

di *Domenica Mazzù*

Introduzione

Riflettendo sulla “finità delle cose”, Hegel scrive nella *Scienza della logica*: “esse sono, ma la verità di questo essere è la loro *fine*, il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma *perisce*; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l’essere delle cose finite, come tale, sta nell’aver per loro esser dentro di sé il germe del perire”¹. Da qui la contraddizione sottile e incisiva – come una lama – che si accompagna all’emergere delle cose finite: “l’ora della loro nascita è l’ora della loro morte”². Precorrendo le note tesi psicanalitiche sulla nascita come momento sorgivo e prototipico dell’angoscia umana, Hegel dà così ragione della “mestizia” di cui si colora tutto ciò che, in quanto nasce, è destinato a finire³. Ma seguendo questo sentimento, che ci guida, come una nenia lontana e appena percettibile, sia-

¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, (1812-16), trad. it. di A. Moni, Bari, Laterza, 1978, vol. I, p. 155. Vi si legge inoltre “Quando delle cose diciamo che sono *finite*, con ciò si intende che non solo hanno una determinatezza, che non solo hanno la qualità come realtà e determinazione che è in sé, non solo sono limitate, così da avere poi un esserci fuor del loro limite, – ma che anzi la loro natura, il loro essere, è costituito dal non essere. Le cose finite sono, ma la loro relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come *negative*, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere”, *ibidem*.

² *Ibidem*.

³ “Il pensiero della finità delle cose porta con sé questa mestizia, perché una tal finità è la negazione qualitativa spinta al suo estremo, perché alle cose, nella semplicità di cotesta determinazione, non è più lasciato un essere affermativo *distinto* dalla loro destinazione a perire”, *ibidem*.

mo spinti oltre la nascita, nei meandri della simbiosi intrauterina, dove si annoda il primordiale filo dell'angoscia umana, illustrato da figure femminili tra le più note del mondo mitologico: l'angoscia della madre che, apprestandosi a dare alla luce il proprio figlio, sa di donargli, sì, la vita, senza tuttavia potergli evitare il destino mortale che le è connesso⁴.

Si tratta di un sentimento che precede il cosiddetto "trauma" della nascita⁵, e conferisce a quest'ultima la tonalità depressiva del finire, tonalità paradossale, riferendosi a qualcosa che finisce nel momento stesso in cui nasce: il primo vagito fa eco al *pianto di fondo* che lo precede, significando che la vita è già da sempre disposta a venire a patti con la morte⁶. Sta in questo *patto* il peccato *originale* da cui siamo *originati*, individualmente e come specie, aggiungerebbe Søren Kierkegaard⁷, giacché nel gesto individuale della madre che dà la vita si ribadisce quella rinuncia all'immortalità che è la marca esistenziale dell'intera specie. In quel gesto l'ontogenesi conferma la filogenesi, rinnovando ed esaltando i tratti persecutori e depressivi di una separazione inevitabile ma reciprocamente e specularmente vissuta come abbandono e perdita in quanto decreta la definitiva impossibilità di riafferarsi ancora una volta dentro l'abbraccio inestricabile e fusionistico della totalità originaria, modello prospettico di un'immortalità perduta per sempre.

Nella chiarificazione dei meccanismi che rendono questo congedo difficile, soggetto a regressioni e recidive, generalmente si privilegia la prospettiva del figlio, risalendo fino alla sua nascita. Ma, dal punto di vista materno, la difficoltà di questo reciproco congedarsi conduce all'universo prenatale, dove in questione è l'*effettività* della rinuncia imposta alla madre quale condizione ineludibile del dare la vita. In questione

⁴ È questo un tema caro alla mitologia classica, basti citare la figura di Teti, ricordata soprattutto per il suo desiderio – vano seppur desiderio di una dea – di rendere immortale il figlio Achille. A questo proposito Franco Fornari parla di "onnipotenza religiosa del codice materno", aggiungendo: "come se nel cuore di ogni madre ci fosse l'aspirazione a fare un figlio immortale", cfr. *Il codice vivente*, Torino, Boringhieri, 1981, p. 273.

⁵ Sull'elaborazione psicanalitica del concetto di "trauma della nascita" cfr. O. Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (1924), trad. it. *Il trauma della nascita*, Rimini, Guaraldi, 1972.

⁶ Interessanti approfondimenti sull'idea di un ricorrente "pianto di fondo", presente come "necessità archetipica", in J. Hillman, *Trame perdute*, Milano, Cortina, 1985.

⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1965, capp. I e II, pp. 29-100.

è la resa incondizionata dell'infinita del desiderio materno di procreare un figlio immortale. Tale desiderio in realtà non viene mai meno, semplicemente si nasconde dietro una *finzione razionalistica*, che illude e, in ogni caso, elude il percorso obbligato, quello che, in un contesto filosofico-religioso, Kierkegaard ha definito come "rassegnazione infinita"⁸ e che nella dinamica psicanalitica è tracciato dall'attraversamento della perdita e dal lavoro del cordoglio⁹. Tale *finzione* non solca in profondità il terreno sul quale germoglia e continuamente si rigenera l'infinita di quel desiderio, non dissoda le zolle di terra che lo alimentano, non ne mette a nudo le radici per staccarle e lasciare che inaridiscano alla luce del sole. Gli si sovrappone soltanto e, per impedirgli di uscire allo scoperto, ne copre l'*estensione superficiale*. La rinuncia resta dunque in superficie. Ne è prova lo stupore che si aggiunge alla pena di chi si vede sopravvivere al proprio figlio e, dubitando della propria capacità di esaminare il reale, né potendosi acquietare dinanzi al silenzio della morte, interroga senza posa uomini e cose. Solitamente, invero, la legge del divenire naturale fa sì che siano i figli a seppellire i genitori, i quali portano con sé intatto il sogno di immortalità che hanno nutrito per i loro figli. Anche Erodoto, nelle *Storie*, sottolineando la follia della guerra che stravolge l'ordine naturale delle cose, scrive: "nessuno è tanto privo di senno da preferire la guerra alla pace: ché in questa i figli seppelliscono i genitori, in quella i genitori i figli"¹⁰. Nessuno è cioè così folle da infrangere, di proposito, la finzione che lo fa vivere.

Su questa *finzione*, d'altronde, si regge l'intera trama della convivenza civile, che ha come obiettivo primario il mantenimento della pace in virtù di un ordine ideale delle cose, stabile perché riproducibile e riproducibile perché *artificiale*, nel senso hobbesiano del termine¹¹. Una finzione, dunque, che l'irruzione della realtà può sempre facilmente disattendere. Ne è ben consapevole Hegel quando sottolinea come sia necessario ricordare agli individui ciò che, isolati nella loro soggettività, tenderebbero a dimenticare: "Per non lasciar loro mettere radici e irrigidirsi in

⁸ Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e Tremore*, Milano, Comunità, 1971, pp. 69-73.

⁹ Cfr. S. Freud, *Trauer und Melancholie* (1917), trad. it. di R. Colorni, *Lutto e melanconia*, in *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 102-118.

¹⁰ Erodoto, *Storie*, trad. it. con testo greco a fronte di A. Izzo D'Accinni, rivista da D. Fausti, Milano, Rizzoli, 1988, vol. I, p. 177.

¹¹ Th. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 5-8.

tale isolamento, (...) il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e agli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero ed anelano all'invulnerabile esser-per-sé e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte¹². Per non perdere di vista la trama delle dipendenze che rende possibile la vita, seppure limitandola, dunque, la *finzione* non deve mai perdere il contatto con la dura realtà che l'ha posta in essere in virtù di un patto – vivere anche a prezzo della morte – al quale non si può sfuggire.

Ma – rientrando nella nostra metafora – quando la madre si trova, contro ogni sua più tenace speranza, dinanzi al calvario del figlio ed alla sua reale crocifissione, quando cioè non è possibile illusione o elusione alcuna, allora la finzione si lacera e l'impossibilità radicale della rinuncia si mostra senza veli, rompe gli argini, dilaga e viene drammaticamente rivissuta. *Dentro di sé* la madre non rinuncia mai realmente al desiderio di procurare al figlio una vita immortale, non potrebbe farlo, preferirebbe piuttosto morire. *Esteriormente* si, per potergli comunque dare la vita, nella speranza di poter convenire alle istanze della dura realtà, per eluderla però, per circuirlo in vista di una sopravvivenza il cui desiderio non si appaga ma cresce col tempo.

Il problema, allora, può essere formulato in questi termini: da un lato, la rinuncia non può essere soltanto *esteriore* (pensata razionalisticamente) poiché l'irruzione della realtà smaschera fin troppo facilmente tale finzione, frantumandola come fosse un guscio vuoto; dall'altro lato, la rinuncia non può essere interiorizzata (realmente operata) giacché, identificandosi il desiderio con l'infinita, la reale rinuncia comporta la perdita dello stesso desiderio e dunque della vita.

L'interno, l'esterno e la finzione

La metafora impone un approfondimento dei due livelli dell'*interiore* e dell'*esteriore*, e, conseguentemente, del concetto di *finzione* che li collega, *legandoli* come fosse un *nodo*. E un nodo non è mai semplicemente un nodo ma, secondo una suggestiva definizione, un "vero e pro-

¹² G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, vol. II, pp. 14-15.

prio nido di simboli”¹³. L'efficacia *nodale* della finzione dipende, dunque, dalla sua sostanza simbolica. *Symbolon* è termine che evoca il “mettere insieme”, il “congiungere” (*symballein*). Ed è nella direzione di un approccio simbolico che ci spinge il tema della rinuncia materna, rinuncia impossibile ed insieme inevitabile, all'origine di una contraddizione cui la logica tradizionale, strutturalmente fobica, escludente, non riconoscerebbe rilevanza epistemologica ed ermeneutica.

Considerare la finzione non come uno dei due poli del binomio interno-esterno ma come il nodo che li tiene uniti è teoreticamente utile a superare la classica antitesi tra realtà e finzione, ma apre ad altre riflessioni.

La *finzione*, posta in essere a garanzia della vita, è un portato necessario del principio della realtà (esterno) e si muove dentro il confine da esso rigorosamente delineato; mentre il pur *reale* desiderio d'immortalità è governato dal principio del piacere (interno) che non conosce confine. Ciò dà luogo a quello che con Hegel possiamo definire “un intreccio multilaterale e poliseno”¹⁴ tra interno e esterno, che prevede una doppia logica: la logica *cruciale*, che incrociando i due termini, li “crocifigge” alla loro univocità, e la logica *nodale* che annodandoli, li *mette insieme* nella fluidità di una relazione multivoca, esente, tuttavia, dal rischio dell'equivocità.

Solo quest'ultima logica è attrezzata a coniugare (*symballein*) l'impossibilità interiore della rinuncia con la sua necessità esteriore, stringendole in un nodo abbastanza resistente da reggere alla trazione centrifuga ma abbastanza elastico da consentire che i due principi (della realtà e del piacere), che governano rispettivamente il fuori e il dentro dell'uno (ovvero il dentro e il fuori dell'altro), non restino rigidamente estranei ma si dispongano, qualora occorra, ad una diversa articolazione delle priorità astrattamente previste in funzione della sopravvivenza. Se invero il principio di realtà si estendesse fino a rimuovere del tutto il principio del piacere, si rimuoverebbe anche il criterio distintivo originario tra ciò che deve essere fatto vivere perché fa vivere e ciò che deve essere lasciato morire perché potrebbe far morire, ovvero il criterio distintivo tra la vita e la morte. L'accertamento dei limiti di sicurezza, che è il compito proprio del principio della realtà, deve includere e consentire lo spazio per

¹³ F. Deligny, *I bambini i loro atti i loro gesti*, Milano, Spirali, 1989, p. 111. Per un'elaborazione teoretica del rapporto tra *finzione*, *funzione ideologica* e apparato *simbolico* cfr. G.M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Milano, Giuffrè, 1979.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. I, p. 153.

prio nido di simboli”¹³. L'efficacia *nodale* della finzione dipende, dunque, dalla sua sostanza simbolica. *Symbolon* è termine che evoca il “mettere insieme”, il “congiungere” (*symballein*). Ed è nella direzione di un approccio simbolico che ci spinge il tema della rinuncia materna, rinuncia impossibile ed insieme inevitabile, all'origine di una contraddizione cui la logica tradizionale, strutturalmente fobica, escludente, non riconoscerebbe rilevanza epistemologica ed ermeneutica.

Considerare la finzione non come uno dei due poli del binomio interno-esterno ma come il nodo che li tiene uniti è teoreticamente utile a superare la classica antitesi tra realtà e finzione, ma apre ad altre riflessioni.

La *finzione*, posta in essere a garanzia della vita, è un portato necessario del principio della realtà (esterno) e si muove dentro il confine da esso rigorosamente delineato; mentre il pur *reale* desiderio d'immortalità è governato dal principio del piacere (interno) che non conosce confine. Ciò dà luogo a quello che con Hegel possiamo definire “un intreccio multilaterale e polisenso”¹⁴ tra interno e esterno, che prevede una doppia logica: la logica *cruciale*, che incrociando i due termini, li “crocifigge” alla loro univocità, e la logica *nodale* che annodandoli, li *mette insieme* nella fluidità di una relazione multivoca, esente, tuttavia, dal rischio dell'equivocità.

Solo quest'ultima logica è attrezzata a coniugare (*symballein*) l'impossibilità interiore della rinuncia con la sua necessità esteriore, stringendole in un nodo abbastanza resistente da reggere alla trazione centrifuga ma abbastanza elastico da consentire che i due principi (della realtà e del piacere), che governano rispettivamente il fuori e il dentro dell'uno (ovvero il dentro e il fuori dell'altro), non restino rigidamente estranei ma si dispongano, qualora occorra, ad una diversa articolazione delle priorità astrattamente previste in funzione della sopravvivenza. Se invero il principio di realtà si estendesse fino a rimuovere del tutto il principio del piacere, si rimuoverebbe anche il criterio distintivo originario tra ciò che deve essere fatto vivere perché fa vivere e ciò che deve essere lasciato morire perché potrebbe far morire, ovvero il criterio distintivo tra la vita e la morte. L'accertamento dei limiti di sicurezza, che è il compito proprio del principio della realtà, deve includere e consentire lo spazio per

¹³ F. Deligny, *I bambini i loro atti i loro gesti*, Milano, Spirali, 1989, p. 111. Per un'elaborazione teoretica del rapporto tra *finzione*, *funzione ideologica* e apparato *simbolico* cfr. G.M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Milano, Giuffrè, 1979.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. I, p. 153.

la riemergenza dentro la costruzione razionale (esterno) di una certa quantità di narcisismo salvifico (interno) che faciliti, qualora se ne presenti la necessità, l'abbandono dell'oggetto perduto¹⁵.

Tutto ciò viene fondatamente proposto e argomentato nel concetto di "elaborazione del lutto" che, a partire dalla riflessione psicanalitica di Melanie Klein, assurge a condizione imprescindibile per lo strutturarsi della funzione simbolica individuale¹⁶. Ma, oltrepassando il registro metaforico del nostro discorso e introducendo il suo significato più esplicitamente politico, troviamo proprio in Hegel una conferma filosofica. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, e precisamente nella parte relativa alla *Contesa delle autocoscienze*, la rinuncia del *servo* al riconoscimento e il suo assoggettamento all'autocoscienza signorile, riproducono quel comportamento femminile-materno che è all'origine della separazione tra i due livelli dell'interno e dell'esterno. *Dentro di sé il servo* non rinuncia all'infinità del suo desiderio di essere riconosciuto; vi rinuncia solo *esteriormente*, per salvare la vita, nella quale riconosce l'origine ed il fondamento di ogni possibile desiderio. Questo sdoppiamento svolge un ruolo fondamentale nella dinamica della "narrazione" hegeliana, giacché il desiderio del riconoscimento, conservato nell'interno e trasposto, diviene la preconditione del ribaltamento dialettico che vedrà nel servo il vero "fattore" della storia. Sul piano teorico, però, tale sdoppiamento, pone un problema inutilmente rimosso dalla filosofia politica hegeliana: quell'*interno*, "albergante nei segreti recessi", nella misura in cui non si manifesta all'esterno, dà luogo ad una riserva interiore che, sminuendo l'assolutezza della rinuncia, scredita il patto che su di essa si costituisce. Il tentativo di far coincidere l'interno con l'esterno, impossibile ma indispensabile alla compiutezza di una forma politica che pretende di realizzare il regno della libertà in terra, alimenta una residualità nient'affatto disposta a starsene pacificata dentro lo Stato che, sotto questo riguardo, resta un dio mancato.

¹⁵ Sigmund Freud, a proposito del lutto, sottolinea la necessità che "in relazione a ciascuno dei ricordi e delle aspettative che dimostrano il legame della libido con l'oggetto perduto" la realtà pronunci il "verdetto" che l'oggetto d'amore "non esiste più", ovvero la necessità che, per così dire, la sentenza di morte venga eseguita con un gesto di partecipazione soggettiva, mediante il quale l'lo riconosce valore di realtà a quel verdetto e, "quasi fosse posto dinanzi all'alternativa se condividere o meno questo destino, si lascia persuadere - dalla somma di soddisfacimenti narcisistici - a rimanere in vita, a sciogliere il proprio legame con l'oggetto annientato", S. Freud, *op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁶ M. Klein, *Scritti 1921-58*, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 470 e sgg.

Hobbes, invece, fonda proprio sull'assolutezza della distinzione tra interno ed esterno l'assolutezza dello Stato. Quello che risulta meno esplicito ma, a mio avviso, inequivocabile nell'autore del *Leviatano*, è che la suddetta distinzione s'intesse sulla delicata trama della *finzione*, la quale, lo abbiamo detto, riannoda i due lembi in cui l'unità-totalità originaria (dentro-fuori) si è scissa, sicché alla fine occorre chiedersi se, persino nel rigoroso sistema hobbesiano, ciò che tiene distinte le due sfere – appunto la *finzione* – è pure ciò che le annoda strettamente. Hobbes, in questo senso, legittima l'uso politico della *finzione*, recuperandole uno spazio teorico autonomo dal quale rileggere attraverso il filtro della *mitologica logica* della costruzione politica del *Leviatano*. Parafrasando lo stesso filosofo inglese, che pone la massima libertà dei sudditi nel “silenzio della legge”¹⁷, potremmo dire che nel silenzio della logica nulla osta ad una lettura mitologica dei testi hobbesiani. Paradossalmente questa lettura risulta più facile in Hobbes che in autori *reticenti* sulla distinzione tra interno ed esterno. La reticenza, invero, complica l'indagine mediante una sorta di tabuizzazione del concetto centrale di *finzione* che, al contrario, dovrebbe esso stesso servire come strumento per rilevare la presenza di tabù teorici e decostruirli.

In effetti, sia sotto l'aspetto teorico sia sotto l'aspetto pratico, la *finzione* funziona se, lungi dal sovrapporsi alle realtà che lega insieme e mistificarle, si riconosce come *finzione*. E tuttavia non finzione arbitraria né, per così dire, anarchica ma sensibile alle ingiunzioni provenienti da quelle realtà che l'hanno posta in essere, solidamente articolata con esse e sempre memore del loro comune tragitto soteriologico¹⁸.

¹⁷ Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 215.

¹⁸ Sulla sostanza “simbolica”, già sopra richiamata, della *finzione* politica, e sul carattere non arbitrario della dinamica del simbolo cfr. G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, Milano, Franco Angeli, 2006. Cfr., inoltre, G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1984), trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo, 1972. Un punto di riferimento generale, a questo riguardo, può essere indicato nell'opera di C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Vienna, 1912), la cui traduzione italiana (condotta sull'edizione definitiva pubblicata col titolo *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Zurigo, 1952) si trova in C.G. Jung, *Opere*, vol. V, *La Libido. Simboli e trasformazioni*, Torino, Boringhieri, 1965.

Oltre l'immediatezza del legame naturale: dall'idolo al simbolo

Si evidenzia, a questo punto, il problema dentro il problema: come può la *finzione* accettare di essere una finzione, che equivale a dire accettare di essere inessenziale, di non-essere? Esiste un punto di vista che renda fruibile la considerazione di se stessi come inessenziali, ovvero che colga l'essenzialità dell'inessenziale?

Un modello possibile ci viene dall'interno stesso della nostra metafora. Nel barattare il sogno di immortalità con la "vita" mortale, la madre elabora un percorso lungo il quale è possibile accettare di morire restando vivi, morire sotto un aspetto per vivere sotto un altro aspetto, cioè cambiare, riconoscendo con questo, al di là dell'astratta opposizione tra essenziale ed inessenziale, la legge del divenire, rispetto alla quale l'essere, comunque lo si configuri, manifesta la sua essenza (inessenziale) di insieme di "momenti o grandezze dileguanti"¹⁹. Prendendo atto della precarietà legata al destino del *dileguare*, la rinuncia materna evita sia la deriva paranoica che quella depressiva e introduce ad una terza prospettiva: la *trasformazione* dell'oggetto (esterno) fermo restando il suo *significato* (interno), che viene trasposto, *conservato*, cioè salvato dentro un'altra *forma* che lo *significa*, ovvero ne diviene il *simbolo*.

Con il linguaggio della psicanalisi kleiniana, che abbiamo sopra richiamato, si può affermare che il compito *nodale* della madre consiste nell'assistere il figlio, attraverso la perdita e il cordoglio, verso il recupero dell'oggetto perduto (significato) dentro un'altra forma (significante). Si tratta di un percorso lungo il quale, a mano a mano che il figlio costruisce e rafforza la sua *funzione simbolica*, la presenza reale della madre perde essenzialità fino a "dileguarsi", concludendo così la parabola dell'abbandono: dall'abbandonare (l'oggetto d'amore) all'essere abbandonata (come oggetto d'amore). Solo a conclusione di questa parabola il desiderio, sradicato dalla sua insidenza e insistenza arcaica e regressiva, che lo rende preda di una smisurata pretesa, può rettificarsi e divenire ancora fruibile: la madre-idolo – lungi dal continuare ad esigere sacrifici – *sacrifica* se stessa per essere restituita sotto altra forma: la forma simbolica²⁰.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 3.

²⁰ Sul rapporto tra "idolo" e "simbolo", cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), trad. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 573.

Ma è ancora una volta con Hegel che ci piace tracciare il sentiero che conduce dall'idolo al simbolo, ovvero oltre la naturalità del legame immediato, verso un luogo in cui la corporeità (presenzialità) si assottiglia fino a "dileguare" in una tuttavia sensibile e irriducibile trasparenza. In questo luogo la madre depone la propria onnipotenza, avendo compreso che sul piano dell'immediatezza (idolo) "prende la vita, ma con ciò afferrava piuttosto la morte"²¹. Ma, avendo altresì compreso che passare dal principio del piacere ("vivente essere") al principio della realtà ("inerte e morta necessità"), ovvero rinunciare totalmente alla propria essenzialità (immediata), appare "come un'inversione che non è mediata da niente"²². Entrambi i principi, così irrelati, conducono alla morte: l'uno letteralmente togliendo la vita (*bellum omnium contra omnes*), l'altro mortificandola in ciò che ha di mira: il desiderio di absolutezza. La conciliazione tra desiderio di vivere e desiderio di vivere infinitamente non è possibile nella forma diretta e immediata in cui è cercata. Potrebbe esserlo per una "coscienza che conoscesse l'un momento nell'altro; che conoscesse nel destino il suo fine ed il suo operare, e nel suo fine e nel suo operare il suo destino, ed in tale necessità la sua propria essenza"²³.

Ora, la madre sa già il destino del figlio perché lei stessa lo ha decretato nel momento in cui gli ha dato la vita: lei sa che quel destino esprime nient'altro che "il suo fine ed il suo operare"; e sa che sulla necessità di questo legame – tra destino e libertà per intenderci – si struttura "la sua propria essenza".

Lo sa; tuttavia "questi momenti non sono contenuti e collegati nel sentimento, ma lo sono soltanto nel puro Sé che è un universale o il pensare"²⁴. La scelta materna della vita – anche a prezzo dell'immortalità – avviene nel "pensare", cioè nella *finzione razionalistica*; il "sentimento" ne resta fuori, sicché in esso (nell'interiorità) l'absolutezza del desiderio si mantiene e l'autopercezione "sentimentale" del soggetto è quella di una totalità intatta, che tale rimane fino a quando è possibile sfuggire alla collisione con l'universale necessità, che la infrange. Quest'ultima, nel momento in cui l'"infelice collisione" si verifica, appare alla totalità singola come una "potenza nella quale l'individualità viene ridotta a brandelli"²⁵.

²¹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. I, p. 305.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 306.

Essa non la riconosce come prodotto di quella rinuncia (il “suo operare”), sicché il passaggio dal suo fine (singolare) al suo destino (universale) “per la coscienza è un puro salto nell’opposto”²⁶ e l’universalità cui esso conduce viene esperita come l’estremo sacrificio: “l’ultimo momento della sua esistenza è il pensiero della sua perdita nella necessità o il pensiero di se stessa come essenza assolutamente estranea a sé”²⁷.

Qui la *finzione* è prodotta al limite di se stessa ed il cammino esplicitamente predisposto dal modello *logico* della dialettica hegeliana non sembra sufficiente a consentirle di svolgere il suo ruolo, perché non lascia intravedere un punto di vista che renda fruibile alla soggettività singola la perdita e, dunque, funzionale la *finzione*; ovvero un punto di vista che consenta alla finzione di riconoscersi come qualcosa nella cui essenza il “suo fine” coincide col “suo destino”: perdersi per salvarsi.

Riprendendo un’espressione di Kierkegaard, potremmo dire che l’astuzia della ragione (*logos*) “cuce senza fare il nodo al filo” se non tiene conto della passione (*mythos*): il sapere (universale) senza il sentire (particolare) è vuoto, non fa presa, sicché può cucire all’infinito senza cucire niente.

Ci chiediamo ancora una volta, dunque, se c’è un punto di vista che, consentendo questa presa del sapere sul sentire, li agganci reciprocamente e impedisca al sentire di risolversi nella soddisfazione allucinatória di un desiderio impossibile ed al sapere di perdersi in una delirante quanto illusoria fuga da ogni desiderio.

Il problema è quello della irriducibilità del desiderio. E la soluzione sembra condurre ancora una volta verso l’elaborazione dell’oggetto perduto in vista del suo recupero simbolico. Ciò richiede – l’abbiamo visto – l’attraversamento dell’intera parabola dell’abbandono, nel compimento della quale la madre, soggetto e oggetto dell’abbandono, individua il compimento del suo stesso operare: nel suo fine il suo destino e nel suo destino il suo fine. L’ultimo atto (essere abbandonata), infatti, perfeziona il significato soteriologico dell’inizio (abbandonare), rivelando l’universalità che vi era, sì, contenuta, ma come contratta dentro la riserva interiore, la quale deve disporsi ad essere sciolta dal legame estrinseco (finzione razionalistica) per poter essere riannodata mediante un filo che attraversa l’interno e l’esterno e li congiunge strettamente (*finzione nodale*). Senza la lacerazione della riserva interiore, la madre-idolo con-

²⁶ *Ibidem*, p. 305.

²⁷ *Ibidem*, p. 306.

tinua ad esigere sacrifici: occorre che la perdita si dispieghi senza la speranza del recupero: "solo con questo effettuale sacrificio essa poteva dar prova della rinuncia di sé"²⁸. Laddove la parabola si conclude, si definisce l'universalità e, quindi, la fruibilità del punto di vista materno secondo il quale "la sostanza è l'essenza che si è dissolta, è l'essenza buona che si sacrifica, della quale ciascuno fa quel che gli aggrada, lacerando l'essere universale e prendendosene la sua parte"²⁹.

Quando Hegel, a proposito del rapporto familiare, ricorda "la pietà reciproca fra genitori e figli", sottolinea significativamente la reciprocità del gesto pietoso dell'abbandono, che abbiamo già interpretato come reciproco congedarsi della madre e del figlio: "La pietà dei genitori verso i figli è appunto affetta dalla commovente peculiarità di avere la coscienza della propria effettualità nell'Altro e di vedere divenire in esso l'esser-per-sé, senza poterselo riprendere; anzi esso resta un'effettualità che sta a sé; e, viceversa, la pietà dei figli verso i genitori è affetta dalla peculiarità commovente di avere il divenire di se stessi o lo in-sé in un qualcos'altro che diletta, e di raggiunger l'esser-per-sé e la propria autocoscienza *solo mediante la separazione dall'origine, separazione nella quale il ceppo d'origine si dissecca*"³⁰.

Dentro la trama dell'Aufhebung: un'ermeneutica mitologica

Abbiamo appena letto il percorso femminile materno della produzione del simbolico dal punto di vista delle categorie hegeliane: proviamo ora a fare qualche considerazione sul percorso hegeliano dell'autoproduzione dello spirito assoluto dal punto di vista femminile materno. Proviamo cioè a sostanziare l'assolutezza dello Spirito facendo emergere, con gli strumenti della *mitologica*, il lato femminile che la *logica* mantiene nell'ombra.

Una lettura femminile-materna non è estranea al contesto della *Fenomenologia*, dove lo stesso Hegel frequentemente ricorre a metafore tratte dal processo naturale della generazione per evidenziare le analogie tra i diversi livelli del processo dialettico. Attraverso questo registro metaforico la parabola dell'abbandono si svolge come un processo di auto-creazione materna in cui la madre si fa madre, cioè partorisce se stessa.

²⁸ *Ibidem*, p. 188.

²⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 2.

³⁰ *Ibidem*, p. 16 (corsivo mio).

Questo è sì un processo dialettico ma l'accento è posto con forza sul momento della *Spaltung*, alla quale si giunge dopo avere sperimentato fino in fondo la propria inessentialità e attraversato la *via crucis* di tutte le figure che, "adunandosi nella premura dell'aspettazione, si dispongono attorno al luogo natale dello spirito facendosi autocoscienza"³¹. Ciò che la madre partorisce, invero, è il proprio significante (la categoria materna), che sopravvive al "ceppo d'origine" (significato) ma porta con sé insieme alla "precura dell'aspettazione" anche la "mestizia" irriducibile della separazione: "il dolore e la nostalgia, che tutto compenetrano, dell'autocoscienza infelice, fa loro da centro, ed è per loro il comune dolore del parto del suo venire alla luce – la semplicità del concetto puro che contiene quelle figure come i suoi propri momenti"³².

La madre dunque partorisce ciò che ha *concepito*: se stessa (il proprio concetto); ovvero si fa la creatura che è, scoprendo la creaturalità del proprio potere di creare. Così l'intera ricchezza delle sue determinazioni si raccoglie e si concentra "nella semplicità del concetto" il cui significato, però, non si può ricavare "riarrotolando, per così dire, la sua ricca vita nella comunità e riadducendola al suo primo filo"³³. Questo "scambiare l'origine quale *esistenza immediata* del primo apparire con la semplicità del concetto"³⁴ produrrebbe un "ricordo privo di spirito"³⁵. Nella "semplicità del concetto", invero, "il collegamento dell'essere col pensare" ovvero del significato col significante non è quello immediato ma quello risultato. Esso non dà luogo direttamente ed univocamente all'universalità di tipo logico-concettuale ma anche all'universalità simbolica, mediante la quale tessere, come vedremo, la complessa e articolata trama dell'*Aufhebung* sottostante ad ogni universalità concettuale³⁶. Ciò che

³¹ *Ibidem*, pp. 257-58.

³² *Ibidem*, p. 258.

³³ *Ibidem*, p. 266.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 267.

³⁶ *Ibidem*, pp. 265-266: "Tale *forma del rappresentare* costituisce la determinatezza in cui lo spirito in questa sua comunità si fa consapevole di sé. Essa non è ancora l'autocoscienza di lui svoltasi a suo concetto come concetto; la mediazione è ancora incompleta. In questo collegamento dell'essere e del pensare si ha quindi la deficienza che l'essenza spirituale è ancora affetta di un'inconciliata scissione in un al di qua e in un al di là. Il *contenuto* è quello vero. Ma tutti i suoi momenti, posti nell'elemento del rappresentare, hanno il carattere di non essere concepiti, anzi di apparire come lati del tutto indipendenti che si riferiscono l'uno all'altro soltanto *esteriormente*. Affinché il

nel processo della conoscenza logica è “superato” non lo è in quanto pura negatività, interamente consumata, destinata a perdersi, ma in quanto non funzionale al tipo di universalità valida nel circuito esterno del collegamento dell'essere col pensare. Il superamento va inteso come un'operazione di smistamento che momentaneamente destina a luoghi diversi (l'interno e l'esterno) aspetti di una stessa realtà, fenomenologicamente prodotti in contraddizione. Allora *superare* è anche funzionalmente *separare* un'originaria identità, provvista di una universalità immediata (interna ed esterna, logica e mitologica), per ricostituirla ad un livello più complesso. Nel processo dialettico è questa funzione vitale del *separare* e *superare* che si dispiega e ad essa sono ugualmente essenziali entrambi i lati prodotti dalla separazione. Dal punto di vista del superamento ciò che viene superato non può essere perso ma deve essere conservato in vista dell'*intero*.

Universo concettuale e universo simbolico: Repräsentanz e Vorstellung

Insieme al costituirsi dell'universalità logica nei circuiti interni dello stesso percorso, si produce un altro tipo di universalità che si colloca tra la particolarità dell'oggetto reale (presenza) e l'universalità del concetto (rappresentazione concettuale), dando luogo ad una funzione non riducibile né all'una né all'altra. Tale funzione richiama quanto Freud, a proposito della trasposizione psichica degli istinti, indica col termine tedesco di *Repräsentanz*, cioè un *misto* di cui la rappresentazione (*Vorstellung*) costituisce solo una parte, quella formale che Freud chiama *Vorstellungsrepräsentanz* (rappresentanza ideativa) distinguendola dalla *psychische Repräsentanz*³⁷. La prima, infatti, è ottenuta per astrazione dal contenu-

vero contenuto raggiunga anche la sua vera forma per la coscienza è necessario uno sviluppo ulteriore di quest'ultima, che elevi al concetto la sua intuizione della sostanza assoluta e che adegui per *lei stessa* la sua coscienza con la sua autocoscienza, a quel modo che ciò è avvenuto per noi o in sé”.

³⁷ Per la nozione di *Repräsentanz*, elaborata nei lavori di metapsicologia del 1915, teniamo presenti qui i seguenti scritti di S. Freud: *Triebe und Triebchicksale* (trad. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, vol. VIII, *op. cit.*, pp. 13-35); *Die Verdrängung* (trad. it. *La rimozione*, in *Opere*, vol. VIII, *op. cit.*, pp. 36-48); e, infine, particolarmente, *Das Unbewusste* (trad. it. *L'inconscio*, in *Opere*, vol. VIII, *op. cit.*, pp. 49-88). La differenza tra *rappresentanza ideativa* e *rappresentanza psichica*, che qui ci torna di grande utilità

to (affettivo) della seconda che, tuttavia, non viene perso ma segue sorti distinte da quella della rappresentazione, come sappiamo in particolare

teorica per distinguere il tipo di universalità collegata al concetto da quella collegata al simbolo, ha posto non pochi problemi di traduzione e di interpretazione. Tra gli autori particolarmente sensibili alla complessità e agli effetti teorici della suddetta problematica, citiamo J. Laplanche e J.B. Pontalis che sul concetto di *rappresentanza ideativa* (*Vorstellungsrepräsentanz*) scrivono: “*Repräsentanz* è un termine tedesco di origine latina che va inteso come “delegazione”. *Vorstellung* è un termine filosofico il cui equivalente italiano tradizionale è “rappresentazione”. *Vorstellungsrepräsentanz* significa dunque rappresentanza data da una rappresentazione, ossia ciò che rappresenta (qui: ciò che rappresenta la pulsione) nel campo della rappresentazione. Se si adottasse come equivalente italiano “rappresentanza rappresentativa” si rischierebbe di introdurre un’affinità tra i due componenti del termine che non ha alcuna giustificazione sul piano concettuale. Proponiamo quindi come equivalenti italiani *rappresentanza ideativa* e *rappresentante ideativo*” (J. Laplanche e J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Bari, Laterza, 1973, vol. II, p. 477). Per quanto riguarda il termine *psychische Repräsentanz* i suddetti autori scrivono: “Questo termine non può essere compreso se non in riferimento alla pulsione, che Freud considera come un concetto limite tra il somatico e lo psichico. Infatti, dalla parte somatica, la pulsione ha la sua fonte in fenomeni organici generatori di tensioni interne a cui il soggetto non può sfuggire; ma, per la meta cui tende e gli oggetti cui si rivolge, la pulsione ha un “destino” (*Triebchicksal*) essenzialmente psichico. È probabilmente questa posizione di frontiera che spiega il fatto che Freud è ricorso al concetto di rappresentante – con cui intende una specie di delegazione – del somatico nello psichico” (*ibidem*, p. 480). Quest’ipotesi conforta l’interpretazione del processo simbolico come traduzione del momento energetico-economico in ermeneutica. Un ulteriore aggancio a questa tesi sembra essere fornito da una terza elaborazione del concetto di *rappresentanza*, presente in Freud, e cioè la *Triebrepräsenz*: “Generalmente Freud identifica il rappresentante della pulsione col rappresentante ideativo; nelle descrizioni delle fasi della rimozione viene esaminata soltanto la sorte del rappresentante ideativo finché non viene preso in considerazione un “altro elemento della rappresentanza psichica”: l’importo di affetto (*Affektbetrag*) (...). Accanto ad un elemento ideativo della pulsione si può quindi parlare di un fattore quantitativo o affettivo di esso. Va notato comunque che Freud non usa il termine di rappresentante affettivo che si potrebbe coniare in simmetria con quello di rappresentante ideativo” (*ibidem*, pp. 481-82). In una *nota* Laplanche e Pontalis aggiungono un’ulteriore chiarificazione circa l’uso di questi tre distinti termini che nei testi freudiani possono apparire intercambiabili. In particolare essi ribadiscono l’accezione da attribuire ai primi due termini: “La voce “Rappresentante psichico” definisce soprattutto ciò che Freud intende per “rappresentante” (del somatico nello psichico). La voce “Rappresentante ideativo” mostra che il ruolo di rappresentare la pulsione è affidato principalmente all’elemento ideativo, cioè alla rappresentazione (*Vorstellung*)” (*ibidem*, p. 482). Sull’importanza teorica ed epistemologica della funzione della *Repräsentanz* in Freud, cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 152-165.

dallo scritto suggestivamente intitolato *Pulsioni e loro destini* (*Triebe und Triebchicksale*)³⁸. Pare, comunque, che quale che sia la sorte riservata all'“importo affettivo” della rappresentazione e quale che sia la meta sostitutiva assegnata alla pulsione, né quello può essere azzerato né la meta originaria può essere del tutto abbandonata: “la memoria li ha conservati”³⁹.

Non possiamo in questa sede approfondire oltre questa funzione psichica che Freud chiama *Repräsentanz*, tuttavia ne indichiamo la rilevanza ai fini di una più chiara definizione delle due forme di universalità che costituiscono, per così dire, i due versanti di tale funzione: quello interno e quello esterno. Se consideriamo il termine *rappresentanza* nel significato di *valere per una cosa non presente, essere al posto di ciò che non c'è e non si è*, possiamo notare come la funzione di *rappresentanza* definisca il momento in cui l'affacciarsi di un fenomeno alla coscienza giunge ad una biforcazione tra una considerazione oggettiva di esso, che struttura la rappresentazione, ed una considerazione soggettiva, che struttura gli stati emotivi attraverso cui l'articolazione istintuale connessa a quel fenomeno – il suo aspetto economico-energetico – staccatasi dalla rappresentazione, può esprimersi come un che di psichico (“importo affettivo”). Senza la funzione del *far valere qualcosa per qualcos'altro* – funzione che, è bene dirlo, accettiamo come un postulato psicanalitico ed ermeneutico – sarebbe impossibile la distinzione tra “universalità concettuale” ed “universalità simbolica”. In conseguenza, sarebbe impossibile la trasposizione non confusiva del contenuto dell'una dentro lo schema interpretativo dell'altra, ovvero una ricostituzione *simbolica* della loro originaria unità. La *Repräsentanz*, infatti, si struttura come una griglia interpretativa – costruita sul criterio del *valere per* – mediante la quale tradurre l'interno nell'esterno e – per quanto strano possa apparire – viceversa.

³⁸ Cfr. S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, *op. cit.*, in particolare pp. 21 sgg. Per indicare il destino del fattore affettivo, indipendente dalla rappresentazione (*Vorstellung*) Freud parla di *Affektbetrag*: “esso corrisponde alla pulsione nella misura in cui quest'ultima si è staccata dalla rappresentazione e trova un modo di esprimersi proporzionato al suo valore quantitativo in processi che vengono avvertiti sensitivamente come affetti. Nel descrivere un caso di rimozione dovremo d'ora in poi seguire separatamente ciò che in virtù della rimozione è accaduto alla rappresentazione, e ciò che invece è accaduto all'energia pulsionale che ad essa era ancorata”, S. Freud, *La rimozione*, *op. cit.*, p. 43. Questo termine, distinguendo l'affetto dalla rappresentazione, evidenzia la diversa sorte che essi subiscono nel corso dei processi psichici.

³⁹ Anticipiamo, per la spiccata analogia formale e sostanziale con i concetti freudiani, questa frase di Hegel che citeremo più avanti nel suo contesto.

Riflettiamo sui termini essenziali del problema. Sul versante interno, la funzione del *rappresentare* ha a che fare col principio regolativo del piacere-dispiacere che ignora la contraddizione logica ed ubbidisce ad un meccanismo prevalentemente energetico-economico. Tale meccanismo può essere compreso solo se tradotto all'esterno in un processo ermeneutico. Ma, poiché l'esterno è regolato dal principio di realtà, in base al quale – per intenderci – ciò che è assente non può essere presente, è necessario che la carica emotiva dell'interno si leghi ad una "rappresentazione surrogativa", qualcosa che *valga per esso*, e gli consenta di essere presente, sebbene attraverso l'*artificio* della rappresentanza.

Tuttavia questa pervietà tra i due versanti sarebbe pura perdita se la *rappresentanza*, ovvero il presentare qualcosa che non c'è, smettesse il suo carattere *rappresentativo* e si ponesse come reale presenza, cioè non *al posto di*, ma direttamente come l'oggetto rappresentato; intendo dire se la rappresentanza, assumendo come propria soltanto la logica dell'esterno, secondo la quale ciò che è presente non può essere assente, divenisse *smemorata* e non potesse più conservare nella memoria l'oggetto che rappresenta. In questo caso, invero, il manifestarsi sarebbe un perdersi, poiché, travasandosi nell'esterno (significante), l'interno si svuoterebbe e verrebbe meno ogni significato. Parimenti, viceversa, privato degli strumenti della significanza intersoggettiva e consensuale (universalità concettuale) ovvero riportato alla sua mera dimensione interna, l'esterno annegherebbe nella "notte dell'esserci" senza possibilità di offrirsi alla luce del sole.

È chiara, a me pare, la stretta analogia tra il concetto di *rappresentanza* e la *finzione nodale*, che è stata il filo conduttore delle nostre riflessioni. *Cos'altro è l'artificio della rappresentanza se non la finzione che ci consente di far passare qualcosa per qualcos'altro, qualcuno per qualcun altro, nonostante l'incommensurabilità dei termini di queste relazioni?* E sarebbe possibile tale finzione se il *nodo* che lega quei termini (la realtà interna alla realtà esterna) non traesse costantemente forza dai contenuti originali messi in salvo dalla memoria e *riconoscibili* solo tramite la memoria?

Oltre "l'inerte solitudine": memoria e recupero del significato

Lo stesso Hegel, d'altronde, riconosce questa funzione conservatrice alla *memoria* quale sede e crogiuolo dei contenuti precipitati nel processo astrattivo che dà luogo alla rappresentazione concettuale di tipo logico.

Lungo il tragitto verso la sua trasformazione simbolica, infatti, la madre “abbandona il suo esserci e ne consegna la figura alla memoria”⁴⁰. È un tragitto lento e complesso perché nulla deve andare disperso: “questo farsi presenta un torpido movimento e una successione di spiriti, una galleria di immagini ciascuna delle quali, provveduta della completa ricchezza dello spirito, si muove con tanto torpore proprio perché il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza”⁴¹. Si tratta di un processo inverso a quello del dispiegamento nell’*estensione* dell’immediatezza sensibile; esso, anzi, *va a fondo* e si insedia nella memoria (*Erinnerung*): “Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci”⁴². La sua immediatezza, dunque, non è andata perduta nei suoi momenti giacché “la *memoria* li ha conservati ed è l’interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza”⁴³. La memoria, dunque, conserva e salva. Essa consente quel “collegamento dell’essere col pensare”, quell’aggancio del pensare col sentire che fa sì che la vita si conservi anche dentro la morta necessità. Infatti, non è il “ricordo privo di spirito” quello che la memoria restituisce al concetto: grazie al passaggio dall’idolo (presenza) al simbolo (*Repräsentanz*), il concetto assume dalla memoria (dall’interno) l’oggetto e lo ricostituisce nella sua interezza (cioè interno ed esterno). Solo così, il concetto che assume dalla memoria il “dileguato esserci” della madre, ivi conservato, dà luogo alla categoria materna come *modalità materna di vivere-pensare la realtà*. La madre reale (singolarità, significato) si traduce in categoria (universale, significante) e mediante quest’ultima la realtà stessa ci restituisce sotto altra forma, nella successione delle sue determinazioni (“una galleria di immagini”), la madre perduta: “la meta di quella successione è la rivelazione del profondo”, cioè del *significato* che attraverso la successione di significanti viene espresso, “e questa rivelazione è il concetto assoluto”⁴⁴.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 304.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 305. Scrive a proposito D. Corradini: “Hegel si serve di un gioco di parole: “*die Er-Innerung (...) ist das Innere (...) der Substanz*”. La memoria è un raggiungere l’interno, l’*Innere*, è un andare a fondo. Il prefisso *er*, nel suo valore semantico del “conseguire uno scopo”, per questo viene messo in evidenza”, D. Corradini, *Storicismi e filosofie dello Stato. Hegel, Marx, Croce*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 50.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 305.

In quanto ricongiungimento del soggetto e dell'oggetto (dell'interno e dell'esterno), il concetto assoluto non può realizzarsi senza andare a fondo e fare emergere la *forma* dal suo *interno*, sicché esso "nella sua estensione è altrettanto nella sua profondità"⁴⁵. Questa meta "ha a sua via la memoria degli spiriti come essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la *scienza del sapere apparente*"⁴⁶. Ma né il lato dell'una (*mythos*) né il lato dell'altra (*logos*), singolarmente presi, ricostituiscono il significato, bensì "*tutti e due insieme*, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine"⁴⁷.

Senza la memoria, che è l'interno e la forma, cioè senza l'*andare a fondo* per recuperare – invece di sopprimere o rimuovere – ciò a cui ha funzionalmente rinunciato, lo spirito non può dar luogo alla "effettualità", "verità" e "certezza" del suo trono, ma soltanto alla sua "inerte solitudine", che si rivela come la reale sostanza di ogni presunta assolutezza.

Questa coincidenza di solitudine ed assolutezza evoca l'immagine – forse troppo naturalistica ma simbolicamente efficace – del cordone ombelicale annodato su se stesso. L'assolutezza cui tale nodo rinvia coincide con la *desolazione* primaria prodotta dalla *Spaltung* che ha separato per sempre la simbiosi madre-figlio. Per sopravvivere a questa *Spaltung*, e dunque alla propria stessa assolutezza, occorre comunque *annodarsi su se stessi*, fare un finto nodo – che è cosa diversa dalla finzione nodale – destinato a staccarsi e perdersi, ma anche a lasciare una cicatrice vera, a perenne memoria del legame originario.

In conclusione, se il cammino verso la totalità dello spirito assoluto, di cui la *Fenomenologia* ci illustra le tappe, non si trasforma in una "delirante" marcia trionfale, è perché il punto di vista materno, che è quello della consapevole rinuncia, unito alla funzione soteriologica della memoria, lo tiene strettamente annodato al modello di quella originaria totalità che tale cammino tenta di ricostruire, benché all'interno di un universo regolato da altre leggi. Tale punto di vista si è perfezionato e consumato dacché la riserva interiore si è sciolta, lasciando che l'esterno

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

facesse presa sull'interno, senza tuttavia annullarlo: al posto dell'illusione e dell'autoinganno è subentrata la finzione intenzionale, al posto dell'ossessivo bisogno una struggente e infinita nostalgia per l'oggetto perduto, alla speranza della ripresentificazione l'accettazione della necessità (coincidenza di fine e destino) che la speranza "deve restare speranza, deve cioè restare senza compimento e senza presenzialità"⁴⁸.

La consapevolezza della precarietà di tutto ciò che è umano – consapevolezza tipicamente femminile e materna, conseguita alla deposta ma non annullata brama di vivere infinitamente –, quando sfugge ad un'elaborazione patologica (depressiva o paranoica che sia)⁴⁹, fa sì che sul bisogno di sentirsi indispensabili ai propri figli prenda il sopravvento la speranza che essi possano fare a meno di noi, possano farcela da soli. All'angoscia dell'abbandono subentra allora la speranza di essere abbandonati. Ancora una volta: alla precarietà della *presenza* l'universalità dell'essere rappresentati.

⁴⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 178.

⁴⁹ L'antico trauma della rinuncia materna alla propria personale immortalità pone la necessità di un'elaborazione della colpa da quella che Franco Fornari definisce la "modalità maligna", cioè depressiva e paranoica, alla modalità "benigna", cioè funzionale e operativa. Entrambe le modalità di colpa (depressiva e paranoica) sono patologiche e quindi non vanno privilegiate l'una rispetto all'altra. Come osserva lo psicanalista, "la simbolizzazione corretta del senso di colpa ha, cioè, operativamente la funzione di salvare sia il sé che l'oggetto, in quanto la sopravvivenza dell'individuo e quella della specie non sono possibili che salvando l'interazione individuo-ambiente. In questa prospettiva il sentimento di colpa è patologico anche nella sua forma depressiva allorché assume un aspetto di simbolizzazione confusiva che impedisce di elaborare operativamente il reale, come avviene nel depresso in senso clinico. Il senso di colpa normale è pertanto espresso da una forma di simbolizzazione operativa della distruzione sia dell'oggetto che del soggetto in vista della conservazione di ambedue nella loro interazione reciproca", cfr. F. Fornari, *Simbolo e codice*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 126.