razionale, astratta e scientifica, capace di risolvere il problema pratico inerente all'agire, e a tutto ciò si riduce la politica. È la prima volta che una teoria viene immaginata come soluzione da applicare per la concreta realizzazione di una società perfetta e funzionale. Siccome non esiste nessun ordine dato, questo per prodursi deve essere creato. Quindi, si tratta di qualcosa che va costruito, ma che poi deve essere anche salvaguardato e tutelato perché, non avendo consistenza ontologica autonoma ed essendo un prodotto degli esseri umani, si

presenta come instabile e continuamente esposto al rischio di crollo, proprio in quanto dipendente dalle passioni e gli istinti di coloro che l'hanno edificato. Allora, ecco che il *Leviatano* si fa carico ed emblema di un messaggio radicale e rivoluzionario: è necessario entrare in un *nuovo mondo*, duro e disincantato, che si fa beffe del vecchio, poiché per riconoscere il senso della vita e dell'agire non ci si affida più ad alcun tipo di gerarchia naturale di per sé sussistente, ma ad una natura atomistica e materialista, che rinviene nella razionalità il solo strumento efficiente ed in grado di edificare un ordine artificiale che altrimenti non esisterebbe.<sup>7</sup>

A proposito di questa trasformazione, scrive Giuseppe Duso, nell'introduzione della Parte Prima de "Il potere": "senza voler ridurre in uno spazio omogeneo realtà e dottrine diverse, si può tuttavia riconoscere, nello spazio che va dall'alto medioevo alla prima età moderna, un modo di pensare la politica che ha le sue radici nell'antichità e che non è omologabile al significato della politica espresso dai concetti moderni."<sup>8</sup> Infatti, secondo questo *antico* modo di pensare la politica, che trova in Aristotele un punto di riferimento e che continua a colorare le dottrine politiche del primo Seicento<sup>9</sup>, "l'uomo è considerato per sua natura un essere che vive in comunità, in rapporto con gli altri: la società non è costruzione artificiale, ma è piuttosto naturale, in quanto fine della natura umana. Essa allora non dipende dalla volontà dei singoli, i quali sono *uomini* proprio in quanto interni ad una realtà di *vita in comune*."<sup>10</sup> Ma cosa significa che la

---

<sup>7</sup> Al riguardo cfr. C. Galli, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. V-LIV. Galli si premura di sottolineare la dimensione artificiale dell'ordine che prima non esisteva perché questo veniva dato dalla natura e dunque esisteva di per sé.

<sup>8</sup> G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Carocci editore, Roma 1999, p. 30.

<sup>9</sup> Per esempio, Althusius (1563-1638), ne *La politica* scrive "finché l'uomo vive per sé e non si inserisce nella società degli uomini, non può vivere vantaggiosamente e bene" per indicare che, anche nel IV sec. d.C. l'uomo trova ancora la sua felicità nelle relazioni in cui si trovava inserito. Johannes Althusius, *La politica, un'antologia*, a cura di Corrado Malandrino, Claudiana 2009, cit., p. 25.

<sup>10</sup> *Ibid.*

società è una costruzione *naturale*, non artificiale, e che non dipende dalla volontà dei singoli?

Sempre nell'introduzione alla Parte Prima del testo, Duso, per chiarificare il *moderno* modo di pensare, lo confronta con quello precedente. Egli lo fa evocando la metafora del nocchiero della nave (del *gubernator navem reipublicae*), il quale, nel mondo antico, si destreggia in un mare che non deve essere creato ma che esiste già (ovvero in un *cosmos* reale, un mondo oggettivo di per sé sussistente che si trova ad accogliere l'essere umano fin dal primo momento in cui viene alla luce)<sup>11</sup>. Senza dubbio questo Cosmos ha i suoi punti cardinali: grazie alla vista delle stelle e all'ascolto dei venti e delle correnti, infatti, il timoniere si lascia aiutare nell'orientamento del vascello.

Allora, in questa prospettiva, che dall'ordine del cielo ci porta all'ordinamento della società, si stabilisce una correlazione tra gli astri ed i focolari e questo riferimento non è un particolare trascurabile, ma rinvia ad un'antica tradizione dove non è concepibile la possibilità di capeggiare la nave prescindendo da questi punti di riferimento: navigare senza il loro appoggio sarebbe come farlo da ciechi o da bendati, senza veder nulla, e quindi vorrebbe dire andare a casaccio. Inoltre, sebbene il vascello ospiti l'intera comunità, l'azione di governo e di guida spetta ad un pilota che è chiamato a conoscere il cielo ed è in grado di interpretarne le leggi e le regole, per evitare di naufragare o sbagliare rotta. In più, quest'ultimo non incarna il popolo, ma, proprio per questo, dà al popolo la possibilità di esprimersi nei suoi confronti, in quanto nocchiere (governante/i) e marinai (governati) vivono concretamente gli uni accanto agli altri e dipendono *insieme* da un mondo oggettivo (quel *cosmos* reale, per l'appunto) che esisteva prima di loro e che continuerà ad esistere anche dopo di loro. Essi si scoprono riuniti sotto un cielo che non hanno creato, ma che brilla di per sé, senza bisogno di una volontà lo accenda o addirittura lo produca. Proprio in virtù di questo cielo, i passeggeri, infatti,

---

<sup>11</sup> Cfr., G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp.20-21

sono chiamati ad interrogarsi sulla qualità del governo della nave, su chi la manovra e sulla sua direzione, domandandosi se effettivamente questa segua le correnti ed ascolti i venti, corrispondendo e rispettando i segnali ed i comandi di quel mondo oggettivo che ne permette l'orientamento. C'è una *partecipazione*, quindi, da parte di chi è governato, oltre che di chi governa. Anzi, è proprio grazie a questo scarto fra le due dimensioni che si dà la possibilità di *dialogo*, di confronto tra chi dirige la repubblica e chi viene diretto.<sup>12</sup> Per questo si può sostenere che, nella concezione più antica, la politica si dipingeva come *aperta*: c'era uno spazio etico in cui le diverse parti della società, discutendo, affrontavano unite le onde che si scagliavano addosso la nave. Osservando il cielo e confrontandosi fra di loro, le affrontavano quotidianamente cercando insieme la soluzione migliore, senza pensare che fosse tutto relegato e completamente affidato alle mani del timoniere. Infatti, non trovavano insensata l'interrogazione sul bene o sulla giustizia, anzi: giustapponendo le stelle alla direzione del vascello, si sentivano in diritto ed in dovere di chiedersi (e di potersi eventualmente opporre o ribellare) se quest'ultimo venisse o meno condotto secondo giustizia, seguendo le regole del cielo, o se il nocchiere facesse solo ed esclusivamente di testa sua, senza prestare minimamente ascolto alla voce degli altri.<sup>13</sup> Allora, i marinai si impegnavano ad aiutare il comandante, nella speranza di manovrare la nave nel modo migliore, per la buona riuscita del viaggio e per evitare un naufragio. Tutto questo avveniva attraverso un confronto reciproco, volto ad armonizzare le differenze che tra i dialoganti sussistevano, per metterle a servizio del veliero ospitante, ovvero della loro casa (la *polis*), cioè ciò che condividevano e che, in fondo, li univa, rendendoli esseri (specificamente) umani.

---

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, introduzione alla Parte Prima, dove si affronta e si discute questo tema.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.* Confrontando la modernità con ciò che la precede emerge chiaramente il cambio radicale del punto di vista.

Infatti, “l’uomo è per natura un *animale comunitario*, un *animale politico*”<sup>14</sup>, decreta Aristotele nella “Politica”, aggiungendo poi che “chi si illude di poter vivere al di fuori di una comunità o è al di sopra o è al di sotto dell’uomo: o è una bestia, o è un dio”.<sup>15</sup> Alla luce di ciò, si può affermare che la socialità nell’uomo, nella concezione greco-aristotelica, sia un istinto primario (non il risultato di altre esigenze), e che quindi l’essere umano tenda ad aggregarsi spontaneamente per formare delle società organizzate, come destinazioni naturali che gli possano consentire di raggiungere la felicità. Lo scopo della *polis* (società politica) viene a delinearsi come un *eu-zen* (un *vivere bene*<sup>16</sup>) insieme ed in comunità, ed il *legame* con gli altri, dal momento che l’uomo è *zoon politikon* (*animale sociale*), viene vissuto come intrinsecamente *naturale e costitutivo*: necessariamente l’essere umano, proprio perché non è né troppo (un *dio*) né troppo poco (una *bestia*), abbisogna della *relazione con gli altri* per convivere (o meglio, di più, *sopravvivere*) felicemente.

---

<sup>14</sup> Aristotele, *Politica* 1235a, libro I, cap.2, (ed. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Cfr. Aristotele, *Eth. Nich.*, I, 1098b 20-22.

## 1.2 La Politica: paura e svuotamento

*“L’identità non è una sostanza autosufficiente, ma è una sintesi coordinante che conferisce un determinato ordine ai rinvii ad altre esperienze possibili. In questo senso l’identità è sempre un sistema.”*

N. Luhmann, *Illuminismo sociologico* (1970), p.27

Con Thomas Hobbes, invece, si spegne questo tipo di universo ed entra in scena un mondo diverso che rompe e si mostra in discontinuità rispetto al precedente. Prende spazio una diversa comprensione della Natura umana che non giustifica più la diversità di posizione nel governo della nave su quel *cosmos reale* che si trovava ad offrire una natura differenziata e strutturata gerarchicamente (per esempio, nel mondo antico, affinché ci potesse essere una buona guida, il nocchiero doveva possedere qualità e virtù che non erano distribuite a tutti nella stessa misura<sup>17</sup>), ma che per navigare ed orientarsi ha creato e prodotto un *cosmos fittizio*, a partire da un’*anonima uguaglianza* assunta come base della politica. La società non vive più le differenze dei suoi abitanti come fonti di arricchimento e nutrizione per la sua sussistenza globale e complessiva, ma viene ad essere un insieme di uomini che si scoprono tutti uguali (in fatto di funzionamento) perché dominati dallo stesso tipo di passioni. Nella corsa all’auto-soddisfazione a variare sono soltanto i loro appetiti, i loro oggetti di desiderio. Secondo questa visione, dunque, la felicità si configura come “il continuo successo nell’ottenere quelle cose che a volta a volta si appetiscono”,<sup>18</sup> ovvero come la meccanica capacità di ottenere le cose che si bramano e per questo si lega unicamente alle proprie aspirazioni particolari, *non* più alla vita con gli altri. Anzi, avere il contenuto di una passione in comune con un altro essere vivente significherebbe entrare in *lotta* con lui.

---

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 64.

Per questo, secondo il punto di vista moderno, pensare ad una felicità in comune, più che sbagliato, sarebbe totalmente irrazionale, ingiustificato e privo di senso. Con Hobbes, si assiste all'inesorabile crollo di quell'essere umano che si concepisce come *zoon politikon*, animale sociale interconnesso agli altri, e all'ascesa di quel nuovo tipo di essere umano che vive felice quando è il più possibile chiuso in sé stesso e che si sente continuamente minacciato dall'incontro con l'Altro.

Nella *modernità* gli esseri umani diventano *individui*, tutti ingranaggi che, nel costituire la *macchina* Stato, funzionano allo stesso modo. Sono senza volto, con lo sguardo alienato in quello di Leviathan, e questa è l'unica cosa che, in fondo, hanno davvero in comune: essere *tutti ugualmente anonimi e sostituibili*. Sostenendo ciò, Hobbes non propone una nuova concezione dell'individuo, ma introduce per la prima volta l'individuo come *oggetto teorico*: laddove, nella "Politica", scomponendo la società, Aristotele trova altre società, fino a rinvenirne le fondamenta nelle relazioni fondamentali (quelle elementari e non ulteriormente scomponibili) che costituiscono la famiglia (ovvero la società più piccola)<sup>19</sup>, Hobbes, scomponendo la società umana, non ne trova alla base le relazioni elementari, ma gli individui. Questo crollo rende il sarcasmo dell'autore nuovamente palpabile: se è così che si configura la vita sociale, ed è vero gli uomini sono per natura individui dissociati, isolati, ostili e maldisposti l'uno all'altro, il legame non può che emergere come fonte di malessere e litigi e per forza di cose la relazione viene mal vissuta. Infatti, il "Leviatano" asserisce che gli uomini "non hanno piacere (ma al contrario molta afflizione) nello stare in compagnia, ove non ci sia un potere in grado di tenere in soggezione tutti"<sup>20</sup>. Allora, di nuovo, non si pensa più alle relazioni come qualcosa di costitutivo e men che meno di necessario per il

---

<sup>19</sup> Cfr. Aristotele, *Politica* 1251a 19-20: qui egli afferma che, per capire come è fatto un composto, è necessario suddividerlo nei suoi elementi più semplici e alla base di qualsiasi società egli trova, appunto, le relazioni elementari e non ulteriormente scomponibili, ovvero quelle che costituiscono la famiglia cioè quella fra marito e moglie e quella fra padrone e schiavo.

<sup>20</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 129.



conseguimento di una possibile felicità, ma piuttosto a qualcosa che un potere deve salvaguardare. Quindi, come può procedere la nave?

Adottando il punto di vista moderno, non sarebbe nemmeno pensabile una *Nave comune*: se nella loro dimensione più intima gli individui smettono di sentirsi *naturalmente* legati, non hanno nessun interesse a remare verso la stessa direzione, non hanno nessun veliero da condividere. Anzi, scoprendosi come nudi e soli, sfaldano completamente l'immagine del vascello che si destreggia nel mare: nulla resta di lui e di quei marinai che, assieme al nocchiere, si impegnavano per ascoltare la voce del vento e delle stelle, cercando di andare verso una direzione comune. Ora, semmai, il mare si popola di tante barchette (perché ogni individuo ne vuole una sua), che non sanno in che direzione andare, ma sono felici se riescono a non incontrarsi tra di loro per evitare di scontrarsi ed avere impicci. Come realizzare, in questo nuovo mondo (privo di punti di riferimento, con il cielo spento e senza aiuto reciproco per riuscire a resistere alle onde), una navigazione che possa essere armoniosa e capace di prendere una direzione che la soddisfi?

Cercando di azzardare una risposta, si potrebbe dire che non c'è spazio per una navigazione armoniosa, proprio perché questa può dirsi armonica e capace di resistere alla forza del mare in tempesta, solo se ognuno gestisce il suo ruolo collaborando con gli altri. Ma, nella modernità, la fonte di malessere deriva dall'atto di navigare in quanto tale, dal condividere una barca ed al contempo volerne una tutta per sé, dall'essere insieme ed in relazione. E non era mai stato così. Infatti, questo stravolgimento del punto di vista, se non che la base del discorso hobbesiano, confuta alla radice la tradizione filosofico-politica precedente, assieme alla naturale socievolezza, e si manifesta in un *disagio* che non deriva più da una specifica maniera di essere del legame sociale, ma che sorge dal legame sociale *in quanto tale*. Si tratta di una novità profondamente rivoluzionaria perché dalla trasformazione del modo di comprendere

l'essere umano (dunque, dalla nascita dell'individuo) deriva, di conseguenza, anche un mutamento nella comprensione della società. Infatti, l'uomo, fin da quando nasce, si trova ad abitare in un mondo che già esiste ed ad essere in relazione con gli altri e quindi, come sosterrà Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, “ la psicologia individuale non può prescindere dalle relazioni di un singolo con altri individui”<sup>21</sup> per questo “è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale”.<sup>22</sup> Si assiste, dunque, ad un diverso modo di concepire il mondo in toto e per entrare in questo nuovo scenario, dove la condizione naturale degli esseri umani è di dissociazione rispetto agli altri e rispetto a sé stessi, di timore e di vigilanza nei confronti della propria incolumità (sempre a rischio di venire messa a repentaglio), è necessario adottare un nuovo sguardo.

Con la caduta di quel cosmo reale si spengono le stelle e tutto si fa buio, per questo in natura si vive spaventati ed angosciati, senza punti di riferimento, ma accecati e mossi solo dalla volontà di vita, concepita come sete di potere e desiderio di seguire il proprio piacere personale. Questa volontà di ciascuno è lo *ius naturale*, il diritto di tutti su tutte le cose, la libertà naturale, ovvero ciò che, in fondo, accomuna davvero gli individui, e che quindi li rende (appunto) *uguali* e li pone in relazione di *uguaglianza*. In questo modo, infatti, questa si declina: nel diritto di ognuno di competere su qualsiasi bene disponibile e desiderabile, assecondando la diffidenza generalizzata che si sente nei confronti del prossimo, con la consapevolezza che questa potrebbe sfociare nel conflitto. In natura si possono fare accordi, ma non si riescono a mantenere: la volontà di vita (*ius naturale*) si nutre insaziabilmente di pulsioni ed appetiti che sovrastano i comandi razionali, con il rischio di danneggiare l'individuo irrimediabilmente. Sebbene l'essere umano sia consapevole che dovrebbe vivere in pace, è fatto in modo da non piegarsi ai comandi dell'intelletto: le sue passioni lo travolgono e glielo impediscono. È

---

<sup>21</sup> Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), cit., p. 65.

<sup>22</sup> *Ibid.*

anche per domare questa fame improduttiva ed irrazionale che, assieme all'individuo, nasce e si produce il Leviatano.

Poiché in natura non c'è nessuno a cui obbedire, gli esseri umani, spinti dalla paura ed incapaci di prendersi cura di loro stessi per via dei loro ingestibili impulsi e della loro sete di potere, decidono di inventare chi li costringa a cooperare frenando i loro appetiti e per questo fanno un *patto*. Infatti, il prezzo della *pace* è quello di un'alienazione che prende la forma dell'*autorizzazione*, cioè la promessa, che ognuno fa con ogni altro, di rinunciare alla sua autonomia e di riconoscersi *autore* delle azioni del Sovrano, di Leviathan (qui una grande differenza con il mondo greco, dove il soggetto era invitato e si impegnava ad essere *autonomo*, e quindi (*auto-nomos*) a darsi *da solo* una *legge*, in modo tale da rendersi virtuoso e riuscire a gestire i suoi desideri, senza pensare fosse necessario creare un governatore che lo facesse al suo posto). Il *patto* della modernità prende la forma di un contratto che coinvolge tutti i partecipanti e consiste nella rinuncia contemporanea di ciascuno del potere di governare sé stesso e nella cessione di questo potere ad un Terzo (ovvero, appunto, il Leviatano, quel Sovrano che può essere uno o può essere un'assemblea), il quale sorge a partire ed in virtù del patto istituitosi, ma senza prenderne parte. Il risultato di questo processo dà alla luce un potere *assoluto* e senza limiti, che non ha bisogno di confrontarsi con l'Altro (lasciando spazio, per esempio, ad *etiche* diverse, come accadeva prima) perché si tratta di un potere che incorpora ed assorbe tutti entro di sé grazie alla *rappresentanza*, e per questa ragione non può accettare né tollerare ribellioni di alcun tipo, anzi, queste vengono annichilite e rese senza senso, in quanto ribellarsi alla volontà sovrana significherebbe ribellarsi alla volontà che, attraverso il patto, si è autorizzata a rappresentare la propria, e quindi sarebbe come ribellarsi a sé stessi, senza alcun tipo di mediazione.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Hobbes è consapevole di questo esito e riconosce che, in una società così articolata, "la condizione dei sudditi è molto miserabile, essendo essi esposti alle concupiscenze e alle altre irregolari passioni di colui o di coloro che hanno nelle mani un potere così illimitato" (Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 65) – nonostante ritenga comunque migliore questa situazione piuttosto di quella senza un potere sovrano.

Non si tratta quindi di un tipico patto feudale, volto a regolare i rapporti reciproci tra diverse entità sussistenti, ma di un patto nuovo e tirannico che genera un potere monopolizzante, supremo ed irresistibile, proprio perché rappresentativo di tutti. I sudditi devono rispettare le decisioni del Leviatano perché quando hanno deciso di pattuire lo hanno costruito e prodotto obbligandosi ad obbedirgli. A proposito dello stato, così si esprime Hobbes in merito alla sua generazione e definizione: “Questo è più del consenso o della concordia; è un’unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest’uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamata uno STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per pararne con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, per mezzo di quest’autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l’uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all’aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l’essenza dello stato che (se si vuole definirlo) *è una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l’uno nei confronti dell’altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa.*”<sup>24</sup>

Alla possibilità di realizzare il *sommo bene*, si sostituisce la necessità di evitare il *sommo male* (la morte brutale). Di nuovo, si può notare come il sarcasmo di Hobbes emerga sprezzante, sferzando alle domande entro cui si articolava il pensiero classico un

---

<sup>24</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 181-182.

colpo fatale, ed è importante soffermarsi ancora sulla perdita di senso e di significato che viene assunta dalla domanda che si interroga su quale sia la *vita buona* di un cittadino, data la sua naturale socievolezza, oppure su quale sia un *buon governo* o una *società giusta e felice*. Nella modernità, piuttosto, vista la naturale inclinazione a-sociale dell'essere umano, sarà lecito domandarsi come *costruire* una società (uno Stato) abbastanza razionale da consentirgli di vivere, o meglio, di sopravvivere in uno stato di "pace", ovvero in un modo che lo faccia sentire tutelato e protetto. Ecco il carattere *artificiale* dello stato civile attribuibile a Hobbes: il legame sociale è qualcosa che non esiste in natura, ma che si produce e si fabbrica a partire da un *non-legame* più elementare, radicale ed originario, che, nel profondo e nell'intimità, sarebbe e costituirebbe la vera essenza dell'essere umano, la sua natura più autentica.

Dunque, la Politica diventa ora quel *progetto* che ha come scopo quello di trasformare la paura indefinita e angosciante che si prova nel mero e spaventoso stato di natura (stato di guerra) in una paura definita e istituzionalizzata dalla legge, rendendo la bestia (homo homini lupus<sup>25</sup>) cittadina, in nome di una vita di pace e tranquillità dove bontà e giustizia si personificheranno, dipenderanno e verranno interpretate soltanto dalla volontà sovrana, che sarebbe, in teoria (e qui l'aporia ed il paradosso dell'epoca moderna), espressione ed incarnazione della volontà di tutti, ovvero delle diverse volontà di ciascuno, ma che è, in pratica, una volta incarnata, la manifestazione incondizionata di una sola volontà. Allora, la politica diventa il rimedio al disagio che inevitabilmente scaturisce dal legame sociale, ma questa viene vissuta in modo alienante, perché affidata e relegata nelle mani di un rappresentante severo e dispotico che, per di più, non può esistere concretamente. Altro non attende se non di essere incarnato, ma, come si diceva, proprio nel momento in cui si incarna smetterà di

---

<sup>25</sup> "Ogni uomo è un lupo per l'altro uomo", proverbio derivato dall'*Asinaria* di Plauto, II, 4, 88 che vuole alludere all'egoismo umano e che Hobbes assume per designare lo stato di natura degli uomini in cui questi, soggiogati dall'egoismo, si combattono l'un l'altro per sopravvivere.

essere espressione della volontà generale perché, irrimediabilmente e per forza di cose, diventerà e sarà espressione di quella volontà particolare che, nonostante il patto, continuerà ad incarnarlo.

A questo punto sarebbe opportuno concentrare l'attenzione anche sul valore e il ruolo rivestito dalla *paura* nella visione hobbesiana in riferimento all'essere umano (oltre che allo Stato-Mostro): l'autore stesso scrive che nel 1588, al momento della sua nascita, in quei giorni in Inghilterra si attendeva con terrore l'arrivo della Invincibile Armata e che, infatti, lo avevano partorito sua madre e la paura insieme. A livello d'impatto, così come il Leviatano ha causato un effetto dirompente nel modo di pensare la politica, si potrebbe dire che la paura lo abbia causato nella concezione dell'essere umano. Quest'ultimo, infatti, ora smette di pensarsi come *anima da coltivare e armonizzare* per rendersi virtuosa e capace di destreggiarsi nel mare del mondo (fra gli Altri e fra l'Altro), ma comincia a concepirsi nella sua più intima essenza come una creatura primariamente sola e profondamente intimorita, le cui caratteristiche più fondamentali sono il panico e la preoccupazione e la paura. Ora, più che virtù ed armonia, è bene ricercare ordine e sicurezza, perché “quel che è peggio di tutto, è che v'è continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve.”<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 131.

### 1.3 La morte dello *Zoon Politikon*, la nascita dell'Individuo

*“Ecco le prove funeste che la maggior parte dei nostri mali è opera nostra e che li avremmo evitati quasi tutti conservando la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria che ci era stata prescritta dalla natura.”*

J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* (1755), p. 44

Si potrebbe dire che con l'inculcarsi di questa nuova idea riguardo la natura dell'essere umano (di base malvagia ed egoistica), viene messa a tacere la voce di Socrate (insieme all'intera tradizione greca), con il suo relativo invito a seguire l'iscrizione presso il tempio di Delfi *“conosci te stesso”*<sup>27</sup>, la quale presupponeva una natura che non veniva già data a priori ed in modo perlopiù immutabile (come invece accade con la perfidia, nella modernità), ma che per essere conosciuta doveva venire esplorata attraverso uno scavo dentro sé stessi. Allora, si spegne e muore quella natura viva (la *physis che eternamente sorge*), abituata, nel caso dei greci, a nutrirsi ogni giorno con domande nel tentativo di forgiarsi, per esempio, a partire dall'interrogazione su cosa potesse essere bene o male, utilizzando un atteggiamento di apertura, ricerca e messa in dubbio di ogni certezza consolidata.

Infatti, *“una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta”*<sup>28</sup>. In questo senso, condurre una vita virtuosa, significherebbe cercare di coltivare e far fiorire la propria virtù (ovvero quella caratteristica che particolarizza l'uomo distinguendolo dal resto degli animali, perché gli permette di mettersi in dubbio) attraverso una continua messa in gioco di sé stessi e del mondo circostante, dove *Etica e Politica* si trovano inevitabilmente intrecciate, in quanto la riflessione critica sulla pertinenza del

---

<sup>27</sup> Il *conosci te stesso* è un invito che chiama il soggetto ad esplorarsi, nelle sue potenzialità e nei suoi limiti. Questo tipo di conoscenza faceva emergere nell'essere umano l'esigenza di unione.

<sup>28</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, 38a, trad.it. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani 2000, p. 42.

darsi di comportamenti collettivi sfocerebbe e deriverebbe dalla *cura* che il soggetto è chiamato a dedicare a sé stesso e alle sue scelte personali, e quindi alle azioni che si trova a compiere ed alle loro conseguenze. Ma può essere questa virtù, dal momento che il carattere non è mai dato una volta per tutte in quanto modellabile e plasmabile, qualcosa di uguale per tutti?

A ben vedere, non c'è, nel mondo greco, un anonimato generale, un'uguaglianza che sfocia in una spersonalizzazione dove l'essere umano si riduce ad interscambiabile ingranaggio della polis, ma ciò che, appunto, rende l'essere vivente un essere umano è proprio la sua capacità di riflettere, ovvero di educare e formare la virtù, nel tentativo e lo sforzo di realizzarsi in modo tale da dare alla polis ed agli altri il suo miglior contributo (prendendosi quindi cura di sé stesso e di ciò che ha intorno).<sup>29</sup> Allora, c'è ben poco, per non dire nulla, di quell'uguaglianza anonima dei moderni, composta da facce impersonali e senza volto<sup>30</sup>. Nel mondo antico, se si può parlare di una qualche specie di uguaglianza, questa si declina in tutt'altro modo, ovvero nel diritto e la possibilità che ognuno ha di ascoltarsi per riuscire a forgiare la sua virtù e, dunque, nel desiderio dell'essere umano di trovarsi *un* volto che possa essere *il* suo volto. La sicurezza, più che derivare dall'affidamento, l'alienazione e la perdita di sé in qualcosa di più grande ed assorbente che promette di assicurarla definitivamente, non si presentava ai greci come soluzione datasi una volta per tutte, ma piuttosto scaturiva da una riappropriazione continua e costante di sé. La valorizzazione della riflessività personale, che si interrogava sulle proprie scelte, sulle proprie azioni e sui loro effetti sull'Altro e sugli Altri, portava, appunto, a mettere in discussione le forme stabili

---

<sup>29</sup> Al riguardo cfr., A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano, Torino 2010 ed in particolare cap.1.4: "La cura di sé e il criterio delle ragioni morali".

<sup>30</sup> A questo proposito si pensi alle opere di molti pittori romantici, di cui Friedrich con *Il viandante sul mare di nebbia* (1818), si fa in qualche modo portavoce: i soggetti sono dipinti di spalle, senza alcun viso specifico che li possa distinguere gli uni dagli altri. In questo modo ciascuno può essere chiunque e lo spettatore, davanti al quadro, si può immedesimare in ciò che vede, fino a fondersi con quello che sta osservando.



dell'ethos<sup>31</sup> (per evitare, per esempio, il rischio del conformismo o l'assunzione e la giustificazione di un comportamento che si sceglie di adottare per il semplice fatto si è sempre fatto così)<sup>32</sup>.

Tutto ciò perché veniva considerato che l'essere umano è, per forza di cose, immerso, fin dal momento in cui nasce, nelle consuetudini e nelle tradizioni vigenti, esistenti per lui e prima di lui (ovvero in un ethos consolidato), e che dunque inevitabilmente si trova ad aver a che fare con la condotta e l'uso del costume vigente. Solo che prima questo non veniva dato per scontato, ma sempre messo in dubbio, secondo uno sguardo che non poteva fare a meno di abbracciare l'intreccio tra la dimensione etica e quella politica come qualcosa di costitutivo.<sup>33</sup>

Dunque, l'oracolo di Delfi insieme all'insegnamento socratico mostrano quanto per il modo greco fosse rilevante l'interrogazione di senso da parte del soggetto, che, per l'appunto, riusciva ad esprimere una valutazione critica su un costume vigente o sulla bontà di un comportamento grazie ed a partire da una preventiva riflessione personale che lo invitava a conoscersi meglio per capire, innanzitutto, cosa potesse essere buono e giusto in lui e poi, eventualmente, riconoscerlo fuori di lui. Tutto ciò avveniva nella convinzione che le norme sociali potessero essere *migliorabili* (oltre che modificabili) per coltivare la *cura* di sé e della polis, ed attraverso una concezione della politica aperta, dove si lasciava spazio alle molteplici concezioni delle etiche esistenti di esprimersi, affinché ognuna potesse perfezionarsi un po' di più, consentendo ai diversi pareri di giustificarsi e dar ragione di loro stessi. Nell' *agorà* ciascuno era in rapporto con gli altri in una relazione reciproca e reversibile ed i discorsi interessavano l'intero

---

<sup>31</sup> “L'esperienza etica del soggetto si forgia a stretto contatto con l'ethos nel quale si è radicati e si abita; inoltre tale radicamento può conoscere modalità diversificate di consapevolezza da parte del soggetto”, Da Re, *Le parole dell'etica*, cit., p. 6.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, in particolare l'introduzione.

<sup>33</sup> Al riguardo cfr. *ibid.*: la riflessione morale del soggetto si propone di accertare se i contenuti dell'ethos a cui appartiene sono moralmente giustificati fino a configurare un rapporto di comunicazione e di revisione critica tra etica ed Ethos.

gruppo: la parola era un bene comune, il linguaggio ciò che differenziava gli esseri umani dal resto degli animali. Per questo la parola poteva essere in grado di danneggiare l'anima<sup>34</sup> o di *educarla*, conducendola ed indirizzandola verso un'adeguata conoscenza del reale, quando le immagini che la parola era in grado di creare potevano venir messe alla prova da chi le recepiva così come si fa con i bronzi per provarne la lega.

Ne è un esempio il primo libro di Platone della *Repubblica*, dove diversi attori discutono ed offrono la loro peculiare interpretazione in merito a cosa sia la *Giustizia*. In linea con la teoria politica e giuridica di Hobbes c'è la concezione di cui si fa portavoce Trasimaco, sofista che interviene irruentemente per dir la sua, sospettoso verso qualsiasi tentativo di spiegazione basato sui buoni sentimenti<sup>35</sup>. Secondo lui la giustizia è l'*utile* del più *forte*: ciò che è giusto corrisponde alle norme stabilite dalla legge (che si perpetua affinché si conservi il potere di chi l'ha stabilita) e la legge sta nelle mani di chi è più forte, ovvero di colui che detiene il potere, e che per questo può emanarla decidendo da sé il criterio del giusto e perseguendo il più possibile il suo interesse. Questa visione, espressione di un'antropologia pessimistica, dipinge un essere umano che, soprattutto nel momento in cui esercita il potere, si concentra sempre e comunque solo sul suo tornaconto personale, anche lucrando sugli altri, poiché è la legge che glielo consente e determina cosa sia giusto, e il giusto non si pensa come criterio che giudica la legge. Il giusto è posto, anzi, imposto da chi ha la forza; dunque, l'*etico* dipende e si appiattisce sul giuridico, poiché, per dirla con Hobbes "Auctoritas, non veritas, facit legem"<sup>36</sup>. La modernità, adagiandosi, concentrandosi e costruendosi

---

<sup>34</sup> Si pensi alla sofistica, sviluppatasi in Grecia, a partire dalla seconda metà del V secolo a.C. ed utilizzata per ingannare e persuadere. Scrive Gorgia "la parola è un gran signore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentar la pietà" e ancora "la parola sta all'anima come la medicina al corpo" e quindi può tanto guarire quanto, se mal dosata, danneggiare. Cfr., Gorgia, *Encomio di Elena*, a cura di Riccardo Pezzano, La vita felice, 2021.

<sup>35</sup> Da Re, *Le parole dell'etica*, cap. 1.6: "L'etica e la molteplicità delle etiche. Un'esemplificazione".

<sup>36</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 448.

solo (o, perlomeno, prevalentemente) a partire da quest'ultima visione, sembra ridurre e privare la giustizia della sua inesauribilità, cancellandone ogni sfumatura.<sup>37</sup>

Platone, invece, nel libro sesto, fa snodare la discussione sul giusto su un piano ulteriore che chiama in causa l'idea del *Bene*, come criterio superiore da cui traggono alimento le cose giuste, insieme a tutte le altre. Tuttavia, Platone stesso mette in chiaro che dell'Idea del Bene *non abbiamo una conoscenza adeguata*<sup>38</sup>. In questo modo non viene fornita alcuna regola di condotta materiale e specifica da porre ed assumere come data ed intoccabile, ma si lascia lo spazio ad un sapere che per sua natura non potrà mai essere completo e definitivo (nonostante questa idea di bene si possa comunque conoscere parzialmente ed indirettamente, per esempio, attraverso gli effetti che produce). Il Bene va dunque interpretato e vissuto ogni giorno, senza la pretesa di volerlo comprendere nella sua integralità e di esaurirlo una volta per tutte, poiché questo Bene è "l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come meta di tutte le sue azioni" anche se l'anima è "sempre incerta e incapace di coglierne pienamente l'essenza".<sup>39</sup>

L'impossibilità di definire l'idea del Bene e di trattarla al pari di tutte le altre idee c'è perché in qualche modo questa sembra essere superiore e *trascendente* rispetto alle altre. È importante sottolineare la sua trascendenza, perché questa sta ad indicare che l'*Agathon* non si può confinare in una qualche teoria o dottrina particolare che presume di essere esaustiva, anzi, il riferimento costante ad un criterio ulteriore (che è presente e che opera nella discussione platonica riguardo le diverse forme di giustizia, ma non più nel mondo hobbesiano-moderno, dove sia giustizia che bontà prendono forma incarnandosi ed esaurendosi nel loro rappresentante) propone un'istanza critica nei riguardi della realtà esistente e mette in guardia dalla volontà di erigere una prospettiva

---

<sup>37</sup> Al riguardo, cfr. A. Da Re, *Le parole dell'etica*: "L'Etica dell'utile del più forte (Etica Legalistica ed Etica della convenienza)", pp. 19-21.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, cap. 1.7: "L'inesauribilità del Bene e l'istanza critica dell'etica".

<sup>39</sup> Platone, *Repubblica*, 505 d-e, pp. 434 s in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

parziale a criterio esaustivo del Bene e del Giusto, identificandola in una persona, un gruppo, uno stato, una legge o una qualche ideologia. L'idea di Bene non si può concettualizzare perché si manifesta come il *telos*, ciò in forza di cui parliamo di cose buone e giuste, in quanto le trascende ma al contempo le implica.

Allora, Platone, facendo luce sull'inesauribilità del bene, chiama in causa in modo abbastanza esplicito il riferimento all'istanza critica dell'etica. Infatti, ben consapevole dei rischi costituiti dalla visione decostruttiva, cinica e disincantata del potere esposta da Trasimaco, affida il suo messaggio etico e politico a Glaucone e Adimanto, i suoi due fratelli, che diventano i custodi di un compito ricostruttivo e formativo: solo formando armoniosamente e con costanza la *psyché* (allenando le proprie virtù), si può sperare in una *politeia* che possa, a sua volta, essere altrettanto armonica e sana. La riforma della *polis*, dunque, richiede sempre ed in modo incessante la *cura* di sé, il rinnovamento del proprio essere. Anzi, se i cittadini non vengono *formati* a dovere, c'è il pericolo che non si smascherino le possibili mistificazioni delle concezioni inadeguate del potere e, avverte Platone, la polis democratica potrebbe degenerare irreversibilmente, corrodendosi fino a marcire.<sup>40</sup>

Ad ogni modo, il pensiero di Hobbes si misura attorno ad un problema del tutto diverso: l'uomo moderno (l'individuo *zoon a-politikon*), prima di occuparsi della cura di sé, è chiamato a tutelarsi dalle relazioni con gli altri, e per questo si iscrive nel legame sociale. Gli esseri umani cominciano a pensarsi ed a rappresentarsi come astratti dalle relazioni in cui prima si trovavano inseriti, aderendo pian piano e sempre più a questa nuova visione di sé stessi, dove ognuno, nel perseguimento dei suoi desideri e

---

<sup>40</sup> cfr., Da Re, *Le parole dell'etica*, in particolare cap.2 L'esperienza etica: "la cura dell'altro può essere interpretata come un prolungamento della cura di sé e a sua volta la giustizia è un'estensione su un altro piano della sollecitudine per l'altro" per rafforzare l'idea secondo cui prendersi cura di sé va di pari passo con il prendersi cura delle cose e delle persone che si hanno intorno.

dunque della sua felicità<sup>41</sup>, incontra e vive l'altro come uno scoglio, e per questo sceglie di entrare in società. infatti, secondo Hobbes, "l'uomo è reso atto alla società non dalla natura, ma dall'educazione".<sup>42</sup> Allo stesso tempo, però, gli uomini percepiscono questa iscrizione come qualcosa di subito, che li deruba, perché entrare a far parte della società li priva di una parte della loro libertà originaria, della capacità di fare qualsiasi cosa vogliano. Allora, l'entrare a far parte del legame sociale si manifesta come un problema che arreca a sé un disagio inevitabile: si instaura squarciando la natura più propria dell'individuo (ovvero quella di essere un animale a-sociale ed ostile nei confronti dei suoi simili). Come si è già detto in precedenza, questa nuova concezione dell'essere umano, assunta dalla modernità e poi realizzatasi nel corso del tempo fino ad oggi, ha irrimediabilmente condotto ad una trasformazione nei modi di vivere e di comprendere il singolo essere umano, e poi, di conseguenza, la società nel suo complesso. Si tratta, infatti, di una *lenta ma inesorabile* metamorfosi, che è al contempo individuale e sociale.

In particolare, vale la pena di sottolineare che, soprattutto dagli inizi dell'Ottocento, la figura dell'individuo comincia a definire in modo tagliente il modo attraverso cui gli uomini si rappresentano e si immaginano. Prima assumono la nuova natura e poi la interiorizzano, fino a convincersi che sia quella che meglio li definisce, l'unica in grado di descriverli davvero. È in questo panorama che, pian piano, prende forma e comincia a comparire e svilupparsi la *psicanalisi*.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> La felicità dell'uomo equivale "al continuo successo nell'ottenere quelle cose che a volta a volta desiderano": Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 64.

<sup>42</sup> T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1642], ed. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 82.

<sup>43</sup> A proposito di questo cambio di prospettiva, è emblematico quello che successe a Vienna nel 1886. A Klimt era stato commissionato il compito di commemorare l'auditorium del vecchio teatro nazionale della città, che sarebbe stato demolito per poi venire sostituito con una struttura più moderna. Klimt, anziché riprodurre il palcoscenico, dipinse alcune persone del pubblico. Questo per sottolineare come la vera recita ora si svolgesse nel teatro privato della mente degli ascoltatori, questo per far luce sulla rivoluzione culturale e spartiacque che è emersa con la scoperta dell'inconscio.

## 2. Un'energia da addolcire

### 2.1 Un disagio psichico

*“Certamente deve esserci una scienza che si occupi dell'indagine sull'anima; e certo sarà anche una scienza di alto valore, perché la conoscenza dell'anima sembra contribuire a schiudere l'accesso all'intero essere.”*

Aristotele, *Dell'anima*, 402a

La psicoanalisi è la “disciplina fondata da S. Freud, che ha per oggetto lo studio e il trattamento terapeutico di disturbi di tipo psicologico nel quadro di una teoria dinamica della psiche il cui concetto centrale è quello di inconscio”<sup>44</sup>.

Senza scendere nei dettagli più specifici della definizione con cui la psicoanalisi si profila, partendo dal fatto che essa indaga una malattia psichica legata alla sfera dell'*inconscio*, le si può sicuramente attribuire il merito di aver riconosciuto il malessere che la progressiva iscrizione del soggetto umano nell'ambito sociale ha comportato (ed anche attualmente comporta) negli uomini<sup>45</sup>. Questo tipo di *disagio*, infatti, a partire dalla modernità, è un esito strutturale del legame sociale, perché quel legame che prima era naturale smette di concepirsi come tale, diventando qualcosa da produrre per tutelare le relazioni tra gli esseri umani. In questo modo viene negata la naturale politicità

---

Allo stesso modo si può pensare ai film di Hitchcock: cinema e psicoanalisi sono nati insieme a fine '800 e subito sono stati sedotti l'uno dall'altra: li univa, ieri come oggi, il mondo dell'inconscio, delle immagini, dei sogni. Insomma, si tratta di una rivoluzione globale che ha abbracciato la cultura da moltissimi lati.

<sup>44</sup> Voce “Psicoanalisi”, Enciclopedia Treccani: <https://www.treccani.it/enciclopedia/psicoanalisi>

<sup>45</sup> Da notare che in quanto *analisi* delle sofferenze psichiche, la psicoanalisi si propone con finalità terapeutiche basate sull'interpretazione dei processi mentali inconsci: questi ultimi vengono ricondotti a livello cosciente tramite la relazione che si stabilisce tra terapeuta e paziente, il quale poi si supporrebbe in grado di riconoscerli e controllarli. Infatti, secondo la definizione datane da Freud, “la p. è: a) un procedimento per l'indagine di processi psichici altrimenti inaccessibili; b) un metodo terapeutico per il trattamento dei disturbi nevrotici; c) una serie di conoscenze psicologiche ottenute nel modo indicato e convergenti in una nuova disciplina scientifica”, <https://www.treccani.it/enciclopedia/psicoanalisi>

dell'uomo, poiché questa politicITÀ diventa qualcosa che si deve creare, e nasce così una società abitata da individui senza legami naturali, ma con legami costruiti, secondo un'ottica che li *costringe* a legarsi per evitare di soccombere alla lotta per la sopravvivenza, dove la legge del più forte renderebbe persistente e minacciosa una situazione costante di dominio reciproco e paura. Nella modernità, l'ingresso in campo sociale si presenta sicuramente come qualcosa di necessario (perché senza esso il soggetto non verrebbe riconosciuto come individuo uguale a tutti gli altri), ma anche di problematico (perché egli sviluppa in sé quel disagio che, per l'appunto, sembra sorgere proprio a partire dall'instaurazione di qualsiasi tipo di legame). La sofferenza è psichica e si manifesta come connaturata all'esperienza umana nel momento in cui questa entra in contatto con la società.

Allora, la società, sebbene indispensabile per la creazione di una civiltà ordinata in cui si cerca di assicurare una vita più tranquilla, si manifesta come perturbante rispetto la natura più propria dell'individuo, perché si produce a partire da un non-legame più basilare ed originario.<sup>46</sup> Dal momento in cui la politicITÀ viene costruita, è inevitabile che si imponga come qualcosa di *estraneo* nei confronti della natura più elementare di quell'essere umano che si concepisce come individuo, e che quindi questo la viva come alienante e disturbante il suo essere più proprio. Quando il soggetto entra a far parte della società sembra perdere una parte di sé, come se venisse scisso e come se dall'essere dagli altri non ottenesse più arricchimento, ma sottrazione: la sua libertà di poter agire sempre come desidera viene *minacciata* dall'incontro con l'altro, il quale lo costringe a delle rinunce che gli impediscono di corrispondere alla sua vera natura: quella, appunto, di essere un individuo dominato da appetiti.

---

<sup>46</sup> A questo proposito si pensi al mito del buon selvaggio di J.-J. Rousseau: l'uomo in origine è un animale solitario, buono e pacifico e solo successivamente, corrotto dalla società e dal progresso, diventa malvagio.

Se è il *legame* ciò che *lede* l'uomo, allora le società dovranno regolarlo e lo faranno tramite quella *legge* che, attraverso il concetto di autorizzazione, si identifica nella volontà del Sovrano, riconosciuto ed autorizzato da tutti a rappresentarli. Senza una legge che li controlli, gli uomini rimarrebbero in una condizione naturale che li esporrebbe continuamente al rischio di venir lesi, per questo quindi gli individui autorizzano un unico attore ad impersonare la legge di cui si riconoscono come autori. Questo è il *patto*: la legge prende corpo in una persona artificiale (il popolo), che non svolge la funzione di un Terzo che media, ma presuppone una fusione speculare tra un io individuale ed un io collettivo. Infatti, entrando in società, gli individui si sdoppiano nelle due figure di *cittadini* (in quanto partecipi della volontà sovrana e quindi espressione dell'*io collettivo*) e di *sudditi* (in quanto soggetti alle leggi dello stato e quindi espressione dell'*io individuale*)<sup>47</sup>. Tuttavia, ciascuno non può impersonare entrambi contemporaneamente, perché o si identifica con la legge espressa dal sovrano (e si rassicura ritrovandosi nell'*io collettivo*) o la rinnega (e quindi, non riuscendo a rispecchiarsi, si rifugia in quell'*io individuale* che percepisce la legge come estremamente violenta e coattiva). Infatti, quando questa identificazione tra le due dimensioni viene a mancare, il rapporto tra suddito e sovrano si rovescia in una coazione dispotica e senza freni di uno sull'altro, dove il suddito è obbligato ad obbedire senza possibilità di obiettare al sovrano che lo rappresenta. Ma, secondo Hobbes, tutto questo è necessario affinché gli uomini si possano riparare da loro stessi: la sottomissione assoluta all'altro è il prezzo da pagare per assicurarsi una vita tutelata ed in *salute*, dove vigono ordine, pace e sicurezza.

---

<sup>47</sup> A tal riguardo cfr., J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762): tutti gli individui, nel momento in cui entrano in società, si sdoppiano nelle due figure del cittadino “in quanto partecipano dell'autorità sovrana” e del suddito, “in quanto soggetti alle leggi dello Stato”, J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli Editore Milano, Aprile 2003, cit., p.82.



Questa riflessione permette di far luce su un paradosso che nutre l'antropologia moderna: assumiamo sia vero che per sopperire al caos bellicoso che vige nello stato di natura e per evitare che gli uomini si scontrino e si intralcino vicendevolmente venga creata la società. La condizione naturale (stato di guerra) sarebbe ciò che caratterizza l'essere umano nella sua natura più propria (quella dell'individuo che non conosce rinunce ma solo appetiti da esaudire liberamente), ma anche ciò da cui il soggetto ha sentito il bisogno di uscire per vivere in *sicurezza*, e quindi ciò che lo ha condotto ad entrare in società. Allora, la società nascerebbe con lo scopo di de-socializzare l'uomo per farlo corrispondere il più possibile alla sua natura originaria (e cioè per mantenerlo il più possibile in salute, dove con salute non si deve intendere soltanto la conservazione della vita, a qualsiasi condizione; ma una vita per quanto possibile felice). Infatti, gli individui si sarebbero riuniti negli Stati istitutivi al fine di poter vivere tanto piacevolmente, quanto lo può ammettere la loro condizione. Ma come può una società nascere con lo scopo di separare e dividere il più possibile gli uomini senza abolire sé stessa?

In questo panorama, la società si manifesta come un paradosso che colpisce chi le appartiene e il problema sembra esprimersi nella forma di un senso di inadeguatezza circa la capacità di vivere insieme. "Homo homini lupus: chi ha coraggio di contestare questa affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia?"<sup>48</sup>

La psicoanalisi, assumendo come orizzonte epistemico la natura strutturalmente traumatica dell'iscrizione del vivente nel legame sociale e collocandosi all'interno della concettualità politica moderna, contribuisce a far emergere le conseguenze nocive che il sorgere di questa configurazione della società ha comportato e potrebbe comportare. Infatti, se è vero che la società così concepita permette agli uomini di vivere in uno stato di pace e di aderire il più possibile alla loro natura di individui, evitando scontri continui

---

<sup>48</sup> Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Milano 1971-2012 cit., p. 246.

nel perseguimento dei loro interessi personali, perché in essi si è sviluppato un sentimento di disagio ed afflizione?

“Non è facile trattare scientificamente i sentimenti”<sup>49</sup> ma grazie alla messa in circolazione del concetto di inconscio, qualificatore di una seconda soggettività che ci anima, la psicanalisi riflette sulla possibilità di una doppia soggettività che abita all’interno degli uomini. L’ipotesi dell’inconscio, infatti, evidenzia che l’Io (l’istanza cosciente), ovvero la soggettività consapevole, non sembra essere del tutto padrona di sé stessa, ma dipende e viene trascinata da una soggettività altra: quell’inconscio, la cui azione è spesso occulta<sup>50</sup>. Infatti, “l’Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto a ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che invece l’Io abbia verso l’interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in un’entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge per così dire da facciata, lo abbiamo per la prima volta appreso dalla ricerca psicoanalitica.”<sup>51</sup> Qui, con inconscio, Freud si riferisce ad una parte irrazionale dell’uomo, ad un grande terreno inesplorato, a quella sfera pulsionale che prevale sulla parte conscia e fa da sfondo all’economia della natura e alla conservazione della specie<sup>52</sup>. Se la tradizione, fino a quel momento, aveva riconosciuto nella coscienza la causa degli atteggiamenti umani, con la nascita della psicanalisi per comprendere il significato complessivo delle azioni

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 200.

<sup>50</sup> È importante sottolineare che la psicanalisi di Freud sembra ricalcare la filosofia della natura di Schopenhauer. Come la volontà irrazionale, infatti, l’inconscio è fuori dallo spazio e dal tempo, non rispetta il principio di non-contraddizione né quello di causalità. La cieca pulsione si manifesta solo negli investimenti che si rendono visibili sul piano della realtà concreta, della rappresentazione. Il mondo della volontà, che tende alla soddisfazione dei bisogni, ha il suo corrispondente nel principio freudiano del piacere.

<sup>51</sup> Freud, *Il disagio della Civiltà*, cit., p. 201.

<sup>52</sup> Freud, nella seconda topica, suddivide la psiche in tre istanze: Es (polo pulsionale, energia che segue il piacere al di là del bene e del male), Super-Io (polo educativo, insieme delle leggi che stabiliscono il buon e cattivo comportamento) ed Io (ovvero la parte della psiche che si trova a fare i conti con l’Es ed il Super-io, le spinte e le proibizioni, e che cerca di armonizzarle per trovare un equilibrio). Le nevrosi avverrebbero in seguito ad uno schiacciamento su uno dei due poli. A tal riguardo cfr., Freud, *L’Io e l’Es* (1923), Morcelliana-Scholés, Brescia 2022.

dell'uomo diventa imprescindibile il riferimento all'inconscio. Anzi, la coscienza viene ridotta ad una parte minima e debole della nostra psiche. A proposito di ciò, è illuminante la metafora dell'iceberg, usata da Freud stesso per illustrare la sua teoria sul funzionamento dell'essere umano: ciò che viene chiamato -Io- (coscienza) emerge dall'acqua camuffando quello che c'è sotto. Dunque, la parte conscia di per sé sarebbe una parte poco appariscente della realtà, *un frammento* che spesso viene interpretato come la totalità della psiche, ma che, in realtà, corrisponderebbe soltanto della punta dell'iceberg, nettamente inferiore alla parte sommersa dal livello del mare, ovvero quella inconscia.<sup>53</sup>

Questo quadro dipinge un -Io- che deve tenere a bada le due istanze che lo abitano: se la pulsione riuscisse ad esprimersi in tutta la sua potenza creerebbe una situazione invivibile in ambito sociale, quindi, per contenerla ed avere una convivenza non belligerante “l'uomo ha barattato gran parte della sua felicità per un po' di sicurezza”<sup>54</sup> scrive Freud ne *Il disagio della civiltà*, intendendo, con *sicurezza*, l'interiorizzazione dei divieti e delle norme necessarie ad autolimitarlo per consentirgli di sopravvivere senza rischiare quotidianamente la morte<sup>55</sup>.

In quest'opera, pubblicata nel 1929, l'autore ritrae un essere umano che ha rinunciato alla sua libertà originaria (piacere libero) per ottenere una vita più disciplinata, dove poter godere il più possibile della libertà rimastagli (sebbene limitata). Lo scenario del patto sociale di Hobbes (la scelta che, a causa di un eccesso di socialità, l'uomo prende per passare dal guerresco stato di natura, dove ognuno vuole imporre il suo dominio, a

---

<sup>53</sup> A tal riguardo cfr., Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), Newton Compton Editori, 2014. Nel cap.7 Freud parla della prima topica (conscio- inconscio-preconscio) e qui appare per la prima volta la metafora dell'iceberg. L'iceberg rappresenta una condizione universale, adattabile a ognuno.

<sup>54</sup> Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 250.

<sup>55</sup> Questo perché “come per l'umanità nel suo insieme, la vita è dura da sopportare anche per l'individuo. Una parte di privazione gliela impone la civiltà di cui è partecipe, una dose di sofferenza gliela arrecano gli altri uomini, o a dispetto di quanto la civiltà sancisce, o a causa dell'imperfezione di questa stessa civiltà”, Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 156.

quello civile, dove si sente più tutelato, sebbene rinunci a parte della sua libertà) ovvero l'ingresso nella società, è sovrapponibile alla rinuncia pulsionale di Freud, ovvero all'ingresso nella civiltà.<sup>56</sup>

Il ragionamento attorno a cui si costruisce il saggio in questione si incentra, infatti, sull'antagonismo tra le esigenze pulsionali dell'individuo e le restrizioni imposte da quel processo evolutivo che *innalza* la specie umana alla civiltà<sup>57</sup>. Inizialmente, l'opera doveva intitolarsi *l'infelicità della civiltà* a testimonianza dell'asprezza di questo rapporto che crea inimicizia tra l'essere umano e la civiltà, perché questa impedisce a quello di realizzare pienamente i suoi desideri, e quindi di raggiungere ciò che, per un individuo moderno, potrebbe corrispondere alla felicità. Infatti, l'essere umano si troverebbe a scontrare le sue aspettative con la Kultur<sup>58</sup>, intesa come "la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro"<sup>59</sup>. Insomma, essa servirebbe a proteggere gli uomini dalla natura e dagli altri uomini. "Ma per qual via tante persone sono pervenute a questo strano modo di vedere ostile alla civiltà?"<sup>60</sup> E per di più, "a che pro una lunga vita, quando essa ci è gravosa, priva di gioie e tormentosa a tal punto da farci

---

<sup>56</sup> C'è una rinuncia: "la libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà [...]. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immediatamente tutti" Freud, *Il disagio della Civiltà*, cit., p. 586.

<sup>57</sup> Freud non è sicuro si tratti di un innalzamento sotto tutti i fronti. Infatti, scrive, "mentre l'umanità ha fatto progressi costanti nella conquista della natura e può aspettarsene di più grandi ancora, un analogo progresso nella regolamentazione dell'umana convivenza non può venir accertato con sicurezza ed è probabile che in ogni tempo, come di nuovo accade anche oggi, molti uomini si siano domandati se quel poco di civiltà che è stato acquisito meriti davvero di essere difeso." Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 147.

<sup>58</sup> Cfr. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p.144: "com'è noto, il vocabolo tedesco Kultur, corrisponde al nostro concetto di Civiltà. (...) L'italiano "cultura", pur coincidendo in gran parte in una delle sue accezioni, soprattutto nella moderna etnologia o antropologia, con "civiltà", sottolinea in genere gli aspetti intellettuali o formativi di una vita civile: il termine tedesco che più ad esso si avvicina è -Bildung-".

<sup>59</sup> Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 225.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 223.

salutare la morte come nostra sola liberatrice? Sembra assodato che non ci sentiamo a nostro agio nella civiltà odierna.”<sup>61</sup>

Freud sostiene che la sofferenza che caratterizza l'uomo moderno derivi dal sacrificio della dimensione erotica ed aggressiva che la civiltà gli impone: entrando a far parte di essa, la sua spinta pulsionale verrebbe schiacciata, regolamentata e *repressa* dalla civiltà. E proprio questa repressione si delinea come fonte di patologie e tensioni. Infatti, all'inizio della riflessione, c'è una sorta di esaltazione dell'uomo primordiale (pre-civile), il quale, non subendo le norme (limitazioni) della civiltà sembrava godere della felicità molto più di quanto non potesse fare l'uomo moderno, perché questo più di quello ignorava qualsiasi tipo di restrizione pulsionale e quindi poteva esercitare liberamente il suo piacere.<sup>62</sup> Ad ogni modo, Freud si premura di specificare che, nei primitivi, solo una minoranza poteva godere di questo tipo di libertà, gli altri membri erano in una condizione di repressione schiavistica da parte del capo della famiglia o della tribù. In più, la condizione di umanità senza regole portava ad un'insicurezza collettiva che non gli permetteva di godere a lungo di questa felicità spassionata e dei piaceri ad essa connessi<sup>63</sup>. Ecco che allora, per forza di cose, è nato e si è formato l'uomo civile, ovvero colui che, come si diceva, ha barattato una parte della sua possibilità di felicità (piacere libero) per un po' di sicurezza (e qui c'è il collegamento con lo stato di natura di Hobbes e la necessità di fare il patto).

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>62</sup> Al riguardo cfr. *ivi*, pp. 235-238 e anche pp. 250-251.

<sup>63</sup> Immaginando di abolire le proibizioni della civiltà, scrive Freud: "potrei scegliere quale oggetto sessuale ogni donna che mi piacesse, potrei uccidere senza esitare il mio rivale in amore, o chiunque altro mi sbarrasse il cammino, potrei anche impadronirmi di uno qualsiasi dei beni altrui senza chiedere il permesso, che bello, che seguito di soddisfazioni sarebbe allora la vita! Certo non tarderei ad imbattermi nella prima difficoltà. Chiunque altro ha esattamente i miei stessi desideri e non mi tratterà in modo più riguardoso di come lo avrò trattato io. In fondo, dunque, una sola persona potrebbe divenire illimitatamente felice in seguito all'abolizione delle restrizioni della civiltà, un tiranno, un dittatore" (Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 155).

## 2.2 Una civiltà più morbida

*“Si dirà: un sentimento non garantisce nulla, un sentimento può anche ingannare. Così è infatti. Un sentimento non ha alcuna realtà al di fuori della psiche che lo sperimenta, dunque nessuna garanzia ontologica. È un evento, non una res, una cosa. Si radica in sé stesso. Per questo può apparire effimero come una falena o immortale come un dio.”*

M. Trevi, *Sesso, erotica, amore, una possibile geometria*, in Aa. Vv., *L'amore*, Mazzotta, Milano 1992, p. 28

Secondo Freud, dunque, la civiltà è stato un passo necessario<sup>64</sup>, il cui continuo progredire ha consentito agli uomini di convivere con la natura nel modo più armonico possibile e gli ha anche fornito delle norme in grado di regolare le loro relazioni. Tuttavia, “nessuna meraviglia se gli uomini sogliono ridurre la loro pretesa di felicità [...], se ci riteniamo felici per il solo fatto di scampare all’infelicità, di sopportare la sofferenza, se, nel senso più generale, il compito di evitare il dolore relega nello sfondo quello di evitare il piacere”<sup>65</sup> scrive l’autore, sottintendendo che, in questa cornice, trapela il rischio di reprimere completamente lo *slancio vitale* dell’essere umano, di privarlo della capacità di aspirare e, quindi, di farlo diventare (una volta entrato in società) un semplice esecutore delle norme ed i comandi forgiati dalla Civiltà.<sup>66</sup>

Infatti, quando una *Kultur* riesce ad imporsi a livello emozionale e psichico negli individui, allora si entra in un regime pericoloso perché chi ne sta al comando ottiene il consenso diretto o indiretto, urlato o silenzioso, di tutti i suoi cittadini. Allora, Freud

---

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*: “Ma come sarebbe ingrato e soprattutto miope mirare all’abolizione della civiltà!”.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>66</sup> Qui, riprendendo la seconda topica, il rischio equivale alla repressione totale dell’Es da parte del Super-io, e dunque all’incapacità dell’Io di equilibrare la guerra psichica tra le pulsioni istintuali e la coscienza morale che impone di reprimere tali istinti. C’è il rischio che in questo conflitto l’Es soccomba

sembra mettere in guardia dalla cieca fiducia nei confronti di una civiltà che può progredire soltanto in modo luminoso, e scrive: “ho cercato di tenermi lontano dal pregiudizio entusiastico secondo cui la nostra civiltà sarebbe la cosa più preziosa che possediamo o potremmo acquisire, e che necessariamente il suo cammino ci debba condurre ad altezze inimmaginabili di perfezione.”<sup>67</sup> Educare la rinuncia pulsionale fino ad interiorizzare la repressione della civiltà potrebbe portare il soggetto alla perdita di senso critico e all’incapacità di distinguere quelli che sono i condizionamenti provenienti dalla società entro cui si trova inserito da quelle che sono le sue emozioni particolari, riducendolo ad un *burattino* che non si accorge di esserlo. ”Da tempi immemorabili l’umanità è soggetta al progetto dell’incivilimento. Dobbiamo ad esso il meglio di ciò che siamo divenuti e una buona parte di ciò di cui soffriamo.”<sup>68</sup>

Accettare che la civiltà abbia un prezzo, ovvero la carenza di libertà incontrollata, non significa abituarsi alla repressione fino ad *abdicare all’ascolto di sé*, ai propri desideri più intensi e profondi<sup>69</sup>. Infatti, “filosofi e conoscitori d’uomini ci hanno da lungo tempo ammonito che andiamo errando quando consideriamo la nostra intelligenza una forza autonoma trascurando la sua dipendenza dalla vivacità del sentimento.”<sup>70</sup> Per questo, in Freud, non c’è l’intenzione di sprigionare completamente le pulsioni, ma piuttosto di salvaguardarle, anche se “non spetta certo al medico di farsi avanti con proposte di riforma”<sup>71</sup> scrive l’autore, specificando che ha “tuttavia ritenuto di poter sostenere l’urgenza di tali riforme, mediante un accenno alla loro importanza circa il diffondersi del nervosismo moderno”.<sup>72</sup> Ma che cos’è il nervosismo?

---

<sup>67</sup> Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 279.

<sup>68</sup> Freud, *Perché la guerra?* (1932), cit., p. 298.

<sup>69</sup> La dimensione normativa, infatti, è chiamata a non ignorare il desiderio della vita buona, ma piuttosto a salvaguardarlo ed *incarnarlo* tramite opportune regolamentazioni.

<sup>70</sup> Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in *Il Disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 47-48.

<sup>71</sup> Freud, *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno* (1908), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 32.

<sup>72</sup> *ibid.*

La nevrosi, abbracciando lo sguardo psicoanalitico, si sviluppa come esito del conflitto tra il mondo pulsionale e quello dei divieti: si tratta di una sorta di energia accumulata e non vissuta che accatosta e reprime quegli impulsi che poi fuoriescono e si manifestano attraverso atteggiamenti nevrotici e di frustrazione<sup>73</sup>. Infatti, l'essere umano “nel conflitto fra i suoi desideri e il suo senso del dovere cerca rifugio nella nevrosi”<sup>74</sup> ma con il rischio che “il guasto derivante agli individui dai sacrifici loro imposti finisca col raggiungere un grado tale che anche la meta ultima della civiltà ne risulti indirettamente compromessa”<sup>75</sup>. Se eccessive, le regole comprimono la vita e l'economia dell'uomo viene messa tra parentesi per quella della società. Il soggetto non diventa tanto *sé stesso*, quanto più la funzione che svolge per far progredire e funzionare lo Stato a cui appartiene. Il confine tra conscio ed inconscio sfuma e lo distrugge. Allora, egli si spersonalizza, accettando, in nome della *pace* ed il *benessere*, di zittire la voce del suo desiderio e le passioni che lo particolarizzano, privandosi, quindi, della sua possibilità di esercitare la virtù, e quindi di migliorarsi e di prendersi cura di sé.

Di nuovo, emerge una delle caratteristiche che forgia l'anonima *uguaglianza* moderna: tutti gli esseri umani sono sottoposti all'inibizione delle spinte e delle inclinazioni che li animano. Infatti, Freud, attraverso i suoi scritti, sembra gettar luce sulla necessità di ripensare la società per renderla un po' più libera, in moto tale da riuscire a non privare chi ne fa parte della possibilità di aspirare. Piuttosto, egli allude ad una società in grado di restituire alle passioni lo spazio che meritano<sup>76</sup>. In questo senso,

---

<sup>73</sup> Secondo la teoria psicoanalitica, infatti, il sintomo somatico veicola il conflitto psichico, uno si traduce nell'altro.

<sup>74</sup> Freud, *La morale sessuale civile*, cit., p. 24.

<sup>75</sup> Ivi, p. 11. Qui emerge la connessione che c'è tra il singolo individuo e la società nel suo complesso: il malessere di uno sfocia nell'altra, le due cose in qualche modo si co-implicano.

<sup>76</sup> Sulla possibilità di un *Es più libero*, scrive Freud, dopo aver citato la canzone dell'arpista nel *Wilhelm Meister* libro 2 cap.13 di Goethe, “e ci sia consentito trarre un respiro di sollievo vedendo che a singoli uomini è dato ricavare senza una vera fatica dal vortice dei propri sentimenti le più profonde intuizioni, mentre a noialtri non resta altro che farci strada a tastoni, senza posa, in tormentosa incertezza, verso le medesime verità” (Freud, *Il disagio della Civiltà*, cit., p. 268).



per il benessere individuale, che poi si riflette in quello sociale, emerge l'urgenza di *ripensarne l'organizzazione*, come eventuale espediente che possa contribuire a far dissolvere quel disagio fatalmente percepito e vissuto da chi ne fa parte.

L'autore, pur concentrandosi per tutta la vita (soprattutto) sulla struttura dell'Io in generale, riesce, in special modo negli ultimi scritti ed in seguito alle conseguenze prodotte dalla guerra, a riflettere sull'importanza della civiltà ed in particolar modo sulla correlazione che si instaura tra essa ed il disagio diffuso che sente chi le appartiene. Infatti, scrive: “la psicologia individuale verte sull'uomo singolo e mira a scoprire per quali tramiti questo cerca di conseguire il soddisfacimento dei propri moti pulsionali, ma solo raramente, in determinate condizioni, riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui”, per questo, come si diceva in precedenza, “la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale”<sup>77</sup> e Freud si trova di fronte ad una questione delicata che interessa l'umanità nella sua interezza. Ma in che modo la psicanalisi si rapporta alla modernità, se si trova assorbita in essa? Come potrebbe sciogliere quel disagio pungente, se questo è ciò che la partorisce?

Essa, tramite la sua pratica, potrebbe consentire un superamento dell'antropologia politica moderna proprio perché ne rovescerebbe il punto di vista. La psicanalisi, infatti, non assume come suo fondamento l'individuo per natura a-sociale e scevro di relazioni che la società nasce per tutelare (come invece fa Hobbes), ma piuttosto si rivolge e fa leva su di un *essere umano* che è un *animale desiderante*, chiamato, per natura, ad articolare il suo desiderio grazie all'aiuto degli altri e dell'altro, ma costretto, dalla civiltà, a silenziarsi, ed a percepire queste relazioni come qualcosa di minaccioso e rischioso per il suo benessere e la sua felicità.

Dunque, ecco sovvertita la visione moderna: il disagio non è più ciò che fa sorgere la società, ma diventa l'effetto traumatico e contagioso che scaturisce da quel tipo di

---

<sup>77</sup> *Ibid.*

legame sociale dove l'incontro con l'altro rende il vivente umano un individuo (cioè un animale a-sociale che per vivere non abbisogna di nessuno se non di sé stesso). È, sì, una disfunzione del legame sociale, che emerge però come *risultato*, più che come punto di partenza.

## 2.3 Un'Aretè da recuperare

*“La speculazione psicoanalitica parte dall'impressione, ottenuta investigando i processi inconsci, che la coscienza non possa essere la più universale caratteristica dei processi psichici, ma solo una loro specifica funzione.”*

S. Freud, *Al di là dei principio del piacere* (1920), p. 210

Come si diceva, la pratica psicoanalitica si interroga sulle difficoltà inerenti all'iscrizione del vivente nel legame sociale. Per questo, si può dire che abbracci tanto la prospettiva sociale quanto quella individuale, ma il suo lato rivoluzionario si evince dalla possibilità che essa sembra offrire di *liberare* il soggetto dalla scissione di una vita concepita su due piani diversi; uno interno, inconscio e pulsionale, incapace di arginarsi fra le regole dell'intelletto, ed uno esterno, conscio e razionale, rispettoso ed ubbidiente nei confronti dei comandi e dei divieti provenienti dal di fuori, in vista di un unico piano che sarebbe una commistione di entrambi. Due piani che, nella modernità, potrebbero corrispondere all'Io individuale, dominato dalle pulsioni (per dirla con Hobbes, il suddito) e all'Io collettivo (ovvero il cittadino). L'essere umano, infatti, consapevolizzandosi dell'urgenza di un *dialogo* fra queste due dimensioni<sup>78</sup> che lo abitano (quella conscia e quella inconscia) sempre in guerra fra loro, potrebbe riuscire ad evitare che una sovrasti e schiacci l'altra, proteggendosi anche da tutte le ripercussioni e le conseguenze (la nevrosi, per esempio) che questa sopraffazione comporterebbe.

---

<sup>78</sup> Qui si fa riferimento alla necessità che nella psicoanalisi si rinviene a proposito dell'intervento dell'Io per armonizzare ed equilibrare la tensione tra le altre due istanze psichiche (Es e Super-io), nel tentativo di evitare il collasso di una sull'altra.

La psicanalisi, quindi, rivolgendosi ed articolandosi su quell'Io che è un Io desiderante<sup>79</sup>, oltre che razionale ed oltre che pulsionale, sembra produrre un nuovo piano (né solo conscio, né solo inconscio, né solo individuale, né solo collettivo) capace di restituire al soggetto quello spazio in cui egli può pensarsi nella dimensione di essere interconnesso agli altri<sup>80</sup>. Infatti, coinvolgendo tanto il singolo essere umano quanto l'umanità in toto, mostra l'inconsistenza della differenza fra un Io ed un Noi, e dà vita ad una nuova prospettiva, dove l'Io si rende conto che per trovarsi e star bene non deve né alienarsi completamente da sé (in un anonimo ed interscambiabile Noi, come succede in Hobbes quando l'Io si sente cittadino) né rinchiudersi del tutto in sé stesso (in un presuntuoso ed autosufficiente Io, quando l'Io si sente suddito), ma capisce che per costruirsi e migliorare non può prescindere dalla relazione con gli Altri e con l'Altro, consapevolizzandosi che senza di loro il suo desiderio (ovvero il suo contenuto) sarebbe destinato a restare per sempre vuoto. L'identità (Io) nasce dalla relazione (Noi)<sup>81</sup>: tra il piano individuale e quello collettivo c'è reciprocità e co-implicazione e sarebbe un'astrazione pensarli come due piani separati ed assestanti<sup>82</sup>.

Allora, il *Desiderio* diventa la parola chiave della psicoanalisi perché si delinea come ciò che meglio definisce e particularizza la vita in quanto umana<sup>83</sup>, *vita che*, di questa

---

<sup>79</sup> Rivolgendosi cioè su di un Io che è un Io in quanto commistione di Es e Super-io, in quanto insieme di desideri e comandi, di razionalità ed irrazionalità.

<sup>80</sup> La psicanalisi sembrerebbe dunque aprire le porte ad una nuova ed ulteriore concezione dell'essere umano, che supera quella moderna nella direzione di una specie di ritorno ad una concezione precedente, cioè quella greca di essere umano come animale sociale (zoon-politikon) che per sua natura abbisogna degli altri.

<sup>81</sup> A supporto di questa tesi, ovvero che l'identità viene dalla relazione, cioè che il due viene prima dell'uno, può aiutare anche la biologia: la donna prima di partorire è innanzitutto relazione (due corpi in uno), poi, a partire dalla relazione, si costruisce l'identità.

<sup>82</sup> uno dei meriti della psicanalisi è stato quello di svelare che questa astrazione (lo sdoppiamento di piani, la schisi) è stata un'operazione della modernità, e che in realtà il piano *reale* su cui si articola la vita è uno ed è una commistione di entrambi.

<sup>83</sup> A tal riguardo cfr. Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), Adelphi, Milano 1995. Damasio critica l'interpretazione dell'essere umano fondata sulla separazione tra l'ambito emozionale e quello intellettuale, in quanto ritiene che l'attivazione della sfera emozionale sia indispensabile per l'assunzione di scelte razionali sensate.

dimensione desiderativa, *può prendersi cura*. Infatti, non vi è partecipazione al reale che non sia anche espressione del nostro essere desideranti. Esso svolge un ruolo tensionale che condiziona la nostra esperienza ed il modo con cui ci rapportiamo al mondo intorno a noi<sup>84</sup>. La *fatica a desiderare*, invece, diventa il denominatore comune con cui si manifesta il disagio contemporaneo. È grazie a questa assunzione che la psicoanalisi, pur ponendosi all'interno della modernità, ne prospetta un superamento.

Nella nuova visione che propone, infatti, il desiderio si nutre ascoltando e seguendo le spinte che provengono *da dentro* il cuore degli esseri umani, e quindi non viene pensato come trasgressione della legge imposta dal *di fuori*, ma, al contrario, ne diventa una sua espressione, tanto che il soggetto sente che rispondergli è un *dovere spontaneo* che deriva da sé, più che una proibizione proveniente dall'esterno<sup>85</sup>. Per essere in *salute*, allora, l'uomo deve rendere la vita il più coerente possibile con il suo desiderio (ovvero con quell'inclinazione che definisce la sua particolarità più propria) consapevole che, tuttavia, quel desiderio non è completamente suo, ma lo trascende,<sup>86</sup> perché si configura e si struttura a partire dalla presenza dell'altro e degli altri (indispensabili, dal momento che la vita umana esige reciprocità, ad articolare qualsiasi aspirazione).

Se, dunque, si concepisce il desiderio come l'unica legge con un senso davvero *umano*, allora lo si vive come vocazione, come qualcosa che chiama, e chi devia e zittisce questa voce si *ammala*: per essere in salute si rende necessario indirizzare la vita il più coerentemente possibile verso la propria inclinazione, cercando di stimolare l'interiorità a collaborare con l'esteriorità. In questo orizzonte, riuscire ad accendere il

---

<sup>84</sup> La capacità del soggetto di articolare la realtà lo porta all'interno di un ethos continuamente interpretabile e modificabile.

<sup>85</sup> Il desiderio pensato in questa forma equivale ad un dialogo funzionale tra Es e Super-io, dove si trova un felice compromesso tra i due e l'Io riesce a soddisfare entrambi.

<sup>86</sup> A proposito di trascendimento si può riprendere la sopracitata Idea di Bene esposta da Platone come qualcosa di onnipresente in tutte le cose ma di esauribile in nessuna. Lo stesso si può dire del desiderio secondo l'ottica psicoanalitica: è qualcosa che abita l'essere umano ma lo trascende anche, nel senso che non si esaurisce in lui: il desiderio appartiene all'io, ma l'io non può governarlo da solo perché questo dipende anche dagli altri e dall'altro.

desiderio significa riuscire ad accendere sé stessi, un po' come facevano gli antichi greci educando la loro virtù per farla fiorire nel miglior modo possibile, secondo *armonia e giusta misura*. Aristotele, infatti, era pervenuto ad una concezione dell'essere umano come di un desiderio pensante e per questo capace di orientarsi ed indirizzarsi nella sua realizzazione concreta. Mettendosi in ascolto del loro demone interiore (quel *daimon* che, ora, assume le vesti del desiderio), infatti, i greci realizzavano la loro felicità (letteralmente l' *eu-daimonia*, cioè lo star bene in compagnia del proprio daimon, della propria inclinazione), dimostrando che la vita è animata e rendendola degna di essere vissuta.<sup>87</sup>

Ad ogni modo, così come la pretesa di zittire la voce del desiderio costituisce una deturpazione dell'essere umano, anche l'abbandonarsi ad una passione e il lasciarsi trascinare da essa lo immiserisce. I desideri, senza razionalità, non riescono a vedere dove possono andare, ma la razionalità, senza di loro, non si muove e resta immobile. La fioritura della vita umana in quanto tale corrisponde alla fioritura di entrambe le dimensioni: è attraverso un esercizio armonico delle passioni che può sbocciare quel carattere in grado di destreggiarsi nel mare del mondo nel miglior modo possibile!

Se è quindi vero che il desiderio si fonda a partire dalla partecipazione dell'altro e si coltiva attraverso le relazioni, è possibile allora sostenere che nella prospettiva psicoanalitica ciò che umanizza la vita nel suo senso più intimo e profondo sia proprio il legame sociale. Quest'ultimo viene ora inteso come qualcosa entro cui è possibile realizzare sé stessi e la propria felicità, e come qualcosa che può restituire all'essere umano il titolo di animale sociale. La presenza dell'Altro contribuisce, infatti, ad alimentare i propri desideri, arricchendoli ed innaffiandoli sempre più (per esempio, attraverso la parola, perché rivolgere la parola nutre la vita. Il mio desiderio, infatti, si

---

<sup>87</sup> Al riguardo cfr., U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2021, in particolare la parte prima, dove l'autore si concentra sulla storia dell'anima e sottolinea la cura che dedicavano i greci all'ascolto del proprio daimon come passo essenziale per raggiungere la felicità.

nutre della parola dell'altro: io non posso farmi completamente e solo da me<sup>88</sup>). Alla luce di queste considerazioni, si può dedurre un insegnamento prezioso che sembra offrire la psicanalisi: *riconoscere, valorizzare e dare spazio alla capacità di curarsi della propria dimensione desiderativa significa riconoscere e valorizzare buona parte della propria umanità e di quella degli altri.*

---

<sup>88</sup> Di nuovo si può pensare alla biologia: un neonato si costruisce imparando a parlare. Il linguaggio è una parte imprescindibile per la crescita dell'essere umano perché nobilita l'uomo dal resto degli altri animali. Le parole lasciano un'impronta: l'essere umano si costruisce a partire dalle parole degli altri.

## CONCLUSIONE

*“Sapeva, tuttavia, che il prezzo della sua perfezione era l’incompletezza.”*

F.S. Fitzgerald, *Tenera è la notte* (1934), p. 148

Con la presente tesi si è provato ad interpretare il rapporto dell’essere umano con il Mondo che lo circonda e quanto ne può conseguire. In particolare, ci siamo soffermati sul suo modo di relazionarsi ad Esso nel corso del tempo, riferendoci quindi a tre autori diversi, identificati come portavoce e custodi di tre epoche differenti<sup>89</sup>.

Siamo partiti analizzando il paradigma classico, quello degli antichi greci, dove il soggetto (*zoon politikon*) si considerava per sua natura portato alla socievolezza, e quindi interconnesso a Ciò e Chi aveva intorno, includendo l’alterità nell’ipseità. Questo perché proprio in virtù della sua condizione di essere umano, il soggetto riteneva impossibile la sua presunta autosufficienza e, contestualmente, riteneva necessaria la sua apertura all’Alterità per fiorire ed attualizzare le sue potenzialità nel modo più arricchente possibile<sup>90</sup>.

Si è poi osservato il paradigma moderno, ovvero quello che ha forgiato il concetto di Individuo (*zoon a-politikon*) inaugurato da Hobbes, giungendo alla caduta di quella logica di reciprocità che riconosceva l’insostituibilità di ciascuno, ed allo spegnimento del desiderio di vivere bene con e per gli altri, all’interno di istituzioni costruite e rinvigorite dalle diverse relazioni interpersonali. Queste strutture istituzionali, vengono demolite in direzione di una logica unidirezionale e strumentale dove tutti sono

---

<sup>89</sup> La scelta di adottare uno sguardo diverso inerentemente a quella che si è concepita come la natura dell’essere umano ed al suo modo di vivere la società, più che a dimostrare che delle concezioni sono giuste e delle altre sono sbagliate, mira a mostrare che, forse, alcune modalità consentono al soggetto di vivere il rapporto con Quanto e Chi lo circonda più felicemente di altre.

<sup>90</sup> cfr. Aristotele, *Politica* 1235a (libro I, cap.2)



sostituibili e questo è ciò che li rende uguali<sup>91</sup>. L'altro viene percepito come un intralcio per l'autentica realizzazione dell'Io e questo vivere l'Alterità come se fosse di impiccio per sé stessi viene assunto come criterio valido per ogni essere umano, in ogni tempo ed in ogni spazio. In primo piano c'è un Io affamato che cerca di relazionarsi all'alterità con l'unico scopo di realizzare sé stesso il più possibile.

È proprio per contenere questa fame insaziabile<sup>92</sup>, per controllarla e tutelarsi dai Tu più forti di sé che l'individuo sceglie di abbandonarsi e concedersi fra le braccia di un Sovrano<sup>93</sup> a cui relega tutto il suo potere e persino la sua autonomia<sup>94</sup>, entrando in società. Si ottiene così una specie di fusione tra l'individuo e la società<sup>95</sup>, che nel suo lato *formale* deve venire accettata, ma nel suo *contenuto* viene subita e malvissuta, perché imposta coercitivamente. Infatti, questo contratto sembra sbarrare tutte le vie di fuga, meno che quella che trova rifugio nell'interiorità, ovvero nell'unico spazio dove l'individuo (così concepito) può dispiegarsi davvero e giocare la sua libertà al di fuori dei ruoli che è forzato ad assumere in società.

A questo punto, si è poi rivolto lo sguardo verso ciò che abbiamo appena chiamato Interiorità, ed in nostro aiuto è accorso Freud assieme all'intera riflessione psicoanalitica<sup>96</sup>, la quale, spogliando l'essere umano, ne scopre a fondamento

---

<sup>91</sup> Sono tutti allo stesso modo fusi nel sistema che li assorbe, e quindi inevitabilmente vengono spersonalizzati.

<sup>92</sup> Hobbes specifica che poiché nulla di collettivo esiste più in natura, gli uomini sono mossi sono dallo *ius naturale*, il diritto di tutti su tutte le cose (cfr., Hobbes, *Leviatano*, cit., in particolare la parte *Dell'uomo*).

<sup>93</sup> Qui il termine Sovrano va inteso in senso hobbesiano: ci si riferisce allo Stato, a chi, un solo uomo o un'assemblea, detiene il potere.

<sup>94</sup> Qui l'autonomia viene intesa ancora una volta nella sua accezione greca di *auto-nomos*, ovvero di darsi una legge da soli, i sudditi non lo fanno più la relegano al sovrano.

<sup>95</sup> "Una moltitudine di uomini diventa *una* persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. (...) l'*unità* della moltitudine non può intendersi in altro modo" Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 172.

<sup>96</sup> qui è bene specificare ancora una volta la riflessione di Schopenhauer ed il concetto di *voluntas*: l'intero impianto teorico Freudiano gli deve molto, e allo stesso modo ne è imbevuta la psicanalisi.

l'indecifrabile inconscio e proprio su di esso si costruisce. L'inconscio si delinea nella forma di un'energia erotica capace di accendere ed alimentare la vita e Freud, supponendone l'esistenza, mette in guardia dal pericolo che si insinua in una civiltà che si rifiuta di riconoscerlo e di lasciargli il suo spazio<sup>97</sup>. La possibilità di interazione fra l'interiorità e l'esteriorità si manifesta nella capacità dell'essere umano di desiderare, dove questa abilità non si racchiude in un soggettivismo individualistico ed esasperato, ma si esprime in una tensione<sup>98</sup> verso ciò che è altro da sé, quindi nella ricerca di un Incontro che non sia uno scontro, ma ciò che consente all'Io di andare oltre sé stesso per rinascere.

E allora, il desiderio diventa una specie di consegna di sé, ciò che permette all'Io di uscire dalla propria clausura per sfiorare una possibile felicità. Più che una convulsione della soggettività che blocca e contrae l'esistenza, chiudendola al mondo, diventa ciò che la apre, e che in virtù del Dialogo fra il mondo che sta dentro di noi e quello che sta fuori, è in grado di spezzare la corazza della soggettività, permettendo all'Alterità di attraversarla e farci breccia, in modo tale che l'Io si incrina e si rinnovi, configurandosi in modo nuovo e diverso rispetto a ciò che era prima. In questo scenario il Tu diventa il custode della nostra possibilità di trascenderci ed allo stesso modo la nostra percezione della realtà (dell'Altro) non si dipinge come qualcosa di passivo ed alienante, ma diventa una costruzione attiva dove il desiderio interviene a trasfigurare i dati di realtà ed a trasformare il reale affinché questo possa assumere un senso per noi. Insomma, l'Io e il Mondo, tenuti insieme dal desiderio, entrano in relazione e si arricchiscono vicendevolmente, dischiudendo la possibilità di essere felici.

---

<sup>97</sup> “Come il soddisfacimento pulsionale è felicità, così il mondo esterno è causa di grave sofferenza quando ci fa stentare, ricusa di saziare i nostri bisogni. Agendo quindi su tali moti pulsionali, possiamo sperare di liberarci di parte della sofferenza” Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 214.

<sup>98</sup> *Tensione* è, forse, la parola più giusta per pensare il desiderio come qui vorremmo intenderlo, perché ne conserva parte dell'etimologia: *de-sidera* infatti si traduce come *distanza dalle stelle*. Allora, dire che l'essere umano è un essere desiderante significa affermare che è una creatura in grado di protendere oltre di sé, tesa e spinta al di là dei suoi limiti fisici.

Allora l'essere umano si delinea come una creatura capace di desiderare, ma conscia del fatto che per desiderare abbisogna dell'Alterità, affinché l'Altro e gli Altri articolino il suo desiderio, permettendogli di integrarsi il più felicemente possibile nel ruolo che è chiamato a svolgere, senza costringerlo ad adempiere ad una funzione che lo ingabbia e lo danneggia.

Per questo si è provato a far emergere quanto la parola (ed in particolare il *Dialogo* fra un Io ed un Tu dove l'Io non cerca nel Tu sé stesso ma la *relazione* con l'altro da sé) possa essere un'eventuale e *medicina* per il malessere di cui le società moderne sembrano essere imbevute. Scegliere di percorrere una via che lascia spazio alla parola, nel tentativo di creare dialoghi funzionali, permetterebbe all'Io di aprirsi e migliorarsi grazie ad un confronto con l'Alterità che si dà nella forma di un vero Incontro (cioè qualcosa che altera e trasforma con l'obiettivo di migliorarsi rispetto a quanto era prima, e non che semplicemente assorbe<sup>99</sup>), senza costringerlo a ripiegarsi su sé stesso, condannandolo ad una dolorosa e vuota delusione.

Con *Arte di essere umani* si è voluto quindi intendere un modo d'essere e di relazionarsi a quanto e chi si incontra, sapendo di essere inevitabilmente attraversati dall'Alterità. Che sia un altro essere umano oppure una struttura istituzionale, ciò che siamo non può prescindere dal riferimento a quanto è altro da noi. Per questa ragione, prendersi cura di quanto si ha intorno, instaurando un dialogo funzionale tra l'Io e l'Altro, significherebbe prendersi cura di sé. Tuttavia, non esiste un modo giusto di prendersi cura dell'alterità e di dialogare, perché questo si calibra sul particolare contesto in cui si trova o sul tipo di Tu che ha di fronte. Forse, è proprio in questa capacità di rendersi flessibili che risiede l'*Arte* di essere umani. Forse, corrisponde alla capacità di aprirsi, concedendosi di ascoltare quel desiderio che muove e, più che come

---

<sup>99</sup> Con assorbimento ci si riferisce all'alienazione totale di sé in Altro, ed anche alla ricerca individualistica di sé in Altro, ovvero quando non c'è vera relazione con l'Alterità perché l'Io non cerca il Tu, l'altro da sé, ma solo sé stesso

alienazione di sé, permette l'ingresso in quella dimensione atipica dove, per rinnovarsi, *l'Uno dispone dell'Altro, l'Io del Tu ed il Tu dell'Io.*

E non è forse, la rottura dell'impermeabilità dell'Io perché un Tu lo attraversi, nella speranza di accedere ad una comunicazione vera<sup>100</sup>, quello che succede quando in una relazione c'è di mezzo Amore? Questa è l'*Arte di essere umani*: cercare di rivolgere all'Alterità uno sguardo amorevole, per prendersi cura di Lei e permetterle di prendersi cura di noi. Questa è la condizione in cui l'essere umano si trova a vivere ed il luogo in cui potrebbe destreggiarsi per strutturare la sua felicità, perchè cercando di far uno ciò che è due, Amore cerca di medicare l'umana natura, riconducendola all'antica condizione.

“Amore, fra gli dèi, il più amico degli uomini, e medico di quei mali, la cui guarigione sarebbe per il genere umano la più grande felicità<sup>101</sup>”.

---

<sup>100</sup> Con comunicazione vera si distingue dalla comunicazione “forzata” che si è obbligati ad adottare in una società spersonalizzata e concepita in termini di efficienza, dove i soggetti sono ridotti ad ingranaggi che devono essere funzionali e produttivi per il sistema

<sup>101</sup> Platone, *Simposio*, 189 c-d, ed.it. a cura di Giorgio Colli, Piccola Biblioteca Adelphi 81

## Bibliografia

### *Opere di Aristotele:*

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad.it. a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2001
- Aristotele, *Politica*, trad.it. a cura di R.Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1997

### *Opere di Platone:*

- Platone, *Simposio*, trad.it. a cura di Giorgio Colli, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1973
- Platone, *Tutti gli scritti*, trad.it. a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991

### *Opere di Thomas Hobbes:*

- Hobbes, T., *Leviathan*, Londra (1651); trad.it. di Gianni Micheli, *Leviatano*, BUR Rizzoli da Mondadori libri S.p.a., Milano 2011-2020
- Hobbes, T., *De Cive*, Londra (1642); trad.it. a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2005

### *Opere di Sigmund Freud:*

- Freud, S., “*La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*” (1908) in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971-2010 e 2012, pp. 9-34
- Freud, S. “*Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*” (1915), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971-2010 e 2012, pp. 35-64

- Freud, S. “*Psicologia delle masse e analisi dell’Io*” (1921), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971-2010 e 2012, pp.65-144
- Freud, S. “*L’avvenire di un’illusione*” (1927), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971-2010 e 2012, pp. 145-198
- Freud, S. “*Il disagio della civiltà*” (1929), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971-2010 e 2012, pp. 199-282
- Freud, S. “*Perché la guerra?*” (1932), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, a cura di Sandro Candreva, Cesare L. Musatti, Emilio A. Panaitescu, Ermanno Sagittario e Marilisa Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino 1971-2010 e 2012, pp. 283-300
- Freud, S., *Die Traumdeutung* (1899), trad. it. di Antonella Ravazzolo, *L’interpretazione dei sogni*, Newton Compton Editori, 2014

*Altri riferimenti bibliografici:*

- Da Re A., *Le parole dell’etica*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010
- Duso G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma 2015
- Galli, C., *All’insegna del Leviatano*, in *Leviatano*, trad. it. a cura di Gianni Micheli, Bur Rizzoli da Mondadori Libri S.p.a, Milano 2011-2020
- Galimberti U., *Gli equivoci dell’anima*, Feltrinelli, Milano 2015
- Roazen P., *Freud: società e politica*, Bollati Boringhieri, 1973

- Assoun P.L., *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, trad. it. a cura di V. De Micco, Borla, 1999
- Marramao G., *Linguaggio, civiltà, autoinganno: da Freud a Hobbes*, in *La rivista di Psicoanalisi* 2020/3, 2020
- Cimatti F., *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, cap.1-2, Orthotes, 2018
- Freud, S., *Das Ich und das Es* (1923), trad. it. a cura di Pasqualino Cozza, *L'io e l'Es*, Morcelliana-Schol , Brescia 2022
- Rousseau, J.J., *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1762), trad. it. a cura di Jole Bertolazzi, *Il contratto sociale*, Feltrinelli Editore Milano, Bergamo 2003-2019
- Rousseau J.J., *Discours sur l'origine de l'in galit  parmi les hommes* (1755), trad. it. a cura di Giulio Preti, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli editore Milano, Bergamo 1992
- Damasio A., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995
- Le Bon G., *Psychologie des foules* (1895), trad. it. a cura di Lisa Morpurgo, *Psicologia delle Folle*, Longanesi, Milano 1970

