

Aggiornamento sul concetto di finalismo psichico e sui tempi della violenza e della creatività*

FRANCO MAIULLARI

«...ho ereditato dal dolore
la forza di vivere,
e per sognare ancora
ho sfondato il cielo
e mi è apparsa nuovamente
la luna»

(N. Maiullari, da *Un buco nel cielo*)

Summary – UPDATE ON PSYCHIC FINALISM, VIOLENCE AND CREATIVITY. In the first part of this article we emphasize the concepts of violence and creativity as ancient aspects of our psychological experience. The violence and the creativity are also tightly bound together, above all in situations of crisis or in situations of great transformation as adolescence can be. In the second part we intend to bring up to date the concept of Finalism in the psychic activity.

Keywords: FINALISM, PROJECT, CHANGE

I. Il tempo e la storia

In questa prima parte dello scritto vogliamo mettere in evidenza due punti. Con il primo indichiamo che gli aspetti di violenza e di creatività, oltre a quelli di tenerezza (concetto da noi utilizzato per rendere lo stato emotivo e fluttuante connesso con l'idea di amore, di sicurezza, etc.), sono strettamente intrecciati nelle nostre esperienze psicologiche, soprattutto nelle esperienze di crisi o di grandi trasformazioni, come ad esempio il "passaggio adolescenziale". Il concetto di tenerezza, in questo senso, è da intendere come la finalità – la mèta ideale – che si intravede in filigrana nelle più svariate espressioni psichiche, comprese la creatività e la violenza: paradossalmente, cioè, la tenerezza sottende anche la violenza, non fosse altro che come disperato tentativo per realizzare la mèta ideale della sicurezza, alla stessa stregua di un tentativo di suicidio compiuto per esprimere il proprio insopprimibile desiderio di vivere. Con il secondo pun-

* Questo articolo costituisce la sintesi del seminario sul *Finalismo*, tenuto presso l'Istituto Alfred Adler di Milano il 25.2.1995, e dell'intervento "Violenza e tenerezza nello stile giovanile verso il Duemila" al V *Convegno Nazionale SIPI*, «Stile individuale e mutamenti sociali», Roma, 11-12.3.1995.

to evidenziamo che, a nostro parere, stanno mutando alcune forme della convivenza e degli scambi relazionali, senza che si possa parlare di cambiamenti radicali, né tantomeno strutturali, nei meccanismi psicodinamici e nell'organizzazione dello stile di vita. Nella seconda parte dell'articolo aggiorniamo la riflessione sul concetto di finalismo nell'attività psichica. A proposito dei mutamenti psicosociali, riteniamo che se ne possa parlare a due livelli: l'uno più profondo-strutturale e l'altro più superficiale-contingente. La dialettica del cambiamento si gioca sempre tra questi due livelli e la posizione individuale si concretizza come un evento marino mosso da onde profonde e da onde di superficie. Il nostro discorso attuale non riguarda tanto i modi e le forme dei cambiamenti contingenti – nuovi modi del sentire e dell'aggregarsi giovanile, ad esempio, nuove forme di espressione e di classificazione del disagio psichico, nuovi modi della domanda e dell'offerta psicoterapeutica (che già il modo di intendere e fare psicoterapia cambia sicuramente nel corso della storia di vita del terapeuta stesso, indipendentemente da altre variabili) – ma riguarda piuttosto una riflessione sugli aspetti strutturali del cambiamento: le correnti del golfo e i movimenti marini di profondità.

Nel nostro studio su *Edipo* e *Teseo* [7] abbiamo descritto alcuni aspetti delle esperienze psicologiche, analizzando la complessità e la modernità dei due personaggi. Modernità per cui, addirittura, dalla storia dell'eroe tebano alcuni hanno isolato una parte per creare un paradigma evolutivo: quello riguardante la violenza del figlio contro i genitori, esempio estremo della trasgressione dei tabù del parricidio e dell'incesto. Secondo noi, però, la stigmatizzazione degli aspetti di violenza e di trasgressione nella storia di Edipo è molto riduttiva e altera il senso della sua complessità: la modernità della vicenda è, invece, proprio collegata all'intreccio delle emozioni, all'ambivalenza degli affetti, alla paradossalità degli eventi psichici di cui parlavamo sopra, al desiderio di sapere, ai sentimenti di solitudine e al desiderio di amore del personaggio, alla sua creatività, etc. A leggere bene tutta la storia di Edipo, anzi, non ce n'è un'altra più significativa *anche* per il desiderio di amore e di tenerezza, oltre che per lo struggente desiderio di identità, di riconoscimento, di accoglienza e, quindi, di sicurezza.

Ora, guardando la complessità di una storia così lontana nel tempo, verrebbe proprio da dire che non c'è “niente di nuovo sotto il sole della nostra modernità”. E a maggior ragione verrebbe voglia di dirlo, se si considerassero altri passaggi della tragedia edipica o se si cogliessero degli spunti da altri racconti mitologici. La crisi adolescenziale connessa con l'elaborazione del narcisismo, non è forse stigmatizzata da un altro personaggio della mitologia greca? La scissione della coppia genitoriale e la strumentalizzazione del loro conflitto a proposito del desiderio o del timore di avere un figlio – dinamica che tante volte vediamo in consultazione – non è esemplificata proprio dai genitori di Edipo? E questi non rappresentano anche un esempio lampante di sterilità psicogena: oltretutto, il primo esempio del genere in “letteratura”?

Giocasta resta incinta per un desiderio “autistico” di maternità, cioè un desiderio giocato troppo prepotentemente sul versante dell’*autos* e troppo poco su quello della condivisione e della compartecipazione della coppia. Come la madre di un bambino dai tratti psicotici che ci svela, senza nemmeno troppe reticenze, che se non fosse stato il futuro marito a metterla incinta avrebbe richiesto l’inseminazione artificiale, dato che il suo sogno non era per niente quello di essere moglie, ma quello di essere madre. Se ai tempi di Giocasta e di Laio fosse esistito un centro per l’infertilità, sicuramente i regnanti di Tebe sarebbero stati dei clienti assidui. E, come loro, molte altre coppie non fertili che, ancora oggi, dopo numerosi e vani tentativi di procreare, ricorrono all’adozione: con le gioie e i dolori che un’adozione può comportare, fino al suo fallimento, a volte, proprio come la storia di Edipo, ancora una volta, paradigmaticamente ci testimonia. Assidue e regolari frequentatrici del suddetto “Centro”, sarebbero state anche le Amazzoni che, in possesso di moderne tecniche per scegliere il sesso del nascituro, avrebbero potuto realizzare il loro sogno di totale e assoluta autonomia dall’uomo, addirittura in grado di cancellare materialmente l’esistenza stessa del maschio.

Ma anche altre storie di violenza, di cui si legge ormai con regolarità, sanno di “già visto e già sentito”. Ad esempio, la violenza del gesto di quella madre che uccide i suoi figli per non disturbare il suo rapporto con l’amante e, quindi, per evitare il rischio di perderlo: in qualche modo, sebbene con sfumature diverse o opposte, non l’abbiamo già conosciuta in Medea che uccide i figli avuti da Giasone per punirlo del suo tradimento e del fatto che lui volesse abbandonarla per un’altra donna? La violenza di Agave che, in preda all’estasi dionisiaca (ma qui sarebbe meglio dire alla fascinazione, alla follia dionisiaca), uccide il figlio Penteo, staccandogli la testa e usandola come si usa un oggetto per giocare a palla, non ci ricorda certe storie recenti di maltrattamento sui bambini? Sono molti i racconti mitologici in cui si tratta di maltrattamenti fisici, di violenze sessuali e di storie incestuose: aspetti “ancora” presenti nella nostra società attuale – la cui estensione e la cui importanza è ormai sotto gli occhi di tutti – compresi certi aspetti della violenza femminile nei confronti del “maschio” (dal femminismo più estremistico, ai recenti esempi di evirazione, ai fenomeni ormai di cassetta come quello raccontato nel film *Rivelazioni* che porta il significativo sottotitolo “sesso è potere”: esempi attuali che ricordano l’uccisione di Penteo, l’uccisione di Orfeo, l’eliminazione dei figli maschi da parte delle Amazzoni). E la violenza che si compie quotidianamente, ad esempio, con l’abbandono per strada e l’uccisione di bambini in Brasile, non ricorda l’usanza dell’esposizione dei bambini nel mondo antico? Un lungo discorso potrebbe essere fatto anche sulla modernità di Antigone, ad esempio per le relazioni genitori-figli, per la trasgressione delle norme istituzionali a favore di un “valore superiore” come l’amore fraterno.

Insomma, di esempi ce ne sono molti, e non soltanto nel mondo greco, a conferma che “non c’è niente di nuovo sotto il nostro sole”. Ma forse qualcosa di nuovo esiste anche. Innanzitutto è nuova (almeno nel senso che “per noi” è nuova, cioè che “noi la viviamo” per la prima volta) la delusione che ci coglie di fronte all’evidenza che un qualsiasi equilibrio di “convivenza” (psicologico individuale, familiare, istituzionale, sociale, ecologico, politico), seppure costruito con enorme fatica, può saltare in un attimo, anche (ancora!) oggi, alla fine del secondo millennio, nonostante infiniti studi e infinite riflessioni, nonostante infinite dichiarazioni di buone intenzioni e infiniti esempi di tragedie dell’umanità. La natura è sempre disponibile a rivelarci la sua forza sconvolgente o catastrofica; l’uomo è sempre ancora pronto, in ogni momento, a ricominciare il gioco estremo della vita e della morte: vuoi a livello individuale, vuoi a livello familiare (la cronaca quotidiana è piena di esempi e la nostra pratica clinica ne porta testimonianza), vuoi a livello di comunità e di popoli (l’esempio dell’ex-Yugoslavia è tra i più eclatanti).

Non c’è “niente di nuovo sotto questo cielo” dato che non c’è niente di nuovo su questa nostra terra. Abbiamo ancora a che fare con il “vecchio uomo”, quell’uomo che, pur essendosi emancipato dalla condizione animale, esprime ancora nei suoi comportamenti tutte le caratteristiche descritte dall’etologia. L’uomo è stato in grado di creare una grande cultura antropologica, addirittura “eccessiva”, vuoi nel senso del sublime, vuoi nel senso del tragico: in un modo o nell’altro, però, egli si dibatte ancora alla ricerca di un equilibrio tra *volontà di potenza* e *sentimento sociale* per creare delle condizioni di comunità il più possibile non distruttive e creative o, almeno, il più adatte alla sopravvivenza: in questo, ancora, molto simile a quelli da cui si è appena emancipato. L’uomo nuovo non c’è ancora, resta un’utopia; e siamo tentati di esprimere la speranza che *resti utopia*, temendo i rischi di un eccessivo controllo o di un annullamento di individualità in un sistema a funzionamento globale come quello verso cui la nuova tecnologia informatica ci sta portando.

Oltre alla “novità soggettiva” dovuta al fatto che *noi viviamo* per la prima volta la delusione circa la stabilità e la tenuta dei sistemi umani e naturali, ci troviamo, quindi, di fronte a quest’altra novità, più oggettiva in un certo senso, dovuta alla rivoluzione informatica. La nostra impressione è che questa potente “novità oggettiva” stia realizzando un grande cambiamento ma, in definitiva, un cambiamento ancora dei modi e non della struttura psicodinamica dell’organizzazione individuale e sociale. Si tratta, cioè, di un enorme cambiamento, ma i meccanismi psicologici sottostanti non si spostano di una virgola: sono ancora i vecchi meccanismi “umani... troppo umani”. Si potrebbe dire con Piaget che i meccanismi all’opera sono sempre l’assimilazione e l’accomodamento e con Adler che i movimenti psicologici sono sempre determinati dalla volontà di potenza e dal bisogno etologico di comunità, quindi dal sentimento sociale: sempre gli stes-

si meccanismi di base, sebbene applicati in modo nuovo a più o meno nuovi oggetti di conoscenza, di controllo, di desiderio, di amore e di tenerezza.

La nostra è un'impressione, forse una speranza, dato che il controllo globale dell'informazione rischia di creare condizioni di assoggettamento dell'individuo probabilmente imprevedute o imprevedibili. Infatti, nel vecchio gioco tra volontà di potenza e sentimento sociale, con i nuovi strumenti dell'informazione e dello scambio, la competenza individuale può venire ridotta in forme sempre meno ritualizzate e, paradossalmente, meno compartecipi (proprio nel momento in cui sono condivise da tutti), *in realtà* sempre più *virtuali* che spostano il campo della "presenza" verso luoghi troppo sospesi, a volte perversi, automatici o del tutto *autos*, a volte frammentati e confusivi: in essi la solitudine può essere violenza e la tenerezza lacerante nostalgia di appartenenza.

Queste sono le vere "novità oggettive" dell'epoca moderna. Dietro a esse vi sono novità culturali e novità organizzative degli scambi sociali che non costituiscono "per ora" delle novità tali da fare "saltare il livello tradizionale" del funzionamento psicologico: che, anzi, parallelamente a questa "novità oggettiva" e forse come suo contraltare, l'unica altra novità che percepiamo è la drammatica precarietà degli equilibri che una volta ci eravamo illusi di ritenere stabili, se non addirittura definitivi.

In altri termini, riteniamo che il nostro "vecchio" discorso psicologico e analitico abbia tutto il suo valore, anzi probabilmente ha ancora più valore, dato che sembrano tornare a serpeggiare forme di convivenza sociale tipiche delle situazioni di crisi, la cui evoluzione in "sistema totale" rischia, ancora una volta, di emergere come conseguenza di una fase in cui si hanno: 1) allentamento delle vecchie costrizioni, delle vecchie regole, dei vecchi rituali e dei vecchi valori; 2) maggiore spettacolarizzazione degli scambi e degli eventi; 3) aspetti di frammentazione, depressione o euforia ipercompensatoria. La storia, in questo senso – dalla storia individuale alla storia dei popoli – continua a essere il luogo che accoglie gli eventi umani disponendoli in un ordine temporale ritmico o, a volte, ciclico.

Diamo per scontate certe considerazioni sulla crisi del tradizionale modello familiare e sociale, con conseguente maggiore fragilità dei legami affettivi e particolari ripercussioni sull'infanzia che paga probabilmente il prezzo più alto della crisi stessa, ma la nostra pratica clinica nel campo della neuropsichiatria infantile ci ha fatto rilevare un dato che ci ha sorpreso, e cioè l'aumento delle madri che nel racconto anamnestico parlano di un loro "desiderio radicale di maternità", al limite dell'autosufficienza, se non proprio dell'*autos*: all'estremo si hanno le degenerazioni causate dalle tecniche moderne, eufemisticamente dette di "procreazione assistita" che cercano di negare in modo onnipotente i limiti mortali del corpo per concretizzare su di esso un dominio perverso, fuori da

ogni regola di natura o semplicemente di buon senso – cosa che ricorda ancora il regno delle Amazzoni senza l'uomo – come a compensare una crisi di identità con la riscoperta delle radici stesse del corpo femminile, racchiuse nel mistero antico della maternità, che resta mistero anche se indotta “ad-arte”.

II. *Finalismo e progetto*

Ma se è vero che non c'è “niente di nuovo sotto il nostro sole”; se è vero che sono ancora gli stessi i meccanismi psicologici su cui organizziamo i nostri affetti e le nostre relazioni; se è vero che il tempo moderno dell'ambivalenza, della contraddizione, della violenza, della creatività, della tenerezza, è ancora simile al tempo antico e con esso il tempo del desiderio, dell'attesa, della speranza, dell'utopia, della nostalgia, della memoria, del dubbio; se è vero tutto questo – e continuando a sognare che nel nostro futuro il sole non si oscuri e non inizi a mandarci una luce fredda – vogliamo brevemente aggiornare la riflessione proprio su quell'aspetto della nostra struttura mentale proiettata verso il futuro e indicato da Adler come *finalismo psichico*.

La questione del finalismo è una questione un po' particolare perché in passato tale concetto è stato fortemente criticato: anzi, parlare di finalismo equivaleva a essere tacciati di non-scientificità. La scienza, infatti, riconosceva delle cause e non dei fini per cui, ad esempio all'inizio del secolo, se le nuove dottrine psicoanalitiche volevano staccare il volo per allontanarsi dalla letteratura, dalla poesia, dal romanzo edificante, dalla filosofia, dovevano darsi una struttura concettuale adeguata e, innanzitutto, abbandonare la zavorra del finalismo. La Psicoanalisi imboccò decisamente questa strada e pose il determinismo psichico come uno dei principi fondamentali della sua teorizzazione. Adler, invece (una strada analoga interesserà poi anche Jung), non solo mantenne il concetto, ma ne fece uno dei capisaldi del suo fondamento teorico, proprio mentre questo veniva specificandosi grazie anche all'influenza della riflessione di Vaihinger sulla finzione e sul “come se”. Adler, in un certo senso, si collocò da subito “ai margini” del discorso scientifico vigente, ma con grande anticipazione sostenne sia il concetto di finalismo psichico, sia il valore finzionale della verità. Per Adler il campo psicoterapeutico è come un campo “poetico” (in senso etimologico), quasi prima ancora di essere un campo “scientifico”: per questo motivo egli affermò, ad esempio, che la psicoterapia è un'arte e che lo psicoterapeuta è un po' un artista [1, 2, 3, 9].

Il concetto di finalismo in Adler assume una valenza molto forte, anzi, si può dire che è il terzo concetto forte accanto ai due principi base della volontà di potenza e del sentimento sociale. La teoria adleriana potrebbe essere sintetizzata in pochi punti con una frase che, necessariamente, deve comprendere anche il

concetto di finzione: le dinamiche della nostra vita psichica competono sempre alla dialettica tra volontà di potenza e sentimento sociale; esse realizzano delle sintesi mobili che sono sempre delle strategie compensatorie e di sopravvivenza nei confronti della nostra inferiorità (mortale); le strategie hanno sempre un valore di verità finzionale, “come se” per ognuno di noi fossero l’unica verità assoluta; tutto il “sistema uomo” acquisisce senso in quanto totalità che ha memoria del suo passato e si muove verso una mèta ideale futura. Il concetto di finalismo, però, prepotentemente rigettato (rimosso!) dalla scienza e da quelle nuove teorie che volevano darsi una veste (o una maschera) di scientificità, non è mai scomparso, anzi ha continuato a “lavorare” anche in quelli che l’avevano rigettato.

Se dall’inizio di questo secolo la riflessione sullo statuto della scienza ha messo gradualmente in discussione la validità di un rigido determinismo, a maggior ragione questo poteva essere fatto nelle scienze umane senza essere tacciati di pensiero superstizioso-arcaico o di idealismo metafisico-religioso. Così, non soltanto la scienza ha recuperato i concetti di probabilità, di indeterminazione, etc., ma è arrivata anche a riflettere criticamente sul suo stesso valore di verità. La preoccupazione di “essere scientifici”, di conseguenza, si è modificata anche nel campo delle scienze umane, a favore del confronto (rispetto) delle teorie – comunque incommensurabili tra loro perché sempre autoreferenziali – e a favore della loro coerenza interna. In questo cambiamento di scenario, gradualmente ha ripreso “posto al sole” il concetto di finalismo (spiegheremo subito meglio il concetto, per evitare un equivoco che probabilmente ha falsato la discussione in passato), sia nella riflessione filosofica sia nella psichiatria fenomenologica sia, più recentemente, in certi orientamenti sistemici e neocognitivisti.

Il concetto di finalismo psichico, che Adler ha sostenuto fin dai suoi primi scritti, è da intendere come orientamento dell’uomo verso il futuro, verso una “mèta finale” in quanto progetto e, in senso radicale, in quanto progetto compensatorio del nostro primo e ultimo limite ontologico-costituzionale che è la morte. Gradualmente, quindi, un tale concetto ha trovato piena cittadinanza nella riflessione epistemologica moderna, tanto che qualcuno arriva addirittura a sostenere (ma a ragione, a nostro modo di vedere) che la scoperta del “futuro” costituisce la chiave di volta dell’evoluzione dell’essere umano. In altri termini, una delle caratteristiche più essenziali dell’uomo sarebbe costituita proprio dalla sua capacità di prevedere, di anticipare il futuro, di proiettarsi in una dimensione da-venire, di progettarsi: dalla sua capacità finalistica, appunto.

Il precedente ostracismo nei confronti del concetto di *finalismo* è stato indotto, secondo noi, anche da un equivoco. Dal fatto, cioè, che lo si sia confuso con una specie di finalismo “esterno” all’uomo, qualcosa di metafisico, di religioso, di idealistico hegeliano, riferito oltre che all’uomo anche alla natura; come se la

natura stessa fosse guidata da un principio finalistico, come se il mondo avesse “una” finalità e si muovesse orientato verso “quella” finalità. La difficoltà incontrata in campo teorico dal concetto adleriano di finalismo si basava probabilmente su questo equivoco per cui, rigettando l’accezione “esterna” del concetto, lo si è rigettato *in toto*, col rifiuto anche del finalismo “interno” alle competenze della psiche umana. Al nostro sguardo attuale, sembra impossibile che non si sia tenuto in considerazione l’aspetto finalistico (prospettico, progettuale, anticipatorio sia nelle sue componenti coscienti, sia in quelle inconse) della psiche, se non a causa di un tale equivoco. Come è possibile, infatti, non pensare al concetto di futuro quando si parla di strategia, di desiderio, o anche di speranza, di fede? E se il concetto di speranza, ad esempio, viene “risolto” in termini religiosi, questo è un motivo per rifiutare le istanze progettuali in esso contenute oppure questo deve spingere lo psicologo, a maggior ragione, a studiare le sue implicazioni coscienti e inconse sull’organizzazione della vita psichica e dello stile di vita? Il concetto di strategia, come d’altra parte il concetto di difesa, non chiede quasi lapalissianamente di appoggiarsi all’idea di qualcosa da-venire? Dal canto suo, il concetto di desiderio, quindi anche di desiderio inconscio, non può non “lavorare” con il tempo futuro in una continua sintesi delle dimensioni temporali [6].

Adler superò questo equivoco parlando sempre chiaramente di finalismo psichico in quanto progetto, in quanto prospettiva “interna” allo stile di vita individuale orientato verso una mèta (ideale). Considerando, poi, del finalismo sia gli aspetti coscienti che quelli inconsci (inconsci nel senso di valenze non-evidenti, non-esplicite, contraddittorie, etc., che lavorano nell’organizzazione dello stile di vita e che sono collegate alla dimensione dell’avvenire), Adler ha fornito la sua teoria di uno strumento molto importante per analizzare ambivalenze, conflitti, generati da una discordanza delle parti in gioco, e ha orientato così la lettura dei segni psichici: dai sintomi, agli atti mancati, ai sogni. Il sogno, ad esempio, in questo senso, è visto “anche” come un ponte lanciato verso il futuro per sondare timori e desideri prospettici. Il sogno, come un romanzo fantastico scritto per la nostra biblioteca onirica, cerca di controllare il “tempo lontano” in modo simile a come sognamo di controllare il “lontano spaziale”, concretamente, ora, con l’uso del tele-comando o di altri strumenti della tecnologia informatica. Il concetto di finalismo, in questo modo, sarebbe da intendere come dimensione del “lontano”, del “distante”, non solo in senso temporale, ma anche spaziale: come dimensione spazio-temporale “altra” rispetto allo spazio-tempo attuale; e, in questo modo, si concretizzerebbe nel concetto di finalismo quell’unità spazio-tempo di cui la fisica parla già da molto tempo.

Due Autori che, invece, sono rimasti nell’equivoco del concetto di finalismo sono Nietzsche e Freud. Senonché Nietzsche non aveva davanti a sé il problema di fondare una “scienza” psicologica e psicoterapeutica, inoltre egli scriveva in

un contesto culturale diverso. Freud invece aveva l'ambizione (ed è già tutto dire circa l'importanza delle mète finali, quindi del finalismo psichico, cosciente e inconscio!) di fondare una scienza psicologica e psicoterapeutica. Ma, come sovente capita, accanto all'eccelso cresce anche il suo limite, se non proprio la sua ironica contraddizione. Limite che se in Nietzsche può essere considerato marginale e in buona fede, forse non altrettanto si può dire per Freud che operava in un campo diverso, in un contesto culturale già critico verso il valore assoluto della scienza (Poincaré e Einstein, ma già Nietzsche stesso e poi Vaihinger [4, 8, 10, 11], tra gli altri) e, inoltre, confrontato con la posizione di Adler che non permetteva più di eludere la questione. Ma forse la "finalità" di Freud, oltre alla pretesa di scientificità, era anche quella dell'autarchia nella cultura psicologica: sogno (c-)annibalico di conquistare l'impero e amministrarlo con una moltitudine di fedelissimi [5]; autarchia che gli impediva di accettare o di riconoscere concetti "diversi", salvo poi elaborarli e integrarli nel proprio sistema, come aveva fatto con l'altra grande intuizione di Adler, il concetto di *impulso aggressivo primario*, descritto da Adler stesso nel 1908 e ammesso da Freud parecchi anni dopo sotto forma di istinto di morte.

A leggere l'*Interpretazione dei sogni* di Freud stupisce quante volte, analizzando un sogno, egli faccia un ragionamento prospettico, finalistico. Così come anche stupisce in Nietzsche – ma abbiamo detto che con lui la questione si pone diversamente – le volte in cui egli parla di prospettiva, di finalità, di progetto, e ne parla sempre di più a mano a mano che si avvia verso la conclusione della sua stagione produttiva, fino a quel drammatico ed eccezionale testo autobiografico (nuova prefazione di prefazioni già scritte nei suoi libri) costituito da *Ecce homo*. Angosciato dal dubbio che il suo pensiero potesse non essere stato capito o, peggio ancora, che in futuro potesse essere frainteso dall'umanità, Nietzsche scrisse *Ecce homo* praticamente con l'unica "finalità" di spiegarsi ai suoi "futuri" lettori: ancora una volta e meglio! Ma il libro – in generale, ogni libro – non è uno dei prodotti culturali per eccellenza proiettato verso il futuro, come un sogno, come un "libro dei sogni"? E, in un certo senso, non è l'equivalente culturale dell'ipoteca sul futuro che l'uomo pone procreando i figli?

Come esempio della lacerazione dovuta al timore/desiderio prospettico, citiamo due passi da *Ecce homo*: «In previsione del fatto che tra breve dovrò rivolgermi all'umanità con la richiesta più ardua che mai le sia stata posta, mi sembra d'obbligo dire chi sono» (8, p. 163). E ancora, in maniera struggente: «Questo libro [a proposito della *Gaia scienza*] ha bisogno non di una sola prefazione; e alla fine rimarrebbe sempre il dubbio se chi non ha vissuto cose simili possa avvicinarsi all'*esperienza* di questo libro mediante delle prefazioni. Sembra che sia stato scritto nella lingua del vento di disgelo: c'è dentro spavalderia, inquietudine, contraddizione, tempo d'aprile, tanto da rammentarci costantemente sia la vicinanza dell'inverno sia la *vittoria* sull'inverno, che viene, deve venire, for-

se è già venuta... La gratitudine fluisce incessante come se fosse appena accaduta la cosa più inattesa, è la gratitudine di un convalescente, perché questa cosa tanto inattesa era la *guarigione*. “Gaia scienza”: significa i saturnali di uno spirito che ha resistito pazientemente a una terribile lunga oppressione – paziente, rigoroso, freddo, senza darsi per vinto, ma senza speranza – e che ora d’un tratto viene colto dalla speranza di guarire, dall’*ebbrezza* della guarigione. Non meraviglia che in esso venga alla luce tanto di irragionevole e di folle, tanta baldanzosa tenerezza, profusa anche in problemi dalla pelle spinosa che non amano venire coccolati e allettati. Tutto questo libro non è altro, appunto, che un divertimento dopo una lunga privazione e impotenza, il gioire della forza che ritorna, della ridestata fede nel domani e nel dopodomani, della sensazione e del presagio improvviso di futuro, di prossime avventure, di mari di nuovo aperti, di mete di nuovo permesse, di nuovo credute» (*Ibid.*, p. 145). Difficilmente si potrebbero descrivere più intensamente e meglio il “vissuto” e le emozioni circa il tempo progettuale, la brama di futuro, il recupero compensatorio, l’attesa, il desiderio, la tenerezza, la morte e, in un certo senso, anche la “salvezza” (sopravvivenza).

Il finalismo è un ordine di discorso vissuto e orientato verso una conclusione, in attesa dell’*altra conclusione*, quella definitiva. Il finalismo, collegato con finalità e aspettative specifiche, ha a che fare anche con la questione dell’identità: che non è nient’altro che la necessità di ritrovare nel futuro le stesse cose di cui ho memoria, di tollerare il cambiamento all’interno di una stabilità più globale, di eliminare timori pericolosi e realizzare desideri piacevoli. E l’identità, a sua volta, non è che un aspetto del desiderio di sicurezza, desiderio sempre in procinto di fallimento, dato che deve fare i conti con il paradosso per cui, a volte, nell’inconscio, A risulta uguale a non-A.

È proprio grazie a questo paradosso che violenza e creatività, tenerezza e rancore, si incrociano inestricabilmente in quelli che potremmo indicare come i *tre livelli del finalismo*. Un primo livello di tipo biologico, legato all’istinto di vita e al più elementare sopravvivere. Un secondo livello legato al sopra(v)vivere in senso psicologico e orientato sul desiderio di sicurezza, di attaccamento, di benessere, di piacere. Un terzo livello che, sotto la spinta della volontà di potenza, si orienta verso il vivere-sopra, da intendere come movimento infinito dal meno al più verso la mèta ideale e l’ideale del Sé.

Questi tre livelli di finalismo possono essere specificati con i seguenti corollari. Tra il primo e il secondo livello si articola il passaggio natura-cultura. I vari livelli operano in contemporanea. Più ci si sposta verso il terzo livello più si esprime, in senso complesso e articolato, l’aspetto soggettivo, inconscio e autocreativo (autopoietico). Se c’è creazione autopoietica, c’è anche costruzione e, quindi, storia (conscia e inconscia, reale e immaginaria), genealogia, memoria,

nostalgia, utopia. Tra i vari livelli c'è coerenza interna (senza escludere, però, la menzionata identità degli opposti) e sintesi temporale passato-presente-futuro. Infine, tra i vari livelli c'è unità, riassumibile nel concetto di personalità orientata verso una mèta finale (all'estremo della quale si colloca la divinità), a compensare un' inferiorità organico-ontologica (alla base della quale si colloca il corpo mortale).

Visto che nel bellissimo passo di Nietzsche, menzionato sopra, si evoca la speranza, per concludere ricordiamo che la mitologia greca ha creato due personaggi fratelli di cui uno "guarda all'indietro", Epimeteo, mentre l'altro è "rivolto in avanti": Prometeo, colui che guarda verso il futuro. Fu proprio l'imprevedente Epimeteo a trascurare il consiglio del fratello pre-vidente, per cui aprì il vaso del vendicativo Zeus che Pandora aveva portato in regalo all'uomo. Aperto il vaso, ne uscirono tutti i beni e i mali dell'umanità: sul fondo rimase soltanto la speranza che, ancora oggi, ci permette di sognare un futuro migliore.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1912), *Über den nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971.
2. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *Psicologia Individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1975.
3. ADLER, A. (1933), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, De Agostini, Novara 1990.
4. EINSTEIN, A., *Idee e opinioni*, Schwarz, Milano 1957.
5. FREUD, S. (1899), *Traumdeutung*, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Vol. III, Boringhieri, Torino 1980.
6. MAIULLARI, F. (1978), *Simbolo e sogno nell'età evolutiva*, Quad. Riv. Psicol. Indiv., 2, Milano.
7. MAIULLARI, F. (1993), *Edipo e Teseo, storia di un doppio mimetico*, Alice, Comano.
8. NIETZSCHE, F., *Come si diventa ciò che si è (Ecce homo e altri scritti autobiografici)*, introduzione e cura di C. Pozzoli, Feltrinelli, Milano 1994.
9. PARENTI, F. (1983), *La Psicologia Individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
10. POINCARÉ, H. (1917), *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, Paris.
11. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des Als Ob*, tr. it. *La filosofia del «come se»*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967.

Franco Maiullari
Via Simen, 79
CH - 6648 Minusio