

Dalla pulsione aggressiva al sentimento sociale: sulle tracce del pensiero di Adler

PIER LUIGI PAGANI

Summary – FROM THE AGGRESSIVE DRIVE TO THE SOCIAL FEELING: ON ADLER'S TRAIL. This article aims at catching the creative moments that brought Alfred Adler to formulate the basic principles of his doctrine, but also to modify the contents, if necessary. Starting from the inferiority feeling, we analyze the tools to overcome it: from the aggressive drive, to the masculine protest, to the will of power and the superiority complex. Concerning the will of power, we suggest a comparison between Adler's conception and Nietzsche's. We focus on the cooperative task and, as we are speaking of innatism, on the concept of social feeling. The article ends with a reflection on the doctrine of emotions.

Keywords: AGGRESSIVE DRIVE, MASCULINE PROTEST, WILL OF POWER/SOCIAL FEELING

I. Premessa

È ormai noto a tutti come Adler, ancor prima di appartenere al gruppo freudiano, avesse già intuito che nella mente dell'uomo era presente una percezione inconscia di inadeguatezza, da lui definita *inferiorità* [5], e come, nel contempo, nella stessa mente maturasse il pressante bisogno di affrancarsi da tale limitazione. La successiva frequentazione della "Società psicoanalitica di Vienna", che fondava la sua dottrina sugli istinti, aveva condotto Adler, forse proprio in ossequio a Freud, a definire l'imperiosa necessità di superare quella molesta sensazione con la locuzione *pulsione aggressiva*. Tale pulsione risultava essere, in ogni caso, del tutto autonoma da quella che Freud aveva concepito come la madre di tutte le pulsioni, la *libido*. L'enunciazione della dottrina adleriana dell'aggressività sarà proprio, come avremo modo di vedere, l'elemento che offrirà i primi segnali del distacco concettuale tra Freud e Adler, anche se non sarà poi quello decisivo.

II. 1. *L'aggressività nell'animale: istinto o modello di comportamento?*

In psicologia l'aggressività è definita genericamente come un aspetto del carattere o del comportamento [20], che si configura in manifestazioni tendenti a soddisfare i propri bisogni anche in competizione con gli altri individui [1].

Nell'animale in libertà il comportamento aggressivo è diretto essenzialmente verso quattro scopi: la soddisfazione dei bisogni sessuali, la cattura della preda, l'autodifesa e l'espansione del proprio territorio.

Per quanto attiene al primo scopo, la soddisfazione delle esigenze sessuali, si deve prendere atto che l'aggressività è in gran parte sotto il controllo degli ormoni deputati allo scopo e si manifesta in parecchie specie come lotta tra i maschi per il controllo delle femmine. L'influenza degli ormoni sessuali, però, può essere invocata, anche se non in assoluto, solo per quanto riguarda le lotte tra animali della stessa specie (*aggressività intraspecifica*). In ogni modo, le diverse razze animali manifestano in misura difforme l'aggressività intraspecifica. In alcune specie, ad esempio nel *Betta splendens*, un piccolo pesce tropicale molto apprezzato come ospite degli acquari per la bellezza dei suoi colori, l'aggressività è talmente intensa, che i maschi di questi animali, in cattività, devono essere tenuti isolati gli uni dagli altri.

Si è molto discusso sull'esistenza di un istinto, o quanto meno di un modello di comportamento innato, alla base dell'aggressività. È stato osservato, in particolare nelle lotte tra maschi per fini sessuali, che spesso un contendente, quando si sente sconfitto, lo segnala al vincitore, che interrompe il combattimento, e questa condotta non può certamente definirsi istintuale. Secondo le osservazioni e le ricerche di Konrad Lorenz (1903-1989), il più noto fra i fondatori della moderna etologia, la scienza che studia comparativamente il comportamento degli animali e dell'uomo, almeno negli animali, una base istintuale non sembra, in ogni caso, possa essere messa in dubbio [29]. È anche certa una profonda influenza ambientale nel determinare le differenti forme in cui si esprime l'aggressività [30]. Alcune specie animali possono essere indotte a manifestare, ma anche a peggiorare, la loro aggressività se tenute in isolamento, o addestrate proprio a tale scopo: esempio tipico sono le lotte fra cani e fra galli.

II. 2. *L'aggressività nell'uomo e la psicologia del profondo*

Per quanto riguarda l'aggressività nell'uomo, esistono, invece, ancora notevoli contrasti sull'importanza che deve essere attribuita ai fattori innati o, invece, a quelli appresi. Secondo l'enunciazione di Freud (*Al di là del principio di piacere e L'Io e l'Es*), l'aggressività non è altro che una manifestazione dell'istinto di morte, o *Thanatos*, e rappresenta la tendenza di tutto ciò che è vivente a tornare

allo stato inorganico, all'inanimato. Ben diversa è la posizione di Adler che, come si è detto, vede nella pulsione aggressiva semplicemente lo stimolo per il superamento del sentimento d'inferiorità.

Fra gli altri psicologi del profondo che hanno trattato il tema dell'aggressività, possiamo menzionare implicitamente anche Carl Gustav Jung. Jung, in verità, non si occupò mai a fondo di tale problema, ma si limitò a svilupparne i temi nella sua suggestiva ipotesi dell'*inconscio collettivo*. L'individuo aspirerebbe, secondo Jung, a vivere inconsciamente due forme di aggressività ancestrale: la prima è esemplificata dai mitici eroi delle antiche epopee, mentre la seconda è simboleggiata in negativo dall'archetipo dell'*Ombra*, che propone le immagini degli stregoni e dei demoni come istigatori, per l'uomo, a commettere il male. La Psicologia Individuale non può, comunque, ammettere, dalla sua posizione ambientalista, che l'uomo abbia ereditato per via genetica i contenuti buoni o cattivi dalle antiche leggende o dalle remote epopee, ma accoglie, invece, l'idea che ne abbia, quasi di sicuro, assimilato l'essenza attraverso la cultura che continua a tramandarli.

Erich Fromm [26], con un'impostazione sociale, che non trascura l'interesse esercitato su di lui dalle teorie etologiche di Konrad Lorenz, da poco assurte a dignità di scienza, classifica l'aggressività, suddividendola in due grandi categorie: l'*aggressività benigno-difensiva*, pulsionale, specifica di tutte le specie animali, e l'*aggressività maligno-distruttiva*, acquisita, e quindi non congenita, tipica dell'uomo che, l'avrebbe elaborata attraverso le sue esperienze e i suoi adattamenti sociali. Questa seconda categoria di aggressività sarebbe *necrofila*, poiché spingerebbe verso la morte coloro che la mettono in atto. L'intuizione sociale di Fromm si dissolve nel momento in cui egli torna a essere oggetto del condizionamento indotto dalla teoria psicoanalitica in cui si era formato.

Un'interpretazione diversa, che suscitò varie polemiche e ancora ne promuove, fu elaborata da John Dollard e dalla sua *équipe* nel 1939 presso l'Istituto per le ricerche umane della Yale University, con l'ipotesi "frustrazione/aggressività" [22], sviluppando un concetto di Freud secondo cui le frustrazioni possono portare all'aggressività. Sarebbe la cosiddetta *aggressività reattiva*. Secondo Dollard e i suoi collaboratori, quindi, ogni volta che si manifesta un comportamento aggressivo, alla sua base deve ricercarsi una frustrazione e, sempre secondo l'ipotesi di Dollard, ogni considerazione sui principi biologici del comportamento aggressivo deve essere abbandonata e l'aggressività considerata solamente una risposta "appresa".

II. 3. *La divergenza Adler-Freud sull'aggressività*

Nel 1908, quando la contrapposizione fra le teorie di Freud e di Adler non si era ancora palesemente manifestata, uscivano, nell'ordine, due opere fundamenta-

li per la psicologia del profondo: “Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose” (“La pulsione aggressiva nella vita e nella nevrosi”) [7] di Adler e “Analyse der Phobie eines Fünfjährigen Knaben” (“Il caso clinico del piccolo Hans”) di Freud. Nell’epicrisi di questo scritto, Freud menziona così il lavoro di Adler: «Alfred Adler, nell’interessante opera da cui abbiamo già tratto il termine “intreccio pulsionale”, ha recentemente esposto l’ipotesi che l’angoscia derivi dalla repressione di ciò che egli chiama “pulsione aggressiva”, alla quale assegna, con amplissima sintesi, la responsabilità principale di quanto avviene “nella vita e nella nevrosi”. [...] Eppure io non posso condividerla [...]. Non posso risolvermi ad ammettere una speciale pulsione aggressiva accanto alle pulsioni di autoconservazione e sessuali che ci sono familiari, e sullo stesso piano di queste.

Mi sembra che Adler abbia a torto eretto a pulsione speciale quello che è un carattere generale e indispensabile di tutte le pulsioni, ossia proprio ciò che vi è in loro di “impulsivo”, urgente, quella che potremmo definire la loro capacità di dar avvio alla motilità. Delle altre pulsioni resterebbe allora soltanto la loro relazione con una meta, giacché la relazione con i mezzi per raggiungere quella meta viene loro sottratta dalla “pulsione aggressiva”. Nonostante tutta l’incertezza e la mancanza di chiarezza della nostra teoria delle pulsioni, preferisco attenermi ancora alla vecchia concezione, che lascia a ogni pulsione la propria facoltà di divenire aggressiva» (24, p. 122).

Nel brano riportato, affiora la forte suggestione esercitata su Freud dal pensiero di Adler; immediatamente soffocata, però, anche se con una certa perplessità, in quanto l’idea dell’aggressività non riusciva a entrare nel castello cristallizzato della teoria psicoanalitica. Dallo scritto, si rileva nettamente il dubbio tormentato di Freud, prigioniero della propria dottrina, sicuramente geniale, ma rigidamente dogmatica. L’ossequio alla propria idea portò il fondatore della Psicoanalisi a censurare, purtroppo, quegli elementi interpretativi del caso allo studio, che aveva istintivamente avvertito e che lo avrebbero indotto a formulare una più credibile interpretazione della nevrosi del piccolo paziente.

In una successiva edizione dello stesso caso clinico, datata 1923, Freud aggiunge la seguente nota a piè di pagina: «Quanto sopra è stato scritto in un’epoca in cui Adler sembrava ancora procedere sul terreno della psicoanalisi, prima cioè che mettesse in campo la protesta virile e rinnegasse la rimozione. In seguito ho dovuto anch’io postulare una “pulsione aggressiva”, che però non coincide con quella adleriana. Preferisco anzi chiamarla “pulsione distruttiva o di morte”: vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) e *L’Io e l’Es* (1922). Il suo antagonismo con le pulsioni libidiche si manifesta nella nota polarità d’amore e odio. Resta peraltro inalterata la mia opposizione alla tesi adleriana, che fa convergere un carattere generalissimo delle pulsioni su una sola di esse» (*Ivi*).

Il primo accenno, per così dire pubblico, della rottura con Freud, di cui si è accennato in precedenza, si era manifestato il 3 giugno del 1908, quando Adler lesse ai soci della “Società psicoanalitica di Vienna” la sua nota su *Sadismo nella vita e nella nevrosi* [6].

Freud parve concordare con parecchie affermazioni di Adler, soprattutto per questo motivo: perché, in fin dei conti, «ciò che Adler chiama pulsione aggressiva è la nostra libido» (*Ibid.*, p. 16). La riunione proseguì poi con un lungo, ma moderato, dibattito contraddittorio, incentrato, almeno così riferisce il “verbale”, sulla diversità fra la pulsione aggressiva postulata da Adler e la libido sostenuta dagli ortodossi.

Esattamente un anno dopo, però, il 2 giugno 1909, quando Adler legge una sua nuova relazione su *L'unità delle nevrosi* [8], alle critiche di Freud si uniscono anche quelle di altri membri della Società. L'inconciliabilità, a questo punto, è sancita: l'urto fra una mentalità clinica proiettata verso l'ambiente e un'idea troppo dogmatica degli istinti, unicamente impostata sull'individuo, scoppia nella drammatica riunione del circolo viennese del 22 febbraio 1911, così che, da quel momento, Adler abbandona Freud con altri sei ex-membri della Società psicoanalitica. Le successive vicende sono risapute.

Ma non fu, per l'esattezza, la concezione di Adler sulla pulsione aggressiva a scatenare la veemente reazione di Freud, tanto più che già nel 1910 Adler aveva posto pubblicamente in discussione e ridimensionato la sua teoria. Recita, infatti, il *verbale* del 2 giugno 1909: «sotto il termine di pulsione aggressiva [...] Adler si limita a segnalare che si tratta di una realizzazione della civiltà necessaria allo sviluppo dell'umanità, nella misura in cui la capacità di pensare e di sentire in anticipo poteva costituirsi solo tramite un'aggressività inibita. Questa inibizione, a sua volta, nasce da una paura anticipata, quale la ritroviamo di regola nelle nevrosi» (8, p. 8).

III. Alfred Adler e il concetto di pulsione

In passato, prendendo in esame le “istanze fondamentali dell'uomo”, ci si era più volte chiesti: come mai Adler aveva adottato il termine *istanza* per esprimere un'*aspirazione con carattere d'inderogabile necessità* piuttosto che altre espressioni come “pulsione” o “istinto”, se, con la voce *istanza*, intendeva significare una spinta verso l'indispensabilità dell'oggetto? La risposta è estremamente semplice: Adler aveva ripudiato il termine *pulsione*.

È noto che l'Adler della piena maturità dottrinarica si è sempre dichiarato contrario alle teorie che vogliono spiegare la vita psichica dell'uomo attraverso l'attua-

zione di pulsioni o di istinti. È stato solo all'inizio del suo lavoro scientifico, nel periodo antecedente la sua rottura con la Psicoanalisi, che Adler, probabilmente per non apparire troppo in contrasto con la linea enunciata da Freud, ha accolto il presupposto dell'importanza della vita pulsionale, limitandolo, però, in modo particolare alla pulsione aggressiva, quale impulso determinante della condotta sia dell'individuo sano, sia di quello malato. Già due anni dopo la pubblicazione di "Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose", lo stesso Adler aveva spontaneamente riconosciuto, come si è già anticipato, la teoria della pulsione aggressiva, a suo tempo proposta come motore dell'intera vita psichica.

Nello scritto appena richiamato, Adler, per giustificare la sua scelta semantica, aveva sostenuto che la pulsione non è altro che «un'astrazione» (7, p. 5), e la definisce «una somma di funzioni elementari dell'organo corrispondente e delle sue vie nervose. La nascita e lo sviluppo di queste funzioni derivano dalle imposizioni e dalle richieste provenienti dal mondo esterno. La mèta pulsionale è determinata dal soddisfacimento dei bisogni dell'organo e dal conseguimento di piacere ricavato dall'ambiente» (*Ivi*). Fra gli organi specifici dominati dalle pulsioni, Adler ricordava gli organi di senso, l'apparato digerente, l'apparato respiratorio, l'apparato urinario, l'apparato motore e l'apparato sessuale. Le pulsioni che provengono da tali organi possono collegarsi fra loro e il risultato della fusione o dell'associazione delle pulsioni (*Triebverschränkung*) rappresenta la «fisionomia totale» dei «quadri tipici del carattere». In questo intreccio di pulsioni, in cui «una o più pulsioni costituiscono l'asse psicologico principale» (*Ivi*), la pulsione sessuale assume un ruolo molto importante, ma non esclusivo.

D'altra parte, secondo quanto afferma Adler sempre nel suo studio "La pulsione aggressiva nella vita e nella nevrosi", le pulsioni possono mutare per l'inibizione da parte di altre pulsioni, come pure per l'inibizione della cultura, e, alla fine, configurare anche il carattere.

Le modificazioni tipiche prodotte nell'inconscio dall'inibizione delle pulsioni, sia nel soggetto sano che nel malato, sono le seguenti:

1. conversione della pulsione nel suo opposto (ad esempio, alla pulsione inconscia di mangiare può corrispondere nel cosciente il rifiuto a ingerire alimenti);
2. spostamento della pulsione verso un altro obiettivo (l'amore verso il padre nell'inconscio può essere sostituito nel cosciente dall'amore per l'insegnante, l'amico, il terapeuta);
3. cambiamento di direzione della pulsione verso la propria persona (la pulsione di osservare può trasformarsi nella pulsione di osservarsi);
4. spostamento d'accento a un'altra pulsione intensa.

Queste modifiche a carico dell'inconscio sono molto importanti per comprendere la cultura, la religione, la coscienza, la morale, l'estetica, l'angoscia e così via [7].

Sul tema, è opportuno notare che Freud nel suo scritto *Triebe und Triebchicksale (Le pulsioni e il loro destino)*, del 1914, include la conversione nell'opposto e il cambiamento di direzione verso la propria persona nei quattro "destini della pulsione", assieme alla repressione e alla sublimazione, senza mai menzionare Adler, come autore di tali concetti: «Sebbene Freud non usasse spesso l'espressione "confluenza di istinti"* e abbia limitato la sua applicazione, essa rappresenta il primo esempio in cui Freud ammise di aver imparato da Adler» (18, p. 18).

Al vertice di tutte le pulsioni, come principio guida delle stesse, Adler aveva quindi collocato la pulsione aggressiva, la pulsione che ottiene per forza un soddisfacimento e domina tutta la motilità. Può essere già osservata nella prima infanzia nell'attitudine ostile del bambino verso l'ambiente, come conseguenza delle difficoltà che incontra nel fornire soddisfazione ai propri organi. Si caratterizza con il trovare direttamente il «soddisfacimento dei bisogni dell'organo» e il «conseguimento di piacere ricavato dall'ambiente» (7, p. 5).

Il fine e il destino della pulsione aggressiva dipendono fondamentalmente dall'inibizione della cultura. Adler, in edizioni successive aggiungerà all'ultima parte del suo articolo: «Bisogna vedere nell'innato sentimento di comunità il moderatore più importante della pulsione aggressiva» (*Ivi*).

Al pari delle pulsioni primarie, la pulsione aggressiva può presentare le loro stesse trasformazioni. Esempi di modificazioni anomale e ingentilite della pulsione aggressiva sono lo sport, la competizione, il duello, la guerra. Atteggiamenti come l'umiltà, la sottomissione e l'accettazione, l'autolesionismo, il masochismo e il suicidio rappresentano aggressioni contro la propria persona. La misericordia, la compassione e l'altruismo sono, secondo Adler, il prodotto della conversione dell'aggressività nel suo opposto.

IV. *La protesta virile*

Come si è già ricordato, Adler sostenne solo per poco tempo la sua tesi sulla pulsione aggressiva. Nel 1910 l'abbandonò poiché era «una concezione che aveva il difetto di essere biologica e non appropriata per una corretta comprensione dei fenomeni neurotici» (47, p. 298), che sono individuali e perciò valutabili solo psicologicamente o psicoculturalmente.

* I traduttori italiani dell'opera degli Ansbacher hanno preferito utilizzare la locuzione "confluenza di istinti" piuttosto che l'espressione "intreccio pulsionale", usata, invece, dai traduttori dei saggi di Freud riportati in precedenza in questo stesso scritto.

Al posto della pulsione aggressiva, Adler ipotizzò la *protesta virile* a cui faranno seguito la volontà di potenza e, più tardi, l'aspirazione alla valorizzazione, il tutto nel prodursi di stati d'animo congiunti sempre al sentimento d'inferiorità, dal quale logicamente derivano. Fu così che, per Adler, la pulsione aggressiva cessò di essere il principio energetico superiore della psiche e l'aggressività e le attività ostili furono da allora considerate solo come manifestazioni di nuove forze psichiche dell'attività umana.

È utile ribadire, inoltre, che Adler ha sempre criticato sistematicamente nelle sue opere posteriori tutte le teorie psicologiche basate sulle pulsioni. In *Problems of neurosis*, ad esempio, dice inequivocabilmente: «Lo studio degli istinti o degli impulsi non ci renderà mai in grado di capire la struttura della psiche individuale» (14, p. 47). E questo per due ragioni fondamentali.

In primo luogo, le psicologie delle pulsioni, con le loro “costanti” biologiche e le loro considerazioni dei fattori ereditari, con il loro causalismo e il loro meccanicismo, sono deterministe e negano il ruolo della libertà e della responsabilità dell'individuo; si oppongono al finalismo della Psicologia Individuale, la quale spiega la vita psichica non solo attraverso le “cause”, ma anche attraverso il fine o l'obiettivo che ogni uomo progetta liberamente e verso il quale orienta tutte le sue azioni.

In secondo luogo, le psicologie delle pulsioni, riducendo la vita psichica a variabili “oggettive” misurabili, spezzettano e depersonalizzano l'individuo, impediscono di determinare la personalità com'è veramente, ossia come un'unità e una totalità. Per Adler, la pulsione, «allo stesso modo del carattere, del pensare, del sentire, del chiedere, del dubitare, degli affetti e dell'attività, è una parte della personalità unitaria e dipende dalla legge del movimento dell'individuo. La “pulsione” acquisisce la sua direzione dalla totalità e può modificarsi solo assieme alla personalità unitaria» (16, p. 94).

Oggi sappiamo con certezza che non fu, dunque, la concezione di Adler sulla pulsione aggressiva a scatenare l'impulsiva reazione di Freud, tanto più che già nel 1910, come è stato sottolineato, proprio Adler aveva posto pubblicamente in discussione e ricondotto ad altri criteri di valutazione la sua teoria. Lo stesso Freud, nell'edizione 1923 del “caso clinico del piccolo Hans” ci ha offerto la spiegazione del vero motivo della drastica rottura del suo rapporto con Adler: la pulsione aggressiva era stata, se non altro tollerata, lo studio sull'aggressività era «stato scritto in un'epoca in cui Adler sembrava ancora procedere sul terreno della psicoanalisi, prima cioè che mettesse in campo la “protesta virile”» (24, p. 122). Ecco il vero motivo: la “protesta virile”! Ma che cos'è la protesta virile? In sintesi potremmo dire che “è la tendenza fondamentale ad affermare le attitudini e gli atteggiamenti maschili del carattere e a rifiutare il ruolo femminile”.

Il fenomeno si verifica sia nell'uomo che nella donna e risponde alla necessità di compensare un forte sentimento d'inferiorità, derivato da una situazione d'insicurezza e d'angoscia, o dall'insoddisfazione per il proprio ruolo sessuale. La "protesta virile" rappresenta un artificio psichico generale del quale si serve un individuo per ottenere il massimo della sicurezza, per adeguarsi al suo ideale di personalità, per evitare qualsiasi tipo di esitazione o di differimento.

Adler collega la protesta virile essenzialmente con la nevrosi, dal momento che in tutte le situazioni nevrotiche, secondo lui, s'incontrano componenti psichiche femminili ben definite, contro le quali il soggetto combatte energicamente, considerandole segni di debolezza e di debilitazione, ossia, "inferiori".

Pertanto, la dinamica della nevrosi potrebbe essere interpretata così: "come se il soggetto volesse trasformarsi da donna a uomo e nascondere il suo difetto di maschilità".

Adler osservò che l'antagonismo fra le tendenze maschili e femminili, da un lato, e l'accentuazione della virilità, dall'altro, dominavano la neurastenia, l'isteria e la nevrosi compulsiva (questa era la nosografia psichiatrica del momento) e si osservavano anche, pur senza costituire alcun conflitto, nella psiche dell'uomo normale. Per tale ragione introdusse nel suo lavoro sull'ermafroditismo psichico del 1910 [9] il concetto di "protesta virile", inserendolo nel suo sistema psicologico in sostituzione della pulsione aggressiva, sino ad allora considerata come la forza dinamica coordinatrice dell'intera vita psichica.

V. 1. *Dalla protesta virile alla volontà di potenza*

Con il correre del tempo e con lo sviluppo progressivo della sua teoria, Adler sostituì via via il principio di "protesta virile" con quelli di "desiderio di emergere", di "volontà di potenza" e di "aspirazione alla superiorità", ritenendo il concetto originario molto limitato dal punto di vista terminologico e capace di generare confusione. Alla fine, Adler impiegò la locuzione preferibilmente riferendosi alle donne che si ribellavano al ruolo femminile [13].

Per Adler non è in nessun modo un fatto naturale l'inclinazione a considerare preponderante il ruolo maschile e i relativi privilegi. In questo senso, si contrappone a Freud, che ritiene il complesso di Edipo una disposizione ereditaria universale imm modificabile. Il predominio del sesso maschile, secondo Adler, è un'acquisizione della cultura, spiegabile con il fatto che prima del patriarcato esisteva il matriarcato, l'organizzazione sociale nella quale era la donna a esercitare l'autorità e il potere [13].

La predominanza delle prerogative maschili non è altro che il prodotto di un'illusoria valorizzazione trasmessa di generazione in generazione ai figli, attraverso l'educazione, e i figli, apprendendo, sin dai primi tempi della loro esistenza, che il padre (o il maschio in genere) rappresenta la categoria privilegiata, quella che svolge i lavori più apprezzati, quella che esprime il potere in famiglia, quella che determina le funzioni più allettanti nell'ambito della società, orienta le loro aspirazioni verso gli ideali della maschilità, disdegnando le attività femminili, relegate in posizione marginale nella scala dei privilegi.

L'identificazione della mascolinità con la superiorità, l'*essere in alto*, la qualità dei compiti, la tenacia, la destrezza e l'affermazione, e quella della femminilità con l'inferiorità, con l'*essere in basso*, con le poco apprezzate attività, la passività, la docilità, la paura e la sconfitta, non corrisponde affatto a una disposizione innata, ma ha origine da giudizi di merito [13].

Nel quarto paragrafo del settimo capitolo di *La conoscenza dell'uomo*, Adler scrive: «È possibile distinguere, schematizzando, due tipi di donne che si dedicano alla lotta contro il proprio ruolo.

Alla prima categoria appartengono le ragazze che orientano il proprio sviluppo in una direzione attiva, «virile». Piene d'energia e d'ambizione, esse combattono per la vittoria, cercano di prevalere su fratelli e amici, praticano tutti gli sport e mostrano preferenza per le attività proprie del sesso maschile. [...] Tale tipo femminile cerca rimedio alla sua situazione negativa, assumendo caratteristiche di virilità ed è facile avvertire in questo modo di comportarsi una presa di posizione in difesa del ruolo femminile. [...] Ci sarà sufficiente considerare le difficoltà dell'evoluzione psicologica femminile per comprendere che, fino a quando persisteranno le basi formali della nostra vita sociale, che non garantiscono alla donna una parità di diritti con l'uomo, non potremo neppure aspettarci da parte sua una completa riconciliazione con la vita. [...]

Al secondo gruppo appartengono le donne che passano la vita in rassegnazione e possiedono incredibili doti di umiltà, obbedienza e adattamento. Esse paiono [...] adeguarsi a tutto, ma tendono ad agire con una mancanza di tatto e una povertà di orizzonti, tali da non consentire loro di portare a termine nessun compito senza sforzo e suscitano in tal modo la nostra perplessità.

Altre volte si valgono di sintomi nevrotici o dell'ostentazione della propria debolezza per apparire almeno degne dell'attenzione altrui. Esse pagano tuttavia la violenza rivolta contro se stesse, con degli squilibri nervosi e finiscono per diventare inadatte alla vita sociale. Sono certo delle ottime persone, ma incapaci, per la loro continua sofferenza, di affrontare i propri doveri, il che non può che deludere l'ambiente in cui vivono.

Alla radice della loro umiltà, della loro sottomissione, della loro limitazione, sta sempre la stessa rivolta che aveva condizionato il primo tipo verso una più chiara espressione del rifiuto di una vita priva di gioie» (*Ibid.*, pp. 116-117).

Il pregiudizio della supposta inferiorità della donna è, per Adler, un forte ostacolo per la stessa realizzazione della donna, ma anche per la convivenza e lo sviluppo generale della società.

Coerente con la concezione sociale della sua teoria, Adler afferma che la condizione privilegiata maschile è in contraddizione con i presupposti naturali della convivenza umana. Gli ideali dei movimenti di emancipazione femminile devono essere, per Adler, sostenuti attivamente, perché, alla fine, la felicità e la gioia di vivere di tutta l'umanità dipendono da una loro affermazione. «Per l'uomo – sostiene Adler – la felicità è possibile solo in una situazione che implichi il riconciliarsi della donna con il proprio ruolo e un sereno rapporto fra i due sessi» (*Ibid.*, p. 124).

V. 2. *La volontà di potenza in Nietzsche e in Adler*

Come si è anticipato, in seguito al perfezionamento graduale della sua teoria, Adler sostituì il principio di protesta virile con i concetti di desiderio di emergere, di volontà di potenza e, infine, di aspirazione alla valorizzazione e alla superiorità, avendo considerato l'enunciazione originaria molto limitante dal punto di vista terminologico e confusiva.

La nozione di *volontà di potenza* costituisce senza alcun dubbio uno dei cardini teorici più significativi della dottrina adleriana, ma parlando di volontà di potenza si propone subito il raffronto dei due concetti in Nietzsche e in Adler.

È presumibile che Adler abbia mutuato il termine leggendo alcuni testi del celebre filosofo, ma nessuno può sapere con certezza che cosa e quanto Adler abbia letto delle opere di Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), le più importanti delle quali pubblicate tra il 1872 e il 1888.

Alcuni detrattori, criticando, con atteggiamento censorio e moralista, il semplice uso della locuzione da parte di Adler, ne denunciano, indignati la derivazione nitida negativa e perversa, ma anche alcuni fra i suoi seguaci o simpatizzanti considerano il termine con fastidio, spesso fraintendendolo, oppure glissando sull'approfondimento del suo vero significato [46].

La relazione fra le due "volontà di potenza", quella originaria di Nietzsche e quella successiva di Adler, attenuata e addolcita dalla presenza stabile nell'uomo del-

l'altra istanza fondamentale, il "sentimento sociale", è molto meno effettiva e concettualmente sostanziale di quanto a tutta prima si possa avvertire.

A pensarci bene, talora, i vocaboli e le locuzioni possono, nel correre del tempo, rivoluzionare il loro significato originario. Basti considerare, ad esempio, come ben evidenzia Maria Tramonti, al vocabolo "apatia", che da suprema virtù dello stoico, il quale sa che, vivendo secondo ragione, tutto è come deve essere e non si lascia limitare né influenzare dalle cose, è divenuto, nell'uso comune, incapacità di partecipazione o di interesse sia sul piano affettivo che intellettuale; oppure, ancora, al termine "epicureo" che, da persona seguace di una scuola filosofica, basata sulla ricerca di un sapiente equilibrio interiore raggiungibile solo attraverso la serena padronanza di sé, diventa l'immagine di un individuo esclusivamente dedito ai piaceri della vita [46].

Ma torniamo alle traversie affrontate dal termine *volontà di potenza*. Le operazioni esaltatorie ebbero origine nella Germania hitleriana, nella fase preparatoria della seconda guerra mondiale, a sostegno dell'idea di "superuomo", che stava prendendo corpo nell'impresa di potenziamento del concetto di "razza ariana" come gruppo razziale umano superiore.

La principale falsificatrice del pensiero di Nietzsche fu sua sorella Elisabeth, già responsabile in passato d'aver fatto fallire un tentativo di rapporto sentimentale fra il fratello e Lou Andreas-Salomé. Elisabeth, nel suo intento, che mirava solo al proprio scaltro tornaconto politico, riuscì a manipolare, alterandoli, aforismi, frammenti di pensiero, riflessioni di Nietzsche, per inserirli addirittura in un volume postumo, dato alle stampe parecchi anni dopo la morte del fratello, e intitolato, appunto, "Volontà di potenza".

A portare avanti la clamorosa manipolazione furono in seguito i componenti dell' "Archivio Nietzsche", fondato dalla stessa Elisabeth, e in particolare, un allievo del filosofo, Peter Gast. Questi personaggi tentarono di far apparire Nietzsche un razzista e un duro militarista, descrivendo «Il suo scientifico "al di là del bene e del male" o il suo goethiano "amor vitae" in modi grotteschi e fatui», come segnala sempre Maria Tramonti, citando il filosofo Remo Cantoni [46].

Le operazioni denigratorie, assurde come le precedenti, furono portate a termine proprio dagli oppositori del nazismo, i quali, sicuramente senza conoscere a fondo le opere di Nietzsche, furono trascinati nel perverso e arbitrario errore di giudizio. Ne risultò una visione del filosofo distruttore della ragione, nemico della scienza, padre di quella "volontà di potenza", che non poteva che possedere l'immorale concetto, che le veniva erroneamente attribuito.

Il “grande” Nietzsche, il filosofo che ha fatto germogliare il seme della cultura del Novecento, ha cominciato ad essere compreso solo da non più di un trentennio e così, fortunatamente, la sua opera è stata bonificata e riportata nell’alveo sereno della cultura, liberata dalle caotiche interpretazioni sia encomiastiche che denigratorie, che l’avevano accompagnata dal dopoguerra sino alle soglie degli anni settanta [45].

Una sorte analoga, se vogliamo, è stata sperimentata anche da Alfred Adler. Coloro che avevano perpetrato i più vasti saccheggî senza riserve del suo pensiero, lo accusavano sistematicamente di superficialità e di semplicismo. È solo da poco più di trent’anni che anche ad Adler, almeno in Italia e soprattutto per merito di Francesco Parenti, è stata riconosciuta la paternità dei più attuali criteri nell’ambito della psicologia dinamica e della psicopedagogia. E’ paradossale il fatto che i termini utilizzati da Adler per la sua esplorazione della mente, *stile di vita*, *complesso d’inferiorità*, *protesta virile*, *sentimento sociale*, la stessa espressione *volontà di potenza*, fossero già patrimonio della vulgata, quando apparivano ancora del tutto estranei alla cultura ufficiale, che nel frattempo, però, attingeva dalla Psicologia Individuale, a man bassa, tracce, concetti, idee e pensieri, attribuendoli poi a se stessa.

Per iniziare l’analisi sulla differenza fra le due impostazioni di *Der Wille zur Macht*, quella nietzschiana e quella adleriana, è opportuno confrontare criticamente alcuni frammenti significativi, tratti da *Così parlò Zarathustra* [33] di Nietzsche, da *Il temperamento nervoso* di Adler [10], oltre ad alcuni brani colti dal testo di una “conferenza” tenuta da Alfred Adler al 7° Congresso di Psicologia Individuale, organizzato ad Oxford nell’agosto del 1923 [12].

Brani, tratti dalla “Prefazione” di *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche [34]: «Giunto nella città vicina, sita presso le foreste, Zarathustra vi trovò radunata sul mercato una gran massa di popolo [...]. E Zarathustra parlò così alla folla: Io vi insegno il superuomo. L’uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l’uomo? Che cos’ è per l’uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. [...] Avete percorso il cammino dal verme all’uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l’uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia. [...] Ecco, io vi insegno il superuomo! [...] Davvero, un fiume immondo è l’uomo. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume immondo, senza diventare impuri. Ecco, io vi insegno il superuomo: egli è il mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo. Qual è la massima esperienza che possiate vivere? L’ora del grande disprezzo. L’ora in cui vi prenda lo schifo anche per la vostra felicità e così pure per la vostra ragione e la vostra virtù. L’ora in cui diciate: “Che importa la mia felicità!”, “Che impor-

ta la mia ragione!”, “Che importa la mia virtù!”, “Che importa la mia giustizia!”. L’ora in cui dicitate: “Che importa la mia compassione! Non è forse la compassione la croce cui viene inchiodato chi ama gli uomini? Ma la mia compassione non è crocifissione”. Avete già parlato così? Avete mai gridato così? Ah, vi avessi già udito gridare così! [...] Ecco, io vi insegno il superuomo! [...] L’uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino. [...] Io amo gli uomini del grande disprezzo. [...] Io amo coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio. [...] Io amo tutti coloro che sono come gocce gravi, cadenti una a una dall’oscura nube incumbente sugli uomini: essi preannunciano il fulmine e come messaggeri periscono. Ecco, io sono un messaggero del fulmine e una goccia greve cadente dalla nube: ma il fulmine si chiama superuomo» (*Ibid.*, pp. 5-10).

Quest’altro frammento è sempre tratto da *Così parlò Zarathustra*, ma dalla sezione intitolata “Della redenzione”: «Volontà è il nome di ciò che libera e procura la gioia [...] ma la volontà, di per sé, è come imprigionata. [...] Bisogna che la volontà – in quanto *volontà di potenza* – voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione» (35, pp. 169-173).

Si può, dunque, sicuramente dire che Adler ha saputo cogliere dall’enunciazione nitciana di volontà di potenza un solo significato, quello di un’energia fondamentale, lontana da strutturazioni di tipo moralistico, capace di sovrintendere a tutti i comportamenti umani, condizione irrinunciabile di abnegazione e di coraggio. Per Nietzsche, infatti, tutti coloro che sono carenti di volontà di potenza presentano ciò che egli definisce l’*aspetto negativo della potenza*, cioè la *paura*. Sono i nevrotici, in cui la volontà di potenza, nata dalla paura, fa scaturire finzioni, evitamenti, individualismi, false umiltà.

Alquanto diversa, in realtà, è l’interpretazione che Adler dà del concetto di volontà di potenza. Lo mette in evidenza questo breve passo tratto da *Il temperamento nervoso*: «Ho già avuto modo di affermare che il desiderio di elevarsi, di esaltare il sentimento della personalità (desiderio fortissimo ed irresistibile) costituisce la forza motrice e il fine ultimo delle nevrosi scaturite dal senso d’inferiorità. Ma sappiamo anche che questo desiderio è proprio della natura umana. Analizzando con più attenzione questa esigenza, che Nietzsche ha definito “volontà di potenza”, e non dimenticando i suoi modi di espressione, ci si accorge con una certa facilità che, in fin dei conti, essa è unicamente una forza di compensazione che aiuta l’uomo a porre rimedio alla sua intima insicurezza» (10, p. 50).

Verosimilmente, ad Adler, più che altro, era piaciuta la locuzione adottata da Nietzsche, ma la sua volontà di potenza è un’altra cosa: non lo stravagante prin-

cipio che spinge l'uomo ad acquisire lo *status di superuomo*, ma soltanto lo strumento che gli consente di superare il suo innato senso d'inferiorità, la sua percezione di inadeguatezza. La volontà di potenza è "unicamente una forza di compensazione che aiuta l'uomo a porre rimedio alla sua intima insicurezza". La nostra volontà di potenza non ci chiede certo che ci "prenda lo schifo" per la nostra "felicità", per la nostra "ragione", per la nostra "virtù", per la nostra "giustizia", per la nostra "compassione", ci chiede soltanto che noi ci si elevi, ci chiede soltanto di esaltare il nostro "sentimento di personalità".

Ancora Adler: è un Adler del 1923, di undici anni dopo, un Adler della piena maturità dottrinarica. Egli ha di certo già in mente la preparazione della sua opera più completa "La conoscenza dell'uomo" [13], in cui, analizzando le manifestazioni del carattere di natura palesemente aggressiva, le indica come l'espressione più immediata della volontà di potenza.

«La vita psichica si organizza con l'aiuto di una teleologia fittizia che stabilisce una precisa finalità sotto l'influenza di una suggestione (*Apperzeption*) pur essa teleologica: così che alla fine noi ritroviamo in tutti i fenomeni psichici un'identica caratteristica, quella di tendere ad una mèta, alla quale poi si adattano tutte le forze, istanze, esperienze, desideri e timori, difetti e capacità dell'individuo. [...] La mèta cui tende la vita psichica umana diventa così il vero movente, la causa finalis che attira, nel rapido conseguirsi dei fatti psichici, tutto quello che v'è di mobile nella psiche stessa. È qui che si trova la radice dell'unità individuale. Poco importa sapere donde provengano e dove si siano originate le forze individuali; ciò che importa sapere è e ciò che costituisce la loro singolarità è precisamente dove esse tendano e quale sia l'obbiettivo verso cui esse mirano. [...] La teoria della compensazione psichica, propugnata dalla Psicologia Individuale, ci dimostra chiaramente che quanto più forte è il sentimento d'inferiorità, tanto più in alto vien collocata dall'individuo la finalità della propria potenza. [...] La finalità del prevalere, che è posta nei nevrotici molto in alto, forma la sagoma soggettiva dell'individuo, modifica la sua logica, la sua estetica, la sua morale e gli impone i correlativi tratti del carattere, l'intelligenza, l'energia, gli affetti. L'idea dominante della sua personalità determina il suo procedere e le sue direttive che, come un'eterna melodia, si compenetrano in tutta la sua vita. [...] Per quanto riguarda l'origine della tendenza a prevalere, noi non ci troviamo all'oscuro. L'insufficienza biologica e il bisogno di aiuto in cui si trova il bambino conducono, di naturale conseguenza, ad un sentimento di inferiorità dal quale egli tenta di liberarsi. Una cattiva educazione, situazioni sfavorevoli, debolezze fisiche congenite rinforzano questo sentimento di minorazione e, con ciò, anche il desiderio opposto, quello di farsi valere e di dominare, così comune nel bambino. Egli trova dunque già nei suoi primi anni di vita il modello per il suo atteggiamento ulteriore di fronte alla vita stessa: ciò naturalmente in conformità della sua posizione sociale, del suo

ambiente, del suo slancio, del suo coraggio, della sua capacità di orientamento. Sia con la cocciutaggine sia con l'obbedienza, il bambino non aspira mai ad altro se non ad innalzarsi sugli altri» (12, pp. 11-24).

La volontà di potenza ha innegabilmente una natura complessa. In essa coesistono multiformi segni di contrasto dinamico, comunque sempre indirizzati verso l'alto, il *plus*, la completezza, la perfezione: molti di essi, ad ogni modo, orientati unicamente alla conquista del potere individuale.

Francesco Parenti, compendiando gli originali concetti adleriani, definisce magistralmente la volontà di potenza, come «l'energia che indirizza l'uomo, a livello conscio e inconscio, verso finalità di elevazione, di affermazione personale, di competizione o almeno di autoprotezione e di sopravvivenza» (41, p. 11) e, annoto io, forse ancor più condizionato dalla concezione teleologica della nostra Scuola, di autoprotezione ai “fini” della sopravvivenza.

V. 3. *L'evoluzione del concetto adleriano di “volontà di potenza”*

È indubbio che la nozione adleriana di volontà di potenza abbia subito negli anni un processo evolutivo, come sottolineano gli Ansbacher [18]; infatti è solo dopo il 1927, con la pubblicazione di *Conoscenza dell'uomo* [13] che Adler individua compiutamente, in modo razionale e convincente, quella seconda istanza che compensa le spinte antisociali della volontà di potenza, il *Gemeinschaftsgefühl*, il sentimento comunitario.

In ogni circostanza, infatti, per un'ottimale stabilità psichica, l'impulso energetico della volontà di potenza deve confrontarsi costantemente con il bisogno fondamentale dell'uomo di cooperare con i propri simili e di partecipare solidalmente alle loro emozioni. Infatti, per noi adleriani, *l'autentico stato di salute mentale corrisponde al pieno equilibrio e all'interazione armonica fra volontà di potenza e sentimento sociale*. Entrambe le istanze, che Adler riconobbe come fondamentali, provvedono a garantire la sopravvivenza dell'uomo, perché, ponendosi al di sopra delle pulsioni, regolano sia gli impulsi istintuali che le attività coscienti.

Tanto sul piano individuale che sul piano dell'evoluzione, la volontà di potenza è certamente da considerare come uno dei fattori peculiari dell'esistenza umana; ad essa si deve innegabilmente attribuire la capacità della specie uomo di prevalere sull'ambiente. Tale privilegio sembra, però, contrastare in modo paradossale con l'immagine di un'entità debole sul piano fisico, quale l'essere umano è in natura, la “scimmia” di cui parlava Nietzsche, la “scimmia nuda”, secondo la sottile definizione dell'etologo e sociologo inglese Desmond Morris [31]. E invece, è pro-

prio il suo essere sprovvisto di una struttura fisica capace di sostenerlo nella lotta per l'esistenza, che ha spinto l'uomo a compensare la propria inferiorità, a ricercare la strada che gli fornisce sicurezza. Dice Adler che ognuno di noi, in un momento della propria vita, è stato l'essere più debole e più fragile di tutta l'umanità [15], è il momento della nostra venuta al mondo; eppure, subito dopo è successo qualcosa: è iniziata la rimonta.

Gli strumenti di cui l'uomo si è servito sono essenzialmente due: da un lato, la vita comunitaria e il linguaggio, che gli consente di essere in contatto con i suoi simili, e dall'altro lato, l'intelligenza con le sue produzioni più elevate, la creatività e l'immaginazione, per superare i momenti più delicati e sconfiggere le forze avverse, pronte a sopraffarlo. L'inferiorità, che ogni essere umano percepisce sin dalla sua nascita, ritenendola una limitazione e un fattore d'insicurezza, risulta essere, al contrario, un vero e proprio *stimolo* che lo spinge a cercare una via d'uscita che gli assicuri l'adattamento alla vita.

VI. 1. *La volontà di potenza e l'aspirazione alla supremazia: un'istanza al servizio di un fine*

Nel titolo di questo paragrafo si è inteso caratterizzare con la qualifica di “istanza” la volontà di potenza e di “fine” o “mèta” l'aspirazione alla supremazia e al potere, proprio per differenziare concettualmente le due proposizioni, perché ancor oggi, la differenziazione fra volontà di potenza e *aspirazione alla superiorità* o *alla valorizzazione*, risulta essere ostica e problematica per parecchi cultori della Psicologia Individuale, anche vicini al nostro indirizzo di Scuola.

La distinzione fra volontà di potenza e *aspirazione alla superiorità*, *alla valorizzazione* o *alla tendenza a prevalere*, si è sempre mostrata di difficile intendimento e lo era anche per gli stessi discepoli di Adler, tant'è che in un numero dell'*Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* del 1932, Adler stesso aveva avvertito la necessità di intervenire direttamente per respingere la tendenza centrifuga di alcuni suoi allievi “eclettici” che consideravano l'*aspirazione alla superiorità* alla stregua di un mezzo capace di portare al superamento dell'inferiorità, assimilando pienamente la dinamica della *volontà di potenza*, sino al punto di identificarsi con le sue spinte più ambiziose e di non rendere, così, più distinguibili i due concetti. La volontà di potenza – affermava Adler – «non è la nostra follia: è la follia che noi riscontriamo negli altri», a differenza del visuto intimistico e segreto, peculiare dell'aspirazione alla superiorità, di cui ciascun individuo può anche avere consapevolezza. Non si trattava, in quel caso, di una richiesta di fedeltà a un dogmatismo rigido e intransigente, ma semplicemente di un richiamo alla comprensione di una dottrina, apparentemente “troppo facile”, ma, in realtà, “molto difficile” e complessa. Si dice pure che: «l'a-

spirazione alla superiorità è una gara che l'individuo indice con se stesso», a differenza della volontà di potenza che «è la follia (e l'accanimento) che noi riscontriamo negli altri».

Si presume che l'origine dell'equivoco, venutosi a creare fra gli allievi e i collaboratori di Adler negli anni venti, sia da ricercare nei termini tedesco e inglese usati per indicare i concetti di "potenza" e di "potere". *Der Macht*, in tedesco significa sia potenza che potere, così come pure in inglese, la voce *the power* è usata per indicare entrambe le espressioni, a differenza della lingua italiana, ma anche di quella francese, la quale, appunto, differenzia i significati: *puissance* per indicare la potenza e *pouvoir* per indicare il potere.

Secondo la concezione del celebre sociologo tedesco Max Weber (1864-1920), il *potere* è la possibilità di ottenere subordinazione, da parte di alcune persone, a comandi o a norme che abbiano un determinato contenuto. In questo senso, il concetto di potere differisce da quello di *potenza*, che viene definita come «qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità». Max Weber distingue tre tipi ideali di potere: il potere legale, quello tradizionale, e quello carismatico. Il *potere carismatico* sussiste in virtù di una dedizione affettiva alla persona che lo detiene, in funzione delle sue prerogative di efficienza per quanto riguarda lo spirito e la comunicazione [46]*. È di quest'ultimo tipo di potere di cui noi, abitualmente, nell'esercizio della nostra professione veniamo in contatto.

La precisazione fatta da Adler, e qui riferita in precedenza, è datata 1932 e risulta, quindi, successiva alla pubblicazione di *What life should mean to you (Cosa la vita dovrebbe significare per voi)*, che è del 1931. In tale opera, il tema concernente l'aspirazione alla superiorità e alla supremazia è ampiamente trattato nel terzo capitolo, intitolato "Il senso di inferiorità e di superiorità". A ulteriore testimonianza di come non sia facile comprendere in una prima, superficiale lettura il pensiero di Adler, estremamente essenziale e sintetico. Per evitare di cadere nello stesso errore dei suoi contemporanei, è conveniente rileggere e interpretare qualche passaggio dello scritto di Adler.

«Nessun individuo si troverà mai nella posizione di avere raggiunto la sua mèta finale di superiorità, e di essere completamente padrone dell'ambiente che lo circonda. La vita è troppo breve; i nostri corpi sono troppo deboli; i tre problemi della vita immaginano sempre soluzioni più ricche e più vaste. Noi possiamo sempre avvicinarci a una soluzione: ma non saremo mai soddisfatti delle nostre

* L'opera di Max Weber qui citata è uscita postuma nel 1922, due anni dopo la morte del suo Autore.

conquiste. [...] Nessuno, credo, si preoccuperà del fatto che non è mai possibile raggiungere la mèta più alta della nostra vita. Immaginiamo che sia possibile, per un singolo individuo o per l'intera umanità, raggiungere uno stadio dove non ci siano più difficoltà da superare. Noi non potremmo fare a meno di pensare che in tal caso la vita sarebbe molto noiosa, perché tutto sarebbe previsto, tutto calcolato in anticipo, il domani non ci porterebbe occasioni inattese e non ci aspetteremmo niente dal futuro. Il nostro interesse per la vita è suscitato soprattutto dalla mancanza di certezze. Se noi fossimo completamente sicuri, se sapessimo tutto, non ci sarebbero più né discussioni, né scoperte, la scienza avrebbe concluso il suo compito, l'universo intorno a noi non sarebbe altro che una storia già narrata, e l'arte e la religione - che ci confortano con immaginarie mète non ancora raggiunte - non avrebbero più alcun significato. È una fortuna per noi che la vita non si esaurisca così facilmente, perché così l'uomo non smette mai di lottare, potrà sempre scoprire o crearsi nuovi quesiti» (15, pp. 61-62).

Appare già evidente dall'esposizione di questo brano come l'aspirazione alla superiorità sia una mèta, un obiettivo, che richiede sì, per il suo raggiungimento, la spinta vitale all'energia racchiusa nell'istanza essenziale *volontà di potenza*, ma non è per nulla identificabile con essa.

«La mèta di superiorità è personale e unica per ciascun individuo, e dipende dal significato che egli dà alla vita; questo significato, però, non è fatto di parole, ma è formato dal suo stile di vita, che pervade tutto come una singolare melodia di sua creazione. Nel suo stile di vita egli non manifesta la sua mèta in modo tale che possa essere definita una volta per tutte, ma la manifesta in modo vago, così che noi dobbiamo supporla basandoci sulle indicazioni che ci dà. Comprendere uno stile di vita è come comprendere l'opera di un poeta. Un poeta deve usare delle parole, ma ciò che egli intende dire è qualcosa che va al di là delle semplici parole che adopera. La maggior parte dei significati deve essere immaginata leggendo tra le righe. Lo stesso avviene con quella profonda e intricata creazione che è lo stile di vita individuale. Lo psicologo deve imparare a leggere tra le righe; deve apprendere l'arte di valutare i significati dati alla vita. E non potrebbe essere altrimenti. Il significato della vita si acquisisce in quei primi quattro o cinque anni di vita; e non si acquisisce mediante un processo matematico, ma mediante oscuri brancolamenti, mediante sentimenti non compresi appieno, andando a caccia di indizi e annaspando in cerca di spiegazioni. La mèta di superiorità viene fissata allo stesso modo, annaspando e congetturando; è una lotta per la vita, una tendenza dinamica, non un punto fissato su un grafico e geograficamente determinato. Nessuno conosce la propria mèta di superiorità così bene da poterla descrivere completamente» (*Ibid.*, pp. 62-63).

La mèta di superiorità soddisfa, quindi, il significato che ciascun uomo dà alla propria esistenza, ossia concretizza il progetto secondo il quale egli ha impostato

il proprio stile di vita. Se, però, è abbastanza concepibile che questo possa essere individuato con sufficiente probabilità, così non è per la mèta di superiorità, rappresentata come *l'opera di un poeta*, in cui la *maggior parte dei significati deve essere immaginata, leggendo tra le righe*.

«In ogni individuo dunque – continua Adler – noi dobbiamo guardare al di sotto della superficie, giacché egli può cambiare il modo di concretizzare il suo fine, esattamente come può cambiare una delle manifestazioni del suo fine concreto: la sua attività. Malgrado ciò, noi dobbiamo ricercare la fondamentale coerenza, dobbiamo cioè ricercare l'unità della personalità. Questa unità è fissa, comunque si manifesti» (*Ibid.*, pp. 63-64).

VI. 2. *Il complesso di superiorità: una supercompensazione narcisistica*

Quando, però, l'impulso di energia impresso dalla volontà di potenza, con l'intento di ottenere la compensazione del soggettivo sentimento d'inferiorità e il fine di raggiungere la mèta di superiorità e di perfezione, è tanto veemente da sfiorare la sfera di realtà, si determina la *supercompensazione* che, se contaminata dal narcisismo, può sconfinare nel patologico *complesso di superiorità*. In tale circostanza, i traguardi sono talmente ambiziosi da enfatizzare la stima di sé, al punto di ridurre sino ad annullarla la considerazione degli altri. Malauguratamente, ne consegue, a volte, un isolamento carico di sofferenza.

«Noi non dovremmo cercare di definire con superficialità alcuna particolare lotta per la superiorità: possiamo però trovare in tutte le mète un fattore comune: il tentativo di diventare deiforme. A volte troviamo bambini che esprimono molto chiaramente questa idea, e dicono: “Mi piacerebbe essere Dio”. Molti filosofi hanno avuto la stessa idea; e ci sono educatori che vorrebbero educare e istruire i bambini a essere simili a Dio. [...] Questo ideale della somiglianza a un dio appare in modo più limitato nell'idea di “superuomo” ed è rivelatore, per non dire di più, il fatto che Nietzsche quando impazzì si firmò, in una lettera a Strindberg, “Il Crocifisso”» (*Ibid.*, p. 64).

Essere simili a Dio è l'affascinante finzione compensatoria che l'individuo indirizza verso l'oblio della caducità e della mortalità del proprio corpo, anche se è bene ricordare, come avverte Pascal, che «l'immaginazione ingrandisce le piccole cose fino a riempircene l'anima con una valutazione fantastica; e, con un'insolenza temeraria, riduce le grandi alla sua misura, come quando parla di Dio» (43, p. 46).

Il progetto irrealizzabile, il traguardo irraggiungibile di una superiorità e di una perfezione capace di scavalcare l'essenza umana appartiene a quel sistema di significati sul quale l'individuo può costruire con il massimo impegno la “primaria finzione d'uso”, che lo spinge verso il miraggio ingannevole della “superiori-

tà metabiologica, spirituale, immortale, assoluta, divina” della propria personalità: mèta finale ideale: allo stesso tempo consolatoria e compensatrice dell’*inferiorità materiale* [39].

VI. 3. *Il complesso di superiorità del paziente e lo scoraggiamento del terapeuta*

Può accadere che uno psicoterapeuta, non del tutto sicuro di sé, posto di fronte alla caparbia ostinazione di un paziente, che gli contrappone la finzione rafforzata della sua mèta di superiorità, ostinatamente orientata verso l’onnipotenza divina, anche quanto è pienamente consapevole dell’evidente fragilità psichica e fisica dello stesso, può rimanere sconcertato dall’ambivalenza della situazione e attribuire all’inadeguatezza della propria preparazione professionale l’incapacità di dimostrare al soggetto l’infondatezza e l’inconsistenza del suo inconseguibile obiettivo. Mano a mano che il paziente andrà confermando l’immutabilità del fine perseguito, si rafforzerà nell’operatore il dubbio circa la propria capacità, al punto che, alla fine, sopraggiungerà per lui, con la frustrazione conseguente all’insuccesso, il fantasma dello *scoraggiamento*.

Solo una supervisione, condotta con la professionalità derivata dall’esperienza, potrà agire sul *controtransfert* deteriorato dal senso di inadeguatezza, ristabilendo il corretto rapporto paziente/terapeuta attraverso l’adeguato recupero dell’autostima nell’operatore. Egli potrà comprendere soltanto così che una condotta occasionalmente inefficace non può suscitare dubbi sulla propria capacità e sulla propria competenza: potrà, perciò, riacquistare fiducia in se stesso, tornare a considerarsi “all’altezza” e, quindi, essere in grado di comprendere, come arguì Carl Rogers in una sua riflessione, qualsiasi sentimento il paziente possa provare. Infatti, Carl Rogers, il cui pensiero è per sua stessa ammissione grandemente debitore della dottrina di Alfred Adler*, si predisponneva così agli incontri con i suoi pazienti:

«Prima di una seduta dico sempre a me stesso che sono all’altezza. Non che sono perfetto. Perfetto non sarebbe all’altezza. Ma che sono umano e quindi all’altezza. Non vi è parola o sentimento di quest’uomo, infatti, che non possa profferire o provare anch’io. Sono in grado di comprenderlo, sono all’altezza» [28].

Rudolf Dreikurs e Pearl Cassel ricordano che il coraggio veramente invincibile è quello che permette di rendersi conto di essere imperfetti [23].

* Carl Rogers, in uno dei suoi ultimi scritti, lo dichiara apertamente: «Ho avuto il privilegio di incontrare, ascoltare e osservare il Dr. Alfred Adler nell’inverno 1927-28, quando ero interno all’allora nuovo *Institute for Child Guidance di New York* [...]. Abituato com’ero all’approccio freudiano piuttosto rigido dell’Istituto [...] fui profondamente impressionato dal modo molto diretto e illusoriamente semplice che il Dr. Adler usava per mettersi in immediata relazione con il bambino e il genitore. Impiegai un po’ di tempo per rendermi conto di quanto avevo imparato da lui» [19].

Essi si richiamano a un aforisma redatto qualche anno prima da Don Dinkmeyer e dallo stesso Dreikurs: «se abbiamo il coraggio di riconoscerci imperfetti, allora certamente miglioreremo; anche senza raggiungere mai la perfezione, potremo diventare più abili e più costruttivi» [21].

VII. 1. *Il Gemeinschaftsgefühl adleriano*

Agli inizi degli anni cinquanta, nel suo saggio sulla storia della psicologia moderna, Murphy [32], assegnava in modo inconfutabile ad Alfred Adler la paternità dell'orientamento socio-culturale di tutta la psicologia del profondo. Nessuno, comunque, oggi dubita più che la Psicologia Individuale Comparata sia la capostipite di tale indirizzo e, inoltre, tutti hanno il dovere di constatare come questa corrente di pensiero stia permeando a poco a poco anche la revisione critica della Neo-psicoanalisi.

D'altra parte l'evento era già stato anticipato dallo stesso Adler che, nell' "Introduzione" al suo volume *Prassi e teoria della Psicologia individuale*, scrive: «Non siamo meravigliati nel constatare che un atteggiamento scientifico, che tiene conto di una certa ricerca del prestigio, si sforza di sottrarsi all'influenza della psicologia individuale comparata e che, senza combattere le nostre concezioni, adotti le nostre scoperte come fossero sue, con delle scappatoie o dei sotterfugi» (11, pp. 23-24).

Basti pensare alla fenomenologia di Jaspers, Binswanger e Cargnello, a Sartre e alla Psicoanalisi esistenziale, a Fromm, a Lowen, a Kohut, alla Psicologia umanistica e, in particolare, a quella americana di Maslow, Rogers e May.

Pure la Psicoanalisi dei nostri giorni si sta muovendo in senso relazionale, come si è fatto presente, anche se l'istintualismo privilegiato dell'Es incontra molte difficoltà a raccordarsi con l'ambientalismo che caratterizza la Scuola adleriana.

L'indirizzo socio-culturale nella Psicologia Individuale prese corpo con spontaneità, non appena Adler intuì l'incompletezza e l'inattendibilità di una ricerca analitica esclusivamente impostata su di un soggetto, senza che per lo stesso, nel medesimo tempo, non si studiassero anche l'ambiente in cui è inserito e la cultura dominante nel medesimo. Tale presupposto è confermato da uno degli assiomi che compongono il piano portante di tutta l'impalcatura teoretica adleriana: «*Non si può riconoscere ed esaminare un essere umano isolato dal suo contesto sociale*».

Come hanno messo in evidenza gli Ansbacher [18], è solo dopo il 1927, con la pubblicazione di *Conoscenza dell'uomo* [13] che Adler individuò compiutamente, in modo razionale e convincente, quella seconda istanza, il *Gemeinschaftsgefühl*, il sentimento comunitario, che va ad affiancare quell'al-

tra istanza fondamentale dell'essere umano, da lui messa in luce per prima, la volontà di potenza, attenuandola, addolcendola e compensandone, nel contempo, le spinte antisociali. Francesco Parenti, con la grande efficacia sintetica che contraddistingue il suo pensiero, interpreta così in modo magistrale l'istanza comunitaria: «Il sentimento sociale è il bisogno, insito in ogni uomo, di cooperare e di partecipare emotivamente con i propri simili» (41, p. 12).

Per Adler, il primo contatto con il principio *sociale* avvenne da «teorico del campo prima ancora che questo termine fosse coniato» (18, p. 131). L'interesse mostrato per la *salute dei sarti* [4] la pubblicazione dello *Studio sull'inferiorità organica* [5] testimoniano la sua attenzione per la condizione sociale.

VII. 2. *La vita comunitaria come una verità assoluta*

Nel sottolineare come l'archeologia, l'antropologia e la storia, fossero d'accordo nell'affermare che l'essere umano, sin dalle fasi iniziali della sua evoluzione, avesse sempre dovuto conformarsi alla "logica della vita collettiva", Adler rileva che l'individuo, per soddisfare tale adattamento, è indotto a giudicare la vita comunitaria *come se* fosse una "verità assoluta". Così, in *Conoscenza dell'uomo* egli ci presenta il suo pensiero. «I vari doveri dell'uomo sono sottoposti alla logica della vita collettiva, che si prospetta come condizione essenziale. L'uomo subisce costantemente il peso di questa logica, cui può opporre solo in parte la sua volontà. [...] Di qui sorge una delle basi fondamentali della nostra conoscenza dell'uomo: è necessario fondarci, come su di una verità assoluta, sulle regole contingenti di un gioco di gruppo [...]. A piccoli passi, superando ostacoli ed errori, è possibile avvicinarci a questa verità assoluta» (13, p. 42).

La locuzione "verità assoluta", utilizzata da Adler, non deve essere interpretata in senso prettamente letterale. Egli afferma che, per comprendere la "logica della vita collettiva" è necessario basarsi "come su di una verità assoluta", quindi, rifarsi a una finzione (18, p. 132) di necessità, una finzione in un certo qual modo "archetipica", per dirla con Jung, che possa fornirci la certezza della ferrea logica della vita comunitaria dell'uomo, proprio "come se" fosse veramente una "verità assoluta". Chi lo sa che un giorno, se ancora non è stato scoperto, qualcuno non sia in grado di scovare il gene nascosto del senso di comunità nell'uomo.

VII. 3. *Dal "senso sociale" al "sentimento sociale": dall'istinto di sopravvivenza al bisogno d'affetto*

Per il momento, però, il senso comunitario non sembra essere peculiare per disposizione naturale, ma, invece, innato solamente come impulso originario, com-

binato e amalgamato alla nascita in un tutt'uno con la volontà di potenza che, nelle prime fasi della vita, è in ogni modo dominante. Ecco come sono giunto a formulare tale ipotesi.

Qualche tempo fa [38] avevo segnalato che, rileggendo alcuni passi della bibliografia adleriana dei primi anni sessanta, agli esordi della Psicologia Individuale in Italia, mi ero reso conto che Francesco Parenti ed io privilegiavamo nei nostri scritti l'espressione "senso sociale" sulla locuzione, divenuta poi per noi consueta, "sentimento sociale". La considerazione mi ha richiamato alla mente un intervento personale di Heinz Ansbacher, nel quale il maggior commentatore delle opere di Adler rilevava che i traduttori avevano commesso un'imprecisione interpretativa, indicando il termine tedesco *Gemeinschaftsgefühl* con *social interest* e come, invece, sarebbe stato più legittimo, almeno quando ci si proponeva di significare un coinvolgimento emotivo, usare il vocabolo *social feeling*, proprio nell'accezione di "sentimento". Ansbacher intendeva, con tale dichiarazione, evidenziare la più intensa componente affettiva che caratterizzava sul piano concettuale la locuzione *social feeling*, rispetto al significato, dal contenuto tipicamente economico e di convenienza, ricordato, all'opposto, dall'espressione *social interest*.

Procedendo lungo la traccia di tali considerazioni, mi sono interrogato sulle ragioni che potevano averci spinto a rettificare, dall'inizio degli anni settanta, la locuzione "senso sociale" nell'ormai familiare e consueta espressione "sentimento sociale", giungendo così alla conclusione che i due termini, sia l'originario che l'attuale, sono, allo stesso tempo, giusti e sbagliati, a seconda della loro destinazione d'uso [23].

Per spiegare l'opzione iniziale del primo tipo di locuzione, senso sociale, adottata da Francesco Parenti e da me, e la successiva modifica linguistica, ho affrontato, attraverso una rivisitazione dei due tipi di scelta, un approccio semiologico ai due "significanti". Il rilievo della differenza semantica fra "senso" e "sentimento", mi ha consentito di proporre i due vocaboli in modo più conveniente, in conformità al significato del loro impiego: il lemma "senso"* indica la predisposizione ad accorgersi, a sentire, a percepire impressioni, in riferimento a stimoli esterni, ma anche la capacità di prendere contatto diretto con il mondo esterno, in quanto costituito da materia, ossia da molteplici entità, ognuna provvista di una propria consistenza fisica, mentre la voce "sentimento" si riferisce a ogni stato affettivo della coscienza, sia positivo che negativo, a ogni circostanza della vita interiore, *attinente al mondo degli affetti e delle emozioni*, oppure a ogni moto soggettivo dell'animo che attribuisca una particolare tonalità affettiva alle sensazioni, interpretazioni, rappresentazioni e idee dell'individuo e, ancor più specificatamente, all'affettività, in quanto contrapposta all'intelletto o alla ragione.

Persino dal punto di vista di una cronologia etimologica relativa, i due termini seguono la collocazione involontariamente adottata dal professor Parenti e da me: prima “senso” e poi “sentimento”.

In verità, nella stessa lingua tedesca, considerata, per eccellenza, l’idioma delle parole composte, il vocabolo *Gemeinschaft*, che corrisponde a comunità, si può legare sia al suffisso *Gefühl*, sensazione, emozione, sentimento (*Gemeinschaftsgefühl*), che al suffisso *Sinn*, senso (*Gemeinschaftsinn*)*.

VII. 4. *Lo stadio primario sensoriale indifferenziato del lattante*

Ciò premesso, se dovessimo affermare che un lattante ha innato il “sentimento sociale”, commetteremmo un errore concettuale: il neonato ha connaturato il “senso sociale”, ossia la predisposizione a percepire l’importanza della vita collettiva, unicamente perché finalizzata a garantire la sua *sopravvivenza*. La *sopravvivenza* è assicurata dalla volontà di potenza che, com’è ben noto, oltre a essere «l’energia che indirizza l’uomo, a livello conscio e inconscio, verso finalità di elevazione, di affermazione personale e di competizione» (41 p. 11) al servizio dell’“aspirazione alla superiorità” è, anche e soprattutto, l’impulso sia all’auto protezione per fini conservativi, sia all’adattamento attivo dell’individuo all’ambiente.

Nel neonato, la spinta elementare alla *sopravvivenza* nasconde già, *in fieri*, gli elementi di un dinamismo compensatorio atto a porre rimedio al senso d’inferiorità ed è già, sin dai primi momenti della vita, intimamente legato alla vita di relazione.

L’impulso all’autoconservazione, sordinato ed elementare, è il risultato di un amalgama fra la spinta alla *sopravvivenza* e l’esigenza di ottenere i mezzi per sopravvivere, una miscela indifferenziata di volontà di potenza e di senso sociale. Poiché tale fase caotica e disorganica domina i primi tre, quattro mesi della vita, potrebbe richiamare alla mente la “posizione schizo-paranoide” di Melanie Klein [27], in cui la mente del lattante, non ancora in grado di percepire integralmente la figura umana, ma solo oggetti delimitati e parziali, scinderebbe il seno materno, con criterio appunto “schizoide”, in “oggetto buono”, che attrarrebbe le pulsioni libidiche, e in “oggetto cattivo”, mèta delle pulsioni sadiche.

* Una più accurata ricerca glottologica di questi ultimi tempi, mi ha portato a correggere un’inesattezza linguistica da me compiuta nel lavoro che ha dato l’avvio alla mia riflessione su senso e sentimento, in quanto avevo assegnato al termine tedesco *Gemeinsinn* il significato di senso sociale, quando, invece, ha semplicemente quello di “senso comune” [43].

Se è impossibile verificare sul piano scientifico l'ipotesi che un bambino, nei primi mesi di vita, non sia in grado di percepire una persona nella sua completezza, è stato, invece, dimostrato che il lattante è in condizione di stabilire un rapporto molto complesso con la madre (o con chi si occupa di lui in modo esclusivo) e lo sintonizza al comportamento di chi provvede alle sue necessità. L'osservazione ha permesso di constatare, infatti, che le reazioni del lattante si differenziano proprio secondo le caratteristiche del comportamento materno [38]. Non è scientifico e neppure coerente, dopo aver osservato il rapporto che si sta creando fra un soggetto e il comportamento di un altro individuo, asserire che si tratta di un rapporto fra una persona, il bambino, e una frazione del corpo di un'altra persona, il seno materno, attribuendo a questa porzione di corpo delle qualità morali [42].

L'ipotesi di uno "stadio primario sensoriale indifferenziato" (Pagani) nella vita del neonato si discosta quindi totalmente dalla teoria kleiniana delle posizioni, del tutto priva di riscontro nel comportamento del lattante, constatato per mezzo dell'osservazione. Inoltre, è improponibile l'idea di una fase psicotica, sia pur transitoria, nello sviluppo psicologico del bambino: non è possibile spiegare la patologia, combinandola e confondendola con la normalità.

Al termine della fase dello stadio primario sensoriale, secondo la concezione appena proposta, inizia la differenziazione delle due istanze fondamentali che renderanno significativi tutti i comportamenti dell'individuo.

All'inizio, la *volontà di potenza* del bambino si manifesterà solamente come un'energia primordiale, non ancora ben disciplinata e indirizzata, ma già in grado di garantirgli la soddisfazione delle necessità più elementari. Successivamente, incontrando i primi ostacoli, i primi pericoli, i primi rifiuti, il piccolo sarà sempre più portato a definire i confini entro cui manifestare il proprio potere, calibrandone l'intensità a seconda delle regole di convivenza proposte dall'ambiente in cui vive. Alcune di queste regole riguarderanno proprio il controllo della volontà di potenza, che sarà così incanalata verso i settori consentiti dalla comunità.

Si rafforzerà, in tal modo, il *sentimento sociale* che si affinerà sempre più, via via che il bambino andrà crescendo, parallelamente all'evoluzione fisica, allo sviluppo cognitivo, alla capacità d'autocontrollo e, soprattutto, al graduale potenziamento della *sfera affettiva*, che prenderà corpo assieme alla disposizione a collaborare con gli altri e alla propensione a partecipare alle loro emozioni.

Nel corso del proprio sviluppo, ogni essere umano ha dunque ricevuto una serie di elementi indicativi che gli hanno segnalato il dovere di conformarsi alle norme culturali in base alle quali è stato educato. Ha, nel contempo, appreso a contene-

re le proprie spinte emotive secondo le regole imposte dall'ambiente in cui è cresciuto, assimilando anche la consapevolezza che, nel caso le infrangesse, commetterebbe immancabilmente un'infrazione sociale.

A suo favore, come contropartita agli obblighi, saranno concesse alcune garanzie di ordine e di sicurezza, che lo tuteleranno dai rischi e che appagheranno, almeno in parte, le sue necessità nell'ambito di una cooperazione collettiva, che Adler ha definito "divisione del lavoro". In tale contesto, l'individuo esprimerà le proprie attitudini, diversificandole da quelle degli altri individui. Egli, infatti, riuscirà a soddisfare effettivamente le proprie richieste soltanto quando si sentirà riconosciuto come entità concreta nella collettività in cui vive, soltanto quando troverà la propria collocazione sociale. Solo in base a tale presupposto, egli sarà la tessera che darà significato all'enorme puzzle della vita comunitaria. È questo il motivo per cui solo i soggetti psichicamente sani riescono a integrarsi, mentre quelli psichicamente deboli o devianti tendono a isolarsi, generando fra se stessi e gli altri una *distanza* abnorme.

VII. 5. *Il compito cooperativo, la compartecipazione emotiva e la dottrina delle emozioni*

Si potrebbe definire più genericamente il *compito cooperativo* con la voce "*compartecipazione*", che significa appunto, assunzione di oneri e conseguimento di diritti da parte di ciascun individuo nell'ambito di una comunità. Una particolare forma di compartecipazione, non sempre pienamente percepita e neppure valutata a fondo dai commentatori di Adler, ma provvista di un'importanza fondamentale per la comprensione della fenomenologia umana, è, sicuramente, la "compartecipazione emotiva". Adler se ne occupa in dettaglio nel quinto paragrafo del quarto capitolo de *La conoscenza dell'uomo*, intitolato appunto "Compartecipazione" [13].

L'aggettivo "emotiva", che qualifica il termine "compartecipazione" chiama in causa il fenomeno dell'"emozione". Noi tutti viviamo in mezzo alle emozioni; ognuno di noi è un sistema progettato per produrre emozioni, senza posa; eppure raramente un termine ha dimostrato una così tenace refrattarietà ad essere definito quanto la voce in questione, nonostante la sua diffusione e la sua frequenza d'uso, sia all'interno che al di fuori della psicologia.

Quasi tutti gli autori che hanno affrontato il tema delle emozioni si sono spesso limitati a impiegare tale locuzione unicamente per qualificare il capitolo di un loro volume, lasciando al contenuto dello stesso capitolo il compito di supplire, per il lettore, a un'esauriente definizione, che non erano stati in grado di rendere sinteticamente in modo efficace.

In realtà, qualche definizione è stata tentata. Ad esempio un importante dizionario della lingua italiana [3] descrive l'emozione, dal punto di vista psicologico, come un "intenso moto affettivo, piacevole o penoso, accompagnato per lo più da modificazioni fisiologiche o psichiche (pallore o rossore, reazioni motorie o espressive)" e dal punto di vista dell'uso corrente come "una viva impressione, un turbamento". Ma è ancora troppo poco per spiegare il giusto concetto di un evento tanto importante da generare quelle *modificazioni fisiologiche e psichiche* rilevate dalla stessa interpretazione contenuta nell'autorevole dizionario.

Siamo costretti a prendere atto, purtroppo, che i tentativi di definizione sinora effettuati sono riusciti a dar corpo soltanto a delle *mini-teorie* capaci unicamente di evidenziare *i fattori sottostanti le emozioni*, ossia i *fattori stimolanti endogeni*, rappresentati dalle immagini mentali e dai pensieri, i *fattori stimolanti esogeni*, significati dagli stimoli provenienti dall'ambiente, o la *valutazione cognitiva dell'emozione*, vale a dire il significato personale attribuito a un evento, in considerazione delle particolari emozioni che è in grado di provocare.

Il vocabolo *emozione* ha origine dal francese *émotion*, derivato dal verbo *émouvoir*, mettere in movimento e, quindi, commuovere, a sua volta ripreso dal latino *emoveo*, muovere, far uscire, eccitare.

Alfred Adler affronta il tema delle emozioni nell'ultimo capitolo di *La conoscenza dell'uomo*, intitolato per l'appunto "Gli stati emotivi" [13]. Egli ritiene che le condizioni emotive siano «espressioni del carattere», e le interpreta come «dinamismi rafforzati dell'organo psichico limitati nel tempo», capaci di comparire all'improvviso «sotto la pressione di una necessità nota od ignota», sempre «orientati verso un fine ultimo», una mèta o uno scopo, allo stesso modo dei tratti del carattere.

Anche questa è una definizione, sicuramente scientifica, dettata dall'osservazione e dall'esperienza, che si richiama alla visione finalistica e sociale della dottrina adleriana.

Se l'individuo "uomo" è relazionale in base alla "logica della vita collettiva", interpretata "come se" fosse una "verità assoluta", tutte le sue caratteristiche psicologiche si strutturano in funzione dei rapporti con i suoi simili. La vita è cooperazione, confronto, lotta, amore, dedizione: tutte esperienze che implicano una comunicazione interpersonale ed affettiva. Per tale ragione, Adler classifica gli stati emotivi in due grandi gruppi, a seconda che producano "distanza" o avvicinamento fra uomo e uomo e fra uomo e comunità umana in generale.

La suddivisione fra stati emotivi che avvicinano e stati emotivi che allontanano, proposta da Adler, non può essere considerata un principio assoluto e rigido, in quanto un medesimo stato emotivo può assumere, a seconda dei singoli e delle

circostanze, dei ruoli assai variabili. Poiché tale modo di considerare le realtà oggettive è, in verità, sempre presente nell'opera di Alfred Adler, anche la classificazione cui facciamo riferimento assume, quindi, un valore puramente accademico.

Con riferimento alle spinte di amplificazione della "distanza" fra l'individuo e la collettività, Adler ha inquadrato il primo gruppo di stati emotivi, ossia quelli che *tendono a separare*. Essi sono *l'ira*, sempre finalizzata ad annientare qualsiasi resistenza l'uomo possa incontrare sulla strada del predominio; la *tristezza*, espressione persistente di una perdita di cui non è in grado di darsi pace; gli *abusi*, nel senso degli eccessi e dell'exasperazione, che si verificano quando l'individuo crede che gli sia stato negato un sacrosanto diritto; la *nausea*, simbolo del disgusto e della separazione; *l'angoscia*, ossia, in altre parole, il *terrore primitivo* che s'impadronisce degli uomini quando prendono atto della propria inadeguatezza nei confronti delle forze della natura.

Nel secondo gruppo, quello degli stati emotivi che *tendono a unire* e, di conseguenza, a ridurre la "distanza", troviamo la *gioia*, che segnala il desiderio di comunicare agli altri la propria soddisfazione e il proprio appagamento ed esclude, di conseguenza, l'isolamento; la *compassione* che, per Adler, rappresenta la più pura espressione del sentimento sociale, proprio per la sua capacità di far immedesimare l'individuo nelle pene di chi soffre; la *vergogna*, che compare quando sono compromessi sia la dignità, che il valore della persona.

VII. 6. Neuropsicofisiologia delle emozioni

Oltre agli stati emotivi evidenziati da Adler, molte altre forme di emozioni costellano la quotidianità di ogni individuo, facendogli vivere, in quanto dinamiche affettive delle esperienze incomparabili. Le emozioni sono quindi in grado di modificare la stabilità psichica, poiché agiscono sulla sfera affettiva, e di conseguenza sull'*umore*, ma hanno anche il potere di influenzare l'equilibrio somatico: di qui, appunto, il pallore o il rossore al volto, le palpitazioni, le sudorazioni, l'affanno, le discinesie viscerali, ricordati in precedenza.

Per tale motivo, sono chiamati in causa il *talamo*, l'*ipotalamo* e l'*amigdala*, elementi di quella parte del *diencefalo* da cui dipendono importanti funzioni della vita vegetativa. Fra le ipotesi organicistiche formulate in merito, di sfuggita e soltanto come puro esempio, accenno alla "teoria dell'emozione talamica" di Cannon-Bard, tenendo ben presente, però, che «ogni volta che la scienza si è accinta ad inglobare un fenomeno nel suo orizzonte conoscitivo ha dovuto compiere una operazione di svuotamento emozionale e di valore» (17, p. 59). La scienza non s'interessa per nulla dei significati, non li valuta e, peggio ancora, non li accoglie.

Bibliografia

1. AA. VV. (1976), *Grande enciclopedia, Vol. I*, De Agostini, Novara.
2. AA. VV. (1976), *Grande enciclopedia, Vol. XVII*, De Agostini, Novara.
3. AA. VV. (1988), *Il grande dizionario Garzanti della lingua italiana*, Garzanti, Milano.
4. ADLER, A. (1898), *Gesundheitsbuch für das Schneidergewerbe*, Heymanns, Berlino.
5. ADLER, A. (1907), *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, Urban & Schwarzenberg, Vienna.
6. ADLER, A. (1908), Sadismo nella vita e nella nevrosi, in FERRIGNO, G., CANZANO, C., COPPI, P., MANZOTTI, G., MARASCO, E. E. (1999), Alfred Adler il mercoledì sera in casa Freud (parte terza), *Riv. Psicol. Indiv.*, 46: 15-26
7. ADLER, A. (1908), Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose, ristampato in ADLER, A., FURTMÜLLER, C. (1914), *Heilen und Bilden. Ärztlich-pädagogische Arbeiten des Vereins für Individualpsychologie*, tr. it. La pulsione aggressiva nella vita e nella nevrosi, *Riv. Psicol. Indiv.*, 46: 5-14.
8. ADLER, A. (1909), L'unità delle nevrosi, in FERRIGNO, G., BERSELLI, C., MANZOTTI, G., MARASCO, E. E., VOLPE, C. (2005), Alfred Adler il mercoledì sera in casa Freud (parte sesta), *Riv. Psicol. Indiv.*, 58: 7-23.
9. ADLER, A. (1910), Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose, *Fortschr. Med.*, 28: 486-493.
10. ADLER, A. (1912), *Über den nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971.
11. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *La psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1995, pagg. 23-24.
12. ADLER, A. (1923), Fondamenti e progressi della Psicologia Individuale, *Riv. Psicol. Indiv.* 37: 11-24.
13. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo nella psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1994.
14. ADLER, A. (1929), *Problems of Neurosis. A Book of Case Histories*, Evanston e Londres, New York, 1964.
15. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Che cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma 1994.
16. ADLER, A., JAHN, E. (1933), *Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung*, Fischer, Francoforte sul Meno 1975.
17. ALBERONI, F. (1995), *Valori. Il bene, il male, la cultura, la vita*, R. C. S., Milano.
18. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.
19. ANSBACHER, H. L. (1990), Alfred Adler's influence on the three leading cofounders of Humanistic Psychology, tr. it., L'influenza di Alfred Adler sul pensiero dei tre principali fondatori della Psicologia Umanistica, *Riv. Psicol., Indiv.*, 35: 15-22.
20. DEVOTO, G., OLI, G. C. (2001), *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze.
21. DINKMEYER, D., DREIKURS, R. (1963), *Encouraging Children to Learn – The Encouragement Process*, tr. it. *Il processo d'incoraggiamento*, Giunti-Barbera, Firenze 1974.

22. DOLLARD, J., MILLER, N. E., DOOB, L. W., MOWRER, O. H., SEARS, R. R. (1939), *Frustration and Aggression*, tr. it. *Frustrazione e aggressività*, Giunti Barbera, Firenze 1967.
23. DREIKURS, R., CASSEL, P. (1972), *Discipline without Tears*, tr. it. *Disciplina senza lacrime*, Ferro, Milano 1976.
24. FREUD, S. (1908), *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, tr. it. *Casi clinici 4 - Il piccolo Hans*, Boringhieri, Torino 1976.
25. FREUD, S. (1917-1923), L'Io e l'Es e altri scritti, in *Opere di Sigmund Freud - Vol. 9*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
26. FROMM, E. (1973), *The Anatomy of Human Destructiveness*, tr. it. *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975.
27. KLEIN, M. (1932), *The Psycho-Analysis of Children*, tr. it. *La psicoanalisi dei bambini*, Martinelli, Firenze 1969.
28. KUSHNER, H. S. (1996), *Howe Good Do We to Be*, tr. it. *Nessuno ci chiede di essere perfetti, nemmeno Dio*, Neri Pozza, Vicenza 1997.
29. LORENZ, K. (1949), *Er redete mit dem Vich den Vögeln und den Fischen*, tr. it. *L'anello di re Salomone*, Adelphi, Milano 1967.
30. LORENZ, K. (1963), *Das sogenannte Böse*, tr. it. *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressione*, Garzanti, Milano 1981.
31. MORRIS, D. (1967), *The Naked Ape. A Zoologist's Study of the Human Animal*, tr. it. *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Bompiani, Milano 2001.
32. MURPHY, G. (1949), *Historical Introduction to Modern Psychology*, Harcourt, Brace & Co., New York.
33. NIETZSCHE, F. (1883-1884), *Also sprach Zarathustra*, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, in "Opere di F. Nietzsche", Adelphi, Milano 1979.
34. NIETZSCHE, F. (1883-1884), *Also sprach Zarathustra*, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, "Prefazione", in "Opere di F. Nietzsche", Adelphi, Milano 1979.
35. NIETZSCHE, F. (1883-1884), *Also sprach Zarathustra*, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, "Della redenzione", in "Opere di F. Nietzsche", vol. VI, tomo 1, Adelphi, Milano 1979.
36. PAGANI, P. L. (1977), Correzione psicoterapeutica del comportamento materno nel trattamento delle nevrosi della prima infanzia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 6-7: 67-76.
37. PAGANI, P. L. (1996), La distruttività xenofoba: delirio di onnipotenza o legge spietata dell'evoluzione?, *Riv. Psicol. Indiv.*, 40: 25-34.
38. PAGANI, P. L. (1996), *Il caso della signora B - Dialoghi adleriani*, Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale, Milano.
39. PAGANI, P. L. (1999), L'imperfezione: un vuoto incolmabile, in «*Il complesso d'inferiorità della psicoterapia*», Atti 7° Congresso Nazionale della Società Italiana di Psicologia Individuale, S.I.P.I., Milano.
40. PAGANI, P. L. (2000), Discorso sulla Psicologia Individuale e sull'eclettismo, *Riv. Psicol. Indiv.* 48: 21-40.
41. PAGANI, P. L. (2002). *Piccolo lessico adleriano. Dizionario argomentato dei lemmi e delle locuzioni della Psicologia Individuale*, Istituto Alfred Adler di Milano, Milano.
42. PAGANI, P. L. (2003), Dal bisogno primordiale alle istanze differenziate: dal "senso sociale" al "sentimento sociale", *Riv. Psicol. Indiv.*, 53: 25-29.
43. PAGANI, P. L., COPPI, P. (1997), Memoria e oblio: funzioni e finzioni nel pensiero antitetico, in «*Il tempo e la memoria*», a cura di CANZANO, C., SIPI, Milano.

44. PARENTI, F. (1978), *Assieme per uccidere. Psicologia della violenza di gruppo*, Armando, Roma.
45. PARENTI, F. (1983), *La Psicologia Individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
46. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1984), *Dizionario alternativo di Psicoanalisi*, Quaderni Rivista Psicologia Individuale, Milano.
47. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1986), *Psichiatria dinamica. Le basi cliniche della psicoterapia maggiore*, Centro Scientifico Torinese, Torino.
48. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1987), *Lo stile di vita*, De Agostini, Novara.
49. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1988), *Capire e vincere la depressione*, De Agostini, Novara.
50. PASCAL, B. (1670), *Pensées*, tr. it. *Pensieri*, Newton Compton, Roma 1996.
51. SEGAL, H. (1967), La tecnica di Melanie Klein, in WOLMAN, B. L. (a cura di), *Psychoanalytic Techniques*, tr. it. *Manuale delle tecniche psicoanalitiche e psicoterapeutiche*, Astrolabio, Roma 1974.
52. TRAMONTI, M. A. (1980), La volontà di potenza in Nietzsche e in Adler: ipotesi per un raffronto critico, *Riv. Psicol. Indiv.*, 12: 37-44.
53. VON PERFAL, C. A. (1999), *Diccionario de Psicología Individual*, Editorial Síntesis, Madrid.
54. WEBER, M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it. *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006.

Pier Luigi Pagani
Via Giasone del Maino, 19/A
I-20161 Milano
E-mail: pl.pagani@tin.it