

# La dialettica della volontà e dell'involontario

*Giovanni Stanghellini e Milena Mancini*

*English title* The dialectic between the voluntary and the involuntary

*Abstract* 'Will' is a polisemic term. In this paper we explore it from the angle of the dialectic between the voluntary and the involuntary. The ontological dialectic of involuntary and voluntary aspects disclose the normative challenge of being a person. Being a person is trying to exist as myself in and through the challenges of all those features that make up what I am (e.g. my anonymous biology, my past, my present uncanny experiences, the way I feel defined by people while they look at me), but which cannot describe who I am. The involuntary dimension of my being the person that I am includes what is a priori given in my existence, the raw material that constitutes the sedimented dispositions of my being and sets the boundaries of my freedom. The involuntary is the unchosen, implicit possibilities limiting my actions and reactions, the dark side of the person, and its obscure and dissociated spontaneity. It is the a priori determined Whatness of Who we are, that is, the experience of necessity, of what we did not and cannot choose. Notions like 'drive', 'emotions', 'desire', 'character', etc., belong to the circle of the involuntary. The roots of the involuntary are my history, my body, and the world into which I am thrown. In the current work we examine this dialectic between the voluntary and the involuntary, underlining how it is closely linked to the concept of selfhood and alterity, and their dialectic. If and only if I voluntarily appropriate the involuntary dimension of my existence I can put it at the service of my identity.

*Keywords* voluntary, involuntary, identity, alterity, desire, freedom

## *Polisemia della 'volontà'*

Il nostro concetto di 'volontà' è pesantemente polisemico, oltre che appesantito da sedimenti culturali ingombranti, tra i quali spicca la

metafisica del libero arbitrio. Questi vincoli restano per lo più impliciti nel senso comune, e cioè nelle visioni del mondo e nell'immaginario dei pazienti e, certamente, anche di chi si assume il compito di averne cura. Mettere in chiaro questi preconcetti e liberare la 'volontà' da questi vincoli sembra essere presupposto inaggrabile per la cura.

Quando, nel linguaggio quotidiano, si evoca la volontà si fa riferimento al campo semantico della scelta, della *deliberazione* secondo la formula "Io voglio questo, non quello". Volere qualcosa è scegliere quella cosa tra le altre. In questa accezione, volontà rimanda alla attività, alla capacità di determinare il proprio destino, di scegliersi scegliendo di compiere o non compiere un'azione. Si pensa, in questo caso, alla volontà come atto cosciente e consapevole, volontario appunto nel senso di intenzionale, cioè non imposto ma voluto, razionale, e persino calcolato.

Questo significato di 'volontà' si intreccia a un altro: la volontà come spinta, slancio, *elan*. In questa accezione, la volontà è una *forza* che si può avere o non avere, come quando per esempio si dice "Mi manca la forza di volontà". Il carattere di questa seconda 'volontà' è paradossale: si tratta di una volontà *involontaria*, perché non si avverte come qualcosa che scaturisce, come la prima, da una deliberazione intenzionale, da un atto razionale e personale; bensì da una sorgente pre-razionale e pre-personale. In questo senso, la volontà è qualcosa che *o* si ha, *o* non si ha; e come il coraggio di Don Abbondio, se uno non ce l'ha non se la può dare.

Dunque, nel linguaggio comune si intrecciano due volontà: una volontà volontaria, cioè una capacità attinente alla sfera della persona e delle sue facoltà autonome, intenzionali, consapevoli e razionali. E una volontà involontaria, cioè una forza attinente alla sfera sub-personale, che è presente o assente a prescindere dalla prima forma di volontà personale; una forza di cui la persona può tutt'al più disporre, cioè dirigere, accondiscendere a essa o opporvisi, o infine sublimare; ma che non è disposta dalla persona stessa.

Troviamo un altro tipo di polisemia nel campo del concetto di 'involontario', sebbene qui il significato di senso comune sia per lo più univocamente determinato. Nel linguaggio comune le due accezioni di volontà sopra descritte, negativizzate nella parola 'involontario', vengono a convergere: per il senso comune 'involontario' si riferisce a ciò che non è frutto di deliberazione, come nella frase "Non l'ho fatto apposta".

Quindi si dice involontaria un'azione che rimanda alla volontà volontaria, cioè a cui manca il carattere di deliberazione autonoma, intenzionale, dunque pienamente razionale (nel senso di consapevole delle sue conseguenze). Mia figlia può dire, per esempio, di aver rotto la tazza del tè involontariamente. Ma siccome le cose sono un po' più complicate, volontario e involontario si mescolano: Edipo, per esempio, ha volontariamente ucciso un uomo a un quadrivio, ma pur uccidendo quell'uomo volontariamente ha ucciso suo padre involontariamente (ovviamente, l'accostamento tra questo esempio e il precedente è puramente accidentale).

Naturalmente, per accedere a questo secondo livello di significato di 'involontario', che il senso comune lascia prudentemente in ombra, c'è bisogno dell'aiuto della filosofia. E infatti il significato filosofico di involontario abbandona il terreno sul quale si distingue ciò che si è fatto apposta da ciò che si è fatto senza intenzione, e mette in campo un insieme di "passioni" che determinano, almeno in parte, le mie azioni, e condizionano la mia volontà. Tra queste passioni involontarie ci sono le emozioni, i desideri e le abitudini. Infatti, non possiamo scegliere, cioè disporre le nostre passioni, che si danno *a priori*; tutt'al più, possiamo disporne. Infatti si dice "Non posso scegliere le mie emozioni". Come è chiaro, l'involontario dei filosofi coincide in pieno con il secondo significato della 'volontà' dell'uomo comune: cioè con una forza sub-personale, la sorgente pre-personale e pre-personale dei nostri atti, non di rado in conflitto con la nostra 'volontà' personale.

Riassumendo la polisemia della *volontà*

- volontà come scelta, deliberazione ("Io voglio questo, non quello") (v1)
- volontà come spinta, *élan* ("È più forte di me, mi manca la forza di volontà") (v2)

Riassumendo la polisemia dell'*involontario*

- significato di senso comune: ciò che non è frutto di deliberazione ("Non l'ho fatto apposta") (i1)
- significato filosofico: insieme di "passioni" tra cui emozioni, desideri e abitudini ("Non posso scegliere le mie emozioni") (i2)

*Il problema della libertà del volere*

Su questo intreccio semantico gravano i nostri pregiudizi sul libero arbitrio, cioè il nostro modo ingenuo radicato nel senso comune di concepire la libertà della nostra volontà.

Il nostro concetto di 'libero arbitrio' è legato alla nozione di responsabilità morale, cioè all'etica, e risponde dunque alla domanda "Come dovrei vivere?". La risposta comune a questa domanda è che dobbiamo vivere senza rinunciare a essere noi stessi, e dunque esercitando la nostra libera volontà. Facciamo fatica a rinunciare all'idea di essere liberi, almeno in parte, e questa fatica esercita un vincolo emotivo non indifferente quando si tratta di parlare spassionatamente di libertà e volontà. Non solo coloro che non intendono rinunciare al pregiudizio che essere umani, e non "bestie", significhi essere liberi; ma anche coloro che affermano che non siamo affatto liberi, cioè che la nostra volontà è del tutto condizionata da fattori a essa esterni, sono in preda a una passione che impedisce di pensare: la prima è una passione irrazionalmente umanista, la seconda altrettanto irrazionalmente anti-umanista o nichilista.

Queste passioni, in gioco nel discorso sul libero arbitrio, e quindi sulla volontà, sono frutto di sedimentazioni culturali che vengono da molto lontano. In particolare l'antropologia giudaico-cristiana, o per meglio dire la sua vulgata, ha insegnato a pensare la persona come ente *responsabile* delle proprie azioni, e come *individuo* almeno in parte autonomo rispetto a influenze "esterne", siano tali influenze di natura sovra-individuale (per esempio sociale) o sotto-individuale (per esempio le passioni dell'anima). Questa tradizione concepisce la *natura* umana, cioè l'essenza dell'umano, e al tempo stesso il compito e il destino dell'umano, indissolubilmente legati al libero arbitrio, e cioè all'esercizio della volontà volontaria. Parallelamente, questa stessa tradizione ha visto nei vincoli e nelle forze che minacciano questo libero volere altrettanti nemici da controllare e da cui difendersi.

Trovano qui sostanziale convergenza le etiche dei tempi di crisi, quando l'anima, o l'individuo (che in fondo è lo stesso) sono minacciati dall'alto e dal basso. "*Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*" riassume il precetto di respingere il vincolo sociale (almeno nella sua componente mondana). "*Sustine et abstine*" fonda un'etica ascetica che, equiparando i desideri a "tentazioni", in generale prescri-

ve di rinunciare a ciò che non dipende da noi: il corpo, i nostri sedimenti, le opinioni che gli altri hanno di noi, le cariche pubbliche. Questa etica, ben poco pro-sociale e ancor meno incline alla partecipazione alla vita della Comunità, indica la strada della resistenza come *via regia* per salvare l'anima.

Una concezione individualistica e non olistica dell'esistenza umana, la difficoltà a pensare l'identità come un processo in divenire, il bisogno di definire *a priori* e in maniera *tranchant* ciò che è positivo e ciò che è negativo, e soprattutto un'epistemologia che taglia corto sull'intreccio tra determinismo e probabilismo; sono tutti fattori che hanno radicalizzato il preconcetto che l'uomo è quell'ente che dispone del libero arbitrio, e dunque capace di volere.<sup>1</sup>

Culture differenti danno pesi differenti alle azioni volontarie o involontarie. Allo stesso tempo, nessuna concezione di responsabilità è confinata interamente al volontario.<sup>2</sup> Edipo è, di fatto, il paradigma dell'Uomo della civiltà Occidentale, precisamente perché incarna la tragedia della responsabilità per le proprie azioni compiute al di là della propria volontà intenzionale. Le conseguenze delle nostre azioni esprimono inevitabilmente qualcosa che va oltre quello che era intenzionale. Ciò pone in questione colui che agisce. La questione riguarda l'aggrovigliamento tra volontario e involontario e la risposta è la storia che possiamo raccontare su noi stessi quando posti a confronto con questo groviglio.

Naturalmente, il senso comune del nostro tempo è ben lontano dal condividere questo groviglio, che è chiaro solo a chi a esso si avvicina nella prospettiva dell'uomo tragico. La metafisica, invece, che ha il suo capo nella vulgata giudaico-cristiana, pretende di sciogliere questo intreccio tragico tra volontario e involontario, colpa e innocenza, puro e impuro;<sup>3</sup> e prolunga i suoi tentacoli non solo nell'etica, ma infine nella psicologia, e in particolare in quelle versioni della psicoanalisi che concepiscono l'uomo come individuo ("Io") schiacciato dall'alto dai *Diktat* sociali interiorizzati nel Super-Io, e dal basso dalle forze bestiali dell'Es.

<sup>1</sup> J.Z. Sadler, "Entropy and constraints: beginning to rethink Freewill, Neuroscience and Psychiatry", Keynote lecture at the International Conference of Philosophy and Psychiatry, Madrid, November 2017.

<sup>2</sup> B. Williams, *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007.

<sup>3</sup> G. Stanghellini, *La bella indifferenza*, Feltrinelli, Milano 2018.

Il nostro concetto di volontà è intrappolato in questa metafisica del libero arbitrio. E, a sua volta, la metafisica del libero arbitrio è sotto scacco a causa di questi sedimenti della vulgata giudaico-cristiana che metastatizzano nel campo dell'etica e della psicologia di massa, e in ultima analisi condizionano la nostra visione di noi stessi in quanto esseri umani.

*Antropologia dell'involontario*

Districare la polisemia della volontà e dell'involontario richiede un'antropologia ragionata, esplicita e filosoficamente (oltre che scientificamente) fondata. Questa antropologia fa piede sul riconoscimento dell'eccentricità come cifra dell'esistenza umana. Eccentricità, si può dire brevemente, significa la non coincidenza del *Chi* con il *Che cosa*; o, detto altrimenti, l'eccedenza del Sé rispetto alla medesimezza, da un lato, e alla piena auto-coscienza, dall'altro. Essere persona significa essere alle prese con l'Alterità.

Riguardo al primo punto: il Sé non si esaurisce nella medesimezza, nella stessità, cioè nell'essere identico a sé stesso (identità *idem*); ma è costantemente posto di fronte all'alterità.

Io non coincido con me stesso, sono costantemente posto di fronte a un Me che non sono Io, che mi sorprende dalle pieghe della mia stessa ipseità, ma che al tempo stesso mi mette a confronto con ciò che non sono o non sono ancora diventato. Essere un Sé significa essere in un rapporto dialettico con l'alterità che è me.

Riguardo al secondo punto: il Sé non si esaurisce nella coscienza di sé, io sono anche ciò che ancora non ho riconosciuto come parte di me. La mia alterità mi sorprende, mi prende alle spalle e alla sprovvista. Non posso che riconoscerla come parte di me, una volta che si è manifestata; ma il suo manifestarsi è perturbante. A volte, si parla di 'inconscio' per dire di questa alterità. Ma la nozione di 'involontario' sembra, almeno in certe circostanze, più adeguata.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Filosofia della volontà. 1. Volontario e involontario* (1960), trad. it. Marietti, Genova 1990.

L'involontario è il *Che cosa*, determinato *a priori*, del *Chi* siamo. Ricoeur definisce l'involontario come "necessità esperita", ossia l'esperienza della necessità di ciò che non possiamo scegliere. Questa nozione si avvicina a quella della pura vita biologica, ma anche a ciò che Heidegger chiama "gettatezza" (*Geworfenheit*),<sup>5</sup> nel senso dell'essere gettato nella particolarità del mio esser-così. La gettatezza esprime il mio essere vincolato in una serie di condizioni e circostanze involontarie che non ho scelto, che sono le caratteristiche limitanti della mia esistenza. Questo, tuttavia, non implica alcun tipo di rigido determinismo, poiché, in quanto persona, possiedo altre controcaratteristiche che tendono a resistere all'influenza della gettatezza. Nozioni come "pulsioni", "emozioni", "abitudine", "carattere", "inconscio", "nuda vita" appartengono al circolo dell'involontario.

La dimensione involontaria del mio essere la persona che sono include *che cosa* è dato *a priori* nella mia esistenza: il materiale grezzo che costituisce le disposizioni sedimentate del mio essere e pone i confini alla mia libertà. L'involontario è il non-scelto, possibilità implicite che limitano le mie azioni e le mie reazioni, il lato opaco della persona, la sua spontaneità oscura e dissociata. Le radici dell'involontario sono la mia *storia*, il mio *corpo* e il *mondo* nel quale sono gettato. Queste tre radici determinano rispettivamente tre gruppi di valori che sono operativi e pressoché impliciti nella mia vita: i valori storici (per esempio, i valori della mia famiglia), i valori organici (per esempio, le mie preferenze sessuali) e i valori sociali (per esempio, le regole e i ruoli sociali). Proprio come non ho scelto la mia situazione storica, non ho scelto il mio corpo e il mondo nel quale sono situato.

Da questa antropologia deriva che essere persona significa essere un *Chi* che sceglie, o che non è in grado di scegliere (nel senso di v1, la volontà come deliberazione). Perché usare l'espressione *Chi*? Perché questa situazione chiama in causa l'identità, e la domanda del *Chi* è la domanda che chiede l'identità. Cosa sceglie il *Chi*? Sceglie se consentire o meno all'alterità, cioè alla forza (v2) o alle forme in cui tale forza si declina (i2).

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi, Milano 2010.

L'alterità, a sua volta, è il *Che cosa*, il repertorio delle forze dell'alterità che si manifesta come spinta e come passione (nel senso di i2).

Ciò chiamiamo 'identità personale', cioè quel tipo di identità che vale per quell'ente che chiamiamo 'persona', è la dialettica tra ipseità e alterità, cioè tra *Chi* e *Che cosa*.

In questa dialettica si interpone un terzo: la *responsabilità*. In quanto persone siamo chiamati a rispondere di ciò che facciamo volontariamente (v1), ma anche di ciò che facciamo involontariamente (i1).

Inoltre, abbiamo anche una responsabilità nei confronti dell'alterità che è in noi, cioè delle nostre emozioni, desideri e abitudini (nel senso di i2); non nel senso che possiamo sceglierle, ma quantomeno nel senso che abbiamo la responsabilità di riconoscerle. Il riconoscimento dell'alterità che è in noi è la nostra responsabilità, ed è indispensabile affinché si realizzi quella forma di identità che è l'identità della persona, che non è un'identità sostanziale, ma un'identità *in fieri* fondata su una dialettica tra Sé e altro-da-sé: il processo dell'antropogenesi.

Ma cosa dire quando non siamo in grado di riconoscerle, e in particolare nel caso in cui non siamo capaci di riconoscere il nostro involontario (i2) come "nostro" (come nel caso della alienazione schizofrenica)?

E cosa dire della forza (v2)? Siamo responsabili, e in che senso, della nostra "forza"? Sì, nel senso che siamo responsabili di come ne disponiamo, nel caso in cui questa spinta sia presente. Ma quando la spinta non è presente (come nel caso della depressione)? O quando è presente in tale eccesso da renderla incontrollabile (come nella mania)?

Il problema, che sembrava sulla via di risolversi sul piano dell'esistenza cosiddetta "normale", si ripropone nell'ambito della vita psicopatologica.

### *Il dialogo con l'involontario*

Fondare l'antropologia sul concetto di 'eccentricità' significa fondarla sulla pratica del 'dialogo'. Essere persona è essere in dialogo con l'alterità. Noi siamo un dialogo – della persona con sé stessa e con le altre persone. In breve: siamo un dialogo con l'alterità. Incontriamo l'alterità in due domini principali della nostra vita: in noi stessi e nel mondo esterno. Nel primo caso, l'alterità è nella dimensione involontaria di noi stessi: il nostro carattere non scelto, i nostri bisogni e desideri, le emozioni e le abitu-



dini. Nel mondo esterno, l'alterità è data negli eventi e negli incontri con le altre persone che costellano e sfidano la nostra esistenza.

Uno di noi ha sviluppato questa prospettiva in un libro dal titolo *Noi siamo un dialogo*.<sup>6</sup> L'alterità si manifesta quando sono in lotta con i miei bisogni e i miei desideri o quando una discrepanza tra le mie abitudini e una situazione concreta diviene palese o, infine, quando le mie passioni dischiudono sorprendentemente il mio essere situato. L'alterità si manifesta anche nel corso della mia azione, poiché ogni azione implica un contraccolpo di intenzioni involontarie e di significati non intenzionali. Le conseguenze delle mie azioni esprimono inevitabilmente qualcosa che va oltre ciò che era da me inteso. Questo mi pone in questione. Rivela la piega tra il Sé e l'alterità, tra il volontario e l'involontario. E la risposta è la storia che posso raccontare su me stesso rispetto a questa piega. L'incontro con l'alterità offre il vertice dal quale vedere sé stessi da un'altra prospettiva, spesso radicalmente diversa e nuova, accendendo la progressiva dialettica dell'identità personale. Le storie che raccontiamo su noi stessi sono gli strumenti principali per integrare l'alterità nella memoria autobiografica, integrando le esperienze personali in una storia coerente e correlata al Sé. Solo dopo aver riconosciuto l'alterità come dato incoercibile della dimensione involontaria della mia esistenza posso iniziare a usarla a mio servizio.

L'esistenza umana è un ardente desiderio di unità e identità. Questo tentativo, tuttavia, è frustrato dall'incontro con l'alterità, ossia dall'appuntamento con tutti i poteri dell'involontario: pulsioni involontarie, passioni incontrollate e abitudini automatiche che conducono verso azioni non intenzionali. E infine, un'ulteriore fonte di insoddisfazione è la consapevolezza che le altre persone possono essere solo avvicinate, non appropriate, e che il nostro bisogno di riconoscimento reciproco è una lotta illimitata e motivo di frustrazione.

La salute mentale, per tornare al punto lasciato in sospeso nel paragrafo che precede, è il risultato della *dialettica equilibrata* e della proporzione tra sedimentazione e innovazione, ossia fra l'alterità che diviene manifesta attraverso l'incontro con il proprio non-scelto, con la

<sup>6</sup> G. Stanghellini, *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, Cortina, Milano 2017.

propria disposizione “involontaria” o con un evento e la capacità della persona di far fronte, modulare, appropriarsi e dar senso a essi.

Questa dialettica progredisce, innanzitutto e per lo più, in maniera silente e implicita. Altre volte diviene esplicita e progredisce in una forma riflessiva. L'identità narrativa può contribuire al dispiegamento di questa dialettica.

Una persona umana è un Sé razionalmente governato e, al contempo, un organismo biologico soggetto alle leggi biofisiche, a-razionali della natura. Dunque, il pensiero, i sentimenti e le azioni umane sono determinate e formate da due tipi di causalità: una causalità biologica, a-razionale, e una causalità razionale. Questo peculiare carattere ontologico dell'essere persona diviene primariamente manifesto nel carattere stranamente ambiguo dell'esperienza corporea. Tale ambiguità produce una dialettica tra me stesso in quanto organismo anonimo – condizionato dalle leggi impersonali, a-razionali della natura che involontariamente genera i miei bisogni corporei e le risposte impersonali a essi connesse – e l'elaborazione volontaria, razionale, di questi fenomeni da parte della persona che vive in un corpo e attraverso di esso. Parte di questa complessa dialettica può essere ricondotta al fatto che l'Uomo è un “animale ancora indefinito”:<sup>7</sup> l'uomo manca di istinti – laddove un istinto è un rigido accoppiamento tra un dato stimolo e un dato comportamento – e, invece, ha un eccesso di pulsioni. Essere persona è essere in *giustapposizione* – e, talvolta, sentirsi in *opposizione* – rispetto a una serie di *disposizioni* involontarie di fronte alle quali dobbiamo assumere volontariamente una posizione.

Il mio organismo biologico, anonimo e condizionato dalle leggi impersonali e a-razionali di una natura che genera, involontariamente, i miei bisogni e le mie pulsioni organiche è un elemento impersonale e pre-individuale che è allo stesso tempo il più vicino e il più lontano da me stesso. È la mia *vita*, la primordiale spontaneità della mia persona e, allo stesso tempo, non mi appartiene. Sento oscuramente che questo elemento è allo stesso tempo il più intimo e più proprio a me stesso e, al tempo stesso e paradossalmente, il più estraneo. Sono una persona razionalmente governata e, al contempo, un organismo biologico sogget-

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. Adelphi, Milano 2011.

to alle leggi biofisiche della natura, a-razionali. Il mio pensiero, il mio sentire e le mie azioni sono determinate da due tipi di causalità: una causalità biologica, a-razionale, e una causalità razionale.

Questa ambiguità produce una dialettica tra me stesso come organismo anonimo condizionato dalle leggi impersonali di una natura che genera, involontariamente e a-razionalmente, i fenomeni corporei, e l'elaborazione volontaria, razionale di questi fenomeni da parte della persona che vive nel suo corpo e attraverso esso.

Questa involontaria parte di me è la più intima e la più propria, la più vicina ma anche la più lontana.<sup>8</sup> Questa parte molto intima e personale è ciò che in me stesso è più impersonale. È la mia stessa vita in quanto non è originata da me stesso, ma dà origine a me stesso. È la mia vita in quanto non mi appartiene. La sento oscuramente nell'intimità della mia vita come una forza che spinge il sangue nelle mie arterie e rilascia e contrae i miei muscoli. In essa si manifestano le mie emozioni, l'impersonale che è in me, attraverso il quale ho la possibilità di entrare in contatto con il mio pre-individuale.

L'involontario deve essere chiaramente differenziato dall'inconscio "dinamico" freudiano, ossia l'inconscio generato dalla rimozione (*Verdrängung*) – così come abbiamo detto del Genio e della nostra vita biologica. La pulsione, l'emozione e l'*habitus* – le tre componenti emblematiche della spontaneità oscura e dissociata che costituisce la dimensione involontaria dell'esistenza umana – sono semplicemente dimenticate (non proibite), implicite (non respinte), automatiche (non censurate). Questa parte di noi stessi non individuata non è il passato cronologico che abbiamo lasciato dietro di noi a ragione della sua intollerabilità.

*Il rapporto bisogno-desiderio come paradigma della dialettica dell'involontario*

Una parte rilevante dell'involontario è il *desiderio*. Il desiderio è il principio dell'oscurità della mia spontaneità. Il suo profilo più inquietante, il *bisogno*, mi influenza dalle più profonde regioni del mio esse-

<sup>8</sup> G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

re. Sembra non lasciarmi alcuno scampo e avere a cuore solo la propria soddisfazione. Il bisogno incarna i miei valori organici, come la fame, la sete, il sesso. Il bisogno è qualcosa che volentieri vorremmo dissolvere in un puro meccanismo e relegarlo nel corpo biologico.

Il bisogno è un ottimo caso di studio per capire la dialettica tra volontario e involontario. Il bisogno è la spontaneità primordiale del corpo, cioè la quintessenza dell'involontario; in quanto tale, esso rivela originariamente e inizialmente valori che lo distinguono da tutte le altre fonti di azione, cioè motivazioni per una determinata condotta. Attraverso il bisogno, i valori emergono senza che io li abbia postulati nel mio ruolo di generatore di un atto. Non è facile tracciare una linea netta che divida i bisogni dal desiderio in senso stretto. Si potrebbe dire che un desiderio è un bisogno una volta che viene educato. Nasciamo tutti alla mercé dei nostri bisogni, ma coloro i quali riescono a dar forma ai propri bisogni sono in grado di sfuggirne i vincoli di necessità e di dipendenza. Questa parziale emancipazione dai propri bisogni è esemplare della dialettica tra il *Cbi* – colui che dà forma e educa il bisogno – e il *Che cosa* – cioè il bisogno nella sua originaria anarchica e informe necessarietà.

Il bisogno ha, inoltre, un'intrinseca plasticità: posso modificarne l'obiettivo, posso saturarlo con oggetti differenti, per esempio mediante la sublimazione di un bisogno sessuale nella pratica dell'intimità non sessuale. Questa caratteristica del bisogno (e dello stesso desiderio), cioè l'essere insatura, vale in generale anche per l'involontario. Nella sua dimensione più organica e biologica, come nel caso del bisogno, l'involontario è materia, mentre il volontario è la sua forma. L'involontario non ha forma specifica, il volontario non ha in sé sostanza. Il volontario è un avverbio, e non un sostantivo, perché è il modo in cui la persona dà forma all'involontario.

### *Il riconoscimento dell'involontario*

Abbiamo dapprima mostrato l'intreccio tra volontario e involontario nel sentire comune del nostro tempo, e successivamente discusso la necessità del concetto di 'persona' per rappresentare la dialettica definita tra il volontario e l'involontario. L'involontario che mi abita è,

al contempo, estraneo alla mia persona e parte di essa. Possiamo dire quindi che l'involontario è una piega indomabile del mio essere che, in quanto tale, abbraccia uno spazio che è, allo stesso tempo, esterno e interno.<sup>9</sup> È esterno poiché appartiene alla dimensione dell'alterità del mio essere la persona che sono, il materiale grezzo che costituisce la parte sedimentata del mio essere e pone i confini alla mia libertà: il mio passato, il mio corpo e le regole del mondo e i valori che ho introiettato. Allo stesso tempo, questa alterità involontaria che dimora in me è parte del mio Sé e io ne sono responsabile. Non c'è modo di sciogliere il mio vincolo con il mio involontario, se non riconoscendolo. Solo *riconoscendo il mio aspetto involontario come un dato incoercibile posso iniziare a utilizzarlo a mio servizio*. La logica del riconoscimento, infatti, contraddice il principio del terzo escluso: sono "Io" e "non-Io" allo stesso tempo, e il *Che cosa* involontario può, nella dialettica del riconoscimento, trasmutarsi, grazie all'azione del *Chi* volontario, in parte essenziale dell'identità di quest'ultimo.

<sup>9</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), trad. it. Einaudi, Torino 2004.

*Riassunto* ‘Volontà’ è un concetto polisemico. In questo articolo lo esploriamo, sotto il profilo della dialettica tra il volontario e l’involontario. La dialettica ontologica degli aspetti involontari e volontari rivela la sfida normativa di *‘essere una persona’*. Essere una persona è esistere come *‘me stesso’* e mediante tutte le caratteristiche che definiscono *‘ciò che sono’* (per esempio: gli aspetti biologici, il mio passato, le mie esperienze inquietanti, il modo in cui mi sento definito dalle persone mentre mi guardano, e così via), ma che, oltremodo, non possono descrivere *‘chi sono’*. La dimensione involontaria del mio essere persona è ciò che è dato *a priori* nella mia esistenza, la materia prima che costituisce le disposizioni sedimentate del mio essere e che pone i confini della mia libertà. L’involontario, dunque, è la non scelta, è l’insieme di tutte le possibilità implicite che limitano le mie azioni e le mie reazioni, il lato oscuro della persona e la sua oscura e dissociata spontaneità. In altre parole, è l’esperienza della *necessità*, di ciò che non abbiamo e non possiamo scegliere. Nozioni come “pulsione”, “emozioni”, “desiderio”, “carattere” ecc. appartengono al circolo dell’involontario. Le radici dell’involontario, dunque, sono la mia storia, il mio corpo e il mondo in cui sono stato gettato. Nel presente lavoro esaminiamo questa dialettica tra il volontario e l’involontario, sottolineando come essa sia strettamente legata al concetto di individualità e alterità e alla loro dialettica. *Se e solo se* acconsento volontariamente alla dimensione involontaria della mia esistenza posso metterla al servizio della mia identità.

*Parole chiave* volontario, involontario, identità, alterità, desiderio, libertà

*Giovanni Stanghellini* È dottore in Filosofia *honoris causa*, psichiatra e professore ordinario di Psicologia dinamica e Psicopatologia presso l’Università degli Studi ‘G. D’Annunzio’ Chieti-Pescara e Profesor Adjuncto presso l’Università Diego Portales, Cile. È direttore della Scuola Fenomenologica-dinamica di psicoterapia a Firenze. I suoi lavori vertono sui fondamenti filosofici della psicopatologia, in particolar modo da un punto di vista fenomenologico e antropologico. Tra i suoi recenti libri: *Noi siamo un dialogo* (Milano 2017) e *La bella indifferenza* (Milano 2018).

*Milena Mancini* Psicologa, ha un dottorato di ricerca in Neuroscienze presso l’Università degli Studi ‘G. D’Annunzio’ Chieti-Pescara. I suoi lavori sono incentrati prevalentemente sull’identificazione del fenotipo fenomenologico (feno-fenotipi), con particolare attenzione alle esperienze corporee abnormi, allo scopo di integrare la psicopatologia, la filosofia e le neuroscienze e indagare la trasformazione di queste esperienze nei disturbi mentali, in particolare nella schizofrenia, nella malinconia e nei disturbi alimentari.