

# Il mio dialogo con Alfredo Civita su psicoanalisi, dualismo epistemologico e libero arbitrio

*di Giulio Napoleoni*  
[napoleoni.giulio@yahoo.it](mailto:napoleoni.giulio@yahoo.it)

In this paper I go over the thought of Alfredo Civita on some themes - psychoanalysis from a philosophical point of view, epistemological dualism between neurobiological sciences and psycho-behavioral sciences, the free will problem - through a dialogue that, started in university during the preparation of my thesis, continued until 2017 at the epistolary level and through a public correspondence in the context of my personal blog.

---

## Introduzione

L'improvvisa scomparsa di Alfredo Civita mi ha scosso profondamente, essendo a lui legato da una duplice rapporto: dapprima come studente (seguii un suo seminario sul libero arbitrio e chiesi di poter lavorare con lui – all'epoca era assistente di Giovanni Piana nella cattedra di Filosofia teoretica, all'Università degli Studi di Milano – alla mia tesi di laurea, discussa nel 1990) e più avanti come paziente, quando, ormai da qualche anno, Civita aveva iniziato a esercitare la professione di psicoterapeuta, accanto a quella dell'insegnamento universitario.

Per entrare nella prospettiva da cui intendo osservare il lavoro di Civita, voglio riportare uno scambio di mail dell'anno scorso:

28 aprile 2017

Caro Alfredo,

due notti fa mi sono svegliato improvvisamente con una sorta di "illuminazione" che ti riguarda, per cui ho deciso di scriverti, anche se gli effetti concreti di questa cosa arriveranno, se andrà in porto, molto in là nel tempo.

Da tempo mi stavo arrovellando, nei miei pensieri, su questo problema: è giusto considerare l'uomo un ente "di natura", o c'è qualcosa nell'uomo per cui è giusto invece riprendere il "dualismo" uomo/natura della tradizione Dilthey-von Wright? Mi sembrava una di quelle situazioni tipiche in filosofia, una specie di antinomia kantiana, dove la ragione trova buoni argomenti sia in un senso sia nell'altro.

Il pensiero con cui mi sono svegliato è stato: ecco la soluzione!: trasporre su questo “dilemma” la stessa soluzione che Civita ha dato del problema mente/cervello nel suo *Saggio sul cervello e la mente!* Così, nonostante avessi già perso ore di sonno per altri motivi, sono andato a prendermi il libro e ne ho subito riletto alcune parti, in particolare il capitolo quattro ma anche altre, ritrovando con piacere il tuo linguaggio, la tua chiarezza e semplicità, e apprezzando con gioia alcune nozioni teoriche come la polivalenza della vita psichica. In generale ho ri-(perché l’ho sempre saputo, ma è come se l’abbia “riscoperto”) apprezzato la tua caratteristica capacità di spaziare tra la prospettiva scientifica, nella sua pluralità, e quella filosofica, anche qui nella pluralità tra riferimenti alla filosofia analitica (il secondo Wittgenstein) e quella ermeneutica (Dilthey).

Tutto ciò si scontra, in parte, con l’idea che invece ho preso da Franca D’Agostini, della “unicità” della verità. Ma probabilmente è un falso scontro, e le due impostazioni (la tua e quella di Franca) sono in realtà conciliabili. Mi piacerebbe scrivere qualcosa su tutto ciò, sviluppandone le conseguenze rispetto al tema della “natura umana” (e, ancora, rispetto al libero arbitrio...!), ma non so quando riuscirò ad avere il tempo per farlo. Intanto ci tenevo a dirtelo.

[...]

Giulio

6 maggio 2017

Primi spunti di risposta: l’unicità della verità! Mi piacerebbe conoscere gli argomenti di Franca D’Agostini (mi puoi dare un’informazione bibliografica?). Dal mio punto di vista, strettamente pragmatico, la verità non è univoca.

Mi spiego semplicemente. Nella scienza, la specie umana è a tutti gli effetti una specie animale, che si è evoluta nel corso dei millenni acquisendo un predominio assoluto sul mondo animale. Sebbene esistano ancora molti misteri sulle tappe fondamentali dell’evoluzione della specie umana, la tesi evoluzionistica, corroborata anche da innumerevoli evidenze di biologia molecolare, si configura oggi come un dato scientifico (e dunque empirico) inattaccabile.

Se però assumiamo un punto di vista di tipo fenomenologico cosa ci resta della verità scientifica? Direi proprio nulla, al posto della scienza subentra la verità dell’*Erlebnisse*, e con essa dell’unicità qualitativa della natura umana.

Un abbraccio

Alfredo

7 maggio 2017

Anch’io vado per spunti, ma intanto ti dò il riferimento bibliografico su Franca: il libro in cui tratta ampiamente la questione è *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri 2011

(in particolare la parte terza, e in particolare il capitolo 15).

In realtà la sua tesi sull’unicità della verità (detta in questo modo è una mia semplificazione) non è incompatibile con quanto dici tu, credo: da punti di vista diversi possono formularsi verità diverse, che nell’insieme danno una visione più completa dello stesso oggetto... lei sostiene che c’è una sola verità riguardo allo stesso argomento dallo stesso punto di vista.

Il problema sorge se un punto di vista pretende di negare la legittimità di un altro punto di vista (esempio: se il comportamentista sostiene che l’inconscio non esiste o che la psicoanalisi non è una psicologia al pari di altre psicologie).

Il pluralismo delle psicologie è problematico, rispetto alla tesi di Franca, se le psicologie diverse offrono verità contrastanti fra loro, conflittuali, contraddittorie...

10 maggio 2017

Caro Giulio, ho comprato il libro ti farò sapere ciao Alfredo

Ma, purtroppo, non mi ha fatto più sapere, pur essendoci ancora scritti durante l'estate, e non possiamo più sapere se l'avrebbe fatto in seguito. Con Civita avevo già provato (nel corso del mio trattamento psicoterapeutico) a tentare questa "contaminazione" regalandogli una copia di *Nel chiuso di una stanza, con la mente in vacanza*, di Franca D'Agostini<sup>1</sup> ma non mi aveva mai detto nulla, in seguito, a proposito di quel libro (che io speravo, grazie anche alla grande spinta verso la teoria che contiene, potesse riconciliarlo verso la filosofia).

Nel richiamo, presente nelle ultime righe della sua lettera del 6 maggio 2017, all'assunzione di un punto di vista fenomenologico come un *salto*, che ci pone oltre la verità scientifica e ci mostra «l'unicità qualitativa della natura umana», mi pare sia contenuto, in miniatura, un aspetto essenziale del pensiero di Civita, che vorrei collegare a un passaggio del suo primo libro, *La filosofia del vissuto*. All'inizio del capitolo conclusivo del libro, quello dedicato a Husserl, Civita si pone due domande e poco dopo risponde:

[...] è possibile vedere in Husserl il diretto continuatore della linea di pensiero che abbiamo tracciato? Questo interrogativo ne implica un altro: in che misura possiamo dire che gli autori esaminati [Brentano, James, Dilthey, Bergson] danno vita a un movimento filosofico unitario, che affonda le sue radici in un suolo comune di problemi e di esigenze? [...] su alcune cruciali questioni teoriche che hanno investito non marginalmente il pensiero dei nostri autori, la riflessione husserliana [...] è pervenuta a una piena chiarezza, fornendoci una serie di risposte definitive e ineccepibili sotto il profilo teorico. Le questioni cui alludiamo possono essere schematicamente raggruppate in rapporto alla problematica concernente il nesso che intercorre tra psicologia e filosofia e il ruolo assolvibile in questo quadro da una teoria del vissuto. Tra i due ambiti e tra i rispettivi metodi, Husserl stabilisce una linea di demarcazione nettissima, portando in tal modo a realizzazione una esigenza che, in forme diverse, era presente e viva in tutta la filosofia del vissuto: gettare le basi di una rigorosa dottrina filosofica della coscienza, che si configurasse ad un tempo come luogo privilegiato di costituzione del sapere filosofico, in tutti i suoi rami, e come punto di fondazione e di riferimento per la ricerca psicologica. Nel superare in modo radicale il modello positivistico della conoscenza e nello sgombrare il campo da qualsiasi confusione psicologista, Husserl compie un passo avanti irreversibile.<sup>2</sup>

Credo si possa vedere nella ricerca sul nesso tra psicologia e filosofia il bisogno profondo che ha animato il lavoro di Civita, e mi pare di intravedere che

---

<sup>1</sup> F. D'Agostini, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2005.

<sup>2</sup> A. Civita, *La filosofia del vissuto*, Unicopli, Milano 1982, pp. 307-308.

sotterraneamente anche il progetto che in questo passaggio Civita attribuisce a Husserl possa considerarsi proprio di Civita stesso: individuare le caratteristiche proprie della coscienza come luogo fondativo sia per la filosofia sia per la psicologia, separando da queste le ricerche empirico-scientifiche sulle basi neurobiologiche della mente.

Abbracciare il lavoro di Civita nel suo insieme è impresa estremamente ardua, rispetto alla quale dichiaro apertamente di rinunciare. Mi limiterò a dire qualcosa su alcuni temi che conosco meglio e rispetto ai quali ho a disposizione (ma non in tutti i casi) qualche testo inedito (carteggio fra di noi) o semi-inedito (testi preparati da Civita per la pubblicazione sul mio [blog](#)). Questi temi sono tutti collegati e ruotano intorno a un tema centrale, quello della *natura umana*:

1. la visione della psicoanalisi da un punto di vista filosofico
2. la proposta di un dualismo epistemologico tra scienze neurobiologiche e scienze psicocomportamentali
3. la soluzione-dissoluzione del problema del libero arbitrio.

## **1. Psicoanalisi e filosofia**

La visione della psicoanalisi che emerge dai lavori di Alfredo Civita è la visione di un *filosofo*, che guarda alla psicoanalisi soprattutto per il contributo che questa può dare alla conoscenza dell'uomo. Il fatto che Civita abbia scelto di sperimentare la pratica psicoterapeutica, diventando egli stesso psicoterapeuta ad orientamento psicoanalitico, lo interpreto (ma è solo un'ipotesi, dato che mi mancano dati biografici al riguardo) come la sua volontà di provare a dare egli stesso un contributo teorico sulla natura umana attraverso l'esperienza clinica, ricalcando l'esperienza di Freud.

Sullo statuto epistemologico della psicoanalisi Civita aveva una visione legata alla sua visione generale della psicologia: la psicologia è un insieme di discipline diverse, è una scienza pluralistica, già solo per questo distinta dalle scienze "naturali" e questo pluralismo si basa su una caratteristica generale della mente umana che lui chiamava "polivalenza". Leggiamo da *Saggio sul cervello e la mente*:

Che cosa è la mente? Nient'altro che una parola oppure una vera e propria sostanza? [...] La mente è certamente qualcosa, qualcosa che dipende dal cervello ma che al tempo stesso collabora attivamente con esso; ma il determinare in modo univoco e definitivo l'essenza di questo qualcosa è un'impresa non tanto impossibile quanto priva di senso. Che cosa sia la mente dipende, in ultima istanza, dal punto di vista che impieghiamo per descriverla; per cui a differenti punti di vista corrisponderanno differenti concezioni della mente. Qui tocchiamo il tema forse più problematico al quale la nostra ricerca ci ha condotto: la *polivalenza* della mente e dell'intera vita psichica. A causa di questa polivalenza, la conoscenza psicologica presuppone una scelta fondazionale prescientifica che instaura l'oggetto dell'indagine, predeterminando l'ambito e le possibilità di esplorazione. La frammentazione che caratterizza da sempre il campo delle scienze della mente è una dimostrazione in atto della natura polivalente del mondo psichico.<sup>3</sup>

Ogni scuola e spesso anche ogni sottoscuola psicologica ci forniscono un esempio di un modo particolare di caratterizzare la mente a partire da una determinata serie di proprietà che vengono giudicate *essenziali*. Tutto questo [...] dipende dal fatto che *l'universo mentale non solo può essere descritto e modellizzato da punti di vista differenti, ma tollera che le possibili descrizioni siano tra loro incompatibili* [corsivo mio]. Chiameremo *polivalenza* questa peculiarità della vita mentale. Essa è alla base del pluralismo delle scienze psicologiche.<sup>4</sup>

Quindi: la psicoanalisi è innanzitutto una delle possibili psicologie, accanto ad altre. Ma qual è, in particolare, il rapporto fra la psicoanalisi e le altre scienze? Domanda analoga si potrebbe porre anche per le altre psicologie, ma sulla psicoanalisi in particolare pesa un lungo dibattito a proposito della sua "legittimità scientifica". Per ricostruire il pensiero di Civita su questo tema vorrei utilizzare un brano da una mail che mi scrisse quando, dopo che mi regalò una copia con dedica, gli inviai una serie di osservazioni sulla sua dispensa *Freud e Winnicott*<sup>5</sup>:

[...] rapporto tra la psicoanalisi e le altre scienze.

Naturalmente, come scrivi anche tu, si tratta di un argomento enorme. Io farò solo poche osservazioni.

La prima è questa: diversamente da qualche decennio fa, oggi la cultura psicoanalitica è profondamente frammentata. Esistono molteplici modi di concepire e praticare la psicoanalisi.

Uno dei motivi (e forse anche quello più importante) all'origine della frammentazione è precisamente il rapporto con altre discipline scientifiche e altre pratiche terapeutiche.

Molto schematicamente direi che esistono due fondamentali atteggiamenti antagonisti.

---

<sup>3</sup> A. Civita, *Saggio sul cervello e la mente*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 14.

<sup>4</sup> Ivi, p. 84.

<sup>5</sup> A. Civita, *Freud e Winnicott*, CUEM, Milano 2006.

Il primo e il più recente rivendica il bisogno (che a suo tempo Freud sentiva fortemente) di fare della psicoanalisi non solo una pratica clinica, ma anche una scienza della mente. Una metapsicologia, come diceva Freud. I sostenitori di questo punto di vista sono naturalmente lontanissimi dagli argomenti e dalle convinzioni di Freud. Oggi l'esigenza di una psicoanalisi che vuole misurarsi con la scienza segue sostanzialmente tre direzioni che possono sovrapporsi: 1) Ricerche empiriche sul processo terapeutico o sui risultati della terapia; 2) Osservazione diretta del bambino piccolo; 3) Tentativo di confrontare le idee della psicoanalisi con le acquisizioni sempre più imponenti delle neuroscienze.

Mi rendo conto che ho dato solo una rappresentazione grossolana di queste direzioni di ricerca. Ci vorrebbe appunto un saggio per ognuna di esse. Ma il punto essenziale è questo: la psicoanalisi deve uscire dallo splendido isolamento in cui è vissuta per molti decenni, per cimentarsi con le metodologie scientifiche accreditate. Molti la pensano così: se la psicoanalisi vuole sopravvivere, deve attivarsi per dare fondamento o almeno credibilità alle sue posizioni.

Il secondo atteggiamento è più difficile da tratteggiare. Non è caratterizzato da una pregiudiziale ostilità verso i metodi delle scienze empiriche. Ma è più scettico e ha una visione più disincantata verso le teorie psicoanalitiche. Le teorie vengono considerate come direbbe W. Bion come matrici insature, che sono utili per orientarsi ma che alla fine devono concretizzarsi, saturarsi, nel rapporto col singolo paziente, con la sua vita, la sua sofferenza, con realtà uniche e irripetibili. Personalmente io ho più simpatia per il secondo atteggiamento. In questo senso: col passare del tempo, dei decenni e dei secoli, forse molte cose cambieranno, e diverrà possibile concepire una psicoanalisi come scienza rigorosa. Allo stato attuale non esistono conoscenze che legittimino concretamente questo sviluppo. La ricerca empirica che anch'io ho personalmente praticato per molto tempo al Policlinico è appassionante ma al tempo stesso, per il momento almeno, sterile; i risultati che produce sono irrisori rispetto al grande dispendio di energie, di tempo e di soldi che richiede.

In sintesi: per me la psicoanalisi è, e lo sarà ancora per molto tempo, una scienza debole; o forse è meglio dire così: è più vicina all'arte che alla scienza vera e propria.

Potrei discettare ancora a lungo, ma per ora basta.

Aggiungo una frase che ricordo a memoria, che Civita mi disse in risposta a una delle tante mie sollecitazioni sulla verità o meno di una delle tesi freudiane: «Rispetto a domande come questa, ricorda sempre che la psicoanalisi» disse «è una *grande fantasia*».

Questo atteggiamento, che può sembrare rinunciatario, nasconde in realtà una forza. Sottrarsi al dominio della "scientificità", collocare la propria attività in una sfera autonoma, più vicina all'arte, mette al riparo da una massa di problemi e di critiche, e libera energia per dedicarsi ai contenuti concreti e alle singole problematiche, lasciando le questioni metodologiche e di legittimazione sullo sfondo. Una cosa analoga si può fare anche per la filosofia in generale, e il "doppio atteggiamento" che Civita, nelle righe sopra citate, utilizza per classificare le posizioni sulla psicoanalisi, si può usare anche per classificare le posizioni sulla filosofia: c'è chi si sforza di considerare

la filosofia una scienza, sobbarcandosi una serie notevole di questioni metodologiche e di unificazione/uniformazione del campo, e chi solleva la filosofia da tali incombenze, considerandola distinta dalla scienza e più simile all'arte. Certamente, scegliendo la seconda opzione, se da un lato si è più liberi di seguire i propri interessi e le proprie inclinazioni metodologiche, esercitando il proprio potenziale filosofico sul singolo tema o problema che di volta in volta ci interessa, dall'altro si rimane scoperti sul versante della *vocazione sistematica* della filosofia: la filosofia contiene, fin dalle origini, un'esigenza di completezza, di sguardo panoramico, di comprensione globale dell'intero, di teoria omnicomprensiva. Personalmente sono convinto che questa esigenza – che è cosa diversa, pur essendo collegata con essa, dalla “rinascita della metafisica” in ambito soprattutto analitico – andrebbe oggi rilanciata come *compito primo* della filosofia.

Vediamo adesso il pensiero di Civita su singoli aspetti della teoria freudiana, cominciando da alcune sue risposte a mie domande.

Un tema che mi ha sempre lasciato perplesso è l'accostamento che Freud fa del desiderio sessuale con la fame. È un'analogia collegata con una concezione del piacere di derivazione schopenhaueriana: il piacere scaturisce dalla soddisfazione di un bisogno, quindi dall'abbassamento della tensione psichica (e la tensione psichica viene intesa come uno stato di sofferenza). Il discorso, mi sono sempre detto, funziona per la fame. La fame (tensione psichica) è spiacevole. Ma il desiderio sessuale non è spiacevole. Essere eccitati sessualmente è piacevole. Di fronte a questa questione, posta via mail, una volta Civita mi ha così risposto:

Tento una risposta. Sebbene accusato quasi universalmente di pansessualismo, Freud aveva in fondo una visione della sessualità che definirei non erotica. Il desiderio sessuale è considerato da Freud come una tensione psichica generata da uno stato di tensione (ovvero di alterazione) degli organi della sessualità. Il conseguimento del piacere (l'orgasmo) fa così tutt'uno con la cessazione della tensione. L'idea, per noi così ovvia, del ritardare l'orgasmo per accrescere il piacere ecc., credo gli fosse estranea. Qui bisogna considerare due cose. Primo che Freud è pur sempre un uomo la cui mentalità si è formata nel pieno Ottocento. Secondo, Freud ha sublimato in modo massiccio la propria sessualità. Vi sono in proposito nella sua opera molte velate ammissioni. La sessualità non sublimata gli è servita per fare i suoi cinque figli. Questo, stando ai suoi biografati. Come stiano realmente le cose, nessuno può saperlo.

Sempre a proposito della teoria sessuale freudiana, avevo posto a Civita la seguente domanda: la psicologia dello sviluppo nega che esista la sessualità infantile? Quando spiego Freud ai miei studenti del liceo, e arrivo al secondo capitolo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, mi chiedo sempre: ma queste cose sulla fase orale, fase anale ecc. come sono viste oggi, da chi si occupa del bambino da un punto di vista psicologico? Come sono viste dalla sessuologia contemporanea? Ecco la sua risposta:

Questa tua domanda solleva un quesito davvero intrigante e complesso. Mi è difficile, anzi non ne sono capace, dare una risposta ben organizzata. Lascio da parte la psicologia dello sviluppo, la quale in fondo non si pone il problema della sessualità infantile per la semplice ragione che, per una precisa scelta epistemologica, non si occupa della soggettività del bambino. Che il lattante succhi avidamente il capezzolo della madre, è per gli psicologi dello sviluppo un dato obiettivo dal quale non è lecito trarre inferenze sull'interiorità del bambino. Al contrario in psicoanalisi, sia in quella classica sia in quella attuale, l'interiorità del bambino è il centro della ricerca. Il punto di vista oggi prevalente, o meglio quello che sento più vicino, la pensa pressappoco nel modo seguente. Anche se non viene più condivisa la teoria freudiana dello sviluppo psicosessuale (fase orale, sadico- anale ecc.), l'idea di una sessualità infantile rappresenta ancora una convinzione fondamentale in psicoanalisi; è l'idea di sessualità che si è modificata in questo senso: il bambino cerca, dalla propria mamma, sensazioni sessuali, ma al tempo stesso, e attraverso le stesse azioni, cerca il calore e l'amore materno. E qui torna in gioco una domanda precedente: l'amore non è più visto come un risultato secondario della soddisfazione pulsionale; è visto come un fine a se stante, il cui raggiungimento è decisivo per la costruzione di una personalità equilibrata. Su questo argomento potrei aggiungere molte altre cose, ma non lo faccio perché sono sprovvisto di un criterio per organizzare il discorso in maniera coerente.

Riguardo all'amore, avevo preso spunto da un passaggio, nella dispensa *Freud e Winnicott*<sup>6</sup>, in cui Civita definisce la capacità di amare e usa l'espressione «riconoscimento dell'altro come persona indipendente»<sup>6</sup>. Questa espressione mi sembrava chiara, pensando alla capacità di riconoscere che l'altro ha un suo carattere, sue aspirazioni, suoi desideri specifici, suoi ritmi di vita, sue esigenze e così via. Quindi la riportavo al saper rispettare e valorizzare queste differenze, non pretendere o presupporre che l'altro si adegui a noi. Non mi era del tutto chiaro invece un altro punto, nel quale Civita parla di «capacità [...] di interagire in assenza di ogni rapporto patologico di dipendenza»<sup>7</sup>. Non capivo se intendesse dire che ogni forma di dipendenza è sempre patologica.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibidem*.



Mi chiedevo: può esistere una forma *sana* di dipendenza? In questa ipotesi, si può dire che all'interno di un rapporto d'amore io *ho bisogno* dell'altro? Ho bisogno nel senso che se l'altro mi viene a mancare sto male. In questo senso *dipendo* dall'altro. Certamente io devo poter star bene anche da solo (cioè senza essere in un rapporto d'amore), e non devo soccombere se il mio partner mi lascia, ma nel momento in cui si instaura una relazione amorosa fa parte di questa relazione una forma di *dipendenza*, nel senso che l'altra persona occupa un posto rilevante nel mio equilibrio esistenziale. Ero arrivato addirittura a distinguere fra *capacità di amare* e *bisogno di essere amati*, e avevo posto a Civita la questione in questi termini: «Forse la capacità d'amare presuppone autonomia e indipendenza, mentre il bisogno di essere amati rivela il lato "dipendente" di una relazione amorosa. Nella tua definizione di "capacità d'amare" includi anche la capacità di ricevere amore? Amare è uno dei *bisogni* fondamentali? O lo è l'essere amati, mentre l'amare è una *capacità*?».

Ecco la sua risposta:

Credo di essere completamente d'accordo con te, e anzi ti ringrazio per gli spunti che mi hai dato che mi spingono a non semplificare. Dunque, anch'io credo che esista una forma sana di dipendenza, nel rapporto d'amore (e non solo, direi). Inoltre credo assolutamente anche io che la capacità di amare includa la capacità di ricevere amore. Disgiungere la capacità di dare amore dalla capacità di riceverlo mi sembra un non senso.

La dipendenza patologica, nei rapporti d'amore, consiste secondo me in questo: che il bisogno dell'altro è talmente forte, talmente invasivo, da ridurre o addirittura annullare ogni spazio di autonomia. A questo proposito Winnicott, in un testo di cui non mi occupo nella dispensa (*Comunicare o non comunicare*), parla del diritto alla segretezza di ogni essere umano. Ognuno, nel profondo del cuore, ha cose che ha diritto di non comunicare. La volontà di non comunicare deve essere rispettata, secondo Winnicott, sia nella relazione terapeutica sia in ogni rapporto. Ecco, una manifestazione della dipendenza patologica potrebbe essere proprio questa: rinunciare al diritto di non comunicare.

Un tema importante, sul quale la natura della psicoanalisi – intesa come teoria più filosofica che scientifica – emerge in modo chiaro, è la “pulsione di morte”. I due testi di riferimento per comprendere il pensiero di Civita su questo tema sono la sua edizione commentata di *Al di là del principio del piacere*<sup>8</sup> e il libro *L'inconscio*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A. Civita, commento, schede tematiche di approfondimento, introduzione a S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

<sup>9</sup> A. Civita, *L'inconscio*, Carocci, Milano 2011.

Partiamo dal primo. La domanda a cui il testo di Freud cerca di rispondere, secondo Civita, è la seguente: «quali sono le forze elementari che stanno alla base della vita degli uomini?» e prosegue: «Si tratta, come è evidente, di una domanda di grandissima portata e di natura interdisciplinare. Essa non riguarda soltanto la psicologia e la psicoanalisi ma anche, e forse soprattutto, la biologia e la metafisica»<sup>10</sup>. Io tradurrei questo passaggio dicendo: Freud, nello scrivere *Al di là del principio del piacere*, aveva in mente un cruciale problema filosofico – il problema delle basi del comportamento umano e più in specifico il problema dell’esistenza del male –; in altri termini la psicoanalisi freudiana si è posta, ad un certo punto, obiettivi filosofici cruciali.

Nella scheda 11<sup>11</sup> Civita ricostruisce il percorso con cui Freud arriva ad ipotizzare il dualismo tra pulsioni di vita e pulsioni di morte. Per controllare gli stimoli interni, la cui fonte maggiore sono le pulsioni, che «premono direttamente e ciecamente verso la scarica», l’apparato psichico cerca di *legare* la loro energia. Sulla base di esempi discussi precedentemente (il gioco del rochetto e i sogni di pazienti con nevrosi traumatica) Freud elabora un modello di legamento dell’energia libera articolato in due fasi: nella prima prevale la coazione a ripetere,

che si manifesta con un’oscura tendenza pulsionale a ripetere nel gioco o nel sogno esperienze altamente dolorose del passato; nella seconda fase la ripetizione del passato doloroso viene finalizzata al controllo e al superamento della situazione. [...] una pressione pulsionale con effetti autolesivi viene utilizzata dall’Io per rafforzarsi e per stemperare la stessa azione autolesiva della pulsione.<sup>12</sup>

Ma tra la prima e la seconda fase la coazione a ripetere opera a volte in contrasto con il principio di piacere, e la vita psichica «sembra essere in preda a una forza “demoniaca”». Sulla base di questo modello Freud poi si chiede quale sia il rapporto tra la natura generale delle pulsioni e la coazione a ripetere, e scrive:

A questo punto non possiamo sottrarci alla sensazione che ci siamo messi sulle tracce di una proprietà generale delle pulsioni, e forse della vita organica nel suo

---

<sup>10</sup> A. Civita, commento, schede tematiche di approfondimento, introduzione a S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, cit., p. 13.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 96-99.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

insieme [...]. Sembra dunque, che *una pulsione sia una tendenza inerente alla vita organica a ripristinare uno stato anteriore* [...].<sup>13</sup>

Civita commenta:

Con un passaggio logico alquanto discutibile, e che in verità lascia lo stesso Freud un po' perplesso, egli prende la parte per il tutto, e sostiene che il carattere generale delle pulsioni corrisponde a quella tendenza a ripristinare uno stato anteriore che è specifica della coazione a ripetere. [...] Poiché la vita è sorta sulla terra da uno stato inorganico, la meta di ogni vita non può che essere la morte. La vita è solo un cammino tortuoso verso la morte. È tortuoso e non facile e rapido, perché ogni essere vivente deve morire *a modo suo*. Alle pulsioni di autoconservazione viene assegnato proprio questo compito ingrato di dare a ognuno la propria morte. [...] Ma [...] le pulsioni sessuali sono in palese contrasto con questa concezione della vita.<sup>14</sup>

È Freud stesso, naturalmente, che si pone quest'ultima questione; infatti le pulsioni sessuali sembrano puntare proprio verso il contrario, verso l'immortalità. Per risolverla Freud propone una nuova concezione dualistica delle pulsioni (prima Freud parlava di un dualismo tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io): *pulsioni di vita* e *pulsioni di morte*. Le pulsioni di vita comprendono le pulsioni sessuali e quelle di autoconservazione, le pulsioni di morte tendono a far regredire l'organismo individuale a uno stato inorganico.

Nella scheda 12<sup>15</sup> Civita nota però che Freud, nonostante questa nuova visione, non intende rinunciare alla tesi sul generale carattere *regressivo* delle pulsioni. Tale carattere, se ben si attaglia alle pulsioni di morte, viene sostenuto da Freud, pur esplicitamente consapevole di proporre un azzardo speculativo, anche per quelle di vita attraverso un richiamo al *Simposio* di Platone, in particolare al mito degli "uomini doppi", nel quale l'amore viene visto come desiderio di ricongiungersi alla propria metà perduta dopo il castigo inflitto da Zeus, che li aveva divisi a metà.

Nel Profilo Critico<sup>16</sup> Civita non solo mostra come il concetto di pulsione di morte giochi un ruolo importante nello sviluppo del pensiero freudiano dopo il 1920, ma rende conto anche dell'accoglienza di questo concetto nel pensiero psicoanalitico post-freudiano e ne ricerca le tracce anche nella biologia contemporanea. Qui mi limito solo a qualche cenno sugli ultimi due aspetti.

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 90.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 102-105.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 153-172.

Wilhelm Reich pone il rifiuto netto della pulsione di morte al centro di un progetto di profonda revisione della psicoanalisi freudiana, criticando l'idea freudiana che la civiltà richieda di per sé la rinuncia pulsionale; Reich «esaltava il valore individuale e sociale della liberazione sessuale in un'ottica che anticipava di gran lunga le ideologie rivoluzionarie e liberatorie degli anni sessanta»<sup>17</sup>.

Melanie Klein, che è all'origine della "scuola inglese" (dalla quale sono emerse grandi figure, come Bion e Winnicott), al contrario ritiene che la pulsione di morte e il dualismo pulsionale siano fondamentali per comprendere il mondo psichico del bambino fin dai primi mesi di vita, e introduce molteplici innovazioni nel pensiero di Freud (ad esempio ritiene che il complesso edipico compaia già nel primo anno di vita).

In biologia non vi sono tracce, secondo Civita, della pulsione di morte sul piano della teoria cellulare, mentre nel settore dell'etologia Konrad Lorenz considera l'aggressività come un fattore innato, e la considera una caratteristica naturale anche nella specie umana.

Nel secondo libro in cui troviamo riflessioni sulla pulsione di morte, *L'inconscio*<sup>18</sup>, Civita da un lato è molto netto sull'incompatibilità di tale concetto con le conoscenze scientifiche attuali e solleva questioni di incongruenza interna alla teoria freudiana, dall'altro afferma che con questa nozione si offre una soluzione difficilmente sostituibile al problema della presenza del male negli esseri umani:

[...] quale può mai essere la *fonte* somatica della pulsione di morte?

[...] la pulsione di morte appare incompatibile con ogni forma di evolucionismo, darwiniano o lamarkiano.

[...] Per non soccombere alla pulsione di morte, il neonato trasforma l'autodistruttività in distruttività. Trova così una facile spiegazione l'aggressività presente, in forma più o meno latente, in ognuno di noi.

[...] Tra gli psicoanalisti che abbracciarono con il maggiore entusiasmo il dualismo tra vita e morte, tra amore e odio, spicca la figura di Melanie Klein [...]. Klein porterà alle estreme conseguenze l'antagonismo tra vita e morte, tra amore e odio.

Oggi la pulsione di morte trova scarso seguito tra gli psicoanalisti. [...] Certo, le pulsioni, come le concepiva Freud, sono evidentemente incompatibili con le odierne conoscenze neurobiologiche. Ma allora come rendere ragione del male che ancora devasta il nostro mondo, se non ricorrendo ad un concetto

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 164.

<sup>18</sup> A. Civita, *L'inconscio*, Carocci, Milano 2011.

sicuramente più rigoroso della pulsione freudiana e che sia tuttavia in grado di assolvere al medesimo compito esplicativo?<sup>19</sup>

Per concludere: sul tema della pulsione di morte Civita solleva tutti i possibili rilievi critici, sottolinea come lo stesso Freud fosse cauto e consapevole della natura più filosofica che scientifica di questo concetto, ma in sostanza ne valorizza il potere esplicativo rispetto a un problema filosofico che la scienza, e la stessa filosofia, stentano a risolvere, il problema della radice del male (distruttività, aggressività, violenza, odio) insito nella natura umana. Aggiungo che, rispetto al problema ontologico relativo al male (il male è nella realtà o è nel nostro giudizio su di essa?) la posizione freudiana si colloca sul versante di coloro che affermano l'*oggettività* del male: *il male esiste*, non è un prodotto del nostro punto di vista umano che giudica e valuta, ed è radicato nella natura stessa dell'essere biologico, quindi non riguarda solo l'uomo ma la vita stessa in tutte le sue forme. Questa posizione teorica merita attenzione e approfondimento e forse è la più forte fra le varie posizioni in campo, pur nella fragilità dei suoi fondamenti. Si può forse dire che ha la stessa forza-fragilità delle teorie metafisiche tradizionali, che si sorreggono sulla loro capacità di abbracciare con uno sguardo ampio la complessità del reale, sforzandosi di comprenderne il senso profondo, ma per fare ciò si distanziano dal terreno solido delle basi empiriche e delle teorie scientifiche.

## **2. Il dualismo epistemologico sulla natura umana**

Abbiamo già ricordato il concetto di *polivalenza della mente*, che sta a fondamento di una posizione teorica di Civita collegata ai temi fin qui esposti: la proposta di un dualismo epistemologico tra scienze neurobiologiche e scienze psicocomportamentali. Questa posizione può secondo me essere sviluppata. Da posizione riguardante l'ambito della mente e del suo rapporto con il cervello può essere estesa al problema della conoscibilità della natura umana. Così come in Civita il *dualismo epistemologico* si accompagna a un *monismo ontologico* (mente e cervello non sono entità separate e indipendenti), così l'essere umano è una cosa sola, ma può essere conosciuto in due modi radicalmente diversi, o ponendosi "dall'esterno" (biologia, medicina,

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 28-29.

neuroscienze) o ponendosi “dall’interno” (psicologie varie). Resta da indagare l’appartenenza delle altre “scienze umane” rispetto a questa distinzione. Per esempio, in quale campo collocare l’economia? Da un lato sembrerebbe ovvio rispondere che guarda all’uomo dall’esterno, e ciò sarebbe confermato anche dall’uso che in questa scienza si fa di modelli matematici. D’altra parte l’economia sembra presupporre una concezione dell’uomo come soggetto di scelte razionali, o comunque considera l’uomo come un *agente*, che ha intenzioni e compie delle scelte. È probabile che in molte delle scienze umane le due prospettive si intreccino in modo quasi inestricabile, ma un possibile filo conduttore per chiarire la questione è chiedersi se nei vari campi di indagine sull’essere umano si presupponga o si neghi il libero arbitrio.

La coppia concettuale *esterno/interno*, però, può essere fonte di equivoci, rispetto a una corretta comprensione della tesi di Civita. È da evidenziare infatti che la linea di demarcazione proposta da Civita non coincide con la distinzione tra *introspezione* e *osservazione dall’esterno*, infatti Civita classifica il comportamentismo nelle scienze “psicocomportamentali”. La linea di demarcazione riguarda, direi, l’appartenenza dei fenomeni umani a famiglie distinte di “giochi linguistici”: la famiglia dei fenomeni cerebrali e la famiglia dei fenomeni mentali (trattabili anche solo osservando il comportamento “dall’esterno”, come nel comportamentismo).

È utile confrontare il dualismo epistemologico di Civita, che esporremo meglio di seguito attraverso alcune citazioni, con una distinzione simile ma non coincidente, quella proposta da Andrea Borghini ed Elena Casetta nel loro libro *Filosofia della biologia*<sup>20</sup>. La distinzione proposta da questi autori è quella tra *enunciati fattuali*, in terza persona, e *enunciati propriocentrici*, in prima persona (singolare o plurale), che veicolano informazioni ottenute o per introspezione o mettendosi nei panni di un’altra persona o di un gruppo di persone. Tale distinzione si basa su *criteri di verità* molto diversi:

Nel primo caso abbiamo contenuti in terza persona, la cui verità o falsità è in linea di principio indipendente da chi li ha formulati e dai destinatari; *un enunciato fattuale (...) si impegna in merito a un fatto la cui validità deve essere in linea di principio indipendente da chi ha formulato l’enunciato e dagli eventuali destinatari di esso*. Nell’altro caso, invece, abbiamo necessariamente

---

<sup>20</sup> A. Borghini, E. Casetta, *Filosofia della biologia*, Carocci, Roma 2013.

una prospettiva: il contenuto esprime il modo di vedere di una persona – o di un gruppo di persone – particolare, e non potrebbe essere convogliato altrimenti. *Un enunciato proprio-centrico ci impegna alla fedeltà di quella prospettiva, ma non – e questo è il punto cruciale – alla verità degli enunciati fattuali di cui si fa menzione in quella prospettiva.*<sup>21</sup>

La cosa interessante è che, sulla base di questa distinzione, poche righe più avanti gli autori distinguono fra la psicoanalisi, che assume come fondamentale la prospettiva del paziente (quindi è una disciplina a carattere proprio-centrico) e il comportamentismo, che privilegia una prospettiva fattuale. Ancora una volta il modo di considerare il comportamentismo fa da cartina di tornasole per chiarire una differenza significativa, in questo caso fra il criterio di demarcazione di Civita e quello di Borghini e Casetta.

Vediamo adesso di chiarire meglio in cosa consiste il dualismo epistemologico proposto da Civita, raccogliendo alcune citazioni dal *Saggio sul cervello e la mente*<sup>22</sup>.

Il fondamento di tale dualismo è una visione della mente che Civita riprende da William James.

Da che cosa dipende la polivalenza della mente? [...] faremo subito un passo avanti prendendo in esame la concezione della mente di W. James. Nel IX capitolo di *The Principles of Psychology* [1890] egli ha fornito una descrizione insuperabile della vita psichica. Da questo celebre capitolo, intitolato *The Stream of Thought*, citeremo alcuni passi che presentano per noi il massimo interesse:

Il primo fatto per noi, come psicologi, è che un pensare di qualche tipo procede (*goes on*). [...] taglio mio] In che modo procede? Notiamo subito cinque importanti caratteri nel processo [...]: 1) Ogni pensiero tende a far parte di una coscienza personale.

2) All'interno di ogni coscienza personale il pensiero è sempre in mutamento.

3) All'interno di ogni coscienza personale il pensiero è sempre continuo.

4) Il pensiero appare sempre in relazione con oggetti da esso indipendenti. 5) Esso è interessato ad alcune parti di questi oggetti con l'esclusione di altre, e accetta o respinge – in una parola, *sceglie* tra esse. [...] Perciò è ovvio e tangibile che il nostro stato mentale non è mai precisamente lo stesso. Ogni pensiero che abbiamo di un fatto è, strettamente parlando, unico, e presenta solo una somiglianza di genere con gli altri pensieri dello stesso fatto. [...] *taglio mio*]

La coscienza, quindi, non appare a se stessa tagliata a pezzi. Parole come «catena» o «successione» non la descrivono adeguatamente come essa si presenta a se stessa in prima istanza. Essa non ha nulla di congiunto; essa fluisce. Un «fiume» o una «corrente» (*stream*) sono le metafore che la descrivono nel modo più naturale. Parlando di essa d'ora innanzi, la

<sup>21</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>22</sup> A. Civita, *Saggio sul cervello e la mente*, Guerini e Associati, Milano 1993.

chiameremo corrente del pensiero, della coscienza, o della vita soggettiva.

James non delinea qui una teoria della mente, ma piuttosto la forma generale della vita mentale. Egli tratteggia l'*habitat*, se così si può dire, di ogni fenomeno psichico o comportamentale. [...] James ci ha insegnato che la vita psichica è continua, personale, direzionata, selettiva, in costante mutamento. Ogni stato mentale ha un *da dove* (*whence*) e un *verso dove* (*whither*); ha dunque un *senso*: procede da qualcosa e va avanti verso qualcos'altro. [...] La polivalenza della vita psichica è sicuramente legata al carattere fluente della vita psichica. Gli stati psichici oltre ad avere un'origine cerebrale, hanno anche una storia personale, ininterrotta, percorsa dal senso, una storia dove le esperienze chiare e distinte (*substantive parts*) sono precedute e seguite da esperienze di accelerazione (*transitive parts*) e contornate da un alone più indistinto e oscuro (*fringes*). Proprio qui, in questa opposizione tra luce e oscurità, tra pensieri chiaramente obiettivabili e pensieri sfumati e difficilmente verbalizzabili, cogliamo la sorgente più profonda della polivalenza psichica e del pluralismo psicologico. Dal lato delle parti sostantive obiettivabili vi sono le psicologie generalizzanti che tendono a tipicizzare la mente umana; dal lato delle parti transitive e delle frange oscure del pensiero, troviamo invece le psicologie individualizzanti per le quali ogni vita psichica è una storia a sé.<sup>23</sup>

A commento di questo brano, dove Civita riprende il celebre testo di James e lo commenta, vorrei solo aggiungere che in realtà qui Civita sta richiamando una visione della mente che è fondativa rispetto alla sua impostazione teorica, ed è una visione unica, non pluralistica. Civita sostiene che James non fornisce nel suo testo una teoria della mente, ma la «forma generale della vita mentale», ma a me sembra che questa “forma generale” sia una descrizione già in se stessa caratterizzata e caratterizzante. In altri termini: Civita dà per *vera* la visione di James, quindi si impegna ontologicamente su come la mente sia strutturata, anche se questa struttura è un qualcosa di altamente destrutturato. La sola affermazione che ogni stato mentale abbia un *senso*, ci indica che, per quanto priva di struttura e fluente, la mente, in questa visione di James che Civita riprende a pone a fondamento del suo apparato concettuale, viene descritta e interpretata.

Ma vediamo, a conclusione di questa parte, un passaggio nel quale Civita chiarisce meglio la sua posizione.

[...] noi conosciamo il cervello in maniera diversa da come conosciamo la mente. Le conoscenze, nei due casi, sorgono e si organizzano sulla base di due sistemi concettuali eterogenei e intraducibili: abbiamo chiamato *neurobiologico* il primo sistema e *psicocomportamentale* il secondo. [nella nota 2 del capitolo primo Civita chiarisce che l'aggettivo “psicocomportamentale” viene usato per riferirsi

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 84-86.



«senza discriminazioni e senza alcun impegno teorico a ogni possibile fatto mentale o comportamento di un essere umano». In qualsiasi ricerca che si inquadri nel sistema neurobiologico [...] la mente e le sue attività devono essere *adattate* al sistema concettuale neurobiologico [...]; occorre operare *come se* la mente si risolvesse unicamente in ciò che il punto di vista neurobiologico può dire di essa. L'ovvia conseguenza di questo adattamento della mente alla neurobiologia è una forte riduzione delle possibilità di esplorare, di conoscere e anche di agire sulla mente stessa. [fa qui riferimento alla teorie di Edelman come esempio] Dall'altro lato, nelle ricerche che afferiscono al sistema psicocomportamentale – ossia tutte le ricerche orientate primariamente verso problematiche di psicologia pura – l'indagine non presenta necessariamente dei limiti pregiudiziali; tuttavia, essendo il sistema psicocomportamentale concettualmente inadatto alla conoscenza del cervello, la conseguenza è di dover rinunciare a qualsiasi pretesa di estendere la conoscenza alle basi cerebrali della mente. Qui, pertanto, occorre agire *come se* il cervello non avesse alcuna rilevanza sull'oggetto di studio, ossia sui fatti della mente. In entrambi i casi esistono limiti conoscitivi e astrazioni di ordine euristico. L'importante è esserne consapevoli. Ma ancora più importante, sia per la teoria sia per la pratica, è che limiti e astrazioni siano compatibili, caso per caso, con la natura e gli obiettivi concreti e specifici della ricerca nella quale si è impegnati. Quello che abbiamo or ora tratteggiato è una sorta di dualismo epistemologico. [...] Il dualismo epistemologico non implica tuttavia in alcun modo un dualismo ontologico. Che la conoscenza sia organizzata in modo dualistico dipende in ultima analisi dal fatto che *mente e cervello hanno modi diversi di essere e di essere conosciuti* [*corsivo mio*], ma ciò non significa che siano entità separate e indipendenti, come nel dualismo metafisico o nello spiritualismo.

Dal punto di vista ontologico, noi sosteniamo che la mente è una produzione dell'organismo biologico e in particolare del sistema nervoso centrale. Le attività mentali dell'uomo – come l'immaginare, il ragionare, il progettare, il volere, l'agire consapevole – sono prestazioni organiche che, sul piano biologico, si differenziano dal respirare o dal digerire solo per l'altissimo livello evolutivo di cui sono espressione. La nostra proposta [...] è di considerare l'attività mentale in pari tempo come l'effetto di un'attività cerebrale e come la parte di un processo straordinariamente complesso al cui interno cervello e mente forniscono contributi diversi per uno scopo comune.<sup>24</sup>

### 3. Il libero arbitrio

In questa parte intendo proporre all'attenzione del lettore alcuni testi che Civita scrisse appositamente su mia sollecitazione e che sono stati pubblicati nel mio blog<sup>25</sup>. Mi sembra più interessante, dato che questi testi hanno avuto – per la loro collocazione – scarsa diffusione, piuttosto che ricostruire la posizione di Civita nel testo da lui dedicato a questo tema: *La volontà e l'inconscio*<sup>26</sup>. Si tratta, fra l'altro, di testi molto più recenti rispetto a questo. Dovrò però fare riferimento anche ad alcuni testi da me scritti, e me ne scuso,

---

<sup>24</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>25</sup> Il blog è consultabile all'indirizzo: <https://giulionapoleoni.blogspot.it/>

<sup>26</sup> A. Civita, *La volontà e l'inconscio*, Guerini e Associati, Milano 1987.

perché sono necessari a comprendere meglio il pensiero di Civita, che si è sviluppato in questo caso in modo dialogico.

### **3.1 Due concetti di libertà o due concetti di concetto? Il libero arbitrio tra esperienza e metafisica<sup>27</sup>**

Ho incontrato il problema del libero arbitrio leggendo un saggio di Cesare Musatti: *Libertà e servitù dello spirito*<sup>28</sup>, nel quale il grande psicoanalista italiano sostiene l'illusorietà del libero arbitrio sulla base delle teorie freudiane (sinteticamente: non siamo veramente liberi di scegliere il nostro comportamento, come pensiamo di essere, perché le motivazioni delle nostre scelte affondano le loro radici nel nostro inconscio).

Studiando filosofia, poi, mi sono reso conto di quanto il problema fosse complesso e della sua caratteristica di attraversare le epoche storiche mantenendo una sua identità. Al momento della scelta della tesi mi sono rivolto ad Alfredo Civita, allora assistente di Giovanni Piana alla Statale di Milano, perché aveva tenuto un seminario sulla libertà del volere (poi venni a conoscenza del fatto che stava scrivendo un libro sull'argomento: *La volontà e l'inconscio*, guarda caso proprio affrontando il tema in relazione alla psicoanalisi, in una prospettiva filosofica dichiaratamente aderente al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*).

Mi consigliò di affrontare il tema analizzando un'opera di Georg Henrik von Wright, un filosofo finlandese contemporaneo: *Libertà e determinazione*<sup>29</sup>.

Studiando l'opera di von Wright, ma soprattutto influenzato dalla lettura di un libro di Emanuele Severino, *Studi di filosofia della prassi*<sup>30</sup>, scrissi un breve testo che sottoposi all'attenzione di Civita, e che riproduco qui di seguito in una versione leggermente modificata.

Al fine di risolvere tutte le questioni in qualche modo collegate con la nozione di "libero arbitrio" ci sembra importante stabilire la seguente distinzione.  
Prendiamo l'enunciato

---

<sup>27</sup> Testo mio, pubblicato nel blog nel luglio 2011.

<sup>28</sup> C. Musatti, *Libertà e servitù dello spirito. Diario Culturale di uno psicoanalista (1945-1971)*, Boringhieri, Torino 1971.

<sup>29</sup> G. H. Von Wright, *Libertà e determinazione* (1980), tr. it. di M. Sani, a cura di R. Simili, con prefazione all'edizione italiana di von Wright, Pratiche Editrice, Parma 1984.

<sup>30</sup> E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.

(1) X era libero nel fare Z.

Vi sono secondo noi due modi di interpretare questo enunciato, che corrispondono a due modalità diverse di operare per cogliere le condizioni di verità di esso: uno per il quale basta fare riferimento alla situazione reale (passata), l'altro per il quale occorre fare riferimento a stati di cose alternativi o possibili.

Prendiamo un esempio della proposizione (1):

(2) Maurice era libero nel compiere l'attentato a De Gaulle.

Le due interpretazioni di questo enunciato, secondo quanto detto prima, sono:

(2A) Nessuno ha obbligato Maurice ad agire in tal senso; tale azione è stata premeditata, ed è coerente con le convinzioni politiche di Maurice; egli aveva un'intenzione politica precisa, ed era convinto che per realizzarla occorresse compiere quell'attentato.

(2B) Maurice avrebbe potuto non compiere quell'attentato.

Evitando il compito di definire le nozioni di "libertà" sottintese nei due casi, è possibile comunque operare una distinzione intuitiva fra due diverse accezioni del concetto di libertà, basandosi sul tipo di operazioni richieste dalla ricerca delle condizioni di verità di proposizioni nelle quali compare tale concetto. Nel primo caso (2A) è sufficiente indagare sulle condizioni reali che hanno preceduto l'atto. Queste condizioni potranno naturalmente consistere anche in stati o eventi "mentali" (per esempio le convinzioni politiche di Maurice), ma potranno comunque essere ricercate attraverso un'esperienza indiretta (per esempio parlando con Maurice). Nel secondo caso (2B) ciò invece non basta, perché non ci si riferisce più solo a stati di cose realmente accaduti, ma si mettono in gioco stati di cose possibili, anzi più precisamente si mette in gioco la possibilità stessa di stati di cose alternativi o possibili. In 2B si sostiene che esiste la possibilità di stati di cose possibili, e in particolare di quello contenuto nella proposizione.

Sosteniamo insomma che vi sia una distinzione importante fra la questione del libero arbitrio come questione empirica e la questione del libero arbitrio come questione metafisica.

Sottoposi a Civita questo scritto, e in un successivo incontro egli mi disse più o meno quanto segue:

la distinzione che proponi vale come principio euristico, ma vi sono dubbi sul suo significato filosofico. *Se mi dici che queste due sfere danno luogo a due concetti di libertà, io ti dico che danno luogo a due concetti di concetto! 2A e 2B sono indipendenti? 2B falso non implica anche la falsità di 2A? Se sono indipendenti allora 2B, come affermazione, non ha più senso. Ciò è invece contraddetto da situazioni quotidiane in cui usiamo frasi come 2B con senso. È da qui che bisogna partire. Occorrerebbe mostrare la ricchezza filosofica di affermazioni come 2A, ma anche contesti in cui affermazioni come 2B hanno senso. Affermazioni come 2B non sono solo affermazioni metafisiche: si usano quotidianamente. Ciò implica che devono avere anche un significato a-filosofico.*

Io replicai: «in Freud vi è un modello epistemologico deterministico, ma viene sostenuta una nozione di libertà (come conoscenza di sé). Ciò dimostra che le due nozioni sono indipendenti».

Civita: (cito a memoria) «questo è un grosso problema, in psicoanalisi. Il mio parere è che ciò non sia una coesistenza pacifica, ma sia una contraddizione all'interno del pensiero freudiano».

Io allora gli riproposi l'argomentazione (ripresa da Severino) secondo cui non si può avere esperienza della libertà nel senso B perché ciò implicherebbe una sorta di ritorno indietro nel tempo all'istante preciso in cui si è verificata la scelta, e constatare poi il verificarsi di eventuali decorsi alternativi degli eventi.

Civita mi rispose: «questa è la solita argomentazione dei deterministi, ma è "sofistica", nel senso che non tiene conto appunto del fatto che affermazioni come 2B vengono usate, e quindi devono riferirsi a qualche cosa, devono avere un significato».

Proseguendo idealmente questo dialogo con Civita vorrei aggiungere che non escluderei che nelle conversazioni quotidiane vengano fatte affermazioni metafisiche, se intendiamo per metafisiche tutte le affermazioni che riguardano concezioni generali della realtà, o meglio concezioni di cosa sia un fatto, di cosa sia la realtà, quindi anche se facciano parte della realtà non solo i fatti ma anche le possibilità, i fatti che non si sono realizzati ma che avrebbero potuto realizzarsi, come una scelta diversa in un momento specifico.

Fra frasi come 2A, pur affermando la libertà dell'agente (o la libertà del volere dell'agente) sono compatibili con una visione deterministica, mentre affermazioni come 2B non sono compatibili con una visione deterministica. La differenza fra i due concetti di libertà si basa su questo.

Ora, secondo me anche nel discorso quotidiano intendiamo cose diverse se parliamo della libertà di qualcuno senza sollevare questioni metafisiche (come la verità o falsità del determinismo) oppure parliamo della libertà dell'uomo in generale sollevando una questione metafisica. Le questioni metafisiche hanno significato, perché si ripercuotono sul valore che diamo alle cose, ai fatti, alla realtà stessa. Non direi che il problema metafisico del libero

arbitrio sia un falso problema. Direi che è il caso di affrontarlo come problema che appartiene all'ambito delle concezioni generali sull'uomo e sul suo posto nel contesto naturale, e sia utile invece proprio farlo rientrare fra i problemi su cui anche i non filosofi possono riflettere per arricchire la consapevolezza di sé e chiarire la loro visione generale delle cose. Azzarderei l'ipotesi che una tacita (implicita, non riflessa) accettazione della negazione del libero arbitrio possa aver contribuito alla crisi della morale e al rifiuto della responsabilità, cioè la capacità di giustificare le proprie scelte di fronte a chi ci sta intorno.

### **3.2 Il dilemma del libero arbitrio secondo Alfredo Civita<sup>31</sup>**

Nello scritto *Due concetti di "libertà" o due concetti di "concetto"*, Giulio Napoleoni mi chiama direttamente in causa rinnovando un dialogo di molti anni or sono. Con molto piacere svolgerò qualche riflessione in proposito.

Sottoscrivo questa affermazione di Giulio: «Frase come 2A, pur affermando la libertà dell'agente (o la libertà del volere dell'agente) *sono compatibili* con una visione deterministica, mentre affermazioni come 2B *non sono compatibili* con una visione deterministica. La differenza fra i due concetti di libertà si basa su questo».

Giulio ribadisce così la sua elegante distinzione tra il problema empirico e quello metafisico del libero arbitrio. Fin qui, ripeto, sono del tutto d'accordo. Qualche perplessità mi si pone in relazione alla legittimità di parlare di un problema metafisico del libero arbitrio.

Per spiegarmi, devo fare ricorso alla teoria dei giochi linguistici del mio adorato Wittgenstein, una teoria alquanto complessa che tuttavia devo dare in buona parte per conosciuta. Mi limito a questa scarna informazione: ogni gioco linguistico ha un suo proprio funzionamento governato da regole specifiche.

Esistono anzitutto i giochi linguistici del linguaggio quotidiano e naturale. Dico *anzitutto* perché in una celebre osservazione Wittgenstein fa una similitudine tra il linguaggio e la città, poniamo una vecchia città europea, come Londra, Parigi, Roma, Milano. La parte antica della città è simile ai

---

<sup>31</sup> Testo di Civita, pubblicato nel blog nell'ottobre 2011.

giochi linguistici della quotidianità. Nelle periferie nascono sempre nuovi quartieri, nuovi insediamenti, che fatalmente hanno perso le caratteristiche urbanistiche del centro antico. Si pensi alla Défense di Parigi o al quartiere di Milano 2, o sempre a Milano al quartiere dove è nata l'Università della Bicocca. Rispetto all'intrico di vie e viuzze del centro storico, questi nuovi quartieri mostrano un aspetto decisamente più geometrico. Fu probabilmente questa considerazione che indusse Wittgenstein a sostenere, elaborando la similitudine linguaggio-città, che i linguaggi sviluppatisi dopo il linguaggio della quotidianità hanno un carattere più specialistico: sono i linguaggi della scienza, della matematica, della filosofia e della metafisica.

Ora una prima osservazione è che nei molteplici giochi linguistici della comunicazione quotidiana le parole metafisiche che occorrono in una transazione linguistica, non hanno significato e valore metafisico. Farò un esempio.

Se dico a un amico: «Naturalmente sei libero di non farmi questo prestito», va da sé che non sto sposando una tesi metafisica sull'esistenza della libertà del volere. In questo gioco linguistico la libertà, per così dire, è data per scontata. E aggiungerei questo: i giochi linguistici del discorso quotidiano contengono una regola che istituisce la libertà del volere – altrimenti non potremmo comunicare in modo fluido e, aggiungerei, normale.

Se mescoliamo ambiguamente le regole del linguaggio quotidiano con quelle del gioco linguistico della metafisica, potremmo assistere a risultati surreali, pazzi. Supponiamo per esempio che alla mia affermazione l'amico risponda in questi termini: «Ma io non sono libero!». Questo enunciato può essere interpretato in due modi, il primo normale, il secondo *out of mind*. La prima risposta, quella normale, potrebbe senz'altro essere giustificata dal fatto che gli sto puntando una pistola alla fronte. Come potrebbe allora il mio amico essere libero di non concedermi il prestito?

Se invece l'amico rispondesse: Di quale libertà parli, io non credo nel libero arbitrio, sono un convinto determinista». I due giochi linguistici, quello quotidiano e quello metafisico, entrano in corto circuito, generando un risultato surreale ovvero di pazzia pura e semplice. Le persone mentalmente molto malate, affette da un delirio di influenzamento, possono essere

irresistibilmente convinte che i loro pensieri e decisioni non siano frutto della loro mente, ma di qualche misterioso apparecchio che instilla nella loro mente ciò che devono pensare e decidere.

Traggo da Wittgenstein un altro straordinario esempio di mescolanza di giochi linguistici. In *Della certezza* (osservazione 467) egli scrive: «Siedo in giardino con un filosofo [il filosofo in questione è George Moore]. Quello dice ripetute volte: “Io so che questo è un albero” e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: “Quest’uomo non è pazzo, stiamo solo facendo filosofia”».

Non voglio dilungarmi su un argomento quanto mai complesso ma credo che il medesimo ordine di idee lo rinveniamo nel concetto husserliano di *Lebenswelt*, di mondo della vita. Le negoziazioni linguistiche del mondo della vita non possono non implicare la libertà del volere.

Dunque, è lecito disquisire intorno al libero arbitrio solo in giochi linguistici specialistici. Prenderò brevemente in considerazione tre giochi linguistici, o meglio tre famiglie di giochi linguistici: le neuroscienze, il diritto penale, la metafisica. Nei primi due, il problema del libero arbitrio emerge su un piano empirico, nel terzo, va da sé, è in gioco la metafisica.

Le neuroscienze di indirizzo cognitivo negano in linea di principio la libertà del volere. Per dimostrare questa tesi i neuroscienziati impiegano i metodi – peraltro preziosi in medicina – del *brain imagin*, della visualizzazione cerebrale. A un soggetto, sottoposto, poniamo, a risonanza magnetica funzionale, viene chiesto di attuare una prestazione mentale. Gli viene chiesto, per esempio, di decidere come si comporterebbe in una determinata situazione. Da questi studi è emerso che la sede cerebrale della volontà si trova nella corteccia prefrontale. Il gioco è fatto, la libertà è un’illusione giacché essa in realtà dipende dalle aree prefrontali del cervello. Per smantellare questo ordine di idee basta una semplice domanda: ha senso affermare che il cervello prefrontale prende una decisione? Ovviamente no, il cervello fa il suo onesto e complicato lavoro (neuroni, sinapsi, neurotrasmettitori), non lo si può certo gravare anche dell’incombenza di decidere! Sarebbe una rottura del gioco linguistico. Le decisioni le prende il soggetto, l’Io, il Sé, la persona o quello che volete. L’errore delle neuroscienze,

in questo ambito di studi, consiste nel ritenere che il dispositivo concettuale della neurobiologia, per quanto rigoroso, possa essere esteso agli stati mentali, ai comportamenti, alle decisioni. Stati mentali e comportamenti hanno bisogno di un ben diverso sistema concettuale, un sistema di certo meno rigoroso ma decisamente più fine.

Il diritto penale: l'imputabilità presuppone la capacità di intendere e volere. Capacità di intendere vuol dire che il soggetto comprende il significato e le conseguenze dell'atto che sta per compiere. Capacità di volere indica che il soggetto agisce non sotto una qualche costrizione, ma in piena libertà. Nelle perizie psichiatriche richieste dal tribunale esiste un'unica patologia che esclude la capacità di intendere e volere, è la schizofrenia. Il soggetto, per esempio, può compiere un delitto sotto la pressione invincibile di un ordine allucinatorio. Se escludiamo la schizofrenia, il perito, non di parte ma del tribunale, ha grandi difficoltà ad accertare obiettivamente l'incapacità di intendere e volere, e per lo più riconosce che tale incapacità non sussisteva. Due osservazioni. È veramente raro che un paziente schizofrenico compia un grave delitto. Seconda osservazione: l'ordinamento giuridico ragiona come Wittgenstein in rapporto ai giochi linguistici della comunicazione quotidiana, e anche come Husserl rispetto al mondo della vita: dà per scontato, come una cosa ovvia e naturale, che gli esseri umani, non sottoposti a costrizioni dipendenti da una malattia o da altre condizioni, come l'ubriachezza o l'effetto di stupefacenti, sono liberi di fare una cosa o di non farla.

Solo due parole conclusive sulla metafisica. Solo due parole perché devo ora semplicemente sostenere che non sono d'accordo con Giulio: i problemi metafisici non sono pseudoproblemi, altrimenti non avrebbero affascinato filosofi, scienziati e scrittori da millenni; sono problemi autentici e di grande rilevanza, tuttavia sono, a mio parere, insolubili. Per il semplice fatto che non esistono operazioni mentali o materiali che ci aiutino a risolverli. Altrimenti, insomma, dopo tanti secoli, almeno uno avrebbe trovato una soluzione condivisa. Esistono problemi che per millenni sono stati affrontati con metodi speculativi, ossia come problemi filosofici. Lo sviluppo delle conoscenze scientifiche ha però spesso modificato il loro statuto. Pensiamo alla caduta dei gravi. La teoria gravitazionale di Newton lo ha trasformato in un problema



scientifico che egli ha meravigliosamente risolto. Risolto? Non di certo, giacché Einstein ha dimostrato che la teoria newtoniana non era impeccabile. Il problema della caduta dei gravi è scientifico e per ciò stesso empirico. Il dilemma del libero arbitrio non potrà mai evolvere, secondo me, in un mero problema empirico.

### 3.3 L'inconscio e la libertà. Lettera aperta ad Alfredo Civita<sup>32</sup>

Caro Alfredo,

come altre volte, in questo blog, mi ritaglio un percorso all'interno di un libro rispondendo al mio interesse personale, e questa volta prendo in esame il tuo volume recente *L'inconscio*<sup>33</sup> ponendoti alcune questioni.

Parto con una citazione dall'Introduzione:

Il tratto essenziale dell'inconscio psicoanalitico risiede nel fatto che i contenuti che lo abitano e lo animano hanno un carattere motivazionale. Essi motivano, dall'oscurità della vita inconscia, emozioni, pensieri e comportamenti della vita cosciente.

Prima domanda: *Tutti* i comportamenti? Solo alcuni? Quali? Il problema è se vi sia in generale, secondo Freud/secondo la psicoanalisi contemporanea/secondo te (*tre livelli* della prima domanda, quindi) in generale una motivazione inconscia che sta "sotto", o si aggiunge/si mescola alle motivazioni coscienti per cui agiamo.

Risposte a questo problema si trovano nel seguito del libro, ovviamente, ma suscitano altre questioni. Vediamo.

«I processi dell'inconscio emotivo» scrivi (distinto, quello emotivo o psicoanalitico, dall'*inconscio cognitivo*, di cui anche ti occupi nel libro) «svolgono il ruolo di potenti motivazioni in rapporto al pensiero e al comportamento dell'individuo».

Per spiegare questa affermazione introduci un famoso slogan: *la coscienza non è padrona in casa sua*: «L'Io cosciente s'illude di padroneggiare in piena libertà i propri desideri, il proprio pensiero, la condotta; in realtà le reali motivazioni si trovano nelle profondità del suo inconscio emotivo».

---

<sup>32</sup> Testo mio, pubblicato nel blog nel settembre 2011.

<sup>33</sup> A. Civita, *L'inconscio*, cit.

Da queste prime affermazioni sembrerebbe di poter dire che secondo Freud *tutti* i comportamenti sono motivati inconsciamente. Più avanti, però, tu spieghi come Freud, a sostegno dell'esistenza dell'inconscio (per controbattere alle argomentazioni di Franz Brentano) indichi un insieme specifico di fenomeni psichici per i quali senza introdurre spiegazioni basate sull'inconscio ci troveremmo di fronte a fenomeni psichici privi di significato, casuali (cosa per Freud inconcepibile): i sogni, gli atti mancati, i sintomi psichici, le idee e prodotti intellettuali che ci "arrivano" senza un consapevole percorso psichico. Al di là della consistenza di questa argomentazione freudiana (basata come dici tu su un postulato indimostrabile, ovvero l'onnipresenza del senso nella vita psichica) a me interessa il fatto che se l'azione dell'inconscio fosse limitata a questo insieme di fenomeni non sarebbe messa in questione la libertà del soggetto.

Per approfondire il tema dell'inconscio nella sua capacità motivazionale tu fai riferimento alla teoria freudiana delle pulsioni: «La pulsione produce uno stimolo sull'organismo, generando il bisogno di neutralizzare lo stimolo stesso».

Il bisogno generato dalla pulsione, provenendo dall'interno dell'organismo, è qualcosa da cui non si può sfuggire, deve essere affrontato. I due esempi fondamentali sono la fame e il desiderio sessuale. Dopo aver analizzato il concetto di pulsione (*Trieb*) e averlo distinto da quello di istinto (*Instinkt*) (le pulsioni hanno una grande variabilità quanto al loro sviluppo e soddisfacimento, mentre gli istinti sono schemi di azione rigidi) tu chiudi la parte dedicata a questo tema (1.3) con questa frase: «Le pulsioni si attestano quindi come le motivazioni fondamentali della vita umana».

Tralasciando la pulsione di morte (pur da te ampiamente analizzata) a me resta una questione in sospeso (seconda domanda): *le pulsioni sono inconsce?* Non siamo forse ben consapevoli del nostro bisogno di cibo e dei nostri desideri sessuali? Forse all'epoca di Freud la sessualità era molto più celata e forse le persone tendevano a non confessare nemmeno a se stesse i propri desideri più "spinti", ma che la sessualità occupi una parte importante della vita psichica cosciente l'aveva già riconosciuto Schopenhauer ben prima dell'epoca di Freud! È chiaro che dal punto di vista di chi si chiede se l'inconscio

rappresenti una “minaccia” per la libertà umana questo punto è importante, perché un conto è un bisogno dal quale non possiamo sfuggire ma di cui siamo coscienti, un altro è un bisogno che oltre ad essere inevitabile è anche *inconscio!*

### **3.4 Inconscio e libertà. Risposta di Alfredo Civita<sup>34</sup>**

Caro Giulio,

Provo a rispondere ai due ardui quesiti che hai sollevato nella lettera. Nel replicare al primo quesito adotterò il terzo livello, rispondo in quanto me stesso, Alfredo Civita. Il terzo livello tuttavia s'intreccerà fatalmente con gli altri due.

Tutti i nostri comportamenti sono motivati da istanze inconscie? Lo escludo assolutamente, e credo non vi sia neanche bisogno di argomentare questa risposta. Per esempio, se, dopo aver fatto colazione e aver pranzato, vado a cena al ristorante e ordino una cotoletta, l'ordinazione della cotoletta è forse ascrivibile a motivi inconsci? Ma scherziamo: né Freud, né la psicoanalisi attuale e, nel mio piccolo, neanche io, ripudiamo il libero arbitrio, la libertà del volere. Del resto, il trattamento psicoanalitico non avrebbe alcun senso in una prospettiva deterministica. Lo scopo della psicoanalisi è infatti proprio quello di rendere il soggetto più consapevole di se stesso e di conseguenza più libero. La psicoanalisi, e in particolare la psicoanalisi clinica, è incompatibile con il determinismo – sebbene Freud, ossessionato dal fare della psicoanalisi una scienza a pieno titolo, si è più e più volte gingillato con questo ordine di idee. Ma è ben noto che nella vastissima produzione freudiana si può trovare, solo lo si voglia, tutto e il contrario di tutto. E questo soprattutto a livello metapsicologico ed epistemologico.

Freud, al pari di Binswanger, considerava la malattia psichica come una coartazione della libertà. La cura doveva restituire al paziente la libertà, insieme a un'altra cosa assai più scomoda: la comune e universale infelicità del vivere. In luogo della sofferenza nevrotica, la psicoanalisi porta la sofferenza normale, la mancanza, le ansie e il senso di vuoto che

---

<sup>34</sup> Testo di Civita, pubblicato nel blog nel settembre 2011.

immancabilmente segnano l'esistenza di ogni essere umano, per quanto psichicamente sano possa essere.

Freud afferma che i fenomeni psichici influenzati dall'inconscio appartengono a quattro tipologie, come ricordi anche tu, Giulio, nella lettera: atti mancati, motti di spirito, sintomi e sogni. Qui devo sdoppiare il mio ruolo di filosofo da quello di clinico a indirizzo psicoanalitico. Da filosofo non posso che essere d'accordo con Jaspers laddove afferma che Freud voleva, e aggiungerei doveva, trovare dovunque un senso. Un evento privo di senso, nel mondo umano, gli era intollerabile.

Da clinico devo invece concordare con Freud in questo senso: quando un paziente compie in seduta o fuori un atto mancato, oppure quando mi racconta un sogno, l'atto mancato e ancor più il sogno mi offrono un materiale inestimabile per far procedere l'analisi, per conseguire una conoscenza condivisa della sua personalità. Vi sono pazienti che non portano sogni, oppure li portano e li lasciano lì in attesa di una mia magica e decisiva interpretazione. Questa tipologia di pazienti non è adatta per il trattamento analitico propriamente detto. Occorre modificare la tecnica. Ma se il paziente racconta il sogno e poi, senza paura, lavora con la mente per afferrarne il significato, allora questa è in tutto e per tutto psicoanalisi – con ottime prospettive non già di guarigione, perché non se ne parla, ma di essere finalmente nelle condizioni di fare a meno dei suoi sintomi.

Con ciò spero di aver risposto in qualche modo alla prima domanda; passo ora alla seconda: le pulsioni sono inconsce? La risposta canonica di Freud sostiene che le pulsioni non sono né consce né inconsce; le pulsioni non sono contenuti psichici, si trovano sul confine tra il biologico e lo psichico; quando tuttavia la pulsione viene attivata dalla corrispondente fonte somatica, per esempio la regione della sessualità in rapporto alla pulsione sessuale, la pulsione, così attivata, investe con tutta la sua potenza una rappresentazione, la quale si trasforma in un moto pulsionale di desiderio. Questo, essendo inconscio, non viene percepito dalla coscienza, ma esercita su di essa una pressione dalla quale non si può sfuggire. Per essere accettata dalla coscienza – Freud pensa soprattutto a desideri sessuali incestuosi – il moto pulsionale di desiderio deve trasfigurarsi, mascherarsi così da farsi accettare dalla

coscienza. Il desiderio resta comunque quello originario, nonostante il mascheramento. Alla tua domanda, se questo ragionamento metta in dubbio la libertà del volere, rispondo che sono d'accordo. Ma Freud, che pure ha contribuito profondamente a modificare il suo tempo, a quel tempo vittoriano pur sempre apparteneva: che una persona potesse essere consapevole di un desiderio incestuoso oppure omosessuale, era, credo, un pensiero per lui difficile da digerire.

Concludo con una breve riflessione personale sulle pulsioni. La comunità psicoanalitica è andata gradualmente rinnegando l'idea stessa di pulsione. In parte sono d'accordo, perché, da un punto di vista neurobiologico, il concetto di pulsione è oggi insostenibile. Ma come ho scritto anche nel mio libro, la domanda che sorge è: se le pulsioni non esistono, se non esiste in particolare la pulsione di morte, cosa ci resta per rendere ragione e di molte patologie individuali e della distruttività del genere umano?

## Conclusioni

Se il lettore avrà avuto la pazienza di arrivare fino a qui, si sarà reso conto di quanto peso abbia avuto il lavoro di Civita nella mia formazione e nella mia riflessione filosofica. Spero con questo articolo di aver dato un contributo alla conoscenza del suo pensiero e al tener viva la memoria del suo lavoro.

Le tracce del dialogo fra noi avviato fin dai tempi dei miei studi universitari, in particolare sul libero arbitrio, si trovano senz'altro – pur non facendo più riferimento ai suoi libri – anche nel mio ultimo scritto sull'argomento, *Libero arbitrio: paradossi e nuove prospettive. L'esperimento mentale di centomila ripetizioni di una scelta*<sup>35</sup>, al quale rimando tutti gli interessati.

Prima di chiudere, vorrei spendere qualche parola per ricordare Alfredo Civita come persona. Da studente e laureando ho stimato la sua grande disponibilità a rispondere sempre con accuratezza a domande spesso scomode o ostinate, la sua chiarezza nelle spiegazioni e la sua pacatezza nel discutere con i colleghi quando sorgevano divergenze (ricordo in particolare la sua

---

<sup>35</sup> Consultabile sempre all'indirizzo: <https://giulionapoleoni.blogspot.it/2018/03/libero-arbitrio-paradossi-e-nuove.html>

calma nell'affrontare uno “scontro” con Elio Franzini, in un contesto universitario, sul tema dei limiti dell'interpretazione).

Come paziente ricordo l'acutezza dei suoi interventi e il grande sostegno, pur nella cautela e nella messa in guardia, che mi ha dato in una fase difficile della mia vita, aprendomi di fatto la strada verso scelte coraggiose, che apparivano sul momento “spericolate” ma che si sono rivelate a posteriori anche piuttosto assennate e portatrici di una felicità almeno pari alla turbolenza che hanno suscitato.