

Empedocle e Freud. Riflessioni su logica e linguaggio

FEDERICA MONTEVECCHI*

Sommario: Introduzione; 1 L'Empedocle di Freud; 2 Empedocle e Freud; 3 La parola della memoria: alcune riflessioni sul linguaggio poetico.

Abstract: The present piece, first presented on 19 November 2016 at the Centre Léon Robin (CNRS-Univ. Paris-Sorbonne-ENS Ulm) as part of the “Présocratiques” Seminar, is an investigation of the relationship between Empedocles and Freud. The analysis is divided into three parts: the first section examines the nature of Freud’s engagement with Empedocles; next, consideration is given to the similarities between their doctrines, based on the extant fragments of the Empedoclean corpus; finally, I offer a series of observations about Empedocles’ poetic style, which shares strong affinities with the spoken word in a manner typical of the oral tradition and is freighted with corporeal and emotional significance. It is here that we see the emergence of one of the key concepts of psychoanalysis: the relationship between logos and alogon, between that which can be rationally analysed and that which can be intuited but which eludes the domain of logos.

Keywords: Empedocles, Freud, Philia and Neikos, Love and Strife, Poetry, Logos and alogon, Polar logic.

Introduzione

Ogni considerazione riguardante il rapporto fra Empedocle e Freud non può non muovere dal fatto che è stato lo stesso Freud a stabilire per primo una relazione fra sé ed Empedocle. Da qui la possibilità di considerare in modo duplice il confronto fra i due: un conto, infatti, è capire quali conoscenze e interpretazioni della dottrina empedoclea hanno sostenuto Freud nel ritenere il pensatore agrigentino un punto di riferimento, soprattutto per la sua analisi delle pulsioni di vita e di morte, altro conto è cercare di indagare le affinità fra le due dottrine a partire dal testo originale dei frammenti empedoclei. Va da sé che il confronto fra Empedocle e Freud si proietta così nei secoli conservando in sé tracce storiografiche e interpretative che ne sono diventate parte integrante e che acquistano tanta più importanza dal momento che riguardano in primo luogo un esponente del pensiero cosiddetto presocratico, che oltretutto ha esercitato nel tempo un'attrattiva e un interesse rari e non soltanto filosofici¹.

* Ph.D. presso l'Università degli Studi di Parma. Intervento presentato al Centre Léon Robin (CNRS-Università Paris-Sorbonne-ENS Ulm) nell'ambito del *Séminaire Présocratiques* il 19 novembre 2016.

¹ Basti pensare al fascino esercitato dalla vita e dall'opera di Empedocle sull'espressione artistica otto-novecentesca: insieme alle tre stesure frammentarie di *Der Tod des Empedokles* di Hölderlin che inaugurano l'Ottocento val la pena ricordare l'*Empedocle* di Mario Rapisardi pubblicato nel 1892, l'*Empedocles on Etna, a dramatic poem* di Matthew Arnold e *Les vies imaginaires* di Marcel Schwob del 1896, l'*Empedocles, carmen* di Benjamin Henry Blackwell del 1897. Novecenteschi sono invece *Empédocle*

Quando si cerca di avvicinare i pensatori greci più antichi, infatti, ci si trova come non mai di fronte a uno specchio che ci rimanda la nostra immagine, dunque gli interrogativi di fondo dell'esistenza: a seconda della *storia razionale* nella quale integriamo quelle lontane figure - e questo accade già a partire da Aristotele - esse assumeranno significati molteplici, restando comunque altro da ciò che di loro possiamo dire poiché rappresentano il momento inaugurale del pensiero della civiltà occidentale, nel quale la *verità* della nostra origine diventa inscindibile dall'origine della nostra *verità*. In più la concreta impossibilità di conoscere integralmente gli scritti che testimoniano quelle antiche dottrine e di ricostruire secondo le sequenze con cui furono composti i frammenti che di quegli scritti possediamo, non permette di distinguere tanto facilmente ciò che appartiene all'ambito del *conoscere* e ciò che invece concerne la sfera del *riconoscere*, cioè della proiezione retrospettiva.

Da queste riflessioni muove il mio intervento che articolerò in tre momenti: inizierò trattando il confronto che Freud stabilisce con Empedocle, passerò poi a considerare le affinità fra le loro dottrine sulla base dei frammenti superstiti dell'opera empedoclea, proporrò infine alcune osservazioni sulla poesia, dal momento che Empedocle adotta un registro poetico vincolato ancora alla parola detta, tipica della tradizione orale, e al suo carico di corporeità ed emotività, nella quale affiora la relazione, così importante nella psicoanalisi, fra *logos* e *alogon*, fra ciò che è razionalmente analizzabile e ciò che è intuitivamente rivelatore ma sfuggente al dominio del *logos*.

1. L'Empedocle di Freud

Freud affronta esplicitamente Empedocle nel 1937 in *Analisi terminabile e interminabile*, per quanto lo citi anche nel *Compendio di psicoanalisi*, l'ultimo suo scritto, rimasto incompiuto². Entrambi i riferimenti pongono Empedocle in relazione alla teoria delle pulsioni, che molte perplessità suscitò all'epoca e persino fra gli psicoanalisti, e al tentativo di giustificarla, che impegnò Freud fra esitazioni e ripensamenti fino al termine della sua vita. Proprio nella dottrina empedoclea di *philia* e *neikos* Freud dichiara di aver trovato una conferma e una vicinanza così evidenti alla sua teoria da essere disposto a rinunciare volentieri «al vanto dell'originalità, tanto più» - egli aggiunge - «che, data la vastità delle mie letture giovanili, non potrò mai essere certo che quel che ho ritenuto una mia creazione *ex novo* non sia stato invece l'effetto di una criptoamnesia»³.

d'Agrigent et l'âge de la haine di Romain Rolland pubblicato nel 1911 e il film *Der Tod des Empedokles* di Jean-Marie Straub e Danièle Huillet del 1987, tratto dal dramma di Hölderlin.

² S. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, herausg. von A. Freud, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960 ss. Band XVII, p.71n.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1976-89, p. 575 n.

³ S. FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XVI, pp. 90-91; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 527.

È il caso di ricordare brevemente che la teoria delle pulsioni era stata esposta in una forma pressoché definitiva, diversi anni prima, in *Al di là del principio del piacere* del 1920 dove erano state introdotte per la prima volta le pulsioni di distruzione, che si rivolgono tanto contro se stessi quanto contro gli altri, a dimostrazione che ciò che vive tenderebbe a tornare a uno stato precedente la sua stessa vita, a quello che Freud definisce l'inorganico. Nell'evoluzione della dottrina freudiana riguardante le pulsioni si possono distinguere, prima del 1920, almeno due fasi: nella prima è analizzato il contrasto fra le pulsioni sessuali, che seguono il principio del piacere e la cui energia è chiamata *libido*, e le pulsioni dell'Io, dette anche di autoconservazione, che mirano a tutelare l'integrità dell'individuo e sono maggiormente vincolate al *principio di realtà*. Freud giunse a questa distinzione studiando le nevrosi, in particolare la nevrosi ossessiva, e l'isteria, e ritenne che il conflitto intrapsichico si scatena perché le pulsioni di autoconservazione realizzano la rimozione delle pulsioni sessuali, che sono costrette a cercare soddisfazione per vie indirette trovando così nella propria indomabilità un compenso per la sconfitta subita.

È lo studio delle psicosi ad aprire la seconda fase, nella quale viene ribadita la distinzione fra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali ma, in seno a queste ultime, Freud differenzia la libido oggettuale, caratterizzata da una spinta verso l'esterno, e la libido narcisistica, volta invece verso l'interno. Questo sforzo classificatorio verrà completamente messo in discussione proprio in *Al di là del principio del piacere* dove tutte le pulsioni precedentemente concettualizzate vengono incluse in un unico gruppo, quello delle pulsioni di vita, indicate anche con il termine *Eros*. A spingere Freud verso questa decisione è la convinzione che le pulsioni sessuali e quelle dell'autoconservazione spingono, seguendo vie diverse e magari anche contrastanti, verso un'unica meta, vale a dire la difesa e la riproduzione della vita. A questo gruppo vengono opposte e al tempo stesso relazionate le pulsioni di distruzione o di morte, la cui meta è sopprimere ogni tensione energetica e far regredire l'organismo individuale a uno stato inorganico, la vita alla non-vita.

La giustificazione di questa nuova prospettiva, così lontana dal punto di vista evolutivo-darwiniano tanto importante per il primo Freud, è fondata essenzialmente sul carattere regressivo delle pulsioni, sul fatto cioè che la pulsione sarebbe definibile come la tendenza a ripristinare uno stato anteriore a cui l'essere vivente è stato costretto a rinunciare sotto l'incalzare di forze perturbatrici esterne. In più Freud attribuisce all'azione delle pulsioni di morte anche l'aspirazione propria del principio del piacere ad agire come principio del nirvana, cioè a eliminare per sempre ogni tensione e non soltanto a ridurla. Da un punto di vista clinico, invece, la forza delle pulsioni di morte sarebbe dimostrata dalla coazione a ripetere, in cui antiche situazioni di intenso dolore psichico vengono simbolizzate e costantemente riprodotte nel presente, con evidenti finalità autodistruttive. Più in generale nella distruttività e nell'autodistruttività sarebbe possibile vedere una naturale simmetria tra l'inevitabilità della morte e la

pulsione dell'individuo non soltanto ad accettarla ma addirittura a cercarla inconsciamente, fra appagamento e rassegnazione biologici.

Al di là del principio del piacere rappresenta nella dottrina freudiana una vera e propria rivoluzione la cui valenza si estende dal campo psicologico a quello filosofico: lo stesso Freud dichiara del resto che il suo scritto è retto da un esercizio di pura speculazione⁴ - la ricerca dello *Jenseits* - e in effetti la teoria delle pulsioni si presenta, prima ancora che come la sistemazione scientifica di osservazioni cliniche, come una vera e propria visione filosofica secondo la quale vita e morte sono conflittuali e inscindibili, tanto che la realtà intrisa di morte individuale diventa lo scenario delle azioni di un destino inesorabile al quale sono vincolate le singole esistenze una volta separate dal tutto e dalla sua pace, cui aspirano far ritorno. Che la riflessione freudiana abbia carattere eminentemente filosofico trova conferma in generale nel fatto che il tema del dolore e della violenza propri del *principium individuationis*, unito alla nostalgia per una dimensione originaria perduta, attraversa la filosofia addirittura a partire da Anassimandro. In più Freud cerca sostegno alla sua teoria proprio nella storia del pensiero dove la relazione conflittuale fra vita e morte troverebbe un corrispettivo e una conferma importanti nella dottrina di Empedocle quando «insegna che due sono i principi che governano ciò che accade nella vita dell'universo e nella vita della psiche, e che essi sono in perpetua lotta tra loro. Egli li chiama *philia* e *neikos*»⁵.

Freud è interessato anzitutto alla caratterizzazione delle due forze, precisamente alla capacità di *philia* di aggregare le quattro radici e a quella di *neikos* di disgregare le mescolanze realizzate da *philia*, mentre dichiara che minor importanza ha per lui la concezione empedoclea della ciclicità cosmica di cui dà conto facendo propria, senza rilevarne la problematicità, l'interpretazione all'epoca dominante, e ancora oggi da alcuni sostenuta⁶, come di un processo in cui sotto l'alternativo dominio di *philia* e *neikos* si formano due cosmi, uno per aggregazione, l'altro per disgregazione. Per il resto egli si sofferma a precisare la continuità evolutiva fra la sua teoria e quella del pensatore agrigentino che sarebbe stata resa possibile dallo sviluppo e dalla distinzione dei vari ambiti del sapere, tanto che alla dimensione cosmica propria della dottrina empedoclea sarebbe subentrata la biologia, che permette di distinguere la vita dalla dimensione inanimata, quindi di non riferirsi più «alla commistione e separazione di particelle materiali, bensì alla fusione e al disimpasto di componenti pulsionali»⁷. In più Freud ritiene di avere dato fondamento biologico a *neikos* riconducendo la pulsione di distruzione alla pulsione di morte, vale a dire

⁴ S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XIII, p. 3; tr. it. *Al di là del principio del piacere*, in *Opere*, cit., vol. IX, p. 189.

⁵ S. FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 92; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528-29.

⁶ Per una ricostruzione precisa del dibattito sul ciclo cosmico empedocleo si veda C. SANTANIELLO, *Empedocle: uno o due cosmi, una o due cosmogonie?*, in AA. VV., *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, a cura di L. Rossetti e C. Santaniello, Levante Editore, Bari 2004, pp. 23-74.

⁷ S. FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 92; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528-29.

alla tendenza del vivente a tornare alla dimensione priva di vita, sottolineando in tal modo la complementarità fra vita e morte, addirittura il fatto che la morte è nella vita stessa. In tal modo egli intuisce come *neikos* sia indissociabile da *philia*, vale a dire lo statuto polare della forma di pensiero propria di Empedocle, senza però preoccuparsi di formalizzare la sua intuizione, tanto che aggiunge come non si possa escludere l'esistenza di una pulsione di distruzione indipendente dalla vita, quasi un segno che nella lettura freudiana agiscono forse più le interpretazioni del tempo che l'attenzione al testo empedocleo.

Freud, infatti, si appoggia alla lettura divulgativa che del pensatore agrigentino aveva dato Wilhelm Capelle, visto il riferimento esplicito in *Analisi terminabile e interminabile* al suo volume *Die Vorsokratiker* del 1935, che propose testi tradotti dei pensatori greci più antichi accompagnati da brevi presentazioni, e insieme ad essa accoglie l'influenza di altri autori e soprattutto di un tempo. Capelle, infatti, era in sintonia con l'interpretazione che di Empedocle aveva presentato alla fine dell'Ottocento il volume *Griechische Denker* di Theodor Gomperz, al quale Freud era legato da rapporti non soltanto intellettuali, visto che aveva in cura la moglie Elise e il loro figlio Heinrich fu uno dei primi sostenitori del movimento psicoanalitico. Il volume di Gomperz accoglieva il punto di vista empirista-positivista integrandolo con la prospettiva della storia della cultura, tanto da evidenziare ad esempio la continuità fra Empedocle e Darwin. Che Freud apprezzasse *Griechische Denker* lo testimonia il fatto che quando nel 1907 il libraio antiquario Hintenberger di Vienna lo invitò a segnalargli dieci 'buoni libri' egli inserì il volume nella sua lista⁸: Freud del resto doveva sentire la lettura di Gomperz particolarmente affine, se si considera la sua fiducia nella scienza, soprattutto nelle teorie darwiniane, che gli sembravano promettere «uno straordinario progresso nella comprensione del mondo»⁹, inoltre Gomperz era stato il curatore dell'edizione tedesca dell'opera omnia di John Stuart Mill e Freud aveva contribuito alla traduzione di alcuni testi fra i quali la recensione di Mill allo scritto di George Grote intitolato *Plato and the other companions of Socrates*, in cui si fa esplicito riferimento alla dottrina empedoclea delle quattro radici. Freud sapeva dunque di Empedocle non soltanto da Capelle e soprattutto la sua conoscenza era volutamente mediata dalla cultura positivista, a dimostrazione che per lui l'attenzione primaria era volta alla scienza, nello specifico biologico-fisiologica, intesa come sapere in grado di spiegare la dimensione vivente, per quanto non rinunciava a una visione filosofica dell'uomo e del mondo che si riferiva preferibilmente all'antichità greca e al suo vocabolario. D'altra parte tanto la ricerca scientifica quanto l'interesse per l'antichità erano caratteri fondamentali dell'epoca come mostrano sia la fortuna delle idee positiviste sia ad esempio le imprese archeologiche di Schliemann, cui si accompagnavano nuove edizioni dei classici antichi e indagini sulla tragedia, sulle dottrine filosofiche greche, ma pure

⁸ S. FREUD, *Antwort auf eine Rundfrage Vom Lesen und von guten Büchern*, in *Gesammelte Werke*, cit., *Nachtragsband*, pp. 662-664; tr. it. *Risposta a un questionario sulla lettura e i buoni libri*, in *Opere*, vol. V, cit., pp. 367-368.

⁹ S. FREUD, *Selbstdarstellung*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XIV, p. 34; tr. it. *Autobiografia*, in *Opere*, cit., vol. X, pp. 76-77.

ellenistiche, che hanno prodotto opere straordinarie come quelle di Bachofen, Nietzsche, Burckhardt e Rohde. L'incontro fra saperi diversi era oltretutto l'aspetto che contraddistingueva in modo particolare la Vienna di fine Ottocento dove la possibilità di capire e spiegare la mente in termini biologici si sviluppò in un ambiente in cui si intrecciavano in modo irripetibile le prospettive di scienziati, artisti, letterati, musicisti, come testimoniano ad esempio le opere di Klimt e quelle di Schiele¹⁰.

In un simile contesto intellettuale la figura di Empedocle risultava particolarmente appassionante vista la difficoltà di associarlo a un sapere specifico che rappresentava, al tempo stesso, anche la possibilità di non separare in modo esclusivo scienza e filosofia: non è un caso se i primi editori moderni dei frammenti superstiti dell'opera empedoclea sono stati il filologo tedesco Wilhelm Sturz e il fisico e matematico palermitano Domenico Scinà¹¹. Anche Freud ricorda la «poliedrica personalità»¹² del pensatore agrigentino, la sua vocazione a non fissarsi in una sola forma di presenza, a ricoprire i molti ruoli di «ricercatore e pensatore, profeta e mago, politico, filantropo e medico naturalista»¹³, ma insieme sottolinea che il suo spirito «sembra aver riunito in sé i più stridenti contrasti: esatto e sobrio nelle ricerche fisiche e fisiologiche, non si ritrasse tuttavia dinanzi alle oscurità della mistica ed elaborò speculazioni cosmiche di sorprendente audacia immaginativa»¹⁴. A questo contrasto e all'indistinzione dei saperi propria dell'età più antica Freud sembra ricondurre il fatto che la dottrina empedoclea presenti caratteristiche che egli valuta «primitive»¹⁵, quali la teoria delle quattro radici, quanto «idee modernissime»¹⁶ che gli appaiono non lontane dalle teorie evolutive. In tal modo la complessità del pensiero e della personalità di Empedocle sembrano venir ricondotti, se non ridotti, all'arretratezza del sapere e a uno spirito contraddittorio. È interessante notare che la categoria della contraddittorietà è proprio uno dei *topoi* della storiografia empedoclea, che a partire da Aristotele è divenuta griglia ermeneutica imprescindibile a cui è fedele, fra gli altri, lo stesso Gomperz, quindi Capelle e che, attraverso di loro sembra arrivare, a Freud.

Da tutto ciò risulterebbe che la lettura freudiana di Empedocle sia espressione di un certo spirito del tempo più che della conoscenza dei frammenti dell'opera del pensatore agrigentino, nonostante Freud dichiarò il suo interesse per «il nucleo di verità contenuto nella dottrina di Empedocle»¹⁷, destinato a suo parere ad essere tradotto nel futuro in nuove forme inimmaginabili, perché imprevedibili sono le possibilità del sapere. Se da un lato questa affermazione può essere considerata, come è stato fatto in un

¹⁰ Su questo si veda E.R. KANDEL, *The Age of Insight*, Random House, New York, 2012, in particolare i capitoli 1-10; tr. it., *L'età dell'inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

¹¹ W. STURZ, *Empedocles Agrigentinus*, Goeschen, Leipzig, 1805; D. SCINÀ, *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle*, Regia Stamperia Reale, Palermo 1813.

¹² S. FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 91; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 93 (tr. it. p. 529).

certo senso da Jean Bollack¹⁸, una contraddizione, visto che per ripensare una dottrina sarebbe importante avvicinarla nella sua espressione originale, dall'altro lato la stessa affermazione può essere letta però come il riconoscimento che le realtà essenziali, quali ad esempio la concezione conflittuale della vita espressa da Empedocle, sono sempre le medesime: a mutare nel tempo sono le modalità con cui si cerca di spiegarle e le possibilità di indagarle. È proprio l'interesse per questa concezione della vita, utile oltretutto per leggere il tempo drammatico in cui *Analisi terminabile e interminabile* fu scritto, che permette inoltre di assimilare Freud a quella tendenza filosofico-storiografica, di cui Nietzsche può essere ritenuto il maggior esponente, che valorizza la Grecia più antica, espressiva di una vitalità tragica, certamente meno composta rispetto alle *visioni comiche* che sciolgono opposizioni e conflitti¹⁹, ma proprio per questo maggiormente aderente all'esperienza, dunque capace di rinnovare se stessa. Non a caso l'inscindibilità e l'ambiguità di vita e morte che caratterizza la caratterizzazione dell'esistenza propria della grecità più antica si ritrova concentrata nella figura di alcune antiche divinità, in particolare di quelle ctonie, che sono dee tanto della fecondità e della generazione quanto del passaggio nell'oltretomba.

La sintonia con simili dottrine è la cifra oltretutto della libertà di Freud rispetto alla definizione della propria appartenenza intellettuale, che gli permette di non votarsi in maniera esclusiva a nessuna delle cosiddette *due culture* (pur dichiarandosi medico-scienziato e cercando di fondare scientificamente la psicoanalisi) e di integrarle in maniera originale, per quanto necessariamente problematica, nella sua dottrina.

2. Empedocle e Freud

A guardare la relazione fra Empedocle e Freud dalla prospettiva di ciò che dicono i frammenti superstiti dell'opera del pensatore agrigentino si può affermare che essa si stabilisce anzitutto su un comune modo di pensare, basato sull'opposizione polare. Per polarità intendo, sulla scia di Paula Philippson²⁰, una visione simultanea degli opposti che abbraccia la totalità dei fenomeni, da cui discende una forma di pensiero che vede e organizza l'esperienza in coppie di contrari nelle quali i singoli contrari sono fra loro non soltanto indissolubilmente collegati ma, nella loro logica polare, sono condizionati alla loro opposizione: perdendo il polo opposto andrebbe smarrito il loro stesso senso. Si tratta di un modo di pensare che si vede agire nel mito, nella determinazione delle prime cosmologie, poi nelle indagini dei pensatori greci più antichi; e che ancora sostiene l'opposizione delle proposizioni

¹⁸ J. BOLLACK, *Le modèle scientiste: Empédocle chez Freud*, in *La Grèce de personne*, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 112 ; tr. it. *Il modello scientifico: Empedocle nell'opera di Freud*, in *La Grecia di nessuno*, a cura di R. Saetta Cottone, Sellerio, Palermo 2007, p. 82.

¹⁹ Sulla differenza-contrapposizione fra tragico e comico si veda A. CAPIZZI, *Il tragico in filosofia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988.

²⁰ P. PHILIPPSON, *Untersuchungen über den griechischen Mythos und Thessalische Mythologie*, Rhein Verlag, Zurich, 1944; tr. it. *Origini e forme del mito greco*, a cura di F. Monteverchi, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

nell'argomentazione dialettica e si ripresenta, con toni diversi, nella storia del pensiero, soprattutto ogniqualvolta i sistemi filosofici mostrano la loro fragilità di comprensione, fino alla dialettica fra apollineo e dionisiaco proposta da Nietzsche per spiegare il fenomeno tragico, per giungere appunto al rapporto fra *eros* e *distruzione* nella dottrina freudiana, e ancora alla *coincidentia oppositorum* di gioco e violenza che sottostà al mondo dell'*espressione* nella filosofia di Giorgio Colli, e oltre.

Sarebbe riduttivo ritenere questa forma di pensiero soltanto il segno di una razionalità non ancora radicata o di una crisi della ragione: essa, infatti, può essere vista anche come la spia della necessità di tornare a un esercizio intellettuale non disgiunto dall'esperienza e, al tempo stesso, di guardare all'esperienza cercando di ricavarne rinnovate possibilità di comprensione e di azione. In tal senso il pensiero basato sulla polarità può diventare un modo di ragionare praticabile soprattutto nei tempi in cui i modelli interpretativi risultano scissi dalla realtà e si ritiene urgente individuare i segni del cambiamento. Se così intesa la logica polare ci dà conto di un modo di pensare sicuramente minoritario, se non eretico, per quanto resistente al trascorrere dei secoli, che ci ricorda come la ragione, il *logos*, sia soprattutto un esercizio di vigilanza poiché la dimensione dell'*alogon* si nutre anche degli eccessi della ragione, della sua presunta e illusoria autosufficienza: il *logos*, infatti, è tanto più forte quanto più sa integrare e reintegrare nella sua prospettiva ciò che gli è opposto. Nella dottrina di Empedocle la forma di pensiero polare dà conto della compresenza dei molteplici opposti che caratterizza tanto l'intera *physis* quanto il singolo uomo e del fatto che i vari termini di queste opposizioni non possono esistere né essere pensabili separatamente: essi sono le gradazioni estreme dell'essere e della sua armonia, la quale però non è mai conquista definitiva, pur costituendo l'aspirazione dell'uomo, ma sempre soltanto un momento dell'eterno ciclo cosmico.

La conflittuale vicenda cosmica è letta da Empedocle come il tradursi continuo della molteplicità nell'Uno e del successivo dissolversi dell'Uno nella molteplicità: Uno e molteplicità sono anch'essi una coppia di opposti polari che si condizionano reciprocamente relazionandosi, perché l'Uno è di fatto processo di unificazione, quindi tale solo se esiste una molteplicità da unificare. Tutto ciò è coerente con l'idea empedoclea di essere: essere vitale e - proprio perché la vita non può mostrarsi che come processo - comprendente inevitabilmente il movimento, la capacità di trasformarsi, di divenire, quindi la disomogeneità. Questo processo è l'esito delle duplici e opposte forze delle radici: *Philia*, Amicizia, e *Neikos*, Contesa, entrambe espressioni dell'essere, entrambe espressioni divine (il divino nell'universo greco non coincide con il bene) e artefici della relazione fra le radici, cioè fra acqua, aria, terra e fuoco. Le due forze, per cammini diversi ma complementari, danno conto del rapporto fra uno e molti, fra radici e cose. Nella tensione continua e contraria, nel conflitto irrisolvibile (e in quanto tale - secondo la definizione goethiana - tragico) fra *philia* e *neikos*, sta l'eternità della vita: il raggiungimento di una eventuale stasi comporterebbe la sua fine.

Empedocle non sembra connotare valutativamente né *philia* né *neikos*, escludendo che la direzione decostruttiva abbia valore negativo: l'una e l'altra direzione, è scritto nel frammento 17DK, sono uguali e coeve «per nascita, / ma prerogativa diversa ognuno possiede, secondo l'indole di ciascuno, / a turno dominano nel volgere del tempo»²¹. Precisamente *philia* realizza il momento di assoluta omogeneità di tutte le parti delle quattro radici che, senza vuoti e squilibri, si distribuiscono nella forma dello Sfero il quale, come sottolinea Platone nel *Timeo*, è figura geometrica perfetta e quindi, da un punto di vista teologico, una, divina e – secondo il dettato di Senofane – al pari di Dio abbracciante il tutto. Per questa forte carica ideale è difficile non vedere lo Sfero come dimensione privilegiata del ciclo cosmico, quindi in contrasto con la dichiarazione che *philia* non sia superiore a *neikos*. Non a caso Empedocle descrive lo Sfero, con parole ricche di echi filosofici, come una dimensione quieta e rassicurante: «Ma da tutte le parti uguale a se stesso e del tutto senza confini (*apeiron*) / lo Sfero circolare, che di beata unicità gioisce»²².

Si tratta di un momento però destinato a frantumarsi proprio sotto l'azione di *neikos* e poi a ricostituirsi grazie all'intervento di *philia*: tanto l'azione di *neikos* quanto quella di *philia* hanno in comune la progressività, nel senso che entrambe le forze, in quanto protagoniste di un processo, agiscono gradualmente e costituiscono i poli dell'oscillazione tra il divenire parcellizzante, prodotto da *neikos*, e la pace statica ma densa di tutte le potenzialità individuali creata da *philia*. Tanto sotto il dominio di *philia* così come quando domina *neikos* vi è assenza di vita individuale, ma nel primo caso si tratta del superamento dell'individuazione nell'unità totale, mentre nel secondo caso della radicalizzazione dell'individuazione, dell'assoluta separazione e frammentazione: un conto è la morte individuale sotto il segno di *philia*, altro quella sotto il segno di *neikos*.

Da un punto di vista specificamente filosofico, *philia* è principio di unificazione in ogni momento del processo cosmico: è unione in se stessa e con ogni aspetto della realtà, primariamente con acqua, aria, terra e fuoco, e insita in essi («*Philia* in essi, uguale in lunghezza e larghezza»²³), mentre *neikos* è in ogni caso principio di separazione: è separazione in se stesso e separa ogni realtà, quasi che traesse linfa dagli interstizi che riesce a determinare fra le cose («*Neikos* funesto distinto da essi, di ugual peso ovunque»²⁴). Tutto ciò mostra che le due forze non danno vita a due differenti ordini di realtà e che la vicenda del tutto è sì retta polarmente da un principio conflittuale e un principio pacificatore ma quest'ultimo, a differenza dell'altro, è sempre fortemente presente anche quando a dominare è *neikos*, perché l'aspirazione del tutto sembra diretta verso la divinità dello Sfero, verso la pace. Forse questa aspirazione all'unità può fornire una possibile ragione del ruolo privilegiato di *philia* quasi che Empedocle, da una parte, avesse descritto un dato di fatto oggettivo - ossia l'innegabile

²¹ La traduzione dal greco è mia, cfr. F. MONTEVECCHI, *Empedocle d'Agrigento*, Liguori, Napoli 2010, fr. 17DK, vv. 27-29.

²² *Ibidem*, fr. 28DK.

²³ *Ibidem*, fr.17DK, v.20.

²⁴ *Ibidem*, fr. 17DK v. 18.

complementarietà e polarità, nonché l'uguaglianza priva di connotazioni valutative, di *philia* e *neikos* riscontrabile in ogni momento del tutto – e, dall'altra parte, manifestato un desiderio, quello che il conflitto che caratterizza il mondo sia favorevole a *philia*. Da un lato dunque la presa d'atto del carattere neutrale, indifferente della *physis*, dall'altro il desiderio tutto umano, *soggettivo*, che la *physis* abbia un senso che non sia esclusivamente la propria immortale ripetizione: un desiderio simmetrico all'idealità rappresentata dallo Sfero.

Non a caso Empedocle affida esplicitamente a *philia* un ruolo privilegiato nella dimensione soggettiva come mostrano i frammenti attribuiti ai *Katharmoi*, dove si esorta ad adottare comportamenti purificatori che aprano alla relazione con gli altri, unica possibilità di contrastare la chiusura individuale. La finalità del discorso etico empedocleo non è quella di liberare miracolosamente gli uomini dal conflitto con se stessi e con i propri simili - che è del resto il carattere proprio dell'esistenza individuale, dunque ineliminabile - ma di fornire gli strumenti per affrontarlo: l'uomo non può evitare la sofferenza ma ha la possibilità di non farsene travolgere. Le parole di Empedocle tendono a proiettare il dolore dell'uomo in un ordine che si riflette concretamente in stili di vita regolati, rispettosi cioè di norme comportamentali precise che esortano a «essere digiuni di cattiveria»²⁵. Da questo punto di vista i *Katharmoi* potrebbero essere letti come il tentativo di contrastare il dolore attraverso la 'forma', di cui è parte essenziale proprio la relazione con gli altri: se il dolore è riconducibile al *principium individuationis*, ossia alla frattura dell'omogeneità causata da *neikos* che tende a disorganizzare il tutto, a renderlo disordine, scegliere *philia* significa cercare di regolare la propria esistenza nel modo più armonioso possibile. Questa ricerca, configurandosi come una resistenza permanente a *neikos*, una volontà costantemente tesa a sottrarsi al suo dominio, raggiunge il suo fine solo in rapporto al suo opposto. La relazione fra questi due estremi segna l'andamento dei *Katharmoi* e si può intendere come l'invito a un esercizio di consapevolezza e ad agire: stante l'inesorabilità del ciclo cosmico, a ciascuno è data comunque la possibilità di scegliere se subire passivamente tale inesorabilità o farsene soggetti attivi, proprio in virtù della comune appartenenza naturale.

Diverse sono le simmetrie che si possono stabilire fra quanto sostenuto da Empedocle e la dottrina freudiana, a partire dall'evidente polarità propria della relazione fra *eros* e *distruzione*, che nel loro conflitto e nella loro complementarietà permettono una spiegazione tanto psicologica quanto biologica della vita dell'uomo, per passare poi ai caratteri delle due pulsioni che evocano quelli di *philia* e *neikos*, in particolare nel *Compendio di psicoanalisi* quando Freud scrive che meta di *eros* «è stabilire unità sempre più vaste e tenerle in vita: unire insieme dunque; meta dell'altra, al contrario, è dissolvere nessi e in questo modo distruggere le cose»²⁶. Subito dopo si afferma che se il fine della pulsione di distruzione è quello

²⁵ *Ibidem*, fr. 144.

²⁶ S. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XVII, p.71.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p. 575.

di portare il vivente allo stato inorganico, vale a dire allo stato preesistente la vita individuale, lo stesso non si può dire per *eros* «giacché ciò implicherebbe l'ammissione che la sostanza vivente sia stata una volta un'unità, che poi si è dilacerata e che ora tende alla riunificazione»²⁷. Nonostante ciò è rischioso affermare che Freud abbia sempre rifiutato l'idea che *eros* tenda a superare il *principium individuationis*, in altri termini che tenda alla morte individuale: nella lezione 32 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* egli accetta come interrogativo senza risposta l'eventuale tendenza delle pulsioni erotiche a ripristinare uno stato anteriore l'individuazione²⁸ e in *Al di là del principio del piacere* l'accento posto sul carattere regressivo di tutte le pulsioni consentirebbe di ritenere che pure nelle pulsioni di vita, in particolare in quelle sessuali, agisca la medesima tendenza regressiva, come rivelerebbero la componente masochistica e il fatto che queste pulsioni spingono a ripristinare un'unità perduta. Una simile conclusione tuttavia non trova conferme ed è frutto, sottolinea lo stesso Freud nel *Compendio di psicoanalisi*²⁹, dell'immaginazione dei poeti, autorizzando a pensare che forse egli avesse in mente, fra altri, anche Empedocle e la sua caratterizzazione di *philia*.

Va da sé che comune denominatore a ogni simmetria che si può stabilire fra Empedocle e Freud è insieme alla concezione conflittuale dell'esistenza un pessimismo della forza che impedisce la rassegnazione e spinge a contrastare la limitazione individuale e delle forze distruttive che la accompagnano valorizzando la parte migliore di sé, capace di favorire oltretutto la relazione con gli altri, dunque l'azione: quanto si ricava dai *Khatarmoi* è in tal senso molto affine alla convinzione freudiana, per certi versi politica, che il benessere individuale sia favorito dalla valorizzazione della dimensione collettiva, non soltanto vincolato alla conoscenza di sé e del mondo. È stato osservato opportunamente da Paul Ricoeur che nella scelta da parte di Freud di parlare, a partire da *Al di là del principio di piacere*, di *eros* anziché di *libido* è implicita la valorizzazione del legame umano perché «è sempre con un altro individuo che l'essere vivente lotta contro la morte, contro la sua morte»³⁰. La capacità di relazione con gli altri è del resto, come si può vedere già con Empedocle, espressione di un pensiero non separato dall'agire, che si preoccupa cioè di intervenire sul mondo: *eros* e *philia* rappresentano la prerogativa tutta umana di mediare continuamente fra natura e cultura e di attingere proprio dai vincoli istintuali le energie che permettono, almeno temporaneamente, di sottrarsi a quegli stessi vincoli e di dare forma all'esistenza umana.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band XV, p.115; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p. 215.

²⁹ S. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVII, cit., p. 71n.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol.XI, p.576 n.

³⁰ P. RICOEUR, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 287; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 324.

3. La parola della memoria: alcune riflessioni sul linguaggio poetico

La condizione frammentaria, l'antichità e lo stile poetico propri dell'opera empedoclea sono particolarmente affascinanti quando si pensa al rapporto fra Empedocle e Freud. Un conto però è l'associazione suggestiva fra la frammentarietà e l'antichità del testo empedocleo da una parte e le lacune inconsce della memoria dall'altra, che può valere in relazione a qualsiasi testo di quell'epoca remota, altro conto è soffermarsi sul fatto che Empedocle scrive in versi: il linguaggio poetico esprime, infatti, il sentire che anticipa e sostiene il pensare rappresentando lo sforzo intellettuale meno mediato in grado di tradurre in parola razionale l'esperienza e l'emotività che l'accompagna.

Che Empedocle sia scrittore in versi - una delle Muse siciliane come lo definirà Platone nel *Sofista* inaugurando una delle due linee-guida della storiografia empedoclea (l'altra è quella aristotelica della contraddittorietà)³¹ - è un chiaro esempio della continuità creativa del pensiero dei cosiddetti primi filosofi con la tradizione dell'*epos*, espressione dell'universo mitico-religioso, al punto che l'elaborazione linguistica empedoclea può essere intesa come l'incontro fra la memoria poetica, che Empedocle conserva rinnovandola, e la formazione della prosa d'arte e del linguaggio specificamente filosofico. I versi empedoclei si presentano proprio come il linguaggio della memoria, che è custode della parola rilevante, vale a dire di quella parola in cui l'oggettivazione linguistico-concettuale non è scissa dall'esperienza che la precede e la fonda. La parola poetica è infatti parola viva, capace cioè di restituire quella sensazione che - pur essendo già un prodotto inevitabilmente elaborato e mediato, quindi astratto - affonda le proprie radici nel sentire intuitivo, in quel guardare con la mente che è oltretutto l'esperienza fondante anche il discorso filosofico e la sua efficacia. Non a caso Empedocle invoca la Musa, figlia di *Mnemosyne* e garante della poesia, che molto ricorda e che molto è ricordata (*polymneste*)³², affinché renda il suo discorso significativo, quindi efficace, cioè misurato e persuasivo. Egli si propone, infatti, non soltanto di conoscere ma anche di comunicare conoscenze che favoriscano il dialogo e il cambiamento in coloro che le apprendono: il *logos* «passa attraverso le viscere»³³ e gli insegnamenti fondativi si accrescono «secondo ciascuna indole (*ethos*), nella quale per ciascuno è la nascita (*physis*)»³⁴ - e si intende non la nascita biologica, ma quella spirituale e intellettuale. Questa seconda nascita è favorita da una parola non coercitiva, non ancora finalizzata cioè all'esercizio del potere sul mondo delle cose e degli uomini, ma che si sviluppa nella condivisione del pensiero che congiunge *psychai* e *logoi*. A rendere tanto efficace la parola empedoclea è la sua capacità metaforica e analogica di tradurre visioni e di tradursi in visioni e, al tempo stesso, di sottrarsi alla comunicazione ordinaria e alla sua

³¹ Su questo rimando al mio *Sulla complessità di Empedocle. Per un bilancio storiografico*, in «Hortus Musicus», 21, 2005, pp. 139-142.

³² Fr. 3DK, v.3.

³³ La traduzione dal greco è mia. Cfr. F. MONTEVECCHI, *Empedocle d'Agrigento*, cit., fr. 4DK, v.3.

³⁴ *Ibidem*, fr. 110DK, v. 5

irrilevanza. Una capacità intrinseca al potenziale semantico della parola stessa, che è tanto ricco quanto maggiori sono i molteplici significati che ha saputo nel tempo generare, al punto che la parola deputata a esprimere realtà meno scontate possiede una congenita ambiguità e polarità poiché essa non è riducibile a un solo significato radicata com'è nel tutto, uno e molteplice, nella *physis* e nella sua storia. Non a caso la parola *physis* indica per Empedocle tanto il processo costituito dalle quattro radici, la tensione universale (*horme*) presente ovunque, segno del movimento e della vita del tutto, quanto il risultato sempre irripetibile della composizione delle radici (*mixis*), la struttura e il modo di essere di ciascuna individualità. In tal senso il termine *physis* evoca l'idea di un essere vivo, un insieme composito in cui trovano posto sia gli elementi inorganici, i minerali, i metalli, sia gli organismi e l'essere umano che con la sua parola cerca di restituire l'esperienza di tutto ciò. Il fatto che nei frammenti empedoclei il termine *physis* sia presente solo quattro volte e invece compaia spesso il verbo *phyo* – chiaramente rappresentativo del movimento che rende visibili ('mette fuori') le cose (*tauta*) – pone in primo piano il processo eterno e continuo della *physis*: acqua, aria, terra e fuoco sono chiamate da Empedocle radici (*rizomata*) forse proprio per rendere subito evidente la loro capacità vitale, la loro attitudine a contenere la complessità dell'essere.

E proprio dalla memoria della radice della parola si diramano i diversi significati che ad essa, e fra loro, restano vincolati e che contraddistinguono la sua verità (*etymos*), tanto che il falso potrebbe essere inteso come dimenticanza delle relazioni fra i vari significati della parola: una fiducia superficiale nell'univocità e un'esigenza ottusa di cancellare l'ambiguità dei significati. La potenza creativa della parola, che si sviluppa nella tensione fra significati acquisiti e significati possibili, è *meravigliosa* e spaesante al tempo stesso, infatti la pluralità di significati confina con l'assenza di significati, con il silenzio verbale, e su questo confine si pone il poeta, colui che con la protezione della Musa è in grado di tradurre in *logos* le sensazioni e le immagini che scaturiscono dal contatto con le cose dando un primo assetto razionale al mondo, senza recidere tuttavia la relazione con l'*alogon*, con la memoria primitiva e imperitura che è alimento e sfida per ogni discorso razionale, a dimostrazione che il cosiddetto passaggio dal mito alla filosofia è una delle esperienze umane fondamentali e come tale mai del tutto compiuta. La parola del poeta è ad un tempo *logos* e *mythos* - discorso razionale e parola di frontiera fra oblio e consapevolezza - che non si oppongono come il razionale e l'irrazionale, ma sono due diverse forme di razionalità che risultano compresenti nella lingua: ciò rende il passaggio da una pratica poetica e allegorica alla ricerca scientifica, né lineare, né irreversibile, ma piuttosto continuamente bidirezionale. Non a caso Empedocle adotta il doppio registro della poesia e dell'indagine filosofico-scientifica sottraendo se stesso e il lettore dei suoi versi al rigido vincolo logico e lasciando spazio all'immaginazione. La possibilità di far capire, di spiegare senza costringere la mente su sentieri obbligati, rispettando oltretutto le diverse mentalità degli interlocutori, è affidata all'immagine che diventa proprio la rappresentazione della teoria in senso etimologico, cioè del vedere in profondità e

dunque non solo con gli occhi fisici - ammonisce Empedocle - inevitabilmente limitati e dunque paradossalmente ciechi, ma con tutto il corpo, cioè con quello sguardo ampio che sa elaborare e collegare le diverse percezioni offerte dai sensi rispettando la loro uguale dignità: senza dunque privilegiare un senso rispetto all'altro, e tenendo in conto il gioco di buio e luce, di occultamento e manifestazione che ogni fenomeno o cosa presenta. Scrive Empedocle: «osserva con ogni mezzo come si fa vedere ciascuna cosa: / né accordando fiducia a qualche visione più che assecondando l'udito / o l'orecchio risonante al di sopra delle dichiarazioni della lingua, / né alcuna delle altre membra, per quanto passaggio c'è al pensare / la fiducia trattieni, e pensa in che modo si fa vedere ciascuna cosa»³⁵.

Numerose sono le possibili associazioni fra tutto ciò e la dottrina freudiana, a partire dal fatto evidente e generale che la psicanalisi si propone proprio di tradurre in parola razionale la memoria più antica e più corrosa dall'oblio in modo da ristabilire una relazione consapevole fra la parola razionale e il silenzio verbale, spesso compagno dell'immaginazione. Restando però sul terreno specifico della poesia può essere interessante esaminare in che termini Freud stabilisca la relazione fra poesia e intuizione, in particolare nel breve scritto *Il poeta e la fantasia*. Pubblicato nel 1907 tale scritto può essere considerato un completamento di *Delirio e sogni nella Gradiva di Jensen* apparso l'anno precedente dove Freud considera poeta colui che inventa sogni, al di là del fatto che scriva in versi o meno, e ricorda come i poeti fossero apprezzati soprattutto dagli antichi che consideravano il sogno come un processo psichico dotato di senso. Freud pone così l'accento sul rapporto privilegiato di alcuni individui con l'immaginazione che permette loro di attingere «a fonti che non sono ancora state aperte alla scienza»³⁶: il poeta è infatti colui che vive sul confine fra la parola e l'immagine, fra il mondo «ragionevole e dominato dalle leggi della scienza»³⁷ e quello «fantastico, in cui si attribuisce realtà agli spiriti e agli spettri»³⁸, che come il primo è costitutivo dell'uomo. In altri termini è poeta chi sa dare voce all'inconscio, più precisamente al rimosso e ai suoi enigmi, poiché la descrizione «della vita interiore dell'uomo è proprio il suo campo specifico ed egli è sempre stato il precursore della scienza»³⁹. Sua prerogativa è più precisamente - come si dice nello scritto *Il poeta e la fantasia*⁴⁰ - quella di dare voce alla fantasia senza separarla dalla realtà così come accade nel gioco dei bambini dove la fantasia necessita del sostegno della realtà, definendosi più propriamente come immaginazione. Il bambino sa che realtà e fantasia sono distinte ma, a differenza dell'adulto che delle sue fantasticherie in genere si vergogna⁴¹ separandole talvolta dalla realtà e rischiando così di trasformarle in delirio, riesce a stabilire fra loro una

³⁵ *Ibidem*, fr. 3DK, 9-13.

³⁶ S. FREUD, *Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens «Gradiva»*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band VII, p. 33; tr. it. *Delirio e sogni nella Gradiva di Jensen*, in *Opere*, cit., vol. V, p. 264.

³⁷ *Ibidem*, p. 42 (tr. it. p. 272).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p.70 (tr. it. p. 293).

⁴⁰ S. FREUD, *Der Dichter und das Phantasieren*, in *Gesammelte Werke*, cit., Band VII, p. 214; tr. it. *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, vol. V, cit., p. 375.

⁴¹ *Ibidem*, p. 216 (tr. it. p. 377).

comunicazione, non le oppone scindendole: i poeti sono adulti che hanno mantenuto una continuità con la loro giocosità di bambini. Che la poesia abbia la stessa natura immaginativa del gioco, oltreché del sogno, lo dimostrerebbe la loro comune capacità di condensare in presente il passato e il futuro, quasi la cifra dell'universalità acronica, eterna, delle esperienze che la poesia manifesta dando forma a emozioni e sentimenti che da sempre appartengono a tutti ma solo il poeta esprime spontaneamente, risultandone signore e schiavo a un tempo. In tal modo egli oltre a sottrarre le immagini al silenzio rompe la solitudine a cui condannano le fantasie nascoste, ristabilendo una condivisione di affetti e sentimenti.

Se in Empedocle la poesia può essere intesa come la lingua che dà una forma alla *physis*, di cui l'uomo è parte, in Freud essa è anzitutto l'espressione dell'affettività originaria la cui traduzione in parola è una vera e propria opera creativa che permette di tornare a far proprio il linguaggio già dato, e per certi versi estraneo, del mondo e, al tempo stesso, di restituirgli la memoria della sua radice, la sua rilevanza, sottraendolo così ad una esclusiva funzione informativa.

Per quanto l'intento primo di questi scritti sia quello di sottolineare la centralità della fantasia e dell'immaginazione nel lavoro psichico, essi sostengono, da un punto di vista filosofico, una concezione dell'esperienza umana in cui la razionalità è una conquista senza fine che si definisce polarmente fra il gioco dell'*alogon* e il vincolo del *logos*, ma soprattutto che trae la sua forza dalla consapevolezza della precarietà di ogni risultato raggiunto: il mito precede certamente il *logos* ma non necessariamente il secondo deve assorbire il primo snaturandolo, men che meno deve soccombergli. A tal proposito è interessante notare che Freud si riferisca talvolta con il termine poeta ai filosofi, in particolare a quelli più antichi⁴², e arrivi a indicare addirittura con la parola mitologia la sua teoria delle pulsioni⁴³: l'attività teorica e la speculazione, infatti, risultano per lui inscindibili dalla fantasia e dall'immaginazione, tanto che in *Analisi terminabile e interminabile* afferma che non «si può avanzare di un passo se non speculando, teorizzando - stavo per dire fantasticando - in termini metapsicologici»⁴⁴. Si tratta dell'unico atteggiamento intellettuale possibile rispetto a una realtà considerata come un labirinto caleidoscopico di molteplicità dai confini imprecisi e mai del tutto definiti: il limite d'altra parte ha una duplice funzione in quanto è separazione e, al tempo stesso, punto di contatto con ciò da cui separa.

⁴² Si veda ad esempio *Abriss der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVII, cit., p.71n.; tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. XI, p.576n.

⁴³ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XV, cit., p. 101; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 204.

⁴⁴ S. FREUD, *Die endliche und die unendliche Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Band XVI, cit., p. 69; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 528.