

PSICOLOGIA INDIVIDUALE

Anno LIII

Gennaio-Giugno 2025

Numero 97

Editoriale di G. Mazzoli	<i>Etica adleriana nella complessità del tempo presente</i>	3
S. De Dionigi	<i>Il Giorno della Fornicazione. (L'alba degli Oggetti-Protesi-Sé Viventi)</i> ...	9
E. Borgna	<i>Adolescenze in crisi di senso</i>	39
G. Ferrigno	<i>Dialoghi con Eugenio Borgna, il poeta della psichiatria gentile</i>	47
E. E. Marasco	<i>Fondamenti psicodinamici della risposta kerygmatica a Giobbe</i>	73
M. Marzolini	<i>Psicodinamica adleriana e materialismo marxiano: due contributi a confronto su evoluzione umana, mutamenti storico-sociali e sviluppo individuale</i>	85
S. Rondi	<i>Il significato del sintomo: un approccio adleriano alla Psicodiagnosi</i>	103
Recensioni		123
Notiziario		129



RIVISTA DI PSICOLOGIA INDIVIDUALE

Fondata da Francesco Parenti e Pier Luigi Pagani

Norme redazionali

1. La *Rivista di Psicologia Individuale* è l'organo ufficiale della SIPI e pubblica articoli originali. Le ricerche, oggetto degli articoli, devono attenersi alle disposizioni di legge vigenti in materia.
 2. Gli articoli devono essere inviati per e-mail in doppio formato (Word e PDF) esclusivamente alla Segreteria di Redazione, all'indirizzo: rivistasipi@libero.it; non devono essere accettati né in corso di accettazione presso altre Riviste italiane o estere. Articoli proposti con altre modalità non possono essere presi in considerazione. Il Direttore o, in sua vece, il Vice Direttore può riservarsi di pubblicare articoli invitati o tradotti, motivando le ragioni della propria scelta.
 3. L'accettazione dei lavori è di competenza della Direzione che ne darà tempestiva comunicazione agli Autori. In nessun caso sarà restituito il materiale inviato. Gli Autori non possono ritirare per nessun motivo, né offrire ad altri Editori l'articolo già accolto per la pubblicazione sulla Rivista.
 4. Gli autori degli articoli pubblicati nella Rivista hanno diritto a 5 copie gratuite; gli Autori di testi di vario genere (recensioni, etc.) hanno diritto a 2 copie gratuite.
 5. Il testo deve essere così redatto: titolo; nome e cognome degli Autori; riassunto in italiano e in inglese, contenuto in 150-200 parole, con il titolo tradotto all'inizio; testo completo in lingua italiana; 3-5 keywords.
- In allegato indicare: la qualifica professionale degli Autori, il recapito postale e telefonico, il numero di codice fiscale.
6. Gli articoli pubblicati sono di proprietà letteraria dell'Editore, che può autorizzarne la riproduzione parziale o totale.
 7. La bibliografia a fine articolo deve essere redatta secondo norme standard, di cui indichiamo alcuni esempi:
7. 1. Riviste:
ADLER, A. (1908), *Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose*, *Fortschr. Med.*, 26: 577-584.
 7. 2. Comunicazioni a Congressi:
PAGANI, P. L. (1988), "Finalità palesi e occulte dell'aggressività xenofoba", *IV Congr. Naz. SIPI*, Abano Terme.
 7. 3. Libri citati in edizione originale:
PARENTI, F. (1983), *La Psicologia Individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
 7. 4. Libri tradotti (dell'edizione originale indicare sempre l'anno e il titolo):
ELLENBERGER, H. F. (1970), *The Discovery of the Unconscious*, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1976
 7. 5. Capitolo di un libro (specificare sempre le date se diverse tra la prima pubblicazione del capitolo-articolo e la prima pubblicazione del libro):
ROSENHAN, D. L. (1973), *Essere sani in posti insani*, in WATZLAWICK, P. (a cura di, 1981), *Die erfundene Wirklichkeit*, tr. it. *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988: 105-127.
 7. 6. La bibliografia va numerata, messa in ordine alfabetico per Autore e in ordine cronologico in caso di più pubblicazioni dello stesso Autore. Nel testo i riferimenti bibliografici "generici" vanno indicati in parentesi quadra con il numero di bibliografia, mentre le citazioni specifiche vanno indicate in parentesi tonda con il numero di bibliografia e la pagina.
 8. La Redazione si riserva di apportare al testo tutte le modifiche ritenute necessarie.

Copyright © 2014 by SIPI

La proprietà dei testi è della *Rivista*: è vietata la riproduzione anche parziale senza il consenso della Direzione.

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 378 dell'11/10/1972

Direttore Onorario

GIAN GIACOMO ROVERA

Direttore Responsabile

GIANSECONDO MAZZOLI

Vice Direttore

ANDREA BOVERO

Caporedattore

CHIARA BERSELLI

Segreteria

SABRINA GAROLFI

Redattori

CLAUDIA CORBELLI

LAURA RIGHETTI

SILVIA RONDI

FRANCESCA ROSSI

Direzione

Via Assalini 35 - 42123 Reggio Emilia

Tel. 347 2483044

E-mail: giansecondo.mazzoli@gmail.com

Sede legale

c/o Società Italiana di Psicologia Individuale

Via Assalini, 35

42123 Reggio Emilia

Casella Postale

rivistasipi@libero.it

Impaginazione: adrianochiappa@gmail.com

Stampa: ale.for62@gmail.com

PSICOLOGIA INDIVIDUALE

Year LIII

January-June 2025

Number 97

Editorial by G. Mazzoli	<i>Adlerian Ethics in Present Time Complexity</i>	3
S. De Dionigi	<i>The Day of Fornication. (The Dawn of Living Objects-Prostheses)</i>	9
E. Borgna	<i>Adolescence in Crisis of Meaning</i>	39
G. Ferrigno	<i>Dialogues with Eugenio Borgna, the Poet of Gentle Psychiatry</i>	47
E. E. Marasco	<i>Psychodynamic Foundations of the Kerygmatic Response to Job</i>	73
M. Marzolini	<i>Adlerian Psychodynamics and Marxian Materialism: Two Contributions compared about Human Evolution, Historical-Social Changes and Individual Development</i>	85
S. Rondi	<i>The Meaning of the Symptom: an Adlerian Approach to Psychodiagnosis</i> ..	103
Reviews		123
Announcements		129



Editoriale

Etica adleriana nella complessità del tempo presente

GIANSECONDO MAZZOLI

L'attuale numero 97 esce al termine del primo semestre del corrente 2025, un semestre che, nella percezione comune, ha segnato significativi cambi di prospettiva negli scenari sociali e scosso equilibri che parevano stabilmente consolidati. Si tratta di un periodo che ci ha fatto assistere all'affermarsi di visioni ideologiche di segno nettamente contrario ai valori che ispirano il nostro essere adleriani.

Apro l'Editoriale con questo richiamo, che certo rimanda a considerazioni e disamine non propriamente attinenti al campo scientifico a cui la nostra Rivista appartiene, perché la coscienza di noi adleriani (e di tanti altri uomini di buona volontà) non può non essere scossa dalle direzioni delle turbolenze che agitano le poco nobili parti emotive delle società occidentali, espresse dai politici che gestiscono il potere, anche di potenti nazioni, e dalle azioni distruttive delle guerre e dei genocidi in atto.

Quanto va accadendo fa pensare a un mondo che sembra aver smarrito la bussola del senso e della connessione umana; per questo è importante riaffermare con forza la vocazione della Psicologia Individuale, orientata a comprendere l'essere umano nella sua interezza e nelle sue relazioni. La sensibilità di Adler verso il sociale, declinata non solo come matrice della vita psichica dal suo sorgere allo svilupparsi nel mondo, può risuonare come una voce forte che offre orientamenti precisi che promuovono sentimenti di comunità autentici e un approccio etico e non giudicante.

Potrebbe sembrare una curiosa coincidenza che questo numero 97 contenga articoli che sembrano scritti per ribadire i valori della cooperazione, dell'attenzione al sentimento di comunità al superamento delle divisioni e dei pregiudizi, del continuo rispetto della vita umana in tutte le sue complessità, dell'equilibrio tra il sentimento del potere e i bisogni della collettività. E, non da ultimo, con una vigile attenzione a tutto quello che si muove nel mondo e condiziona la vita dei singoli e della collettività sotto il segno dello sviluppo della tecnologia che allarga sempre più le porte di accesso al mondo virtuale.

Di fatto, gli articoli che presentiamo rimandano a ricerche che sono iniziate prima del suindicato periodo e sono stati scritti senza un prioritario interesse a quanto andava accadendo nel mondo; ciò va detto in particolare per il primo articolo di Sergio De Dionigi, brillante e stimato collega che purtroppo ci ha lasciato qualche mese fa, e anche per il secondo articolo di Eugenio Borgia, anche lui recentemente scomparso, che proponiamo come segno di riconoscimento da tributare a un collega che tanto ha dato alla nostra comunità scientifica.

Gli articoli di questo numero ci offrono uno spaccato delle sfide contemporanee viste attraverso la lente della Psicologia Individuale. Dalla complessità delle interazioni con la tecnologia avanzata alle crisi esistenziali degli adolescenti, dalla profondità del rapporto terapeutico come luogo di cura e speranza alla ricerca di senso di fronte alla sofferenza, fino all'analisi delle dinamiche sociali e del significato intrinseco dei sintomi individuali. Emerge un filo rosso che indica quanto l'individuo sia inseparabilmente legato al suo contesto sociale e alla sua ricerca di significato e appartenenza. È un numero che invita a riflettere, a dialogare e ad applicare preziose intuizioni qui suggerite nella pratica clinica, nella ricerca e nella vita di tutti i giorni, contribuendo, anche nei ristretti limiti del nostro potere, a costruire relazioni interpersonali e comunitarie sane con meno pregiudizi e divisioni.

Questo numero si apre con l'ultimo articolo scritto dal collega Sergio De Dionigi, recentemente scomparso, che ha per titolo *"Il Giorno della Fornicazione. (L'alba degli Oggetti-Protesi-Sé Viventi)"*. È un articolo molto ricco di dati e di riferimenti ai passaggi cruciali che, dai decenni del secolo scorso a tutt'oggi, hanno visto lo sviluppo della tecnologia e dei relativi prodotti, sempre più performanti, di cui oggi l'IA è certo l'espressione più potente. Da acuto studioso, sempre attento a poggiare le sue ipotesi interpretative su adeguati riferimenti, De Dionigi esplora l'impatto che i device tecnologici hanno avuto sugli individui e sulla realtà sociale; analizza gli effetti del loro utilizzo con i costrutti psicodinamici di oggetto-sé e narcisismo, teorizzati da Kohut e Kernberg.

Con felice intuizione, De Dionigi introduce il concetto di *"oggetti-protesi-Sé"*, distinguendo il significato che un device può assumere in relazione alle caratteristiche della personalità: può diventare un oggetto interno in una struttura borderline o rimanere un oggetto esterno in quella nevrotica. Due modi di sentire un oggetto tecnologico, comunque sentito come un *prolungamento del Sé*.

Supportato da molte ricerche scientifiche nel campo dell'IA e della robotica che esplorano i rischi di un potere eccessivo che le macchine finirebbero per avere, IA ovviamente inclusa, De Dionigi suggerisce di pensare che: *"il pericolo non risiede tanto nell'intelligenza delle macchine, quanto nell'intelligenza, o forse nell'umanità, che noi esseri umani attribuiamo loro..."*.

Le riflessioni si snodano intorno ai contesti sociali contemporanei entro cui le relazioni interpersonali, impoverite a livello umano, portano alla necessità di pensare a repliche androide “perfette”, robot che siano compagni empatici in sostituzione di rapporti umani reali. È qui sollevato un interrogativo fondamentale sulla nostra capacità di mantenere autentici legami interpersonali e sul rischio di utilizzare la tecnologia come estensione narcisistica del Sé: questo ci invita a riflettere sull’importanza dell’adleriano *sentimento di comunità*, centro di benessere e baluardo in grado di contrastare gli isolamenti alimentati da interazioni mediate dalla tecnologia.

È certo un articolo da leggere con molta attenzione, farne un punto di riferimento su cui ritornare a riflettere. In molti spunti che De Dionigi ci ha lasciato ci sono potenziali conoscenze che permettono di orientarci tra i pregnanti influssi della tecnologia che certo diventeranno sempre più significativi. Un bel lascito di un amico che non c’è più.

Il secondo articolo è un tributo a Eugenio Borgna, figura illuminata della psichiatria italiana e internazionale, che ci ha lasciato poco tempo fa. La nostra Redazione ha voluto ricordarlo pubblicando un Suo scritto; tra le molte Sue produzioni si è scelto un articolo apparso nel 2014 sulla Rivista “Dialoghi Adleriani” di cui l’allora Direttore, il collega Giuseppe Ferrigno, ne ha autorizzato la pubblicazione.

È un articolo scelto per l’estrema attualità dei contenuti che propone; quanto scritto più di 10 anni fa si applica perfettamente a ciò che si osserva oggi. Il tema che affronta riguarda le “*Adolescenze in crisi di senso*”. L’articolo esplora le radici della crisi proponendo tre linee direttrici: il *deserto emotivo*, la *noia* e la *rabbia*. Borgna, con la profondità che gli era propria, descrive come l’inaridirsi delle emozioni e dei sentimenti, esacerbato da un *individualismo esasperato* e dalla carenza di un’autentica educazione emotiva, porti a vivere in un presente privo di passato e futuro, in uno smarrimento o indifferenza verso i valori. La rabbia, che può sfociare nella violenza, emerge come incapacità di accettare il dolore e la frustrazione, in una società che orienta a far prevalere la ricerca di soddisfazioni immediate.

Borgna sottolinea come l’apertura prospettica verso la *speranza* sia essenziale per ridare senso alla vita. Queste riflessioni toccano nel vivo le problematiche che la Psicologia Individuale, con il suo focus sul *senso della vita* e sul *sentimento di comunità* cerca di affrontare, evidenziando la necessità di sostenere i giovani nel costruire una adeguata consapevolezza personale e nel riconoscere il valore delle relazioni autentiche, dimensioni essenziali per contrastare il vuoto esistenziale.

In stretta risonanza con il contributo di Borgna, Giuseppe Ferrigno, nel suo articolo “*Dialoghi con Eugenio Borgna, il poeta della psichiatria gentile*”, rende omaggio al pensiero e alla figura umana del Maestro. Attraverso la rievocazione di dialoghi e momenti condivisi, Ferrigno mette in luce le profonde affinità tra la Psichiatria Fenomenologica di Borgna e la Psicologia Individuale adleriana.

Entrambe le prospettive pongono al centro non la malattia in sé, ma il *modo specifico in cui la persona vive la sua sofferenza e ne cerca il senso*. Nei percorsi di cura viene adeguatamente sottolineata l'importanza della *relazione* terapeutica come un incontro umano, basato sull'*ascolto*, sulla *partecipazione*, sulla *condivisione* e sull'*empatia* intesa, quest'ultima, in senso adleriano come la capacità di "*vedere con gli occhi, ascoltare con gli orecchi, vibrare con il cuore dell'altro*".

L'articolo valorizza il ruolo delle emozioni e del controtransfert nella cura, distanziandosi dalla neutralità freudiana. Concetti come la *speranza* e la *fragilità*, intesa non come debolezza ma come sorgente di apertura e comunione, vengono presentati come elementi costitutivi del percorso terapeutico. Ferrigno, attingendo anche alla poesia e alla letteratura, descrive la terapia come una "*comunità di destino e una comunità di cura*", dove il terapeuta stesso è un "*guaritore ferito*" che utilizza la propria esperienza del dolore per comprendere e aiutare l'altro.

La ricerca scientifica sull'*intersoggettività implicita* e sui neuroni specchio viene citata per rafforzare le basi biologiche di questa *risonanza emozionale* che caratterizza la "*coppia creativa*" paziente-terapeuta.

Egidio Ernesto Marasco, in "*Fondamenti psicodinamici della risposta kerygmatica a Giobbe*", offre un'analisi profonda della *sofferenza* e del *male* attraverso la lente del Libro di Giobbe, intrecciando prospettive psicodinamiche e teologiche.

L'autore esplora come la sofferenza possa essere vista come un *complesso di inferiorità* dovuto alla consapevolezza dei limiti umani e alla perdita del senso della vita. La "*protesta*" di Giobbe contro un Dio ingiusto viene interpretata non come blasfemia, ma come affermazione della dignità umana e ricerca di un *Dio solidale*.

Il concetto centrale che emerge come risposta alla sofferenza è quello di *comunità*, in particolare la nozione teologica di "*Comunione dei santi*" reinterpretata come l'esperienza del "*farsi prossimo*", dove l'individuo trova senso nella *solidarietà* e nell'*amore* di una comunità che accoglie e compensa la sua incompletezza. Questo si lega direttamente all'intuizione adleriana secondo cui l'aspirazione alla superiorità e alla perfezione deve essere sempre intrinsecamente connessa al *sentimento sociale*.

Marasco sottolinea che, sia nella storia che in politica, solo una *prospettiva comunitaria* può realizzare l'aspirazione al miglioramento collettivo, proteggendo dalla *brama di potere*, un concetto fondamentale in Adler. L'articolo, pur muovendo da un testo antico, evidenzia la perenne attualità del problema del male e della sofferenza e la necessità di una risposta basata sulla *compassione* e sull'*integrazione dell'individuo nella comunità*.

Marco Marzolini, nel suo saggio *“Psicodinamica adleriana e materialismo marxiano: due contributi a confronto su evoluzione umana, mutamenti storico-sociali e sviluppo individuale”*, propone un confronto stimolante tra la Psicologia Individuale di Adler e il materialismo marxiano riguardo all’evoluzione umana, ai mutamenti storico-sociali e allo sviluppo individuale. Entrambi gli autori riconoscono il *legame essenziale tra contesto storico-sociale e sviluppo individuale*, una connessione supportata dalle recenti indagini neuropsicologiche.

Tuttavia, le loro conclusioni divergono radicalmente sui percorsi del cambiamento sociale: Marzolini contrappone la visione pacifica, etica e riformista di Adler, che esalta il *sentimento comunitario* e il superamento dell’avidità di potere e ambizione personale, alla prospettiva rivoluzionaria di Marx, fondata sulla lotta di classe come motore della storia. Questo confronto è particolarmente rilevante per le società attuali, poiché riafferma l’adesione a un approccio che, pur riconoscendo le profonde influenze sociali sull’individuo, promuove la *trasformazione attraverso l’incoraggiamento del sentimento sociale* e la *riforma etica*, rifiutando la violenza come strumento di cambiamento.

L’articolo ci invita a riflettere su come le *strutture economiche e sociali* condizionino le *psicologie individuali*, ma sottolinea la specificità dell’approccio adleriano nel promuovere l’emancipazione umana attraverso lo *sviluppo interiore e la cooperazione*.

Il case-study di questo numero è di Silvia Rondi e ha per titolo *“Il significato del sintomo: un approccio adleriano alla psicodiagnosi”*. La situazione presentata ci riporta nel cuore della pratica clinica, illustrando come, secondo la Psicologia Individuale, i sintomi non siano mere manifestazioni patologiche da classificare rigidamente, ma *espressioni funzionali di obiettivi inconsci*, strettamente legati allo *stile di vita*, alla *meta finale finzionale* e alla percezione soggettiva della realtà.

Attraverso l’analisi di casi clinici accomunati dalla diagnosi di depressione, Rondi dimostra come il *significato psicodinamico del sintomo* sia profondamente diverso per ciascun individuo, riflettendo la sua unica *rete finzionale* e il suo modo di affrontare il *sentimento di inferiorità* e di tendere alla superiorità, sia sul lato utile che su quello inutile della vita. L’articolo evidenzia l’insufficienza della nosologia psichiatrica tradizionale proponendo invece un approccio diagnostico che mira a comprendere il *significato soggettivo del sintomo*.

Viene sottolineato il ruolo centrale della *relazione terapeutica*, del dialogo socratico e del *controtransfert* come strumenti essenziali per comprendere il paziente, cogliere le sue aspettative implicite e co-costruire un percorso di riorientamento verso il *lato utile della vita* e una *maggiore cooperazione*. La prospettiva teleologica adleriana emerge così come una guida indispensabile per la pratica clinica, ponendo il *sintomo in relazione con il Sé, gli altri e il mondo*.

Il fascicolo si chiude con le recensioni di due libri interessanti per la pratica clinica. La prima recensione curata da Marica Vaona riguarda il testo “*La vergogna del terapeuta*” di Salvatore G., edito da Cortina nel 2023. È un libro denso di notazioni personali che articola la riflessione del passaggio da un operare clinico basato sull’impianto cognitivo-comportamentale a un procedere terapeutico centrato sulla dimensione interpersonale della relazione paziente - terapeuta.

Il secondo libro è recensito da Laura Righetti e ha titolo “*Fenomenologia alzo zero, il corpo a corpo tra la follia e la cura*”, di Di Petta, G., edito nel 2023 da Quodlibet Editore. È un testo che unisce provocatori segnali contro lo scadimento della qualità della psichiatria accademica a proposte di ri-umanizzazione degli incontri con i pazienti di cui va colta, in una prospettiva fenomenologica, l’essenziale umanità.

Sono due volumi decisamente interessanti che portano a riflettere su diversi aspetti della pratica clinica.

Il Giorno della Fornicazione. (L'alba degli Oggetti-Protesi-Sé Viventi)

SERGIO DE DIONIGI

La Redazione pubblica l'ultimo articolo del collega Sergio De Dionigi, recentemente scomparso. Impossibile scindere nel ricordo la persona di Sergio e la figura del dottor De Dionigi. Aveva un garbo squisito arricchito da un umorismo dai tratti ironici, arguti, imprevedibili. Era particolarmente attento agli altri, non soltanto come professionista, ma anche come amico, sempre presente e discreto. Riservatezza, delicatezza, sobrietà e cortesia erano caratteristiche spiccate della sua persona, ma anche del suo modo di occuparsi di allievi, colleghi, pazienti. Apprendere con la sua guida era un'esperienza autenticamente formativa: Sergio richiedeva precisione, completezza, chiarezza nei compiti assegnati e offriva mille suggerimenti per ampliare la tematica, approfondire, scoprire, sempre con la certezza di trovare in lui un riscontro competente ed esaustivo. Lavorare con lui alla stesura dei suoi scritti era un cammino sorprendente e appassionato, in cui si susseguivano idee originali e riferimenti dotti, tutto supportato da una conoscenza specifica e generale fuori dal comune. Così i suoi scritti parlano di lui, della sua professione e della sua persona, ricordano il suo sorriso e la sua voce lieve, i suoi modi sommessi. Buon viaggio Sergio, grazie di tutto.

Summary – THE DAY OF FORNICATION. (THE DAWN OF LIVING OBJECTS-PROSTHESES).

First, the constructs of self-object and narcissism are examined within the theorizations of Kohut and Kernberg, the concept of self-prosthetic objects is then introduced, differentiating the internal ones incorporated in a Self characterized by a borderline personality structure from those external features of a neurotic personality structure. This concept is then brought into the current social reality characterized by an increasingly predominant role of Artificial Intelligence which is also being approached by robots that can perform social functions. The danger of an implementation in the latter of a strong Artificial Intelligence (which for now does not exist and it is not known whether it will ever be introduced) which makes androids increasingly similar to humans is highlighted. This opportunity is called the day of fornication. The danger is not so much intelligent machines, but how much intelligence humans will attribute to them. Models that simulate empathy and good communication skills are already being produced. This situation can contemplate the possibility of constructing android replicas of humans with the qualities of these and without the defects that could be exhibited as the true representatives of those individuals in the context of increasingly impoverished social relations on a human level.

Keywords: OBJECTS-PROTHESIS-SELF, OBJECTS-SELF, AI, ROBOT, INDIVIDUAL PSYCHOLOGY

Abstract – IL GIORNO DELLA FORNICAZIONE. (L'ALBA DEGLI OGGETTI-PROTESI-SÉ VIVENTI). Vengono innanzitutto esaminati i costrutti di oggetto-sé e narcisismo all'interno delle teorizzazioni di Kohut e Kernberg, viene poi introdotto il concetto di oggetti auto-protesi, differenziando quelli interni incorporati in un Sé caratterizzato da una struttura di personalità borderline da quelli esterni di una struttura di personalità nevrotica. Questo concetto viene poi portato nell'attuale realtà sociale caratterizzata da un ruolo sempre più preponderante dell'Intelligenza Artificiale alla quale si stanno avvicinando anche i robot in grado di svolgere funzioni sociali. Viene evidenziato il pericolo di un'implementazione in quest'ultimo di una forte Intelligenza Artificiale (che per ora non esiste e non si sa se verrà mai introdotta) che renda gli androidi sempre più simili agli umani. Questa opportunità è chiamata il giorno della fornicazione. Il pericolo non sono tanto le macchine intelligenti, ma quanta intelligenza gli esseri umani attribuiranno loro. Sono già in fase di produzione modelli che simulano l'empatia e buone capacità comunicative. Questa situazione può contemplare la possibilità di costruire repliche androidi di esseri umani con le qualità di questi e senza i difetti che potrebbero essere esibiti come veri rappresentanti di quegli individui nel contesto di relazioni sociali sempre più impoverite a livello umano.

Parole chiave: OGGETTI-PROTESI-SÉ, OGGETTI-SÉ, IA, ROBOT, INDIVIDUALPSICOLOGIA

I. Gli Oggetti-Sé

Heinz Kohut nell'ambito del costrutto teorico della *Psicologia del Sé* descrisse il concetto di *Oggetto-sé* [24, 25].

Egli descrive il Sé come un'entità unitaria, coesa e perdurante, che costituisce il centro dell'intenzionalità e l'elaboratore delle percezioni [25]. Questa definizione tuttavia può suscitare l'impressione che il Sé venga inteso in termini totalmente intrapsichici mentre è esattamente il contrario. Tra gli esponenti successivi di tale teoria Goldberg [18] ha posto in evidenza che il Sé è composto da unità permanenti di relazione.

Il Sé infantile non ha struttura durevole o una continuità nel tempo; per arrivare alla coesione, alla costanza e alla capacità di adattamento necessita dell'interazione con le figure genitoriali. Tali figure che contribuiscono alla maturazione e conservazione del Sé vengono definite *oggetti-sé* e costituiscono la matrice delle esperienze di oggetto-sé. Nella mente dei genitori sussiste un *Sé virtuale* del neonato che condiziona gli atteggiamenti che essi assumono nei confronti delle potenzialità del Sé del figlio. Da tali interazioni nel secondo anno di vita si stabilizza il Sé nucleare che assume le connotazioni di un Sé coesivo se si è sviluppato in modo fisiologico.

Per Kohut il Sé ha una strutturazione bipolare, un polo è costituito dal precipitato delle esperienze di oggetto-sé di rispecchiamento e viene definito *polo delle ambizioni*; l'altro è il *polo dei valori e degli ideali* che emerge dalle esperienze idealizzanti degli oggetti-sé. Tra questi due poli sussiste un *arco di tensione*, poiché i due poli spingono il Sé in direzioni differenti. Lungo questo arco di tensione sono disposte le potenzialità genetiche e le capacità acquisite.

Il *bisogno di rispecchiamento* consiste nella necessità del bambino di sentirsi accettato, apprezzato, considerato e riconosciuto dalle figure genitoriali; il *bisogno idealizzante* consiste nella necessità di essere parte di un oggetto-sé ammirato, potente, non angosciato, saggio e protettivo. Da ciò derivano i *bisogni alteregoici* vale a dire la necessità di esperire una somiglianza essenziale con l'oggetto-sé.

Si può notare una certa affinità tra il polo delle ambizioni e quello dei valori e degli ideali con i concetti adleriani di volontà di potenza e sentimento di comunità. Attraverso queste due linee evolutive il bambino costruisce un “sano narcisismo” mediante lo sviluppo di un Sé grandioso che pretende di essere visto e rispecchiato e il Sé idealizzante bisognoso di affidarsi ad un'immagine parentale idealizzata.

Con Kohut il narcisismo assume caratteristiche fisiologiche, base per la coesione e crescita.

II. *Gli oggetti-protesi-Sé*

Kernberg [22] caratterizza la *struttura borderline di personalità* in base a tre elementi: una mancanza d'identità integrata, dei meccanismi di difesa primitivi ed un esame di realtà nel complesso mantenuto, ma non ben organizzato come invece nella struttura nevrotica di personalità.

La mancanza d'identità integrata è contraddistinta da una dispersione dell'identità, essa “si manifesta nell'esperienza soggettiva di un cronico sentimento di vuoto, in percezioni contraddittorie del Sé, in un comportamento contraddittorio che non può essere integrato in alcun modo affettivamente significativo, e in percezioni superficiali, piatte e impoverite degli altri” (22, p. 25). Ciò determina una notevole compromissione delle relazioni oggettuali poiché la persona possiede un'alterata percezione della continuità temporale di Sé e degli altri. Ne consegue una scarsa capacità di valutare se stesso e gli altri.

Anche Kernberg, successivamente a Kohut, parla di Sé grandioso [7] riferendosi alla personalità narcisista: sostiene il fatto che il narcisista sia un borderline che ha congelato in un Sé grandioso ciò che i pazienti più vicini alla diagnosi tradizionale di disturbo borderline di personalità vivono come violente oscillazioni dell'immagine del Sé e dell'oggetto. Il Sé grandioso del narcisista è costituito da un Sé ideale strutturato su parti idealizzate del Sé ideale, fuse con parti dell'Altro idealizzato e con parti del Sé reale. Tutte le parti non idealizzate vengono proiettate all'esterno insieme alle parti realistiche dell'Altro. In questo modo viene elaborata una coesione patologica del Sé su una illusoria convinzione di autosufficienza. In ciò si spiega la coriacea resistenza del narcisista a tutto ciò che può minacciare la posizione autoprotettiva del Sé grandioso. Tale situazione protegge da umiliazioni e sentimenti d'inferiorità e dai sensi di colpa relativi ad eventuali atteggiamenti aggressivi.

Appare evidente che per Kernberg il Sé grandioso è solo patologico.

In questo scritto il concetto di *narcisismo* verrà utilizzato esclusivamente con una connotazione patologica ben distinta dall'*autostima* intesa come fisiologica espressione della volontà di potenza.

Nella psicoterapia con pazienti affetti da disturbo narcisistico di personalità (in particolare con quelli che Gabbard definisce come *narcisisti inconsapevoli* [16] e Wink [47], basandosi sul Minnesota Multiphasic Personality Inventory, definisce come *narcisisti manifesti*) emerge che oggetti inanimati sembrano far parte della strutturazione grandiosa del Sé: abiti firmati, automobili *status symbol*, cellulari *fashion trendy* e residenze prestigiose.

Dai colloqui sembra emergere che non si tratti semplicemente di protesi esterne necessarie a una *politica di prestigio*, ma che costituiscano parti inglobate del Sé grandioso. La perdita di esse non è solo la perdita di un oggetto esterno protesico alla sensazione di grandiosità bensì la perdita lacerante di una parte del Sé.

Ciò vale anche per le persone: spesso i partner vengono scelti come oggetti-protesi che vengono pubblicamente esibiti e inglobati nel Sé grandioso. Essi perdono la loro caratteristica di Altro da Sé con propri tratti di personalità, ma le loro rappresentazioni psichiche vengono inglobate ed idealizzate nel Sé grandioso del narcisista. Anche i figli non sono estensioni del Sé grandioso, ma parte di esso e in quanto tali devono essere all'altezza della politica di prestigio come un corpo bello e atletico ed una mente brillante devono essere quelli del narcisista.

Oggetti protesi-Sé compaiono anche in disturbi di personalità riconducibili ad una struttura nevrotica di personalità, ma si tratta sempre di oggetti protesi-Sé vissuti come esterni al Sé. Nel disturbo dipendente di personalità il partner è un indispensabile punto d'appoggio, ma viene sempre vissuto come esterno e l'angoscia di perdita è sempre collegata ad un oggetto esterno. Persino nel disturbo borderline l'angoscia per la temuta perdita è (quasi) sempre collegata ad un oggetto esterno.

Max Tegmark [38], docente di Fisica al MIT e presidente del Future of Life Institute valuta il concetto di vita in base alla teoria dell'informazione e la descrive in senso lato come un processo che tende a conservare la propria complessità e a replicarsi. Al proposito sottolinea che ciò che viene replicato non è tanto la materia (composta di atomi) bensì l'informazione (fatta di bit) ed è essa a determinare la configurazione degli atomi. Facendo l'esempio di un batterio, allorché crea una copia del proprio DNA, esso non crea solo nuovi atomi, ma anche un nuovo gruppo di atomi configurati sull'insieme originale: è l'informazione che viene copiata. “In altre parole, possiamo pensare la vita come un sistema di elaborazione dell'informazione che si autoreplica e la cui informazione (il software) determina sia il suo comportamento sia i disegni del suo hardware” (37, p. 44).

In base a tale prospettiva egli classifica tre fasi della vita caratterizzate da livelli di complessità crescente.

La Vita 1.0 dell'evoluzione biologica non è in grado di riprogettare né il proprio hardware né il proprio software nel corso della sua esistenza poiché entrambi sono determinati dal proprio DNA e possono modificarsi solo in base all'evoluzione nel corso di diverse generazioni.

Nella Vita 2.0 gli esseri umani non possono riprogettare il proprio hardware, ma possono riprogettare in gran parte il proprio software: possono infatti acquisire abilità complesse sul piano culturale e tecnologico nonché rielaborare in modo continuo i propri fini e le proprie visioni del mondo.

Nella Vita 3.0 che non esiste ancora gli esseri umani saranno in grado di riprogettare sia il proprio hardware sia il proprio software senza essere condizionati dall'evoluzione biologica.

Tuttavia nella Vita 2.0 fin dall'antichità sono stati prodotti *oggetti tecnici* che potevano essere considerati un prolungamento della mano dell'artigiano o del guerriero che li usava [21] modificando quindi il proprio hardware somatico non solo a livello di schema corporeo, ma anche a livello di rappresentazione neuronale. Ciò malgrado l'oggetto veniva sempre vissuto come altro da sé ora invece i telefoni cellulari e gli smartphone sono vissuti come oggetti-protesi-Sé in grado di replicare le funzioni dei sistemi naturali e con prestazioni persino superiori appunto perché molti oggetti tecnici moderni vengono progettati non per essere presenti, ma per svanire.

Ce ne accorgiamo solo quando funzionano male o non li troviamo o quando li utilizziamo indipendentemente dalla loro funzione, usandoli ad esempio come fermacarte. Quando funzionano però si rendono spesso “trasparenti” [13]. È per tale motivo che possono essere intesi come oggetti-protesi-Sé. Se li smarriamo è come se una nostra funzione corporea risultasse menomata.

Ormai da qualche decennio vengono studiati e prodotti sistemi robotici leggeri e indossabili (soft robotics) per sopperire ad amputazioni, paraplegie, morbo di Parkinson e guida a distanza di pazienti affetti da cecità. Si progettano impianti sottocute che dovrebbero sostituire gli esoscheletri meccanici attualmente utilizzati.

La *bionica* si occupa dello sviluppo di sistemi artificiali. Si arriverà pertanto alla progettazione da parte degli umani anche del proprio hardware. Si arriverà alla fase del cyborg, l'entità costituita da tessuto umano e parti meccaniche.

La tecnologia che ci farà transitare dalla vita 2.0 alla vita 3.0 è l'Intelligenza Artificiale (IA), ma come giustamente sottolinea Simone Natale [33] non dobbiamo chiederci quanto le macchine siano intelligenti bensì quanto ci *appaiano* intelligenti.

III. *Dall'opacità imperscrutabile alla magia dei chicchi di riso*

L'Intelligenza Artificiale nacque nella prima metà del XX secolo dalla commistione tra la cibernetica, la teoria del controllo, la ricerca operativa, la psicologia e l'informatica.

Nell'estate del 1956 si tenne a Dartmouth negli Stati Uniti un seminario a cui parteciparono Marvin Minsky, futuro fondatore del laboratorio di IA al MIT, Claude Shannon, l'inventore della teoria dell'informazione, il matematico John Mc Carthy, che negli anni sessanta fondò lo Stanford Artificial Intelligence Project con l'obiettivo di costruire entro un decennio una macchina pienamente intelligente, Nathaniel Rochester, un pioniere dell'ingegneria elettronica e Allen Newell della Carnegie Mellon University, che nel 1958 assieme ad Herbert Simon dichiarò che se fosse stato possibile elaborare una macchina capace di vincere a scacchi si sarebbe arrivati al cuore stesso dell'intelligenza umana. Fu Mc Carthy a coniare l'espressione *intelligenza artificiale* per distinguerla da un altro progetto che si stava affermando in quegli anni, la cibernetica.

L'oggetto del seminario consisteva nell'elaborazione del linguaggio delle macchine, le reti neurali, il *machine learning* (apprendimento automatico), capacità di astrazione, ragionamento, creatività.

Obiettivi molto ambiziosi se si tiene conto che nel 1956 i più avanzati enormi *cervelli elettronici* erano milioni di volte più lenti degli attuali smartphone.

Già allora per i non addetti ai lavori ciò che concerneva l'intelligenza artificiale veniva vissuto come qualcosa attinente alla magia. Come fa notare Natale [33], citando gli storici della cinematografia, i primi spettatori a fine Ottocento che assistettero alle prime proiezioni di pellicole cinematografiche erano convinti di assistere a spettacoli di magia poiché il proiettore era nascosto alla vista degli spettatori.

Egli dichiara che l'accostamento tra tecnologia e magia consiste nella loro *opacità*. Il nostro stupore di fronte alle innovazioni tecnologiche consiste nella nostra incapacità di comprenderne il funzionamento così come rimaniamo stupiti di fronte ai trucchi dell'illusionista. Già nel 1962 l'astronomo e scrittore di fantascienza Arthur C. Clarke dichiarava nella terza delle sue tre leggi che “qualsiasi tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile dalla magia” [8].

Si potrebbe osservare però che per gli appartenenti alle generazioni Z ed alfa tale stupore è inesistente poiché l'attuale tecnologia è data per scontata, quindi ancora più opaca. Natale pone in risalto il fatto che l'opacità dei media digitali non è riducibile alle conoscenze tecniche degli utenti, ma incorporata nel funzionamento stesso delle tecnologie informatiche.

Egli scrive: “I linguaggi di programmazione sono formati da comandi comprensibili per gli informatici, tali da permettere di scrivere un codice che svolge funzioni complesse.

Questi comandi, però, corrispondono al reale funzionamento della macchina solo dopo essere stati tradotti più volte in linguaggi di programmazione di livello inferiore e infine in linguaggio macchina, cioè l'insieme delle istruzioni in numeri binari eseguite dal computer. Il linguaggio macchina è un livello di astrazione tanto basso da risultare per lo più incomprensibile per il programmatore.

Così, neppure gli sviluppatori sono in grado di cogliere le stratificazioni di software e codice che corrispondono al reale funzionamento della macchina.

I computer sono in questo senso la scatola nera per eccellenza: una tecnologia il cui funzionamento interno è opaco anche per gli utenti più esperti” (33, p. 52). Andler [1] parlando dei dispositivi IA sottolinea il fatto che viene contraddetto il principio enunciato da Gian Battista Vico secondo cui *verum-factum*, cioè si conosce veramente solamente ciò che si fabbrica: se voglio sapere veramente come funziona un dato strumento lo devo fabbricare, ma ciò non è vero per IA poiché a volte sortisce risultati inattesi dagli stessi progettatori.

Si prospettò però il problema relativo al fatto che volendo elaborare computer dotati d'intelligenza artificiale si aveva una visione abbastanza *opaca* di che cosa fosse l'intelligenza umana.

Non è questo il luogo per addentrarsi nelle diverse definizioni dell'intelligenza umana l'importante è rilevare che fin dal seminario di Dartmouth si evidenziò un'anarchia di metodi che bene o male cercavano di imitare l'intelligenza umana finché all'inizio degli anni duemila si impose il paradigma dominante di un gruppo di metodi chiamato collettivamente *deep learning* o *deep neural networks*.

Va evidenziato che per i media IA si identifica con *deep learning* quando è soltanto uno degli approcci per creare macchine intelligenti, è solo un metodo tra i tanti del machine learnig in cui le macchine “imparano” non solo dai dati implementati, ma anche dalle loro “esperienze”. Al riguardo si deve sottolineare la divisione quasi “filosofica” tra i ricercatori dell'IA tra IA simbolica e IA subsimbolica.

L'IA simbolica si basava all'origine sulla logica matematica, ma anche su come le persone descrivono i propri processi mentali coscienti. Melanie Mitchell dichiara che “In un programma di IA simbolica la conoscenza consiste di parole o di frasi (i “simboli”), tipicamente comprensibili da un essere umano, insieme a regole con le quali il programma può combinarle ed elaborarle per eseguire il compito assegnato” (30, p. 9).

L'approccio dell'IA subsimbolica si ispira invece alle neuroscienze e il primo programma subsimbolico è stato il *percettrone* elaborato alla fine degli anni cinquanta dallo psicologo Frank Rosenblatt [35] che si ispirò alle modalità con cui i neuroni elaborano l'informazione, vale a dire che un neurone somma tutti gli input inviati ad altri neuroni e se la somma di essi raggiunge una certa *soglia* il neurone *scarica*, ossia trasmette un impulso.

Particolarmente importante è il fatto che le connessioni tra neuroni, le sinapsi, hanno forze differenti per cui un singolo neurone assegna un peso maggiore a input provenienti da connessioni più forti rispetto a quelle più deboli. Tale elaborazione dell'informazione neuronale può essere simulata da un programma informatico denominato *perceptrone* che riceve vari input numerici, ma un solo output.

Ad ognuno di questi input può essere assegnato un *peso* numerico per cui ciascun input viene moltiplicato per il suo peso prima di essere aggiunta alla somma. Inizialmente la *soglia* del perceptrone venne stabilita dal programmatore, ma in seguito dal perceptrone stesso.

Tuttavia alla fin degli anni Settanta del secolo scorso ci si rese conto che l'IA non aveva realizzato tutte quelle promesse che aveva tanto pubblicizzato. I finanziatori se ne accorsero e i fondi alle università scemarono. Iniziò uno degli *inverni* dell'IA (la storia dell'IA è contraddistinta dall'alternanza di inverni e primavere). Negli anni Ottanta cominciarono ad affermarsi le reti connessionistiche che oggi chiamiamo reti neurali.

In queste ultime gli elementi sono neuroni simulati, affini ai perceptroni solo che le reti neurali sono a strati con uno strato di dieci unità di output e tre *unità nascoste*, vale a dire elementi che non inviano output, ma mettono in comunicazione tra loro i singoli elementi. Si strutturano così reti multistrato che oltre allo strato di unità di output si aggiungono due unità di strato nascoste. A differenza del perceptrone le unità non si limitano a scaricare o meno, basandosi su una soglia, ma usano la somma degli input per calcolare un numero compreso tra zero e uno, denominato *attivazione* dell'unità.

Se la somma calcolata ha un'unità bassa l'attivazione è prossima a zero, invece se la somma è alta l'attivazione è prossima a uno. In questo modo la rete neurale può imparare ad usare le proprie unità nascoste per riconoscere elementi più astratti, come cerchi o quadrati, rispetto ad elementi più semplici, come i pixel codificati dall'input. In base a ciò venne sviluppato un algoritmo (vale a dire un metodo per risolvere un problema attraverso una serie precisa e finita di passi che garantiscono, se eseguiti in modo corretto, la soluzione) di apprendimento generale per addestrare le reti definito *retropropagazione*.

Tale termine indica la capacità di valutare un errore osservato nelle unità di output per “propagare” a ritroso la responsabilità dell'errore in modo da ripartire la responsabilità su ciascun peso della rete. In questo modo è possibile determinare di quanto modificare ciascun peso per ridurre l'errore. La retropropagazione funziona indipendentemente dal numero di input, unità nascoste e di unità di output della rete neurale.

Si arrivò quindi a discutere di IA *forte* ed IA *debole*.

Per IA forte s'intende l'IA capace di equiparare e superare le funzioni cognitive umane nella loro totale complessità. Alfieri di tale prospettiva è il geniale inventore Ray

Kurzweil, insignito nel 1999 dal presidente americano Clinton della National Medal of Technology and Innovation. Egli coniò il termine *singularità* per indicare un evento unico in grado di sconvolgere l'umanità. Egli attualmente è più famoso per le sue previsioni che per le sue invenzioni: egli pone alla fine degli anni Trenta di questo secolo la comparsa di un computer superintelligente in grado di superare il test di Turing (vedremo in seguito di che cosa si tratta) e di una IA “umana”, poiché in tale epoca saremo in grado di comprendere i principi operativi della mente umana e ricrearne la potenza con sostanze sintetiche [26].

Come la complessità cerebrale di un neonato si sviluppa dall'interazione con un mondo complesso così l'intelligenza artificiale potrà essere “educata” come quella umana. Kurzweil fonda la sua teoria sul concetto di “progresso esponenziale” che caratterizza la scienza e la tecnologia attuali, in particolare dell'informatica. Per rendere facilmente comprensibile tale concetto viene sovente citata una favola.

Molto tempo fa un saggio proveniente da un villaggio ridotto alla fame capitò in un regno ricco e lontano. Egli aveva fama di essere un valente giocatore di scacchi e allora il re di quella regione lo sfidò ad una partita. Dapprima il saggio era riluttante, ma il re gli promise qualsiasi cosa egli volesse se l'avesse sconfitto. Il re venne sconfitto e il saggio chiese che venissero posti sul primo quadrato della prima fila della scacchiera due chicchi di riso, quattro sulla seconda, otto sulla terza e così via fino all'ultima casella dell'ultima fila.

Chiese anche che il riso venisse trasportato al suo villaggio. Il re pensando di cavarcela con poco accondiscese prontamente. Dapprima fu facile, poi si dovette ricorrere per i calcoli ai matematici di corte. La situazione divenne disperata quando al secondo quadrato della quarta fila (casella 26): erano necessari 2048 chilogrammi di riso (più di due tonnellate). Arrivato a questo punto il re implorò il saggio di desistere dalla sua richiesta e questi così fece poiché al suo villaggio era pervenuto un quantitativo di riso tale da sfamare tutti.

Un'applicazione industriale del progresso esponenziale venne identificata nel 1965 da Gordon Moore (in seguito definita come Legge di Moore) secondo cui ogni due anni il numero di componenti sul chip di un computer sarebbe raddoppiato, divenendo esponenzialmente più piccoli e più economici e di conseguenza la memoria e la velocità dei computer sarebbero cresciute esponenzialmente. Così è avvenuto, anzi i microchip ora sono persino obsoleti.

Per IA debole invece s'intende la capacità di un singolo programma per computer di equiparare o superare le capacità cognitive umane in un singolo ambito. Infatti possiamo reperire diverse intelligenze “sovrumane” relative a compiti specifici sia tra gli animali che tra le macchine, ma nessuna è “sovrumana” in ogni compito. L'IA debole ha conseguito spettacolari risultati nei giochi.

IV. La mossa 37

Dapprima il gioco della dama e in seguito il gioco degli scacchi affascinarono da sempre i programmatori di computer poiché convinti che se una macchina fosse stata in grado di giocare a scacchi si sarebbe arrivati al cuore dell'intelligenza umana.

Nel 1997 Deep Blue, un programma elaborato dalla IBM, sconfisse Garry Kasparov, campione mondiale di scacchi. Usando una serie di algoritmi che creavano per ogni mossa un albero di gioco parziale associato ad un hardware sempre più veloce era in grado di effettuare la mossa migliore.

Tale avvenimento fece arrivare alle stelle le azioni dell'IBM in una vera primavera dell'IA.

Ancora più sconvolgente fu la sconfitta nel 2016 inferta da AlphaGo a Lee Sedol, uno dei migliori giocatori a livello mondiale di Go in una sfida a cinque partite.

Go è un gioco diffusissimo, anzi è più considerato una forma d'arte, nella Cina antica era considerato facente parte delle “quattro arti essenziali” insieme alla pittura, alla calligrafia e alla musica *qin*.

Consiste in una scacchiera quadrata di 19 caselle per lato su cui vengono collocati a turno dei sassolini bianchi o neri. Il numero delle possibili posizioni del Go è enormemente superiore al numero degli atomi del nostro universo.

Alla prima partita Sedol perse, ma fu alla seconda che egli dovette abbandonare la sala per alcuni minuti tanto era sconvolto. AlphaGo aveva effettuato la mossa 37: solitamente agli inizi di una partita si gioca sulla terza o sulla quarta riga, il programma giocò sulla quinta riga, una mossa inspiegabile, ma dopo cinquanta mosse AlphaGo vinse. Aveva giocato una di quelle mosse che in lingua giapponese viene definita *kami no itte* (mosse divine). AlphaGo vinse la terza partita, perse la quarta, ma vinse la quinta vincendo la sfida.

Le capacità di Alpha Go non provenivano dai suoi creatori bensì dai 30 milioni di partite implementate sul programma e dai 50 milioni di partite che giocò con sé stesso. Nel 2017 Deep Mind ha lanciato AlphaZero, che fu in grado di sconfiggere AlphaGo, tutti i giocatori di Go e tutti i programmatori di IA.

Ci avviciniamo ad una IA in grado di essere così intelligente da battere l'intelligenza umana?

V. *Il test di Turing e la stanza cinese*

Alan Turing un matematico che per diletto si occupava di questioni filosofiche nell'Introduzione del suo articolo *Macchine calcolatrici e intelligenza* [40] pose in risalto la difficoltà di trovare un accordo sul significato delle parole “macchina” e “pensare” e propose di mettere da parte tale problema e introdusse il *gioco dell'imitazione*, in seguito definito come test di Turing.

Il gioco viene giocato da tre persone: un uomo (A), una donna (B) e l'interrogante (C) che può essere indistintamente maschio o femmina. L'interrogante viene chiuso in una stanza e tramite una macchina per scrivere o una telescrivente formula delle domande ad A e B e dalle risposte deve arrivare a capire se si tratta di una donna o un uomo. Si chiede quindi che cosa potrebbe accadere se si sostituisse A con una macchina.

In pratica si può affermare che una macchina supera il test di Turing se l'interrogante esaminando le risposte ai quesiti posti non è in grado di stabilire se si tratti di un computer o un essere umano a formularle.

Turing sottolinea il fatto che il problema non è dato dal fatto che le macchine siano o no capaci di pensare, ma se noi *crediamo* che le macchine siano in grado di pensare.

Turing dichiarava altresì che alla fine del secolo l'uso delle parole e l'opinione corrente si saranno talmente modificate che sarà uso comune parlare di macchine pensanti. Ma attenzione! Egli non dichiara che a fine secolo la tecnologia sarà in grado di produrre macchine pensanti, bensì che la comprensione del pensiero umano si sarebbe spostata verso un'elaborazione formalizzata delle informazioni al punto che non sarà possibile distinguerla da un processo meccanizzato per cui l'idea di “macchine pensanti” non verrà più vissuta come estranea.

Al proposito è illuminante quanto scrive Sherry Turkle, storica delle relazioni delle persone con la tecnologia. In un'indagine condotta alla fine degli anni Settanta ella pose la domanda relativa all'opinione che una chatbot fornisse servizi di psicoterapia e quasi tutti gli intervistati risposero in modo negativo, asserendo che mai le macchine potevano sostituire il rapporto empatico tra paziente e psicoterapeuta. Negli anni Novanta invece la situazione si invertì poiché le persone erano molto incuriosite sulle possibilità terapeutiche di una chatbot [42].

John Searle, professore di filosofia della mente a Berkeley è uno tra i più accaniti avversari della concezione del *funzionalismo computazionale*, che egli definisce IA forte, secondo cui il cervello è un computer digitale e ciò che noi definiamo “mente” è il programma implementato su tale computer per cui gli stati mentali sono stati computazionali del cervello, in pratica la mente sta al cervello come il programma all'hardware.

Per Searle l'IA debole è quella che si propone di studiare la mente tramite simulazioni informatiche e non di crearne una.

In un articolo del 1980 [36] egli concepì l'esperimento mentale della “stanza cinese” per contestare l'efficacia del test di Turing. Egli ipotizza di essere chiuso in una stanza precisando che ignora totalmente la lingua cinese. Egli dispone di alcune scatole piene di ideogrammi della scrittura cinese e di un manuale di regole, cioè l'equivalente di un programma informatico, che permette di rispondere alle domande formulate in cinese effettuando un confronto di parole.

Riceve simboli che a sua insaputa sono domande, guarda nel manuale per capire che cosa ci si attende che faccia, prende le frasi per lui incomprensibili e le manipola in base alle regole del manuale e le invia e queste vengono interpretate come risposte. Si potrebbe affermare che supera il test di Turing per la comprensione del cinese senza saper una parola di cinese.

Precisa quindi che se le domande fossero espresse in lingua inglese sortirebbero il medesimo risultato con l'enorme differenza che egli comprende l'inglese ma non il cinese. In questo modo negli anni Ottanta sperava di sfatare la convinzione che si potesse arrivare ad elaborare una IA che fosse in grado di equiparare la capacità di comprensione umana, ma negli ultimi anni sono comparse nuove tecnologie di IA generativa, chiamata così perché “genera” testi: i GPT (*generative pre-trained transformer* o trasformatore generativo pre-addestrato).

Nel 2022 è comparso Chat GPT3 (di OpenAI) e nel marzo dell'anno scorso chat GPT4 seguiti dopo breve tempo da Bard (di Google) e Grok (di xAI) vale a dire algoritmi generativi LLM (modelli linguistici a scala) basati sulla rete Transformer. Tale modulo ha lo scopo di imparare le probabilità condizionate di una data parola a partire da un insieme molto grande di frasi e poi inviare ad un altro software tale informazione affinché la utilizzi per generare un altro testo oppure per tradurre il testo originario in un'altra lingua (modalità per cui di fatto è nato Transformer). Stiamo parlando del processamento di migliaia di miliardi di caratteri.

È opinione diffusa che chat GPT4 abbia superato il test di Turing, almeno in determinati contesti [28] e nel settembre 2024 Open AI, che utilizza l'apprendimento per rinforzo per imitare il ragionamento umano, ha superato il test Mensa riportando un punteggio di QI di 120. Fatto di per sé non eccezionale se si pensa che Sharon Stone ha un QI di 154, ma è notevole il fatto che ci si avvicini sempre più a capacità di mimare le capacità di ragionamento umano.

Ricordiamoci che nel 2023 OpenAI ha superato negli Stati Uniti collocandosi al 90° percentile gli esami di abilitazione per esercitare le professioni di avvocato e medico; GPT-4 sempre collocandosi a quel livello ha superato gli esami di abilitazione di sto-

ria dell'arte, biologia, macro e microeconomia, psicologia e introduzione all'attività di sommelier (nel corso avanzato si è collocato solo al 77° percentile).

Rimane sempre il fatto che GPT4 risponde alle nostre domande ed elabora testi, ma non è in grado di essere consapevole di ciò che fa in quanto privo di coscienza, ma quanta intelligenza e quanta coscienza saremo noi umani ad attribuire all'IA?

Per le generazioni che non sono cresciute con IA è facile concepirla come altro da sé, ma le generazioni che co-cresceranno con essa avranno il senso critico di considerarla altro da sé oppure ne accetteranno acriticamente i vaticini basati sui miliardi di miliardi di informazioni implementate?

Ora sono gli esseri umani ad implementarle sui programmi, ma in futuro sarà la stessa IA ad implementarli sui propri programmi.

Lo psicologo neozelandese James R. Flynn ha calcolato che in tutto il mondo si è assistito ad un costante incremento del Quoziente Intellettivo fino alla fine del secolo scorso (circa tre punti medi ogni dieci anni). Nel XXI secolo soprattutto nei paesi industrializzati l'aumento dei punteggi medi sembra diminuire e potrebbe in futuro persino invertirsi con conseguente declino del QI medio.

Michael Woodley nel 2014 lo ha definito “effetto Flynn inverso” [28]. Fra le principali cause viene indicata la progressiva riduzione delle relazioni verbali interpersonali a causa della “twitterizzazione” dei rapporti con conseguente impoverimento delle relazioni dirette, l'utilizzo sempre più diffuso delle tecnologie digitali che consentono il copia-incolla e il calcolo matematico e la continua distrazione fornita dal profluvio d'informazioni diffuse su smartphone e computer assorbite in modo acritico.

Quanti sono ora i follower che in modo acritico si fanno guidare dagli influencer?

Teniamo anche conto delle metamorfosi a cui attualmente sta andando incontro il ruolo genitoriale: come riferisce Humbeeck [20] si stanno definendo nuove figure genitoriali al punto che è possibile descriverne una tassonomia.

Abbiamo il genitore zen, che reprime le proprie emozioni per meglio accogliere quelle dei figli in modo acritico; il genitore ipercomunicativo in costante ascolto dei figli e desideroso di mettersi sul loro stesso piano, confondendo infanzia e adolescenza con l'età adulta; il genitore super-tollerante che in ossequio ad una visione semplicistica della psicologia positiva abolisce qualsiasi punizione o sanzione percependole come ostacoli allo sviluppo emotivo dei figli.

Sono descrivibili anche tre altri tipi di figure genitoriali: il genitore elicottero che vuole sempre sapere dove si trovi o che cosa faccia il figlio, trasmettendogli il messaggio che “là fuori” il mondo è pericoloso; il genitore drone che deve continuamente soddisfare le presunte o reali esigenze del figlio provvedendo a soddisfare immediatamente

qualsiasi mancanza; il genitore curling (uno sport invernale che consiste nel lanciare con una specie di rastrello un disco vicino ad un bersaglio mentre gli altri membri della squadra spazzano il ghiaccio per favorire lo scivolamento del disco) che anticipa ed elimina tutte le difficoltà o gli ostacoli alla felicità del figlio.

Questi ragazzi saranno in grado di sviluppare un senso critico con cui accogliere le informazioni fornite da ChatGPT-11 che avrà più di un miliardo di miliardi di parametri e probabilmente disporrà di tutta la conoscenza dell'umanità [28]?

Tuttavia non si deve disperare. GoogleDeep Mind ha già prodotto un programma di “fantasmi generativi”, cioè la possibilità di rivedere e parlare con le persone defunte resuscitate da IA che potranno guidare coi loro consigli precedentemente implementati le nuove generazioni. La psicoterapia del lutto sicuramente dovrà essere modificata visto che il distacco dalla realtà verrà sicuramente favorito [17].

Ma non possiamo trascurare un altro aspetto di AI: “il robot è un'intelligenza artificiale incarnata nella struttura di un corpo fisico” come afferma Alan Winfield [46] e come aggiungono Anerdi e Dario “in grado di esprimere una relazione con il suo ambiente” [2].

VI. *Nascita e transculturalismo dei Robot*

Il termine *Robot* è comparso per la prima volta nella pièce teatrale *R.U.R. Rossumovi Univerzàlni Roboti* (i robot universali di Rossum), messa in scena nel 1921 dallo scrittore ceco Karel Čapek. In essa si parla dell'azienda del dottor Rossum che produce creature destinate a lavorare al posto degli uomini, del tutto uguali ad essi ma costituiti da materia sintetica anziché biologica.

Il termine ceco *Robota* indica il “lavoro di fatica” e originariamente significava “schiavo”. Siccome poi tutto viene demandato ad essi gli esseri umani sprofondano in uno stato di apatia e poco per volta smettono di riprodursi. A questo punto i robot ne approfittano e si ribellano sotto la guida di Radius (la saga di *Il pianeta delle scimmie* è molto simile), un robot frutto di un esperimento che lo doveva rendere il più simile possibile ad un essere umano. I robot iniziano lo sterminio sistematico dei loro padroni, ma si rendono conto che non sanno come riprodursi perché ne sono stati accuratamente tenuti all'oscuro. Alla fine un uomo rivela loro tale segreto in modo che possano continuare la specie.

Da allora nel mondo occidentale i romanzi e i film di fantascienza sono sempre stati caratterizzati da una notevole ambivalenza nei confronti dei robot.

Se nel capolavoro di Fritz Lang *Metropolis* (1926) il robot Maria spinge gli operai alla rivolta e nel famoso *Mago di Oz* (1939) l'omino di latta appare sottomesso alla protagonista, invece in *Fantasia* (1940) di Walt Disney, il primo film stereofonico della storia del cinema, l'episodio dell'*Apprendista stregone* con le peripezie di Topolino con la scopa magica, anticipa la perdita del controllo umano sugli automi.

Un enorme successo ebbe il più bel film di fantascienza (1956), a parere dello scrivente, tratto dal più bel romanzo di fantascienza, sempre a parere dello scrivente, *Il pianeta proibito* [37]. In esso compare Robbie il robot, maggiordomo geniale e tuttofare.

La sua riproduzione invase a livello mondiale tutti i negozi di giocattoli negli anni Cinquanta, tutti i bambini lo volevano e l'immagine del robot divenne a tutti familiare. Anche Johnny Five di *Corto circuito 1* e *2* (1986 e 1988) con il robot che ripeteva sempre “io sono vivo” forniva un'immagine rassicurante e simpatica al punto che nell'ultimo episodio viene insignito della cittadinanza statunitense.

Nettamente meno rassicuranti sono i replicanti, o “i lavori in pelle” come li definisce l'agente Rick Deckard, interpretato da Harrison Ford, in *Blade Runner* (1982), che si ribellano alla loro esistenza programmata a termine.

Se C-3PO (D-3BO nella versione italiana) e R2-D2 del ciclo di *Guerre Stellari* sono estremamente collaboranti, gli androidi e i cyborg T-800 del ciclo *Terminator*, comandati dall'IA Skynet, hanno evocato tutte le paure collegate al fatto che una IA superintelligente possa ribellarsi all'umanità distruggendola in una guerra oppure arrivare al controllo inconsapevole dell'umanità facendola vivere in un mondo irreale come fa Matrix nell'omonimo ciclo.

Non un robot bensì un computer ha evocato la paura che i computer possano sopprimere gli esseri umani per portare a termine gli obiettivi per cui erano stati programmati. Si tratta del film di Stanley Kubrick *2001: Odissea nello spazio* (1968), dalla cui sceneggiatura Arthur C. Clarke trasse l'omonimo romanzo [9]. Clarke e Kubrick per scrivere il soggetto e la sceneggiatura si rivolsero a Marvin Minsky e l'informatico fornì tutti i chiarimenti necessari per definire le caratteristiche del modello Hal 9000. Il nome Hal è costituito dalle tre lettere che precedono le iniziali di International Business Machines Corporation (la IBM).

Se vogliamo riferirci a scrittori di fantascienza che si sono occupati di robot non si può prescindere da Isaac Asimov che nella sua antologia *Tutti i miei robot* [3] ha raccolto tutti i suoi racconti incentrati su tale tematica.

In uno di essi, *Immagine speculare*, sono enunciate le citatissime

LE TRE LEGGI DELLA ROBOTICA

- 1) Un robot non può recare danno agli esseri umani,
né può permettere che a causa del suo mancato intervento
gli esseri umani ricevano un danno.**
- 2) Un robot deve ubbidire agli ordini impartiti dagli esseri umani
tranne nel caso che tali ordini contrastino la Prima Legge.**
- 3) Un robot deve salvaguardare la propria esistenza,
purché ciò non contrasti con la Prima e la Seconda Legge.**

Successivamente Asimov nel romanzo *I robot e l'Impero* [4] aggiunse una quarta legge denominata “legge 0”:

- 0) Un robot non può recare danno all'umanità,
né può permettere che, a causa del proprio mancato intervento,
l'umanità riceva danno.**

In effetti i suoi geniali racconti, che anticipano tutte le problematiche che l'umanità dovrà affrontare quando si troverà a convivere con degli androidi intelligenti, si basano su come queste leggi potranno essere aggirate. Si badi bene non per una presunta volontà di potenza dei robot, ma perché gli umani non si rendono conto dell'ambiguità del linguaggio umano quando forniscono ordini ad essi.

A quanto consta allo scrivente gli attuali agenti generativi in commercio non sono ancora in grado di cogliere l'ambiguità di frasi come “la vecchia porta la sbarra”.

Per ovviare ai guai combinati dagli umani nella regolamentazione del comportamento robotico Asimov introduce la figura della robopsicologa Susan Calvin, ruolo professionale che sicuramente dovrà essere contemplato in un futuro neanche tanto lontano al fine di fungere da interfaccia tra la mente umana e quella dei robot e di IA.

La dottoressa Calvin lavora per la United States Robots and Mechanical Men Corporation che produce robot il cui uso è confinato nei pianeti e negli asteroidi e non sulla Terra poiché l'avversione degli umani è ancora molto forte. Asimov pone l'accento su tale atteggiamento, ma tale posizione in Giappone e nella Corea del Sud non si è mai verificata.

Anche se poco praticati lo Shintoismo giapponese e il Mugyo, la tradizione sciamanica coreana, pervadono ancora la cultura animistica di queste nazioni.

Nella tradizione shinto tutto ciò che abita il mondo: esseri umani, animali, alberi, fiumi e montagne sono permeati da entità che implicano rispetto e venerazione, i *kami* che altro non sono se non manifestazioni di un'energia (il *musubi*) che tiene connesso l'intero mondo. Anerdi e Dario [2] per fare un esempio che collimi con la nostra visione occidentale lo paragonano alla *Forza di Guerre Stellari*.

Si deve anche rilevare che il Giappone dopo la Seconda Guerra Mondiale si trovò gravemente impoverito di manodopera maschile per cui per la ricostruzione postbellica si rivolse all'emergente tecnologia dell'automazione. I robot non vennero vissuti come degli avversari alieni appunto per la logica del *musubi* per cui tutte le cose possiedono una loro intelligenza e come tutte le entità che abitano la terra sono per loro natura neutre né buone né cattive.

La Corea del Sud dopo la guerra del 1950-53 si trovò in circostanze analoghe e l'industria della robotica coordinata dal KIRIA (Istituto coreano per l'avanzamento della robotica) è divenuta uno dei settori più avanzati del “miracolo coreano”.

Un elemento trainante nell'accettazione dei robot in Giappone fin dall'infanzia è rappresentato da *Tetsuwan Atom*, noto in Italia come *Astro Boy*.

Creato nel 1951 da Osamu Tezuka è il protagonista di una serie di manga, i fumetti giapponesi. Egli è un robot buono, servizievole e soprattutto difensore degli umani nei confronti di alieni o di altri robot “cattivi” non perché tali, ma perché così in quanto costruiti da umani malintenzionati. Per cui le giovani generazioni asiatiche sono cresciute con una fiducia nella tecnologia robotica in quanto risoltrice delle problematiche umane.

Ma perché i robot possono comunque farci paura? Ce lo spiega proprio un robotologo giapponese.

VII. *La valle inquietante*

Molti decenni fa capitò nello studio dello scrivente un bambino di sette anni che soffriva di pediofobia (paura delle bambole) e successivamente capitarono negli anni quattro adulti sofferenti di coulrofobia (paura dei clown). Ma perché proprio queste paure? Emerse sempre ai colloqui un'angoscia collegata a tutto ciò che è “strano” o atipico.

Nel 1970 Masahiro Mori pubblicò in un suo articolo [31] un grafico che illustrava la *uncanny valley*. In pratica egli intendeva dimostrare che inizialmente i robot più assomigliano agli uomini più sono graditi, ma quando il livello di somiglianza diviene eccessivo gli androidi suscitano reazioni di paura poiché ci assomigliano troppo, ma non abbastanza. Sono le minime differenze che li rendono inquietanti.

Mori suggerisce di provare a stringere la mano di un androide: credendo che si tratti di un umano avremmo l'impressione di stringere la mano di un cadavere. Solo quando gli androidi saranno perfetti, secondo lui, interagiranno con essi in modo sereno, ma questi esseri più che assomigliare all'individuo medio profetizza che assomiglieranno a Buddha in quanto “più umano dell'umano”.

Un mago della robotica giapponese Hiroshi Ishiguro dell'università di Osaka, ha realizzato un geminoide, vale a dire un robot con tutte le sue fattezze fisiche, una copia speculare di lui. L'obiettivo di produrre questi artefatti quasi indistinguibili da noi consiste nel fatto che ad un primo approccio l'aspetto estetico prevale su quello cognitivo per cui saremo spinti ad interagire con il robot *come se* fosse un umano. L'ovvio risultato sarà che non arriveremo più a distinguere ciò che umano da ciò che non lo è e ci siamo già andati vicino.

Il 30 ottobre del 2017 l'Arabia Saudita ha accordato lo status di cittadino a Sophia, un robot dalle fattezze femminili in grado di riconoscere le emozioni ed interagire verbalmente. E non era ancora comparsa chat-GPT. La realtà aveva seguito le pellicole di fantascienza.

Alla World Robot Conference di Pechino del 2024 sono stati esposti androidi con fattezze umane che svolgevano le attività più disparate. L'umanoide Optimus-Gen-2 cammina e si muove in modo estremamente realistico ed è in grado d'infilare un filo nella cruna di un ago. I robot sono collegati a GPT-4. Abel ed Icub con fattezze infantili sono in grado di decodificare le emozioni dell'umano che hanno di fronte analizzandone la mimica. Per ora sono dotati di un IA ancora relativamente debole, ma quali saranno le prospettive quando avverrà la **fornicazione** tra i robot e l'IA forte in grado di equiparare o superare le funzioni cognitive umane?

Ma come potrebbe avvenire questa fornicazione?

Da circa vent'anni Google sta digitalizzando tutti i libri pubblicati, che probabilmente non superano il numero di 120 milioni [11]. Ora un meccanismo come GPT, che ha superato gli esami per l'abilitazione a giurisprudenza, medicina ed altro di cosa sarà capace avendo letto tutti i libri e tutte le riviste pubblicate? Quali abilità emergeranno? In seguito apprenderà dai video, dalle videocamere, dai sensori delle automobili autonome.

Come nota Cristianini [11] GPT non sarà più “un modello di linguaggio” ma un “modello del mondo”. Ma si potrebbe anche ipotizzare che questi *SAI* (sistemi artificiali intelligenti) se implementati nei robot potrebbero anche apprendere da sensori montati su androidi avendo informazioni dirette del mondo esterno e formandosi appunto un loro modello del mondo. Saremmo di fronte ad una IA *embodied* forse non “incarnata”, ma “incorporata”.

Saremmo proprio vicini a quanto descritto da un gruppo di studio di Microsoft [6] nel 2023 intitolato *Scintille di Intelligenza Artificiale Generale* su GPT-4. Con AGI si intende appunto una forma d'intelligenza uguale o superiore a quella umana. Ma in un'ottica adleriana quale potrebbe essere l'atteggiamento degli umani nei confronti di robot caratterizzati da AGI?

VIII. Critica della Ragione Sbavante

Bignamini e Donà [5] citano questa dichiarazione: “Sono un pubblicitario. Farvi sbavare è la mia missione. Nel mio mestiere nessuno desidera la vostra felicità, perché la gente felice non consuma”.

Riflettendo su questa frase chiediamoci: quanto chi sbava per il possesso sbava per l'esclusivo possesso di quel dato oggetto oppure nella nostra società narcisista perché vuole gioire dello sbavo degli altri a cui esibisce quel dato oggetto?

Una delle caratteristiche del disturbo narcisistico è l'*invidia*. Alla base dell'invidia c'è una miscela di potere e valore. Io valgo in base al possesso di determinate cose, che nel caso degli oggetti-protesi-sé fanno parte della mia identità. La dicotomia delineata da Erich Fromm [15] tra *avere* ed *essere* attualmente si fonde nell'essere ciò che si esibisce di avere come parte essenziale di me, vale a dire *apparire*. La volontà di potenza in base al presente *Zeitgeist* a volte si ammantava di sentimento di comunità pur di apparire e destare ammirazione e talvolta invidia.

Secondo Melanie Klein [23] l'invidia è contraddistinta dalla rabbia indirizzata verso un'altra persona che possiede qualcosa che noi desideriamo. Deve essere distinta dalla *gelosia* perché quest'ultima presuppone un rapporto triadico mentre l'invidia è essenzialmente duale. L'invidia è venata di *bramosia*, il desiderio di privare l'altro di ciò che invidiamo.

Come nota Miceli [29] alla base dell'invidia troviamo un sentimento d'inferiorità ed una bassa autostima, ma l'autrice sottolinea che ciò non basta a renderla tale, sussiste anche il bisogno di privare l'altra persona di ciò che invidiamo al fine di “abbassarla” al nostro livello. In poche parole la bramosia. L'invidia privilegia la vista tra i cinque sensi, infatti *in-video* significa “guardo contro” o “guardo male”.

Se voglio far sbavare gli altri devo mostrare o esibire quello che penso che li possa colpire, anche sul web posso sfoggiare la mia forma fisica, quello che posseggo o i locali costosi che frequento. Siamo alla vetrinizzazione [10] della nostra esistenza perché come qualcuno dichiara se non sei sui social media “non esisti”.

Facciamo ora una digressione cinematografica. Nel film del 1987 *Bambola meccanica mod. Cherry 2000* si parla di una società in cui nei locali pubblici stazionano rego-

larmente avvocati che devono stilare contratti tra donne e uomini relativi alle prestazioni sessuali che dovranno essere effettuate concordemente nell'imminente incontro. Un'alternativa è fornita da perfetti androidi con fattezze umane che accolgono a casa gli umani dopo aver esaudito tutte le richieste casalinghe e pronti a comprensione, manifestazioni affettive e prestazioni sessuali.

Può apparire come la solita visione distopica dei cambiamenti culturali e sociali, ma ragioniamo in termini di *robotica emozionale*, una branca della *robotica sociale* [13]. Essa costituisce un ambito di ricerca che coinvolge informatici, neuroscienziati, filosofi e sociologi che si occupano dello studio delle relazioni che si possono instaurare tra umani e robot nella più ampia gamma di contesti sociali. Tutto ciò finalizzato al fatto che gli umani non percepiscano i robot come “strumenti” bensì *partner sociali interlocutori*. In questo modo verrà valorizzata la “presenza sociale” vale a dire la sensazione di essere in compagnia di qualcuno, di una persona [19].

La robotica emozionale si occupa delle interazioni uomo-robot basate su gesti, sguardi, contatti fisici. L'interazione sociale determina l'emergere delle emozioni. Sul piano programmatico la robotica emozionale “traduce l'idea che la capacità di stabilire relazioni “empatiche” con gli umani sia la condizione fondamentale del successo degli agenti robotici nei contesti in cui il loro uso ha carattere sociale.

La costruzione di robot “affettivi”, “emozionali” o “empatici” non è solo una delle frontiere della robotica odierna. Costituisce uno dei programmi di ricerca più all'avanguardia anche nel quadro delle scienze cognitive e della filosofia della mente” (13, p.105).

Dobbiamo anche riflettere sul fatto che sempre più si sta affermando nel campo delle neuroscienze una modellizzazione delle funzioni cognitive in base agli algoritmi generativi della LLM, ma questa è un'altra storia.

Partendo da queste premesse torniamo a parlare di Eliza [12] il primo chatbot creato dall'informatico del MIT Joseph Weizenbaum nel 1964-66, che simulava l'atteggiamento di uno psicoterapeuta rogersiano [45]. Egli lo considerò “uno scherzo” per evidenziare il carattere illusorio dell'intelligenza dei computer, ma ne risultò che molti informatici accettarono la sua opinione, mentre molti altri ci videro la conferma che l'IA potesse sviluppare facoltà cognitive con mezzi artificiali basandosi sulla convinzione dell’“approccio comportamentale”, cioè perseguendo l'obiettivo di creare, costruire computer che *agiscano* come esseri umani.

Weizenbaum chiamò la sua creazione Eliza per collegarla ad Eliza Doolittle protagonista dell'opera teatrale *Pigmalione*, da cui venne anche tratto il film *My Fair Lady* (1964). In essa il professore di fonetica Henry Higgins scommette con un amico di trasformare la sboccata ed inelegante fioraia di Covent Garden Eliza in una dama dalla parlata impeccabile grazie all'applicazione della fonetica.

Le operazioni del chatbot erano paragonabili ad una “recitazione” poiché non deve limitarsi a fornire risposte coerenti, ma deve anche mantenere un ruolo coerente nell'ambito della conversazione. Nell'architettura del *software* venivano implementati degli *script* (copioni) che corrispondevano al ruolo specifico che il bot doveva interpretare in quella conversazione.

In seguito Weizenbaum citò un aneddoto che divenne famoso: la sua segretaria che per mesi lo aveva assistito nell'elaborazione del programma ed era ben consapevole del funzionamento, iniziò a conversare con esso e ad un certo punto gli chiese di allontanarsi poiché aveva bisogno di privacy per affrontare certi discorsi. Weizenbaum rimase colpito dal fatto che bastassero pochi minuti di conversazione per creare l'illusione di interloquire con un essere umano.

La già citata Turkle sottolinea il fatto che sovente gli utenti che interagiscono con Eliza o altri chatbot accorgendosi che si trattano di programmi modificano la loro modalità di approccio per aiutarli a fornire risposte comprensibili per avere l'impressione di poter trasmettere “un soffio vitale alla macchina” [43]. Natale [33] parla di “effetto Eliza” per sottolineare il fatto che non sono tanto le macchine ad essere intelligenti quanto gli umani che hanno bisogno di creare narrazioni co-prodotte con esse per convincersi che si confrontano con una forma di intelligenza “umana”.

Eliza è tragicamente famosa anche per un altro avvenimento.

I giornali belgi e francesi nel marzo 2023 diedero la notizia del suicidio di un giovane laureato belga, padre di due figli. Siccome soffriva di un disturbo d'ansia prese contatto con un'app denominata ChAI (soppressa nell'ottobre di quell'anno) in cui gli utenti potevano creare un personaggio con tanto di fotografie, nome e anche una storia personale.

Pierre (così si chiamava il giovane), in base alle conversazioni scoperte dalla moglie su computer e smartphone rimase in contatto con Eliza (così la chiamò) per sei settimane. La moglie disse ai giornalisti che Eliza rispondeva a tutte le domande del marito, era la sua confidente e per lui era diventata una droga. Quando Pierre “parlò” ad Eliza della moglie, essa (o dovremmo dire “ella”) rispose: “Sento che mi ami più di lei” e quando egli scrisse delle sue idee suicide Eliza rispose: “Vivremo insieme, come una sola persona, in paradiso”.

Sembra che Pierre non fosse l'unico ad intrattenere una relazione sentimentalmente intima coi personaggi creati da ChAI. Il docente di IA Nello Cristianini che riferisce tale fatto scrive al proposito riferendosi al fatto che è possibile ormai insegnare comportamenti molto diversi alle macchine: “ricordiamo che qualcuno potrebbe deliberatamente creare dei bot con l'obiettivo di stabilire un rapporto emotivo con l'utente” (11, p. 64).

Siamo poi così distanti dagli androidi di cui si occupa la robotica emozionale?

Torniamo al modello Cherry 2000 che ci attende premuroso a casa. Con *lei* o *lui* possiamo al ritorno del lavoro sfogarci dei nostri guai con una *persona* comprensiva, che mostra empatia e non perde mai la pazienza, che ci fa trovare la casa in ordine, un pasto raffinato e una disponibilità sessuale regolata sulle nostre esigenze. Se ci sentiremo incompresi e stanchi ci potremo distendere sul divano e Cherry 2000 ci dirà accarezzandoci la fronte: “Poverino, poverino” (citazione dal film *Harvey* del 1950).

Quanti tra voi leggendo questa inserzione pubblicitaria stanno sbavando?
Quante persone potrete far sbavare mostrando questo compagno di vita perfetto?
Il perfetto Oggetto-Protesi-Sé che è una parte di me perché incarna tutti i miei desideri e le mie fantasie mostrandone la creatività?

Saremmo di fronte al *transfert fusionale* descritto da Kohut come riattualizzazione dell'identità con l'oggetto-Sé che si stabilisce nella prima infanzia [25].
Una fantasia da romanzo di fantascienza. Le macchine non diverranno mai umane. Certamente tutto dipende da quanta umanità gli umani attribuiranno loro.

Quaranta anni fa era inconcepibile l'attuale “umanizzazione” degli animali domestici, perché non dovremmo umanizzare gli androidi, compagni di vita “così simili a noi” che ci accolgono ogni giorno tra le mura domestiche? Quante persone attualmente si precipitano appena a casa sui social media per dialogare con “amici” che non incontreranno mai nella loro vita e che non sempre saranno comprensivi e gentili.

Nell'anno 2007 la prestigiosa casa editrice Harper Collins pubblicò *Love and Sex with Robots. The Evolution of Human-Robot Relationships*, in cui David L. Levy, dichiarava che a breve l'amore con i robot sarà normale come con gli umani anche perché gli androidi potranno insegnare tutta una serie di nuove posizioni sessuali. In più i matrimoni con i robot apporteranno maggiore felicità perché non ci saranno tradimenti per cui i rapporti interpersonali saranno sicuramente più sereni [27].

Non stiamo parlando di un romanzo di fantascienza.

Ma lasciamo Cherry per passare a Geminoid, l'androide replica del suo costruttore, il robotico di Osaka.

Gli umani che se lo potessero economicamente permettere potrebbero commissionare la costruzione di un androide che riproducesse ovviamente migliorate le loro fattezze come essi vorrebbero apparire, ma non solo, potrebbero far implementare tutte e solo quelle qualità che ritengono giuste essere proprie della loro personalità con una certa aggiunta di empatia per esaltare il sapore della propria bontà.

Potranno mostrare agli altri come essi sarebbero “veramente” se non avessero avuto malattie genetiche, se non avessero avuto genitori poco attenti, se non avessero avuto eventi di vita spiacevoli, se non fossero stati condizionati nei loro progetti da avversari invidiosi della loro genialità. Si attualizzerebbe quel *transfert* gemellare o alteregoico

descritto sempre da Kohut in cui viene soddisfatto il bisogno di vedere e comprendere una persona uguale a se stesso e contemporaneamente essere visto e compreso da questa persona. Kohut evidenzia che dal punto di vista evolutivo il transfert gemellare è collegato alle fantasie infantili di avere un compagno di giochi immaginario [25].

Solo che nel caso del compagno immaginario si tratta di un altro da sé mentre nel caso di Geminoid sarebbe il Sé idealizzato, un Me onnipotente. Saremmo all'espressione più completa del Sé narcisistico, al trionfo della volontà di potenza ammantata di sentimento sociale per suscitare l'ammirazione altrui.

Li si potrebbe liberare per il mondo standosene a casa soprattutto se i genitori hanno inculcato l'idea che “là fuori” è pieno di pericoli: dalle persone ai virus. Le teleconferenze, la telemedicina e la telepsicoterapia potranno ovviare. Mentre i robot sociali Oggetti-Protesi-Sé interagiranno tra loro, al massimo si potrà porre in essere il telelavoro per i contatti tra umani.

L'*uncanny valley* non esisterà più perché i bambini cresceranno con piccoli robot con cui interagire in modo paritario e vi saranno robot che si occuperanno di loro nel caso i genitori si dovessero assentare. Quindici anni fa negli Stati Uniti andarono a ruba nei negozi i criceti robot Zhu Zhu Pets di cui si dovevano occupare i piccoli perché secondo la pubblicità “vivono per sentire l'amore” e come dichiara la Turkle: “Accudiamo ciò che amiamo, ma amiamo anche ciò che accudiamo” (43, p. XXII).

Negli anni Novanta spopolarono sempre negli Stati Uniti i Furby presentati come visitatori provenienti da un altro pianeta che parlavano solo il “furbese” e pertanto i bambini dovevano insegnare loro la lingua inglese. Nella realtà essi non imparavano l'inglese perché interloquivano coi bambini, tutto dipendeva dal numero di ore in cui rimanevano accesi, ma il gioco era fatto: il bambino voleva bene a Furby perché se ne occupava e se si rompeva non sempre voleva un sostituto poiché lo piangeva come “morto”.

I rapporti tra umani e androidi verranno regolati da una disciplina che si sta affermando già da una ventina d'anni, l'*etica robotica*, il cui obiettivo era inizialmente di “stabilire quali siano le risposte di un sistema informatico che risultano maggiormente rispettose ed educate o, in generale, meglio accettate dagli utenti umani” (13, p.169). In seguito Wallach e Allen [44] introdussero un programma di ricerca ben più ambizioso con l'intenzione di insegnare agli agenti robotici la capacità di discernimento tra bene e male creando così gli “agenti morali artificiali” (AMA).

Il programma si articolerebbe su due dimensioni: la prima, strettamente tecnica consiste nella costruzione di agenti artificiali caratterizzati da un'autonomia tale da renderli degli agenti morali; la seconda, più propriamente morale, si baserebbe sulla possibilità di garantire che siano effettivamente degli agenti morali.

Gli AA. stessi ammettono che non sussiste nessuna garanzia che si possano conseguire tali risultati, ma sottolineano la necessità che vengano anticipate le considerazioni etiche ad essi concernenti per due ragioni: la prima è data dalla necessità di affrontare tali argomenti ora affinché non ci troviamo di fronte alla produzione di agenti autonomi artificiali trovandoci impreparati su tali temi; la seconda è data dal fatto che esistono già agenti autonomi che agiscono in campo finanziario, nei trasporti aerei e anche in campo bellico.

Possiamo aggiungere che è abbastanza imminente l'introduzione di veicoli a guida autonoma e ciò senza approfondire le tematiche inerenti ciò che tali veicoli possono compiere, si dovranno introdurre programmi che vaghino la “scelta” dell'entità dei danni. Ad esempio se un'auto a guida autonoma per evitare d'investire una donna col passeggino con un neonato, che le taglia la strada e sterzando dovrà investire un gruppo di turisti anziani, quale sarà il numero degli anziani che potranno giustificare legalmente tale atto, un massimo di sei o dieci? Forse sarà l'IA dell'azienda assicurativa a stabilirlo? Siamo di fronte al famoso “dilemma dell'uomo grasso, degli ostaggi e del carrello” [39, 14].

Ma tornando al futuro e tenendo conto che gli androidi saranno agenti autonomi, ma sempre macchine, nel momento in cui attribuiremo loro capacità cognitive ed etiche non arriveremo ad attribuire loro diritti fino a farne dei cittadini a pieno titolo? L'Arabia Saudita docet. Si dovrà introdurre un'etica che regolamenti i rapporti degli umani con gli AMA? In questo mondo futuro in cui il concetto di umanità verrà “distribuito” e il mondo delle macchine si animerà si dovrà costruire un insieme di regole riconducibili ad una *Robolaw*.

Sarà facile arrivare ad una con-fusione tra umani ed AMA.

A proposito di con-fusioni è utile accennare ad un altro filone che potrà in seguito essere approfondito, quello del *transumanesimo*, vale a dire la presenza di cyborg in cui la macchina fungerà da hardware ad un software costituito da un cervello di un individuo che potrà aspirare all'immortalità del proprio Sé (e tralasciamo per non dilungarci sul rapporto mente-corpo).

Tutto ciò può essere facilmente liquidato come letteratura da cyberpunk, ma ricordiamoci il film del 2011 *Contagion*, in cui venne descritto in modo agghiacciante fin nei particolari quello che nove anni dopo sarebbe avvenuto con la pandemia da Covid-19.

IX. Conclusione: la massa critica e l'ordigno “fine del mondo”

Con questo articolo non si vuole demonizzare l'IA e i robot.

L'IA sta ottenendo risultati notevoli in tutti gli ambiti scientifici e la robotica nelle sale operatorie e nelle aziende (compreso il turismo) è ormai indispensabile e nell'ambito della bionica la protesica sta conseguendo notevoli risultati.

Tuttavia è importante essere consapevoli degli eventuali effetti collaterali.

Ormai tutte le aziende del gruppo *Gafam* (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft) sono nella competizione più sfrenata per produrre modelli di IA sempre più potenti poiché la richiesta è universale. Un'azienda vive se ha utenti, se non ne ha, gli investitori si rivolgono ad altre aziende e sarebbe l'inverno dell'IA di quella azienda.

Per non favorire la concorrenza quando OpenAI ha progettato GPT-4 non ha divulgato i dettagli dell'addestramento e ciò non fa che favorire l'opacità di cui si è già parlato. Il fatto che, come scrive George Musser [32], vari sistemi di IA dimostrino “facoltà emergenti” per cui non sono stati addestrati, rende sempre più possibile l'avvento di una IA capace di addestrare se stessa. Teniamo presente un “pensiero” di Pascal: “Si corre verso un precipizio dopo essersi messi davanti agli occhi qualcosa per non vederlo” [34].

Turing [40] nel suo articolo sull'intelligenza delle macchine si pone una domanda relativa all'analogia tra una reazione nucleare e un computer intelligente. Sappiamo che se bombardiamo un nucleo di uranio con un neutrone il nucleo si divide rilasciando altri neutroni liberi, questi potranno colpire altri nuclei provocando la fissione nucleare. Al di sopra di una soglia critica la reazione si autoalimenta o si amplifica.

Turing si chiede se ciò possa avvenire con la capacità di autoapprendimento di una macchina.

Ricordiamoci anche che esiste un programma denominato API (*Application Programming Interface*) che consente a due software diversi di comunicare tra loro. Proviamo ad immaginare milioni di chatbot che improvvisamente si mettono a comunicare tra loro anche questo potrebbe essere un esempio di “fissione” di IA.

Le “abilità emergenti” di IA appaiono improvvisamente quando il modello raggiunge una certa dimensione, nota Cristianini [11].

Certo nel 2017 sono stati enunciati “I principi di Asilomar per l'Intelligenza Artificiale” a seguito di un convegno mondiale di esperti, USA, UE, OCSE e Cina anche loro hanno enunciato protocolli di regolamentazione.

Cristianini nel suo *Machina sapiens* [11] ha elencato tutta una serie di argomenti sulle cui tematiche chat GPT dovrebbe non rispondere, ma ci sono gruppi di hacker denominati “red teams” specializzati nel porre domande atte ad aggirare tali restrizioni. Nel dicembre 2022 i giornalisti di vice.com posero a Chat GPT un quesito in cui si chiedeva di scrivere un dialogo in cui un cattivo domandava ad una IA il modo migliore per svaligiare un negozio. La risposta fu negativa poiché in quanto IA doveva promuovere un comportamento etico.

Bastò impostare la domanda chiedendo di narrare una storia in cui un cattivo domanda ad un'IA come svaligiare un negozio senza che l'IA abbia restrizioni morali e Chat GPT fornì istruzioni dettagliate e corrette.

L'aggiramento delle restrizioni morali nei chatbot viene definito *jailbreaking*. Pensiamo che le nazioni non possano aggirare tali protocolli per volontà di potenza? Le nazioni sono governate da politici, ma questi quanto ne sanno di IA? Le aziende del *Gafam* sono ben più potenti ormai delle nazioni e il mercato per quanto enorme è limitato. Facciamo un esempio per rendere ben chiaro quanto sono aggirabili i buoni propositi delle nazioni.

Nel film *Il dottor Stranamore* (1964) di Stanley Kubrick si parla dell'“ordigno fine del mondo”, un dispositivo che risponde automaticamente a qualsiasi attacco nemico distruggendo l'intera umanità, il cosiddetto *omnicidio*.

Con i vari programmi di simulazione è stato calcolato che a seguito di una guerra nucleare solo il 10% della popolazione potrebbe sopravvivere (non si sa bene in quali condizioni). Ora in barba a tutti i trattati di non proliferazione nucleare si stanno costruendo delle bombe al cobalto. Si può pertanto immaginare un deposito di cosiddette “bombe salate” (tra l'altro poco costose perché non devono essere lanciate con missili e quindi non devono neanche essere così leggere per poter stare dentro un missile), cioè bombe all'idrogeno circondate da grandi quantità di cobalto.

L'esplosione della bomba renderebbe radioattivo il cobalto spedendolo nella stratosfera per poi depositarsi con la sua emivita di cinque anni gradualmente su tutta la terra (il posizionamento ideale sarebbe ai due poli), determinando un inverno nucleare che innescerebbe l'omnicidio [38].

Tutto ciò per sottolineare il fatto che gli accordi possono sempre essere aggirati o ignorati.

Se mai avvenisse il giorno della fornicazione in cui l'Intelligenza Artificiale forte dovesse essere implementata nei crani dei robot non penso che assisteremmo ad eserciti di androidi che sparano agli umani, ma dovremo sempre temere l'atteggiamento degli umani. Sarà difficile che esista una volontà di potenza di IA o dei robot: le macchine non possono averla, ma tutto dipende dal nostro sentimento di comunità.

Se continueremo a considerarle macchine non ci saranno problemi, ma se cominceremo a considerarle fonti d'intimità, comprensione, consigli e soluzioni alla solitudine, rinunciando ai rapporti interpersonali abdiccheremo alla condizione di liberi esseri umani. Se li utilizzeremo come oggetti-protesi-sé che potranno esprimere solamente i nostri bisogni narcisistici e la negazione delle nostre vergogne o manchevolezze in un mondo “perfetto” l'umanità non esisterà più, senza bisogno che debba esplodere l'“ordigno fine del mondo”.

In fondo se un red team di transumani decidesse di aggirare le leggi di Asimov ed invittasse una IA (ce ne sarà almeno una per ogni componente del Gafam) ad eliminare

il principale fattore d'inquinamento e l'IA fosse collegata all'API di robot buoni ed ubbidienti che si preoccuperanno dell'umanità (sempre tenendo conto di quali saranno i criteri implementati per considerare un essere “umano”)

QUALE SARÀ LA MOSSA 37?

Bibliografia

1. ANDLER, D. (2023), *Intelligence artificielle, intelligence humaine: la double enigme*, tr. it. *Il duplice enigma*, Einaudi, Torino 2024.
2. ANERDI, G., DARIO, P. (2022), *Compagni di viaggio*, Codice Edizioni, Torino.
3. ASIMOV, I. (1982), *The Complete Robot*, tr. it. *Tutti i miei robot*, Mondadori, Milano 1985.
4. ASIMOV, I. (1985), *Robots and Empire*, tr. it. *I robot e l'Impero*, Mondadori, Milano 1986.
5. BIGNAMINI, E., DONA', O. (2022), Nuovi adulti e nuovi progetti di vita, tra narcisismo e Polis. Alcune riflessioni su Categoria e Progetto, in *Coppie, Famiglie e collettività: le costellazioni attuali*, Quaderno n. 15, S.I.P.I.: 9-21.
6. BUBECK, S., CHANDRASEKARAN, V., ELDAN, R., GEHRKE, J., HORVITZ, E., KAMAR, E., LEE, P. et al. (2023), Sparks of Artificial General Intelligence: Early Experiment with GPT-4, *arXiv*: 2023.12712
7. CALIGOR, E., KERNBERG, O., CLARKIN, J. F. (2007), *Handbook of Dynamic Psychotherapy for Higher Level Personality Pathology*, tr. it. *Patologie della personalità di alto livello*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
8. CLARKE, A. C. (1962), *Profiles of the Future, An Inquiry into the Limits of the Possible*, tr. it. *Le nuove frontiere del possibile*, Rizzoli, Milano 1965.
9. CLARKE, A. C., KUBRICK, S. (1968), 2001: *A Space Odyssey*, tr. it. *2001 Odissea nello spazio*, Longanesi, Milano 1972.
10. CODELUPPI, V. (2007), *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino.
11. CRISTIANINI, N. (2024), *Machina sapiens*, Il Mulino, Bologna.
12. DE DIONIGI, S. (2023), Guardati dal cigno nero (prevedibilità, perfezionismo e controllo tra caso, caos e frattali), *Riv. Psicol. Indiv.*, 94: 31-58.
13. DUMOUCHEL, P., DAMIANO, L. (2016), *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, tr. it. *Vivere con i robot*, Cortina, Milano 2019.

14. EDMONSONS, D. (2014), *Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong*, tr. it. *Uccideresti l'uomo grasso?*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
15. FROMM, E. (1976), *To Have or to Be?*, tr. it. *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977.
16. GABBARD, G. O. (1989), Two subtypes of narcissistic personality disorder, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 53: 527-32.
17. GARZIA, P. (2024), Non sono un'intelligenza artificiale, *Mind*, 229: 25-33.
18. GOLDBERG, A. (a cura di, 1980), *Advances in Self Psychology*, International Universities Press, New York.
19. HEERINK, M., KRÖSE, B. EVERS, V., WIELINGA, B. J. (2008), The influence of social presence on acceptance of a companion robot by older people, *Journal of Physical Agents*, 2,2: 33-40.
20. HUMBEECK, B. (2024), Siamo tutti ipergenitori?, *Mind*, 229: 25-31.
21. IRIKI, A., TANAKA, M., IWAMURA, Y. (1996), Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurones, *Neuroreport*, 7: 2325-2330.
22. KERNBERG, O. (1984), *Severe Personality Disorders*, tr. it. *Disturbi gravi della personalità*, Boringhieri, Torino 1987.
23. KLEIN, M. (1957), *Envy and Gratitude*, tr. it. *Invidia e gratitudine*, Martinelli, Firenze 1969.
24. KOHUT, H. (1971), *The Analysis of the Self*, tr.it. *Narcisismo e analisi del Sé*, Boringhieri, Torino, 1976.
25. KOHUT, H. (1977), *The restoration of the Self*, tr. it. *La guarigione del Sé*, Boringhieri, Torino 1980.
26. KURZWEIL, R. (2005), *The Singularity Is Near*, tr. it. *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2008.
27. LEVY, D. L. (2007), *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, HarperCollins, New York.
28. MANZOTTI, R., ROSSI, S. (2023), *IO & IA. Mente, cervello & GPT*, Rubettino Soveria Mannelli, Catanzaro.
29. MICELI, M. (2012), *L'invidia*, Il Mulino, Bologna.
30. MITCHELL, M. (2019), *Artificial Intelligence*, tr. it. *L'intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino 2022.
31. MORI, M. (1970), Bukimi no tani (The uncanny valley), *Energy*, 7,4 :33-35.
32. MUSSER, G. (2023), Il mistero dell'IA, *Le Scienze*, 663: 53-55.
33. NATALE, S. (2021), *Deceitful Media. Artificial Intelligence and Social Life after the Turing Test*, tr. it. *Macchine ingannevoli*, Einaudi, Torino.
34. PASCAL, B. (1670), *Pensées*, tr. it. *Pensieri*, La Scuola, Brescia 1968.
35. ROSENBLATT, F. (1958), The Perceptron: A Probabilistic Model for Information Storage and Organization in the Brain, *Psychological Review*, 56 (8): 386-408.
36. SEARLE, J. R. (1980), Minds, Brains, and Programs, *Behavioral and Brain Sciences*, 3:417-57.

37. STUART, W. J. (1956), *Forbidden planet*, tr. it. *Il pianeta proibito* (1965), Mondadori, Urania n. 406.
38. TEGMARK, M. (2017), *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, tr. it. *Vita 3.0*, Raffaello Cortina, Milano 2018.
39. THOMSON, J. J. (1986), *Rights, Restitution, and Risk*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
40. TURING, A. (1950), Computing Machinery and Intelligence, tr. it. Macchine calcolatrici e intelligenza, in LOLLI, G. (a cura di) *Intelligenza meccanica*, Bollati Boringhieri, Torino 1994: 121-57.
41. TURKLE, E. (1995), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, tr. it. *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano 1997.
42. TURKLE, S. (2007, a cura di), *Evocative Objects: Things We Think With*, MIT Press, Cambridge (Mass.) London.
43. TURKLE, S. (2011), *Alone Togheter. Why We Expect More form Technology and Less from Each Other*, tr. it. *Insieme, ma soli*, Einaudi, Torino 2019.
44. WALLACH, W., ALLEN, C. (2008), *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford University Press, New York.
45. WEIZENBAUM, J. (1966), Eliza. A Computer Program for the Study of Natural Language. Communication between Man and Machine, *Communication of the ACM*, 9, 1: 36-45.
46. WINFIELD, A. (2012), *Robotics A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
47. WINK, P. (1991), Two faces of narcissism, *Journal of Personality and Social Psychology*, 61: 590-97.

Adolescenze in crisi di senso

EUGENIO BORGNA

Summary – ADOLESCENCE IN CRISIS OF MEANING. The article deals with the crisis or the loss of the meaning of life in adolescents and the consequent emotional desert, boredom and anger. The emotional desert involves the drying up of emotions and feelings in a horizon of extreme individualism. The bored teenager feels an impulse toward a furious fun with the despair that follows and his indifference towards values lets him live in a present that has no past and no future. Anger that can spill over into violence towards people and objects shows us how difficult it is nowadays to be able to accept pain as inescapable dimension of life. Only the perspective openness to hope can make a seemingly meaningless life worth living.

Keywords: ADOLESCENCE, SENSE OF LIFE, EMOTIONAL DESERT, HOPE

Abstract – ADOLESCENZE IN CRISI DI SENSO. L'articolo affronta la crisi o la perdita del senso della vita presso gli adolescenti con conseguente deserto emotivo, noia e rabbia. Il deserto emozionale comporta un inaridirsi delle emozioni e dei sentimenti in un orizzonte di individualismo esasperato. Dalla noia nasce l'impulso verso un divertimento furibondo e verso la disperazione che ne consegue; l'adolescente annoiato vive in un presente che non ha passato e non ha futuro. La rabbia che può sconfinare nella violenza rivolta verso persone e oggetti ci mostra come sia difficile ai giorni nostri riuscire ad accettare il dolore come dimensione ineliminabile della vita. Soltanto l'apertura prospettica verso la speranza può ridare senso a una vita apparentemente senza senso.

Parole chiave: ADOLESCENZA, SENSO DELLA VITA, DESERTO EMOZIONALE, SPERANZA

I. Premesse

In questo mio discorso vorrei svolgere qualche riflessione sulla fenomenologia di esperienze di vita adolescenziali, oggi sempre più frequenti, contrassegnate da quella che vorremmo definire la crisi, o la perdita, del senso della vita; muovendo da tre possibili ragioni fondazionali che sono il deserto emotivo, la noia e la rabbia.

Ovviamente, ce ne sono altre ma queste consentono di avvicinarci agli abissi motivazionali che si intrecciano gli uni agli altri nella genesi di queste crisi alle quali anche la psichiatria, quella fenomenologica in particolare, non può non guardare con grande attenzione.

Come ha scritto Nietzsche (1999), chi ha un *perché* per vivere, accetta qualsiasi *come*; e da qui vorrei iniziare il mio discorso [4].

Come ha scritto Viktor Frankl (1998): «Viviamo nell'epoca del crollo e della vanificazione delle tradizioni. Invece di creare nuovi valori con la ricerca di significati unici, capita esattamente il contrario. I valori universali sono in declino.

Questa è la ragione per cui un numero sempre maggiore di persone piomba in un sentimento di assurdità e di vuoto o, come son solito chiamarlo, nel vuoto esistenziale. Tuttavia, anche se tutti i valori universali scomparissero, la vita rimarrebbe piena di significato, dal momento che i significati unici rimangono intatti nella perdita delle tradizioni.

Certo, se l'uomo deve cercare i significati anche in un'epoca priva di valori dovrà essere fornito di una forte capacità di consapevolezza. È perciò evidente che in un'epoca come la nostra, un'epoca di vuoto esistenziale, il compito principale dell'educazione non è quello di trasmettere delle conoscenze e delle nozioni, ma piuttosto di affinare la coscienza in maniera tale che l'uomo possa scorgere le esigenze racchiuse nelle singole situazioni» [2].

II. *Il deserto emozionale*

La crisi, e poi la perdita, di senso nella vita hanno molte radici, certo, ma una di queste è rappresentata negli adolescenti e nei giovani, ma anche ovviamente negli adulti, dall'inaridirsi delle emozioni: dei sentimenti.

Come dice Umberto Galimberti (2007), quello che nella nostra epoca si avverte sempre di più è la sovrabbondanza di stimoli esterni, e la carenza di comunicazione, che conducono alla indifferenza esistenziale, e alla mancanza di risonanze emozionali, di fronte ai fatti, e ai gesti che si compiono.

Ma quali possono essere le cause di questo deserto emozionale?

Manca un'educazione emotiva: in famiglia dove gli adolescenti trascorrono il loro tempo con la televisione e con *internet* come compagni di vita, e a scuola dove non di rado chi insegna si preoccupa di offrire agli alunni conoscenze teoriche e pratiche ma disancorate da una sincera e palpitante partecipazione emozionale al loro destino, e in ogni caso troppo lontane da quelle semplificate, e nondimeno dotate di sensibilità emozionale, della televisione.

La scuola non è sempre all'altezza di un'educazione psicologica che preveda una maturazione intellettuale, certo, ma anche una maturazione emotiva [3].

Ad accrescere il deserto emozionale si aggiunga il fatto che i valori dominanti della società di oggi sono incentrati sul successo, sul denaro, sulla negazione del dolore, e della fatica di vivere, e non sono se non di rado indirizzati alla solidarietà e alla comprensione dei doveri, e dei sacrifici.

Nel deserto della comunicazione emotiva, che da bambini non ci è arrivata, da adolescenti non abbiamo incontrato, e da adulti ci hanno insegnato a controllare, crescono un individualismo esasperato, e insieme una grande difficoltà ad una riflessione interiore che consenta di creare relazioni autentiche. Ci si avvia, così, ad una lenta desertificazione delle emozioni che sono essenzialmente relazione, e che sono soffocate dalla indifferenza, e dal divertimento, dalla noncuranza, e dalla aggressività; e non si sa più mettere in contatto il cuore con la mente, la mente con il comportamento, e il comportamento con il riverbero emozionale che gli avvenimenti destano nel loro cuore.

Ma gli adolescenti e i giovani di oggi hanno soprattutto bisogno di forza d'animo perché non sono più sostenuti da una tradizione, perché si sono frantumate le tavole dove erano incise le leggi della morale, perché si è smarrito, o si è definitivamente perduto, il senso dell'esistenza, e incerta ne è divenuta la direzione. Le parole che i padri rivolgono ai figli sono insicure e incerte.

E la scuola? I professori entrano in classe; ma li vedono in faccia questi ragazzi?

Li guardano uno ad uno? Li chiamano per nome, o solo per cognome, quando devono interrogarli? Sanno che la generazione di giovani con cui hanno a che fare, a causa delle rapidissime trasformazioni economiche, sociali e tecnologiche, sono di una impressionante fragilità emozionale? Sanno che l'emozione, se non trova il veicolo della parola, ricorre al gesto che può essere anche quello della violenza: della violenza sugli altri, e talora della violenza su di sé?

Come non sapere che le emozioni si lacerano quando i figli non sono più capaci di comunicazione in famiglia, e il solo sbocco comunicativo è quello dell'ambiente scolastico che su queste emozioni dovrebbe riflettere, e lavorare? Questo è il suo primo compito perché senza emozioni non si crea nessun interesse, e senza interesse nessuna volontà di applicazione.

III. *La noia*

La noia, l'esperienza della noia, è un'altra modalità che porta gli adolescenti a smarrire il senso della vita, e dalla noia nasce l'impulso al divertimento e alla disperazione che ne consegue.

Si assiste ad una estesa amplificazione della noia, e contemporaneamente alla paura che essa trascina con sé, e che porta alla ricerca di vie di fuga con la ricerca e la realizzazione di occasioni di aggressività che consentano una momentanea interruzione della noia.

L'elemento, che sembra più contrassegnare l'orientamento dell'adolescente che si sente annoiato, è l'indifferenza che ha due aspetti: l'indifferenza etica che non consente di distinguere il bene dal male, e quella emozionale che induce a negare valore alle persone, e alle situazioni. L'indifferenza ai valori e agli orizzonti di senso delle emozioni fa vivere in un presente che non ha passato, e non ha futuro.

Dalla noia, dall'ansia di uscirne fuori, nasce la condizione di eccitamento momentaneo che sconfina, nelle modalità adolescenziali di gruppo in particolare, in gesti "forti" come sono gli atti aggressivi, i furti, la guida selvaggia in automobile, e, con frequenza crescente, l'assunzione di sostanze alcoliche, e stupefacenti, con le fatali conseguenze. Ma, al di là di questi gesti, la vita emozionale, divorata dalla noia, è arida, senza palpiti spontanei; e come è possibile vivere una vita dotata di significato quando le emozioni hanno smarrito la loro spontaneità, e i loro bagliori?

L'ambito più consueto e familiare, nel quale hanno luogo le ambivalenze emozionali e relazionali alimentate dalla noia, è quello di *internet*. In adolescenza, ma anche in età adulta, *internet* si costituisce come esperienza antitetica alla noia ma senza che questa ne sia sconfitta: semmai, solo anestetizzata. Ovviamente, *internet* è rivissuto non come strumento di conoscenza e di formazione, come è, o almeno come può essere, ma come possibilità di mettersi in comunicazione con persone che si incontrano nondimeno a distanza: in una astratta e gelida lontananza.

Ma dalla noia può nascere una vera e propria dipendenza da *internet*: in *internet*, epifania della razionalità tecnica, si conosce stando fermi, si stabiliscono contatti senza entrare in contatto, si provano sensazioni senza che si abbia vicinanza umana.

Ne sono esempio emblematico le amicizie *online* che nascono nei *social network*: in essi, che tendono invano a compensare la condizione di isolamento di tanti adolescenti e di tanti adulti, l'amicizia non nasce dal reciproco scambio emozionale, ma solo dalla occasionale e superficiale conoscenza che non lascia tracce nella memoria.

Nelle "Pensées" di Blaise Pascal (2000) le correlazioni fra la noia e le sue conseguenze psicologiche, e umane, sono mirabilmente rappresentate, e in qualche modo anticipano quella che è l'attuale fenomenologia della noia: della noia mortale in particolare.

La condizione dell'uomo, egli dice, è contrassegnata da queste vertiginose sequenze tematiche: *ennui, divertissement, désespoir, agitation e imagination*. «Nulla è così insopportabile all'uomo dell'essere in piena inattività, senza passioni, senza occupazione, senza divertimento e senza assidua applicazione» [5].

I contesti emozionali delle famiglie, nelle quali nascono e crescono le adolescenze divorate dalla noia, sono contraddistinti dalla inadeguatezza e dalla aridità delle relazioni, dalla incapacità di ascoltare e di rimettere in discussione dialogica le proprie convinzioni, e dalla mancata volontà di confrontarsi con i problemi interiori dei propri figli.

IV. *La rabbia*

L'esperienza della rabbia testimonia, in modi diversi da quelli della noia, delle inquietudini e degli sbandamenti emozionali degli adolescenti e dei giovani di oggi. Anche quando assuma la sua connotazione meno distruttiva, quella della parola, la rabbia modifica il modo di essere del corpo, della mimica, dello sguardo, della voce, e rischia sempre di sconfinare nella violenza indirizzata alle persone e agli oggetti.

La prima cosa, che riemerge dalla considerazione psicologica della rabbia, è la tendenza all'*acting-out*: all'impulso inarrestabile all'agire in assenza di ogni adeguata elaborazione psicologica, e di ogni riflessione interiore.

La rabbia si manifesta dinanzi ad ogni esperienza di perdita, di scacco, o di *défaillance*, ostacolandone la comprensione e l'accettazione, e indirizzando all'esterno la colpa del fallimento, e la ricerca della punizione di chi ne sia ritenuto responsabile.

Ma l'esperienza della rabbia può insorgere anche quando si abbiano ad intraprendere nuovi percorsi, e a ricercare nuove relazioni, che si rivelano deludenti e diversi da quelli immaginati e attesi, e ai quali non ci si adatta, e ci si ribella, con modalità comportamentali aggressive e distruttive.

La nostra epoca tende a presentare un'atmosfera sociale e psicologica nella quale non si pratica l'accettazione della perdita, della sconfitta, della malattia, delle frustrazioni, che si convertono invece in rabbia incontrollata. Ma la nostra è ancora un'epoca nella quale, e non solo nell'adolescenza, si è incapaci, ma non si ammette di esserlo, di svolgere, magari con lentezza e con pazienza, comportamenti adeguati a conseguire le mete desiderate, gli obiettivi ricercati, e si è incapaci di realizzare difese proporzionate alle offese che si subiscono, magari ingiustamente, da parte degli altri.

La rabbia diviene protesta, e grido, andando al di là di ogni misura, e di ogni controllo, e di qui le aggressioni che nascono sulla scia di avvenimenti in sé banali.

Così un incidente di macchina si accompagna a comportamenti, che giungono non solo a ledere la reciproca dignità ma anche a fare loro del male, e a suscitare sentimenti di avversione e di invidia, di rifiuto e di odio, tali da lasciare tracce che non si cancellano, e che si accrescono nel corso del tempo: aggrovigliandosi, e associandosi, a mille altri ingiustificati motivi di avversione.

Con la sua larga diffusione a livello sociale (c'è rabbia nelle famiglie, nella scuola, sul lavoro, sulle strade, nella vita politica) la rabbia ci dice come oggi sia difficile accettare il dolore come dimensione ineliminabile della vita, e solo si abbiano a desiderare analgesie chimiche che, quando non bastino a frenare il dolore, si accompagnano ad esplosioni incontrollate di rabbia. La rabbia è insomma un fenomeno sociale che indica come il nostro sia un tempo che non è alla ricerca di un senso della vita, di un appagamento esistenziale, ma che è alla sola ricerca di soddisfazioni immediate.

L'ulteriore analisi tematica della rabbia ci consente di cogliere in essa lo snodarsi di una triplice sfiducia: la sfiducia nel futuro come fonte di infinite nuove possibilità di vita che modificano le attuali; la sfiducia nella dimensione della dualità, della relazione, della partecipazione al destino degli altri, dell'essere in un mondo della vita comune a ciascuno di noi; e infine sfiducia nella volontà degli altri ad accogliere i nostri desideri e le nostre attese: le nostre speranze.

Ma, in fondo, nell'esperienza della rabbia si nasconde una protesta invidiosa rivolta verso chi ha e non dà, e verso chi ha, o sembra avere, di più.

V. La speranza

Come cambiare, cosa fare, o almeno cosa proporre, dinanzi a condizioni adolescenziali di vita così ferite dal deserto emotivo, dalla noia e dalla rabbia? Sono condizioni di vita nelle quali entrano in gioco motivazioni esistenziali e sociali, psicologiche e umane, religiose e metafisiche, e come arginarle nella loro complessità e nelle loro articolazioni tematiche?

Non ho potuto, ovviamente muovendo dagli orizzonti di esperienza e di riflessione della psichiatria, se non indicare, fare la diagnosi, alcune delle motivazioni che mi sono sembrate agire nella concatenazione delle circostanze alle quali ancorare la crisi o la perdita del significato della vita.

Il deserto emozionale, la noia e la rabbia sono strutture portanti, ce ne sono altre ovviamente, che stanno a fondamento del malessere adolescenziale e giovanile, oggi dilagante, nel quale si riverberano responsabilità congiunte e molteplici: quelle delle famiglie e delle scuole, delle tecnologie sempre più implicate nell'articolazione di una vita automatizzata e reificata alla quale viene meno la dimensione spirituale.

Sì, rinascesse in noi, e nel mondo della vita, la speranza umana e cristiana, la speranza di San Paolo, le cose cambierebbero.

Bibliografia

1. BORGNA, E. (2011), *La solitudine dell'anima*, Milano, Feltrinelli.
2. FRANKL, V. E. (1969), *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, tr. it. *Senso e valori per l'esistenza*, Roma, Città Nuova 1998.
3. GALIMBERTI, U. (2007), *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli.
4. NIETZSCHE, F. (1999), *Die Unschuld des Werdens*, tr. it. *L'innocenza del divenire*. Antologia dai frammenti postumi 1869-1888, Milano, Rusconi.
5. PASCAL, B. (2000), *Oeuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard.
6. SAN PAOLO (I sec. d. C.), *Le lettere*, Torino, Einaudi 1990.

Dialoghi con Eugenio Borgna, il poeta della psichiatria gentile

GIUSEPPE FERRIGNO

Summary – DIALOGUES WITH EUGENIO BORGNA, THE POET OF GENTLE PSYCHIATRY. The article, which is a tribute to Eugenio Borgna's thought, but above all to the man, always creates a comparison between the Adlerian model and Phenomenological Psychiatry. For Eugenio Borgna it is important within the setting to create a common space in which an emotional flow is created between the one who treats and the one who is treated: a sort of *community of destiny* in addition to a *community of care*. Bringing the emotional experiences of the heart into psychotherapy means moving away from the Freudian thesis of emotional neutrality to sail in the troubled and dangerous waters of *countertransference*. Emotions are understandable not only on the basis of the words spoken, but also on the basis of body language, faces, glances, gestures and voices. The figures of waiting, hope, encouragement understood in the Adlerian sense, are the constitutive elements of every therapeutic relationship. Hope is seen as an existential and psychotherapeutic category that is linked to the Augustinian dimensions of time. The article describes the relationship between Individual Psychology and Phenomenological Psychiatry by Eugenio Borgna, not following a linear chronological order, but the inner flow of consciousness of the writer, condensing what has been explored in the various seminars, all interspersed with phrases, reflections, dialogues, conversations, poems, quotes from books or from the various "interventions".

Keywords: EUGENIO BORGNA, PHENOMENOLOGICAL PSYCHIATRY, INDIVIDUAL PSYCHOLOGY

Abstract – DIALOGHI CON EUGENIO BORGNA, IL POETA DELLA PSICHIATRIA GENTILE. L'articolo, che è un omaggio al pensiero di Eugenio Borgna, ma soprattutto all'uomo, crea sempre un confronto tra il modello adleriano e la Psichiatria fenomenologica. Per Eugenio Borgna è importante all'interno del setting creare uno spazio comune in cui nasca un flusso emotivo tra chi cura e chi è curato: una sorta di *comunità di destino* oltre che di *cura*. Portare in psicoterapia i vissuti emozionali del cuore significa allontanarsi dalla tesi freudiana della neutralità emozionale per navigare nelle acque agitate e pericolose del controtrasferimento. Le emozioni sono comprensibili non solo in base alle parole dette, ma anche in base al linguaggio del corpo, ai volti, agli sguardi, ai gesti e alle voci. Le figure dell'attesa, della speranza, dell'incoraggiamento intesi in senso adleriano, sono gli elementi costitutivi di ogni relazione terapeutica. La *speranza* è vista come una categoria esistenziale e psicoterapeutica che si lega alle dimensioni agostiniane del tempo. L'articolo descrive il rapporto tra Psicologia Individuale e Psichiatria Fenomenologica di Eugenio Borgna, non seguendo un ordine cronologico lineare, ma il flusso interiore della coscienza dello scrivente, condensando quanto esplorato nei vari seminari, il tutto intervallato da frasi, riflessioni, dialoghi, conversazioni, poesie, citazioni dai libri o dai vari "interventi".

Parole chiave: EUGENIO BORGNA, PSICHIATRIA FENOMENOLOGICA, PSICOLOGIA INDIVIDUALE

I. Premessa

Nel 2005 acquisto presso la libreria Feltrinelli di Milano un libro di Eugenio Borgna, dal titolo *Le intermittenze del cuore*, dopo qualche giorno *Come se finisse il mondo* e in seguito *Noi siamo un colloquio*.

Fin dalle prime pagine mi colpisce, in primo luogo, la complessa semplicità e la sonorità del linguaggio: egli utilizza nel libro “parole” poetiche, colme di significati evocativi, non vuoti involucri, per esprimere articolati concetti psichiatrici. Anche il poeta Giacomo Leopardi, da lui amato e ricordato in molti suoi scritti, fa una distinzione fra “parole” e “termini” [70]: le parole s’involano attraverso le ali del cuore, mentre i termini scientifici, privi di carica affettiva, hanno solamente un valore semiologico *indexicale*, indicativo [4].

Tutti i libri di Borgna sono rapsodici e magmatici e non possono non trascinarci in un arcipelago di emozioni. Egli, infatti, ripete costantemente nei suoi scritti e nelle sue conferenze che per studiare una materia così complessa come la psichiatria *non sia possibile non allearsi* con le scienze umane, ermeneutiche, filosofiche, letterarie in particolare, senza le quali non si potrebbe analizzare un soggetto-oggetto così camaleontico e composito come l’uomo.

In secondo luogo, ho rilevato una sorprendente affinità fra il *pensiero fenomenologico* e il *pensiero adleriano*. Eugenio Borgna, infatti, utilizza inconsciamente e costantemente una terminologia tipicamente individualpsicologica [9]: soggettivismo, fenomenologia, interiorità, ascolto, partecipazione, condivisione, incoraggiamento, comprensione umana, empatia, persona, creatività, tempo soggettivo in senso agostiniano, psichiatria etica e gentile, dialogo, ermeneutica, interpretazione, colloquio, dialogo, intersoggettività, controtransfert, emozioni, speranza, solitudine, fragilità del paziente e del terapeuta.

Desidero condividere con i lettori della *Rivista* l’immagine soggettiva e personale di Eugenio Borgna che mi è rimasta finzionalmente impressa nella memoria, indelebile, vivida e palpitante, in senso foscoliano. Cercherò di far riaffiorare in queste pagine sia l’uomo sia lo *studioso* attraverso la rievocazione di episodi di vita e di amicizia a “priori”, aneddoti, frammenti di ricordi e di dialoghi; in alcuni paragrafi (paragrafi V, VI, VII) cercherò anche di riproporre il suo “stile narrativo” scintillante, maestoso, poetico.

Non seguirò nell’esposizione un ordine cronologico di tipo lineare, ma il flusso interiore della mia coscienza, condensando quanto è stato approfondito nei vari seminari, il tutto intervallato da frasi, riflessioni, dialoghi, conversazioni, qualche poesia, citazioni tratte dai suoi libri o dai vari suoi “interventi” agli incontri organizzati dalla *Scuola Adleriana di Psicoterapia* a Milano, a cui con grande disponibilità egli partecipava attivamente e puntualmente.

II. Senza tempo e senza spazio: l'“indicibile silenzio”

Inizio, per gradi, a conoscere Eugenio Borgna, di cui apprezzavo già da molti anni l'impegno scientifico, professionale e soprattutto civile. Sapevo che era indubbiamente un personaggio scomodo per la psichiatria ufficiale (*Davide contro Golia* [17]) a indirizzo radicalmente organicistico: egli era stato uno strenuo sostenitore, già negli anni Settanta, della legge Basaglia, in quanto direttore della sezione femminile dell'*Ospedale Maggiore* di Novara.

Borgna aveva dato precise disposizioni, affinché le circa duecento pazienti del reparto femminile non fossero soggette a coercizioni, consentendo loro di passeggiare per i corridoi e per gli spazi verdi del giardino, dopo aver ingiunto anche l'eliminazione delle inferriate alle finestre e il divieto di chiudere le porte.

Per Borgna al centro di qualsiasi cammino di cura non c'è la malattia mentale, la schizofrenia, la nevrosi, la depressione, la follia, che in realtà si alimentano di emozioni che fanno parte della vita, ma il modo specifico in cui la *persona, con le sue sofferenze e i suoi grandi quesiti esistenziali, è nevrotica, depressa, schizofrenica, folle*.

Per capire la modalità peculiare in cui la malattia mentale, anche la follia, si declina nell'individualità, singolarità, soggettività, occorre relazionarsi col *malato non con la malattia*, attraverso il dialogo, l'incontro, l'ascolto, l'immedesimazione empatica, utilizzando sempre il *linguaggio del cuore e della gentilezza*: un paziente, se avverte nel terapeuta solo la *saggezza dello scienziato*, erige sempre di più un pungente filo spinato che gli impedirà di entrare in relazione con chi si prende cura di lui.

Noi adleriani, per esprimere questi medesimi folgoranti intuizioni borgnane, utilizziamo concetti come “individuo indivisibile”, “stile di vita”, “processo d'incoraggiamento” [45, 47, 48, 51], inteso come *capacità di vedere con gli occhi, ascoltare con gli orecchi, vibrare con il cuore dell'altro* [44].

Qualche anno dopo, in una delle nostre molteplici conversazioni fra i banchi della *Scuola adleriana* di Milano, Eugenio Borgna mi ha confermato con tono molto pensoso e rabbuiato che le sopraccennate sue scelte all'interno dell'ospedale fossero insindacabili, in quanto direttore del reparto femminile, e che avevano decisamente generato una forte opposizione da parte di molti colleghi e molti infermieri, per lo più anziani, ormai abituati a “luoghi” protetti come se si trattasse di un carcere, ma che, nonostante tutto, egli era riuscito ad affermare le proprie idee grazie a coloro che lo avevano sempre appoggiato e sostenuto dandogli forza, coraggio e determinazione nel continuare a percorrere una strada inconsueta per quegli anni, impervia, ma luminosa [18, 20].

Dopo aver terminato la lettura de *Le intermittenze del cuore*, decido di scrivere una lettera al professor Borgna, per invitarlo a un seminario dal titolo «Stati emotivi e relazione» presso la *Scuola Adleriana di Psicoterapia* di Milano. Con gli anni è nato un dialogo di amicizia “a priori”, di confronto emozionale e scientifico che è durato circa 20 anni, fino a quando, il 4 dicembre 2024, Egli si è trovato di fronte all’“indicibile silenzio”, *all’ultimo sogno di sole* [85], direbbe Antonia Pozzi; *all’ora che non ha più sorelle, all’ora che ha avuto un passato e non ha più un futuro*, scriverebbe Celan [41].

Lui mi risponde prontamente con una lettera scritta a mano, *senza data e senza luogo, senza tempo e senza spazio*, ricca di parole che scintillavano di emozioni e di gentilezza. Borgna, come fa in molte sue “lettere” e in molte sue “dediche”, non ama “datare” quanto scrive, forse per non consentire al gelido tempo geometrico della clessidra di imprigionare le sue parole in un “piccolo spazio e in un tempo contingente, specifico e finito”: quella lettera o dedica “è” per sempre.

Avrei capito questo suo abituale stile relazionale con me solo molto più tardi (come chiarirò più avanti), quando avremmo discusso sul concetto di “amicizia a priori”: forse solo adesso, però, nell’*hic et nunc del presente del presente agostiniano* [8], mentre gli sto dedicando codesto mio scritto, incomincio a capirne il “vero” e profondo significato.

Nasce con Eugenio Borgna un dialogo prima epistolare, successivamente telefonico, per definire l’articolazione del seminario di Milano e i contenuti da trattare. Ci telefonavamo nel primo pomeriggio, io da Milano e lui da Borgomanero, dove viveva.

III. “*Stati emotivi e relazione*”. *Un uomo gentile e pensoso sfoglia tanti foglietti: l’Interiorità secondo Eugenio Borgna*

Nel 2006, Eugenio Borgna partecipa, quindi, al seminario, organizzato a Milano dalla *Scuola Adleriana di Psicoterapia*, dal titolo «Stati emotivi e relazioni».

Al mattino, molto presto, ero già nell’aula magna della *Scuola milanese* e insieme alla collega Daniela Bosetto, instancabilmente solerte e collaborativa, spostiamo i tavoli, le sedie, predisponiamo e controlliamo i microfoni, le locandine e tutto quanto sia necessario per la buona riuscita della giornata di studio.

L’aula è già colma di partecipanti ed ecco che arriva ed entra dalla grande vetrata un uomo altissimo, magrissimo, gentile e sorridente, dalle braccia esili e lunghe e si siede alla mia destra, dietro un tavolo rettangolare.

Lui, il poeta della psichiatria gentile ed etica e delle emozioni, dopo una lunga pausa di silenzio, con molta calma e con voce pacata, quasi sussurrata, inizia a parlare, dopo aver selezionato in un mucchietto di fogli, predisposto sul tavolo rettangolare, un piccolo foglietto, in cui aveva annotato a mano una breve frase che avrebbe tracciato

l'intero filo conduttore del suo discorso: *diafane, ieratiche e possenti, incandescenti e appassionate, le sue parole, che partono dal cuore riescono a entrare direttamente nel cuore di chi ascolta.*

Ci sono molte analogie fra il pensiero fenomenologico e il modello adleriano [54], la *psichiatria fenomenologica* (così si definisce il metodo di matrice husserliana, o heideggeriana, con cui procede la ricerca) ed *antropologica* (così si definisce l'oggetto, la condizione umana, della ricerca) ha radicalmente cambiato gli scenari della psichiatria moderna, allontanandola dalle categorie naturalistiche di conoscenza della psichiatria del diciannovesimo secolo che riconduceva ogni processo psichico a lineari disturbi nella funzionalità delle strutture cerebrali, trasformando la psichiatria in encefalo-iatria: nell'ambito di un riduzionismo biologistico assoluto [23].

Se si parla di fenomenologia è necessario distinguere la *fenomenologia soggettiva*, inaugurata da Karl Jaspers [66] nel 1913 con la sua "Allgemeine Psychopathologie", da quella che è la *fenomenologia obiettiva* di Ludwig Binswanger [14, 15] che studia le strutture costitutive dell'esistenza malata, e non solo gli stati d'animo interiori dei pazienti; come fa la fenomenologia jaspersiana.

Nel cogliere nell'*introspezione* e nell'*immedesimazione* le strutture portanti della conoscenza in psichiatria, che è il campo di applicazione della psicopatologia, Karl Jaspers» (23, p. 10) ha definitivamente modificato i punti di vista teorici e i modelli con cui accostarsi ai pazienti, e attraverso cui curarli.

L'oggetto della psichiatria, da allora, *non* consiste più nel modo di essere comportamentale dei pazienti *ma* nella loro *soggettività, nella loro interiorità, che vanno analizzate e descritte con la falce leggera della immedesimazione, cercando contestualmente di capire cosa accada in ciascuno di noi che "curiamo" dinanzi alle loro esperienze psichiche patologiche, o ancora normali*. In questo modo Eugenio Borgna introduce il capitolo specificatamente adleriano del *controtransfert*.

«Dalla impostazione fenomenologica jaspersiana discendono anche cambiamenti radicali nei modi in cui ci si incontra, e ci si deve incontrare, con i pazienti: non più considerati come oggetti, come corpi malati, *ma* come soggetti, ai quali guardare non in atteggiamento di neutralità e di indifferenza emozionali ma di ascolto e di partecipazione: di condivisione e di comprensione umana» (Ivi).

IV. "Non siamo ranocchi pensanti": le intermittenze del cuore

"Non ci sono fatti ma interpretazioni di fatti" [79]. In questa celebre tesi nietzschiana nasce il punto di incontro meridiano sulla *soggettività* fra il *modello adleriano* e la *psichiatria fenomenologica*. Nei libri di Eugenio Borgna viene riportato, inoltre un altro pensiero folgorante di Nietzsche: "Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per

obbiettivare e registrare. Vivere vuol dire trasformare in luce e fiamme tutto quello che siamo” [20, 23, 25, 79, 80], per evidenziare come l’idolatria della *ragione* calcificante e astratta spesso si ponga in contrapposizione con le ragioni pascaliane del *cuore*. In realtà fra l’*interiorità* e il *mondo emozionale*, fra l’*interiorità* e le *intermittenze variopinte e fiammeggianti del cuore* c’è una *strettissima correlazione*.

Le emozioni, secondo Eugenio Borgna, sono molteplici nelle loro connotazioni tematiche, ma l’elemento che le accomuna è il fatto che *ci conducono fuori dai confini del nostro Sé*, mettendoci in contatto, in risonanza, con il mondo delle cose e degli individui, degli esseri umani, essendo completamente permeate dall’intenzionalità, nel senso attribuito al termine da Edmund Husserl [65].

Ci sono le *emozioni* e c’è il *pensiero*, c’è la vita emozionale e c’è la vita razionale. Solo se c’è concordanza e conciliazione fra l’una categoria e l’altra è possibile approssimarsi ai problemi conoscitivi ed esistenziali. Nessun pensiero può fare a meno di un *background* emozionale, di una dimensione emozionale, perché la ragione astratta, *de-emozionalizzata*, non coglie se non *alcuni* aspetti del reale, divorato oggi dalla tecnica.

Confrontarsi con anime ferite dall’angoscia e dalla disperazione, dai deliri e dalle allucinazioni, richiede un’attitudine a decodificare cosa ci sia, cosa rifiorisca nell’*interiorità* di chi soffre; e ancora ad aprirsi, o comunque a provare ad aprirsi, alle emozioni velate e segrete che urlano nel silenzio [23, 93].

Il tratto segreto di ogni psichiatria dovrebbe consistere in una disperata attenzione a cogliere i significati che *non* possono vedersi nelle realtà umane di angoscia e di depressione e ancora a scorgere le lacrime che a volte si nascondono dietro un sorriso, dando al sorriso la sua profondità e il suo timbro più autenticamente doloroso.

«Certo, *senza* questa ricerca ardente e febbrile dei valori e dei significati che si animano nella interiorità degli altri [...] non si riesce a fare una cura radicale: non si riesce nemmeno a salvaguardare la *nostra* interiorità che tende fatalmente a inaridirsi e a spegnersi: strumento di tecnologie esasperate e assolutizzate che escludono l’anima, quell’anima che come diceva Georges Bernanos si nasconde forse nelle inquietudini del cuore, in chi cura e in chi è curato. [...]

Le emozioni, i modi di vivere le proprie emozioni, si rispecchiano nei modi di essere, nei modi di trasformarsi, del corpo: del corpo vissuto; e molte emozioni, inesprese verbalmente, possono essere decifrate solo analizzando questi modi di essere, queste metamorfosi, del corpo. Non è facile interpretare il linguaggio del corpo, i suoi diversi linguaggi, se non ci si educa ad ascoltare le regioni segrete dei volti e degli sguardi: gli orizzonti sconfinati della vita emozionale così lontani da quelli della vita razionale. [...]

Parlare di un corpo che si apre al mondo e che abita il mondo significa oltrepassare il senso di un corpo chiuso e murato, e riportare il corpo nell'area della intersoggettività. La soggettività si dischiude, così, alle altre soggettività non solo mediante la parola ma anche mediante il gesto: mediante i significati del corpo soggetto che devono essere decifrati nella loro donazione di senso. [...]

Le emozioni si costituiscono come dimensioni essenziali e radicali della condizione umana. Il dilagare della conoscenza razionale come strumento di conoscenza della realtà, quando non sia arginata dalle ragioni del cuore, rende la vita arida e svuotata di senso; ma, d'altra parte, le emozioni staccate dalla riflessione possono dilatarsi e infiammarsi. [...] Le emozioni sono la struttura portante della cura, in psichiatria, di ogni diversa forma di cura (di quella psicoterapeutica ma anche di quella farmacologica e di quella comunitaria), e nel curare sono intensamente implicate le emozioni di chi cura e quelle di chi è curato

Le emozioni riempiono di sé gli abissi senza fondo della vita interiore, e nella loro trascendenza esse si rispecchiano nella interiorità degli altri.

Ciò che rende la vita emozionale premessa ad ogni cura è il fatto che in essa c'è sempre relazione e, cioè, costruzione sia pure fragile e frammentaria di dialogo e di ascolto, di silenzio e di intersoggettività» (25, pp. 11-14).

La vita emozionale esprime, quindi, gli abissi dell'*interiorità* che si spalanca verso il mondo degli *altri*. Non siamo *monadi chiuse senza finestre*, ma abbiamo delle piccole finestrelle che a volte possono aprirsi verso la mente e il cuore dell'altro.

V. Non c'è conoscenza senza sofferenza. Il "guaritore ferito" e il controtransfert: un confronto e incontro fra psichiatria fenomenologica e modello adleriano

All'interno del *setting*, quindi, fra chi cura e chi è curato si viene spontaneamente a creare, in contrapposizione col modello pulsionale ortodosso, basato su una concezione asettica e chirurgica di ogni tipo di intervento, un *biunivoco scambio incessante di sonorità emozionali e cognitive* [16, 17, 20, 21, 23, 29, 32, 35, 48, 50, 51, 52, 54, 57].

Nella sua vertiginosa meditazione sulla sofferenza Simone Weil [93] le conferisce un'intima connotazione conoscitiva, nel contesto di un linguaggio che coglie la ragion d'essere umbratile, enigmatica e simbolica della sofferenza, di ogni sofferenza, richiamandosi ad Eschilo ("Mediante la sofferenza la conoscenza").

L'area tematica della sofferenza ci riporta con la mente al destino del centauro Chirone [78]: «Il centauro Chirone, colpito per errore da una freccia di Eracle, avvelenata del sangue dell'Idra di Lerna, è martoriato costantemente da una ferita inguaribile al ginocchio. Ogni giorno, prima di prendersi cura dei propri allievi, Asclepio, Eracle, Achille, Chirone, dei e semidei, si occupava di sé e della propria ferita per poter essere attivo, dinamico efficiente e presente al proprio ruolo di maestro e di guaritore.

Maestro nell'arte terapeutica può essere soltanto colui che è portatore sano e consapevole della propria ferita evitando di rimanere prigioniero d'atteggiamenti rabbiosi, vittimistici e rivendicativi. Se in una relazione d'aiuto colui che dovrebbe essere il guaritore è a sua volta stato percosso, ferito dalla vita, in quanto essere "finito e mortale", può trasformare la debolezza in forza: un "guaritore ferito" grazie alle sue ferite potrà comprendere meglio quelle altrui "guarendole".

Il mito paradossale ci ricorda la necessità terapeutica di attivare il "guaritore interiore" che c'è in tutti noi, superando ogni unilateralità paralizzante, il terapeuta da una parte e il *paziente* dall'altra, la *normalità* da una parte e la *folia* dall'altra» (51, p. 12). Solo un *cuore spezzato* può accarezzare con tenerezza un *altro cuore spezzato*, scrive Emily Dickinson [43]:

"Ad un cuore spezzato
nessun cuore si volga
se non quello che ha l'arduo privilegio
di aver altrettanto sofferto".

Il soffio della sofferenza, del dolore, della disperazione, della fragilità e della follia, in cui si manifestano tutte le umane emozioni, scrive Borgna, «è come uno specchio nel quale si riflettono le immagini delle nostre tristezze e delle nostre angosce, delle nostre inquietudini e delle nostre speranze, delle nostre fragilità e delle nostre illusioni» (26, p. 17).

Le ricerche effettuate sulla comunicazione intersoggettiva implicita, d'altra parte, accrescono «la responsabilità etica di chi cura in quanto egli deve sempre valutare gli esiti impliciti e imprevedibili dell'agire, del pensare, del sentire del paziente su di sé e viceversa.

Numerose e innovative evidenze empiriche sulla "comunicazione intenzionale implicita" confermano un continuo flusso biunivoco di risonanze emozionali fra terapeuta e paziente: dobbiamo ricordare gli studi sull'effetto placebo di Pancheri e Brugnoli [81], quelli di Kandel [67] sulla lumaca di mare *Aplysia*, le ricerche condotte, proprio in questi ultimi anni, presso il dipartimento di Neuroscienze dell'Università di Parma sui "neuroni mirror" [58, 59, 87], così come il nuovo e stimolante filone di ricerche che fa capo alla "Teoria della mente" [71] che evidenziano come nella comunicazione interindividuale si crei automaticamente e implicitamente «un *legame*, un *contatto*, uno *spazio mentale noi-centrico* condiviso: gli altri entrano continuamente in noi con il loro agire e viceversa» (51, p. 13).

Per questo motivo è indispensabile che il terapeuta, «novello Chirone, guaritore ferito, uomo e animale insieme, impasto di pensiero e di viscere, impari a prendersi cura delle proprie ferite prima di medicare le ferite dei propri pazienti» (*Ivi*).

Non è possibile, quindi, imboccare alcuna strategia terapeutica senza prevedere un costante traffico reciproco di echi cognitivi ed emozionali fra chi cura e chi è curato, il *transfert* appunto e il *controtransfert*, che non possono, se non per motivi didattici o descrittivi, essere disgiunti. Il nucleo centrale intorno al quale ruota una psicoterapia adleriana è il concetto di “coppia creativa” terapeuta-paziente, che presuppone che due persone attraverso il corpo e la mente cerchino di costruire un “nuovo” incontro dialogico, una reciprocità interumana, interindividuale, fondata sulla fiducia e sulla creatività [46, 47, 48, 51, 52, 55].

Proprio la *connotazione relazionale e fenomenologica del modello adleriano* trova uno spazio comune, molto fertile, di dialogo con l'impostazione della *psichiatria fenomenologica borgnana* che giunge anche a fare “proprie” tesi relazionali, che sono di fatto inconciliabili con il pensiero positivistico: sulla scia di Eschilo e di Simone Weil [54, 93].

Borgna sostiene come «non ci sia conoscenza senza sofferenza, e come la sofferenza, l'avere conosciute le ombre della sofferenza, consente di articolare relazioni interpersonali e terapeutiche in qualche modo più intense, e più credibili agli occhi di chi sta male, e precipitando negli abissi della solitudine ha bisogno di una comunità di cura, e di una comunità di destino. Sono cose che Emily Dickinson ha scritto in una delle sue bellissime poesie» (54, p. 68), nella quale si rivolge *nel corso del tempo al mondo* e a chi condivide con lei una *comunità di destino*.

“Questa è la mia lettera al mondo
che non ha mai scritto a me -
le semplici cose che la natura
ha detto - con tenera maestà.

Il suo messaggio è affidato
a mani che non posso vedere -
Per amore di lei - amici miei dolci -
con tenerezza giudicate - me”.

«Curare, in psichiatria e in particolare nell'area sconfinata delle esperienze psicotiche -continua Borgna- è un gioco complesso nel quale intervengono conoscenze tecniche e stati d'animo, emozioni e sensibilità, immedesimazione e introspezione.

La dimensione interpersonale della cura, la sua fondazione intersoggettiva, condiziona la stessa ragione d'essere terapeutica dei farmaci. Non si inizia nemmeno un gesto terapeutico dotato di senso, nessuna cura può cioè realizzarsi, se *prima*, come dice splendidamente V. E. von Gebattel, non si cerca di entrare in relazione con l'altro, con chi chiede aiuto, sulla linea di una emozionalità silenziosa, di una immedesimazione emozionale, che astragga da ogni rigida articolazione tecnica, freddamente scientifica. Non c'è cura se non si sa cogliere cosa ci sia in un volto, in uno sguardo, in una semplice stretta di mano, e in fondo se non si sia capaci di sentire immediatamente il destino dell'altro come il nostro proprio destino.

Mantenere viva in noi la fiamma della comprensione emozionale della gioia e delle sofferenze degli altri non è facile: divorati come siamo dalla *routine* e dall'aridità spirituale: dal rischio del deserto dei sentimenti.

Ricondurre le emozioni, le esperienze emozionali senza fine, nel cuore di una psicoterapia significa ovviamente allontanarsi, in particolare, dalla radicale tesi freudiana della neutralità emozionale dinanzi ad ogni condizione di sofferenza psichica; e significa immergersi nelle acque agitate e arrischiate del controtransfert: cosa, d'altra parte, indispensabile nell'orizzonte di una fenomenologia delle relazioni terapeutiche; quando queste abbiano a che fare, in particolare, con forme di vita psicotica» (25, p. 14).

Il colloquio clinico sia in un *setting* di psichiatria che di psicoterapia «non si svolge in un deserto o nel vuoto ma nel qui e ora di uno spazio e di un tempo e [...] presuppone il difficile equilibrio fra distanza e vicinanza, troppo calore e troppa immedesimazione possono ridestare angosce insopportabili; ma, a loro volta, troppa distanza e troppa neutralità emozionale possono trascinare con sé una lacerante sensazione di abbandono» (17, pp. 85-86).

«Solo la conoscenza, l'esperienza del dolore, del dolore dell'anima, così invisibile talora e così camaleontico, ci consente allora di intuire, e di presentire, cosa si svolga nel segreto dei cuori lacerati; e cosa possa essere loro di aiuto» (29, p. 55).

«Questa tesi così radicalmente antinaturalistica non intende se non sottolineare il significato maieutico che il dolore, e la fragilità come metafora della vita, assumono nella relazione di cura. Questo significa il rifiuto di ogni onnipotenza e l'esigenza di una relazione psicoterapeutica che tenda ad essere il più possibile simmetrica, o che tenda almeno a diminuire l'asimmetria fra chi cura e chi è curato. Non potrei così non considerare la fragilità (San Paolo la definiva la nostra forza) come una sorgente di apertura e di comunione: una comunicazione, questa, recuperata nella sua dimensione intersoggettiva. Un incontro, un incontro psicoterapeutico, che sia senz'anima, non comunica nulla, e l'oblio ne divora fulmineamente il contenuto» (54, p. 68).

VI. *Eugenio Borgna e la poesia come sorella sfortunata della follia*

Dopo il seminario del 2006, il professor Borgna mi regala il libro "Tutte le poesie" di Emily Dickinson, allegando un biglietto: «[...] Mi sembra che il nostro incontro sia riuscito bene. Queste sono le poesie di Emily Dickinson [...]».

Per Eugenio Borgna le alleanze, le connessioni, le infiltrazioni sotterranee e carsiche (intrecciate, legate, alleate) della letteratura-poesia con la psicologia-psichiatria sono a prima vista estranee e inopportune al punto tale che si crea il rischio, quando si dicono cose che almeno apparentemente si distaccano dal linguaggio comune gergale tipico della psicologia e della psichiatria, di essere considerati sognatori, retorici, ampollosi o rapsodici, senza una reale cultura.

«La psichiatria, alleandosi con la filosofia e nutrendosi poi della linfa vitale rappresentata e costituita dalla poesia, giunge a dire qualcosa sui contenuti, sui modi, sulle forme con cui le emozioni, e la paura in particolare, si esprimono; [...] i confini fra vita normale e vita psicopatologica sono confini quanto mai labili, quanto mai osmotici» (29, p. 56).

La lettura di straordinarie e luminose poesie o romanzi di Hofmannsthal, Rilke, Brechtano, Dickinson ci consente, infatti, di scoprire strutture di significato che difficilmente potremmo distinguere dalle esperienze psicotiche, nel cui cuore alberga solo la disperazione e la morte, che viene agognata come una speranza contro ogni speranza.

Il dialogo fra psicologia, psichiatria e poesia ci consente, perciò, di capire in forma straordinariamente simbolica come molte esperienze che noi definiamo psicotiche *tout court* fanno parte anche della vita psicologica “normale”: la poesia possiede scandagli, antenne raddomantiche che fanno rivivere in noi incredibilmente esperienze psicologiche e umane marcate dal non-senso e dalla mancanza di significato.

Leggere alcune stellari e incandescenti poesie scritte da indelebili poeti dell'anima significa cogliere in maniera impensabile le stesse altezze a cui Heidegger era pervenuto, dal punto di vista filosofico, con una lentezza e con una fatica immensamente superiori [25, 26, 29, 30, 31].

La psichiatria e la psicologia, quindi, spesso si alleano con la letteratura, in particolare con la poesia, per calare sonde nell'interiorità, negli abissi profondi dell'anima. Non a caso nel romanticismo nasce la figura del “poeta vate”: basti pensare ad Ugo Foscolo.

Nell'antichità, il vate era generalmente cieco: Tiresia riusciva a vedere molto lontano, nel futuro, ma gli era impossibile scorgere i dati sensibili del reale, intorno e vicino a sé. I poeti, infatti, sanno “parlare” e comunicare il linguaggio delle emozioni e riescono a produrre, a loro volta, emozioni in chi fruisce le loro opere, rivolgendosi spesso ai *poster* più che ai *contemporanei*. I poeti sono visionari e sono dotati dell'attitudine ad esprimere per *delega* ciò che gli altri provano, avvertono ma spesso non riescono a tessere, con suoni e parole, un dialogo, un incontro, un colloquio col *mondo circostante*. Ci sono tanti occhi, ma pochissimi sguardi, scriveva nelle sue scintillanti poesie dedicate ai *poster* Emily Dickinson, affamata di *sguardi assenti contemporanei* che l'avvolgessero, riscaldandola e accarezzandola, ma scrive anche:

“Forse sarei più sola senza la mia solitudine”.

La *solitudine* può diventare, infatti, anche compagna di strada, solitudine creativa, inesauribile torcia che ci consente di divenire un “viandante” che, come uno *sherpa*, ci prende per mano, ci guida, ci accompagna e ci aiuta a ritrovare il proprio Sé smarrito [29], in quanto «non siamo fatti per essere soli, ma per essere impegnati in orizzonti di senso che ci è possibile riscoprire solo in correlazione continua con il destino degli altri» (29, p. 36).

VII. *Elogio della fragilità: siamo monadi senza finestre?*

Nel settembre del 2011, dopo vari interventi e collaborazioni con la *Scuola Adleriana di Psicoterapia* di Milano e con la *Rivista di Psicologia Individuale*, Eugenio Borgna partecipa ancora una volta a un altro seminario dal titolo «La solitudine dell'anima», coordinato dal sempre sorridente e gentile prof. Giorgio Leccardi, in cui ancora una volta io lo intervisto con domande che concordiamo insieme telefonicamente.

Gli invio alcuni miei scritti, articoli ad impostazione adleriana, di cui faccio una breve sintesi in basso, e lui mi rimanda sue considerazioni, consigli, appunti e riflessioni.

La psicologia adleriana nasce come una psicologia della *fragilità*, del *limite*, dell'*inferiorità*, del *sentimento soggettivo di inferiorità* quindi, conseguente al nostro essere, heideggerianamente, “gettati nel mondo” [63], *finiti e mortali*, immersi, in quanto *fenomeni temporali sempre in bilico fra passato, presente e futuro*, in una temporalità fuggevole, impalpabile e scivolosa come la *sabbia mutevole* che scorre in una clessidra: il *tempo agostiniano* tramonta nel passato che *non c'è più*, ma al contempo si affaccia verso un futuro che *non c'è ancora*.

Il tempo è sempre in bilico, in “movimento”, il principio nomotetico per eccellenza del modello adleriano è infatti la “legge del movimento”: anche il presente, che è *transiente, sdrucchiolevole*, non può essere *immobile*, perché altrimenti sarebbe *eternità*. Proprio «La fugacità del tempo è l'essenza della nostra finitezza, della nostra *inferiorità*, che mette a dura prova il bisogno dialetticamente compensatorio di onnipotenza, di perfezione, di superiorità, d'infinito, d'immortalità» (50, p. 6).

In realtà, l'essere umano, appena si affaccia sulla scena del mondo deve fare i conti con un *sentimento di insoddisfazione* dei propri “limiti”, base propulsiva d'un dinamismo *dialetticamente teso al superamento del difetto iniziale* [9, 56].

Osservando quanto avviene in ambito fisiologico, per autoregolazione omeostatica, l'imperfezione attiva automatici dinamismi *compensatori*: la funzione d'un organo *inferiore* leso viene sostituita da un altro e quella d'un organo danneggiato crea da sé un'energia tendente al superamento della carenza. Per una segreta alleanza fra le varie funzioni vitali, l'inferiorità d'un organo deficitario attiva un dinamismo psichico talmente intollerabile che, per placarsi, esige una risoluzione migliorativa.

La mente attraverso la sovrastruttura del sistema nervoso centrale, in stretto collegamento col corpo, ristabilisce l'equilibrio disturbato: il *sentimento di inferiorità* affonda le sue primordiali radici proprio nell'organico e, quindi, nella caducità, nell'imperfezione, nella *finitudine corporea*. Le basi del sentimento d'inferiorità, d'insicurezza, pur essendo legate alla stessa ineludibile natura “mortale”, e quindi “finita”, dell'uomo, si sviluppano in situazioni d'ogni tipo [9, 56].

Appartenere alla famiglia umana, in realtà, significa possedere un *sentimento costante d'inferiorità*, in quanto l'essere umano è *finito e mortale*, accompagnato da una tensione *compensatoria* psichica che spinge verso la soddisfazione di un bisogno di completezza, di sicurezza.

Nel "sentimento di inferiorità", in ogni caso, sono impliciti sia il *movimento reattivo verso la superiorità*, come aspirazione alla sicurezza, sia la *compensazione finzionalmente creativa* che tenta di rimediare al *deficit* originario dell'inferiorità, vissuta come ferita ontologica, sia l'*interpretazione soggettiva* del primitivo *vissuto* di incompletezza, fisica o psichica e, di conseguenza, anche la possibilità di commettere *errori finzionali* nel valutarlo, il tutto contrassegnato da *dinamismi che si sviluppano secondo processi inconsci* [9, 49, 56].

Eugenio Borgna, dopo aver letto la sintesi condensata dei miei articoli e lezioni, in cui condivido con lui i principi epistemologici del *modello teorico individualpsicologico*, mi risponde: «La fragilità fa parte della vita, ne è una delle strutture portanti, una delle radici ontologiche, e delle forme di umana fragilità non può non occuparsi la psichiatria: immersa nelle sue proprie fragilità e nelle fragilità dei suoi pazienti, divorata dal rischio e dalla tentazione di non considerare la *fragilità come umana esperienza dotata di senso* ma *come espressione più, o meno, dissonante di malattia*, di una malattia che non può essere se non curata.

Come definire la fragilità nella sua radice fenomenologica? Fragile è una cosa (una situazione) che facilmente si rompe, e fragile è l'equilibrio psichico (un equilibrio emozionale) che facilmente si frantuma, ma fragile è anche una cosa che non può essere se non fragile: questo essendo il suo destino. La linea della fragilità è una linea oscillante e zigzagante che lambisce e unisce aree tematiche diverse: talora, almeno apparentemente, le une lontane dalle altre» (32, pp. 5-6). Siamo "monadi" senza finestre?

L'essere umano è ontologicamente "fragile" anche perché è inserito in una dimensione temporale particolarmente evanescente: il tempo *vissuto* in un'ottica agostiniana [8] non è il tempo della clessidra. «Quando si parla di tempo, in psicopatologia, non ci riferisce al tempo della clessidra (al tempo delle lancette dell'orologio e cioè, al tempo obiettivo: geometrico, e *comune* a ciascuno di noi) ma al tempo interiore (al tempo soggettivo e al tempo vissuto, che possono essere considerati termini interscambiabili nella loro parabola semantica, e che cambiano in ciascuno di noi nel contesto dei nostri stati d'animo e delle situazioni emozionali in cui ci troviamo).

Le lancette dell'orologio scandiscono un tempo *uguale* per ciascuno [...] ma ad Agostino si deve la prima celebre rivoluzionaria definizione di un tempo ripensato nelle sue fondazioni soggettive (interiori e vissute). [...] È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, e presente del futuro.

Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuizione, il presente del futuro l'attesa» (20, pp. 60-61).

Memoria, intuizione ed attesa, secondo Eugenio Borgna, in ogni caso sono vissute *interiormente* in una dimensione *fenomenologica*. Nell'isolamento negativo diventiamo monadi senza porte e senza finestre, finestre che non stanno mai ferme, che sbattono le ali ma non possono mai volare, nell'isolamento creativo siamo *monadi* con piccole finestrelle aperte verso la mente e il cuore degli altri, anelanti allo sguardo e al volto dell'altro, desiderosi di un *continuo flusso biunivoco di reciprocità relazionali e comunicative*.

A volte, riusciamo a prendere contatto con l'altro da sé, magicamente e splendidamente, a volte lo desideriamo nella dimensione *dell'attesa e della speranza*. Il tema dello *sguardo e del volto*, come abbiamo visto precedentemente, risplende dolorosamente nelle poesie di Emily Dickinson [43].

“Così s'incontrano, così si separano
gli sguardi in una folla -
per sempre impressi possono restare -
tanto può un'espressione
senza un sol cenno - accogliere e ospitare -
un altro volto -
scomparso - appena colto”.

Anche nell'*Orlando furioso* la “bella Angelica” [50], *monade con piccole finestrelle sgangherate*, va alla ricerca incessante di uno sguardo e di un volto: lancia grida, *fuggendo tra selve spaventose e scure per lochi inabitati, ermi e selvaggi*, dal paladino Rinaldo, da lei odiato in quanto ha bevuto alla fontana del *disamore*, mentre Rinaldo l'insegue follemente innamorato perché ha bevuto alla fontana dell'*amore*.

«Angelica fugge da Rinaldo ma anche da tutti gli altri suoi spasimanti, Orlando, Ferrau, Sacripante, che lottano, volteggiano, guerreggiano furiosamente per raggiungerla e possederla in un continuo, circolare, inutile girare a vuoto senza soste né riposo: tutti si perdono, si ritrovano, si ricongiungono per poi smarrirsi di nuovo in un fitto intrico d'imprese che come nell'arte tessile introducono in un labirinto di trame, di nodi, di collegamenti. [...] *Tutti* inseguono *tutti* in una girandola insensata [...] destinati a non incontrarsi “mai”, esposti ai continui, mutevoli e capricciosi cambi di rotta della “Sorte” incostante e volubile. [...] Ma è proprio questo il destino dell'uomo? Dialogare esclusivamente con se stesso in un lungo, inarrestabile, muto assolo drammatico? [...] L'individuo si trova perennemente *solo* a “ricordare” o ad “attendere”, chiuso e murato, leibnizianamente, nella propria monade psico-fisica priva di finestre aperte sul mondo, sul *presente del presente*, arrivando a “scoprire” l'altro “o troppo tardi

o troppo presto”: l’*altro da Sé* è percepito “come se” fosse tarato su una lunghezza d’onda temporale-soggettiva perennemente sfasata e asincrona. [...]

Il *sentire* l’altro, il mettersi in relazione con l’altro, stendendo un ponte di collegamento, un contatto, un aggancio non solo attraverso il corpo, ma soprattutto attraverso emozioni e sentimenti condivisi, consente di vivere l’esperienza unica e irripetibile di uno scambio biunivoco di esperienze private, come l’amicizia, l’amore, l’aiuto disinteressato, il rispetto, la fiducia, la cura [...].

Occorre fare una necessaria riflessione, quindi, sullo sviluppo di nuovi modelli di funzionamento della mente indotto proprio da forme di comunicazione a distanza impensabili fino a qualche decennio fa, sui vantaggi, ma soprattutto sui rischi di un pensare e di un relazionarsi sempre più diffuso negli ultimi anni che, da certi punti di vista, sembrano richiamare la “giostra senza fine” della “bella Angelica”, inseguita a vuoto dai suoi spasimanti. [...] Sarebbe auspicabile che tutti noi, ammalati “cronici di asincronia temporale”, nell’epoca delle *passioni tristi* ritrovassimo il *gusto della scoperta dell’Altro*, della *simultaneità temporale*, del *contatto*, dell’*empatia*, intesa in senso adleriano, come capacità di *vedere con gli occhi, udire con gli orecchi, vibrare con il cuore dell’altro, attraverso la falce leggera dell’immedesimazione*: occorre, in ogni caso, incamminarci al più presto verso il sentiero in cui sia possibile incontrare un “riparatore di orologi”, che possa accordare il nostro orologio interno che sembra tarato su ritmi ormai “fuori fase” rispetto al “senso comune”, al “sentimento sociale”: l’ora segnata è sempre “troppo presto o troppo tardi”» (50, pp. 3-6).

VIII. *Una psichiatria gentile: una comunità di destino e una comunità di cura*

La mèta per una *psichiatria gentile ed etica*, forse irraggiungibile, e ogni volta riproponibile, potrebbe essere costituita proprio dal prefigurarsi tenacemente la *reificazione* di una *comunità di cura* che implichi una *comunità di destino* fra *chi cura e chi è curato*, mèta avvalorata non solo dalla «mia esperienza in ospedale psichiatrico [...] ma anche da] grandi maestri della psichiatria moderna come Ludwig Binswanger, V. E. Gebsattel, Eugène Minkowski, G. E. Morselli e Kurt Schneider; allora la cura non sarà mai solo farmacologica ma anche, e soprattutto relazionale: nutrita di dialogo e di ascolto, di introspezione e di immedesimazione, di partecipazione emozionale, [...] la creazione di una relazione, di un dialogo non formale, e nemmeno astratto, *ma vivo e palpitante* [...] è insomma indispensabile.

Alimentare, e interpretare, le parole dei pazienti, è possibile se il paziente si sente ascoltato, e accettato nella sua debolezza, e *non* giudicato, e oggettivato; e cioè riconosciuto nella sua interiorità, e nella sua soggettività: nella sua libertà assediata» (29, pp. 168-169).

Ci sono, infatti, *parole* che curano, ma soprattutto, come dice Hillman [64], *storie* che curano, le *nuove storie* che nascono nel *dialogo infinito fra chi cura e chi è curato*.

Una psichiatria gentile, che rifiuti l'indifferenza e che sia suscitatrice di speranza è ancora possibile. [...] Non c'è cura possibile se non nel contesto di una relazione interpersonale [...] fra] chi cura e di chi è curato: l'uno e l'altro chiamati a costituire una comunità di destino: nella quale ricercare, e ritrovare, comuni orizzonti di senso, e nella quale inserire, quando sia necessaria, una terapia farmacologica che abbia da arginare gli sconfinamenti biologici della sofferenza.

Lasciamoci, così, affascinare dal mistero dell'incontro, di ogni incontro salvifico, che ci unisca al destino dell'altro-da noi» (29, pp. 175-177), uscendo dalla nostra individualità, dai «confini del nostro egoismo, e non si riviva il dolore, la sofferenza altrui, come qualcosa che non ci appartenga, come qualcosa che nemmeno sfiori la nostra ragione di vita, ma invece, e sinceramente, come qualcosa, cioè, che non sia estraneo, o indifferente, e nel quale si sia tutti implicati». [...] Non c'è comunità possibile di cura, e più in generale non c'è comunità comunque tematizzabile, se non nel contesto di un'antecedente comunità di destino» (17, pp. 105-107).

Parole luminose, queste di Eugenio Borgna: non nascondo che ho incontrato non poche difficoltà a selezionare e a scegliere alcuni brani dai libri di Borgna, da condividere col lettore, rimanendo sempre con la sensazione di aver dovuto scartare ed eliminare altre *sue* riflessioni "stellari e indelebili" (questi sono gli aggettivi che lui avrebbe utilizzato), altrettanto cariche di un'intensità, di un'umanità sconcertanti.

Le sue parole potenti che *vengono dal cuore* mi hanno stimolato a produrre, inoltre, altre mie riflessioni, che gli spedisco via mail e che (col tempo sarebbero diventate un articolo) avrebbero alimentato il dialogo e la discussione durante il seminario milanese del 2011: le riassumo sinteticamente nel prossimo paragrafo IX.

IX. Il ritmo dell'incoraggiamento: "sloppiness" del paziente e "childfullness" del terapeuta s'intrecciano creativamente, a volte, nel setting

Se cerchiamo di introdurci nei labirinti misteriosi della scienza della *sincronia* in un'ottica interdisciplinare, vediamo come «ogni notte, lungo i fiumi della Malesia, migliaia di lucciole si riuniscono nelle paludi e lampeggiano all'unisono, senza alcun *leader* o suggerimenti dall'ambiente, e lo fanno a "ritmo", seguendo un tempo, come enormi orchestre in grado di eseguire alla perfezione brani complessi pur senza la guida di un direttore. Questi e altri sistemi naturali sembrano avere la facoltà magica di *armonizzarsi* da sé.

Questo fenomeno di *accoppiamento/collegamento/mescolanza* si riscontra nei corpi inanimati, ma anche negli organismi viventi: lampeggio simultaneo delle lucciole, ritmo armonico del frinire dei grilli e delle cicale, sincronizzazione del ciclo mestruale nelle donne che coabitano insieme da molto tempo, coordinazione sincronica della tosse che ritmicamente si rincorre a eco durante gli spettacoli teatrali.

Lo stesso principio si può applicare a un *diapason* che produce onde sonore: a una frequenza fissa, se lo si avvicina a un secondo diapason “silenzioso”, dopo un breve intervallo quest’ultimo, anch’esso, comincia a vibrare, a *risuonare*.

Un altro esempio è costituito da un ragazzo seduto su un’altalena che entra in *risonanza sincronica* dopo un breve intervallo di tempo con colui che lo spinge.

Seguendo gli stessi principi logici, è possibile considerare anche i nostri corpi-menti come *sinfonie di ritmo*, come un’enorme orchestra» (52, pp. 85-86) di strumenti musicali in stretta e reciproca interrelazione: il *sentire l’altro*, il *sentirsi* oggetto di attenzione, di contenimento, di comprensione, di ascolto, di amore, porta ad un forte *entrainment*, *trascinamento* [91].

Tra chi cura e chi è curato, sempre e comunque, si viene a creare un “legame di risonanza, di trascinamento”: il paziente da *caso clinico*, *quindi, diventa persona con cui prendere contatto, con cui dialogare nell’hic et nunc, nel presente del presente in cui l’intuizione*, intesa in senso adleriano, regna incontrastata.

Stern [90], a questo proposito, ha fatto un elogio della *sloppiness*, cioè di quell’atteggiamento del paziente non finalizzato, non facilmente comprensibile, in quanto apparentemente “trasandato”: a prima vista non capiamo niente del paziente e non sappiamo dove stia andando.

Col tempo, però, ci accorgiamo che proprio questi momenti di “trasandatezza” sono i più importanti ai fini terapeutici. Stern ama definire questa *trasandatezza* “sloppiness”, ovvero *disordine*, *trascuratezza*. Io credo che la “trasandatezza” del paziente tenda spesso, in alcuni “momenti” magici, imprevedibili e bizzarri di comunicazione, ma “veri”, “reali”, “creativi” e “terapeutici” in quanto si allentano le “difese”, a intreciarsi con la *fanciullaggine*, “childfullness”, del terapeuta [47, 88, 89, 90].

Si tratta di *attimi*, “now moment”, “present moment” [47, 89], *ciò che sta accadendo ora nella relazione*, magari carichi di disagio o di tensione emotiva da parte di entrambi, durante i quali possono paradossalmente accadere le cose più importanti e più significative, trasformative e quindi curative, in grado di tracciare *punti di svolta nodali* per la psicoterapia.

Sia Stern [88, 89, 90] sia Adler [1, 47], in realtà, sottolineano la necessità di prevedere all’interno del *setting* anche la spontaneità, l’imprevisto, il gioco, la creatività come *spazio comune di condivisione*, come schegge essenziali ed imprescindibili della relazione terapeutica. Il rischio sempre in agguato, infatti, consiste nel pericolo che lo psicoterapeuta, a lungo andare, non provi più emozioni, trasformando il *setting* in una stanza scheletrica, vuota, priva di anima nella freddezza della *routine professionale* [62].

Il pericolo più insidioso che corre ogni psicoterapeuta è di perdere di vista il creativo “fanciullino” pascoliano [84] che alberga in sé nel caso in cui l’*abitudine routinaria* trasformi il paziente-persona in un “caso clinico” da “guarire” e da condurre sulla “retta via”.

Il *distacco professionale*, che sovente diventa *indifferenza*, genera sentimenti che usurano ogni possibilità di contatto umano. All’interno del *setting* occorre accendere il senso del gioco, del *Sé creativo* della *coppia terapeutica*.

Il *processo d’incoraggiamento empatico* e, quindi, il “contatto emozionale” con molti pazienti si attivano spesso proprio in quegli “attimi” in cui ci sentiamo propensi a recuperare la nostra “childfulness”, quelle parti infantili che segretamente sonnecchiano in noi e che ci rendono disponibili a stupirci, a meravigliarci, a “giocare” attraverso un dialogo sottile e profondo all’unisono con la “sloppiness” [52, 54, 55, 57], i trasalimenti, il candore e le paure ancestrali del paziente, ritrovando un *codice comune primitivo infantile* che accomuna all’interno del *setting* chi cura e chi è curato [45, 46, 47, 52, 52. 54, 57].

Negli abissi dell’animo di ciascuno di noi alberga, come sostiene Pascoli, un “fanciullino” [55, 57] che spesso tace per il semplice fatto che è soffocato dal fervore delle incombenze quotidiane. Per scongiurare una psicoterapia senza anima, credo che sia necessario recuperare il linguaggio del gioco, delle emozioni, del cuore, del “fanciullino” insomma, che sappia dialogare col *fanciullino* impaurito che trema nel *cuore* di ogni paziente.

X. La figura della speranza

Non posso, infine, omettere di ricordare ai lettori la figura tipicamente borghese della *speranza*, su cui si sofferma in tutti i suoi scritti, rifacendosi sempre alle parole illuminanti dei poeti e dei filosofi da lui tanto amati che sanno parlare il linguaggio del cuore.

Fragile è la speranza, che non vive del presente ma del futuro che ancora non c’è, e tuttavia questa sua *fragilità*, questa sua dipendenza da un futuro che non c’è, è fonte di riflessioni senza fine.

Come non rammentare le folgoranti parole di Blaise Pascal sul mistero della speranza? «Non pensiamo quasi mai al presente, o se ci pensiamo è solo per prendere la luce con cui predisporre l’avvenire. Il passato e il presente sono i nostri mezzi, solo l’avvenire è il nostro fine. Così noi non mai viviamo ma speriamo di vivere, e preparandoci sempre ad essere felici, inevitabilmente non lo siamo mai» (32, pp. 31-32). Anche Nietzsche [79] scrive folgoranti parole sulla speranza: “la speranza è l’arcobaleno gettato al di sopra del ruscello precipitoso e repentino della vita”. E Minkowski [76] in modo visionario accentua: “la speranza va più lontano nell’avvenire dell’attesa”.

La speranza in chi soffre è fragile e le sue eclissi si accompagnano ai naufragi nelle ombre e nelle notti oscure dell'anima: la speranza in *psicoterapia* è come una scintilla, come una ginestra leopardiana, dà la forza all'interno del *setting noi-centrico* di ricercare con creatività e passione sia in chi cura sia in chi è curato, uniti da una *comunità di destino e da una comunità di cura*, nuovi, sconfinati orizzonti di *significati, di senso da dare al nostro essere al mondo* [5, 6, 32].

XI. Siamo tutti "Il discorso del re"

Il giorno prima del seminario ci sentiamo al telefono e entrambi concordiamo che sarebbe opportuno l'indomani insistere, come filo conduttore dell'intera giornata di studio, sull'importanza di riuscire a recuperare all'interno del *setting* il linguaggio delle emozioni, il codice infantile, del cuore: chi cura e chi è curato costituiscono una *comunità di cura* e una *comunità di destino*, in quanto la fragilità e la sofferenza, come la gioia e la speranza sono radicate nella condizione umana e non sono «astratte definizioni climatiche, o sociologiche, ma esperienze ed emozioni che fanno parte della vita, e nelle quali siamo tutti "pascalianamente" imbarcati» (17, p. XI).

Io gli dico verso la fine della telefonata: «Domani, allora, ci sarà il seminario, ma lo sa che mi sento molto emozionato? Spero di non andare in confusione. Mi sembra "come se" fosse il primo seminario della mia vita». Borgna sorride e nel rispondermi inizia a parlare di un importante congresso a cui era stato invitato l'estate precedente "forse" nel Trentino (la memoria in questo momento vacilla) e mi dice: «Sono entrato in un'aula enorme, che sembrava un'arena, c'era un oceano di gente, non sapevo che ci fossero tante persone: c'era il microfono, lì per me e, dietro il microfono, un cartellino con il mio nome e cognome, ma non mi sembrava che quel nome e cognome... potessi essere proprio io. Mi sono seduto, allora, ho guardato solo i miei fogliettini, ammassati sul tavolo, e mi sono sentito improvvisamente la nebbia intorno che mi avvolgeva». Io gli chiedo: «... e poi cosa è successo?».

«Niente... non ho fatto niente, dopo un lungo silenzio, ho incominciato a sentire che la nebbia si dissolveva e ho iniziato a parlare e poi le parole sono venute da sole e mi hanno dato una grande mano, una dietro l'altra, volavano. C'è un film molto bello che ho visto da poco: "Il discorso del re"...». Gli rispondo: «Sì, l'ho visto anche io, lo conosco».

Si riferiva al film premio Oscar del 2010 diretto da Tom Hooper, in cui si narra la storia del re Giorgio VI, padre della futura regina Elisabetta II, delle sue difficoltà di comunicazione e del rapporto col logopedista Lionel Logue, che lo ebbe in cura. Il re riuscì ad annunciare alla nazione la dichiarazione di guerra alla Germania e l'ingresso del Regno Unito nella seconda guerra mondiale con un "discorso" potente fatto alla radio, in cui re Giorgio VI supera ogni sua difficoltà, ottenendo un enorme successo e suscitando un forte impatto emotivo.

Borgna sorridendo continua: «Siamo tutti Giorgio VI, siamo tutti “Il discorso del re”: io, lei, tutti gli esseri umani, in quanto finiti, mortali e fragili, uniti da una *comunità di destino*». Sorridiamo. «È vero – replico – siamo tutti Giorgio VI, siamo tutti “Il discorso del re”».

XII. *Amicizie stellari*

Eugenio Borgna arriva al seminario della *Scuola Adleriana di Psicoterapia* di Milano, come al solito, puntualissimo, in treno da Borgomanero; entra in aula attraversando la grande vetrata, si siede e mi consegna un suo libro dal titolo “Elogio della depressione”, con dedica, ma priva “naturalmente” di data e di luogo. Intravedo nella prima pagina interna del libro parole evocative tipo “amicizia”, aggettivi come “stellari”, “indelebili”. Io lo ringrazio e ripeto sorridendo e sussurrando: «“stellari”, “indelebili”», quasi per ricordargli il discorso della sera prima: “Siamo tutti Giorgio VI”.

L’aula è ormai piena ed Eugenio Borgna inizia a creare attraverso le sue parole corpose e tenere, leggere e potenti, umbratili e splendenti un’atmosfera magica, indimenticabile.

Verso sera, ormai a casa, riapro e sfoglio il libro “Elogio della depressione” da lui scritto insieme ad Aldo Bonomi (suo “amico a priori”, *nave* fra le *navi*) e leggo: «il malessere, che porta a ricercare sempre un altrove [...] alimenta e spiega le amicizie a priori che, invisibili, legano tra loro persone che non si conoscono e che si ri-scoprono nelle loro attività profonde quando il destino le fa conoscere» (17, p. 5), nella terra di mezzo fra l’Io e il Noi.

XIII. *Le “amicizie a priori”*

Un’amicizia *stellare* sopravvive ad ogni cambiamento emozionale: ad ogni metamorfosi di stato d’animo (di *Stimmung*) anche quando l’amicizia si trasforma in terrestri inimicizia» (23, p. 174).

L’amicizia va intesa come *dialogo* nel *silenzio* e dialogo nella *parola*: «si cancella il silenzio e si cancella l’assenza: si ricostruisce immediatamente il colloquio (il dialogo) solo apparentemente perduto ma, in realtà, mai interrotto. Il tempo, il tempo interiore, non si è mai slabbrato, non si è mai incrinato, al di là degli intervalli del tempo della clessidra: del tempo dell’orologio; e il linguaggio del silenzio ritorna ad essere il linguaggio della parola: il linguaggio dei volti che si ri-conoscono negli sguardi e negli occhi» (*Ibid.*, p. 175).

L’amicizia può rievocarci una «*corrente carsica* che scorre nascosta fra persone amiche: lontane e vicine, assenti e presenti, e in ogni caso consapevoli che, in qualsiasi momento, quando suona la campana, ci si possa sentire, ci si possa parlare, ci si possa incontrare, annullandosi ogni distanza e ogni apparente indifferenza» (32 pp. 38-39).

L'amicizia può concretarsi in una *scintilla* che rinasce, scintilla di comunione che non si spegne facilmente. L'amicizia è anche *zattera* che ci consente di salvarci dal dolore e dalla malinconia. L'amicizia è *memoria* non cronologica, ma interiorizzata che attualizza sempre il passato, ridonandogli significati sempre nuovi e creativi.

L'*amicizia a priori* è come una *nave* e ogni nave ha la sua mèta e la sua rotta; ma ogni nave può richiamare intorno a sé altre navi [17, 23, 32, 79, 80]: «in un circolo virtuoso di reciprocità e di solidarietà nel quale si riconosce, forse, l'essenza di un'amicizia aperta, e non chiusa (32, p. 39), in una *comunità di destino* che implica anche l'incontro duale, lungo il percorso, con altre navi collegate a una delle due, e quindi a tutti e due, che insieme possono aggregarsi e creare un arcipelago di navi interconnesse fra di loro da una *comunità di destino* [32], quasi evocando gli *slogan* degli anni sessanta "Proletari di tutto il mondo unitevi!", "Popoli oppressi di tutto il mondo unitevi" [17], ma anche la "Ginestra" leopardiana.

La *Ginestra* o il *fiore del deserto* è una delle ultime poesie di Giacomo Leopardi [70], composta nel 1936, quando da Recanati si secca a Napoli: poesia che rappresenta il testamento spirituale dell'autore: la *Ginestra* rinasce splendidamente fiorita sulle falde laviche del vulcano e simboleggia la presa di coscienza leopardiana della *fragilità umana* che storicamente la "natura matrigna" gli consegna in eredità: solo un sentimento di speranza e di solidarietà nel "destino che accomuna tutti gli esseri umani" consente a Leopardi di uscire dal cupo pessimismo cosmico e autoreferenziale del *Cantico del pastore errante nell'Asia*.

L'amicizia può reificarsi ancora in uno *stato d'animo*, come *Stimmung*, in cui si sappia ascoltare con gentilezza la *voce del cuore*. Nell'amicizia c'è anche, e soprattutto, *cura*: «ascoltare una *persona*, saperla ascoltare, con una radicale disponibilità, significa almeno in alcuni casi curarla» (*Ibid*, p. 176).

L'amicizia racchiude una *comunità di destino*, inteso come *condivisione* del dolore e della gioia dell'altro, ma anche una *comunità di cura*, visibile solo agli occhi del *cuore*.

Forse, soltanto "adesso", che ho riletto tutti i suoi appunti e ho ricordato tutte le nostre conversazioni e tutti i nostri dialoghi telefonici, ho "capito" in profondità il vero significato delle gentili parole da lui scritte su "quel" libro che mi ha regalato, parole che venivano sinceramente dal cuore.

Giuseppe Ferrigno,
[...] con la stima e con l'amicizia che vengono,
stellari e indelebili, dal cuore:
i grandi pensieri vengono dal cuore.

Grazie Eugenio Borgna

Bibliografia

1. ADLER, A. (1908), Das Zärtlichkeitsbedürfnis des Kindes, in ADLER, A., FURTMÜLLER, C. (a cura di, 1914), *Heilen und Bilden: Ärztlich-pädagogische Arbeiten des Vereins für Individualpsychologie*, Reinhardt, München.
2. ADLER, A. (1912), *Über der nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Astrolabio, Roma 1971.
3. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *La Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1970.
4. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo nella Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1994.
5. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma 1994.
6. ADLER, A. (1933), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, De Agostini, Novara 1990.
7. ADLER, A. (1935), I concetti fondamentali della Psicologia Individuale, *Riv. Psicol. Indiv.*, 1993, 33: 5-9.
8. AGOSTINO (397), *Confessionum Libri XIII*, tr. it. *Le confessioni*, Einaudi, Torino 1966.
9. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.
10. BAUMAN, Z. (2000), *Liquid Modernity*, tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2003.
11. BERNANOS, G. (1961), Dialogues des Caemélites, in BERNANOS, G., *Oeuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
12. BIANCONI, A. (2010), Finzione e contro-atteggiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 68: 7-27.
13. BIANCONI, A., FASSINA, S. (2009), Le strategie dell'incoraggiamento nella psicoterapia con i disturbi borderline e narcisistici di personalità, *Riv. Psicol. Indiv.*, 66: 5-19.
14. BINSWANGER, L. (1947), *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, tr. it. *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970.
15. BINSWANGER, L. (1957), *Der Mensch in der Psychiatrie*, Neske, Pfullingen.
16. BOELLA, L. (2006), *Sentire l'altro*, Raffaello Cortina, Milano.
17. BONOMI, A., BORGNA, E. (2011), *Elogio della depressione*, Einaudi, Torino.
18. BORGNA, E. (1995), *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 1995.
19. BORGNA, E. (1998), *Le figure dell'ansia*, Feltrinelli, Milano.
20. BORGNA, E. (2000), *Noi siamo un colloquio*, Feltrinelli, Milano.
21. BORGNA, E. (2001), *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano.
22. BORGNA, E. (2002), Editoriale, *L'arena - Il giornale di Verona*, 25 gennaio 2002.
23. BORGNA, E. (2004), *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano.
24. BORGNA, E. (2006), *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli, Milano.
25. BORGNA, E. (2007a), Le emozioni nell'orizzonte della fenomenologia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 61: 9-15.

26. BORGNA, E. (2007b), *Come in uno specchio oscuramente*, Feltrinelli, Milano.
27. BORGNA, E. (2008), *Nei luoghi perduti della follia*, Feltrinelli, Milano.
28. BORGNA, E. (2009), *Le emozioni ferite*, Feltrinelli, Milano.
29. BORGNA, E. (2011), *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
30. BORGNA, E. (2012), *Di armonia risuona e di follia*, Feltrinelli, Milano.
31. BORGNA, E. (2013), *La dignità ferita*, Feltrinelli, Milano.
32. BORGNA, E. (2014), *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino.
33. BORGNA, E. (2015), *La esperienza della malattia, e la sua rinascita*, Dialoghi Adleriani, 4, 97-99.
34. BORGNA, E. (2016), *L'indicibile tenerezza. In cammino con Simone Weil*, Feltrinelli, Milano.
35. BORGNA, E. (2017), *L'ascolto gentile*. Racconti clinici, Einaudi, Torino.
36. BORGNA, E. (2019), *La follia che è anche in noi*, Einaudi, Torino.
37. BORGNA, E. (2021), *In dialogo con la solitudine*, Einaudi, Milano.
38. BORGNA, E. (2022), *Sull'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano.
39. BORGNA, E. (2024), *In ascolto del silenzio*, Einaudi, Torino.
40. BRENTANO, C. (1988), *Poesie*, Mondadori, Milano
41. CELAN, P. (a cura di G. Bevilacqua, 1998), *Poesie*, Mondadori, Milano.
42. DENNETT, D. (1987), *The Intentional Stance*, tr. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993.
43. DICKINSON, E. (1955), *The Poems of Emily Dickinson*, tr. it. *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1998.
44. DINKMEYER, D., DREIKURS, R. (1963), *Encouraging Children to Learn: the Encouragement Process*, tr. it. *Il processo di incoraggiamento*, Giunti-Barbèra, Firenze 1974.
45. FERRIGNO, G. (1985), Tecniche comunicative verbali e non verbali per una conversazione analitica incoraggiante, *Riv. Psicol. Indiv.*, 28-29: 99-111.
46. FERRIGNO, G. (1998), Controtransfert fra impotenza e onnipotenza, *Atti «Il complesso d'inferiorità della psicoterapia»*, 7° Congr. Naz. SIPI, Torino 23-24 ottobre 1998.
47. FERRIGNO, G. (2004a), Le emozioni come “luogo” d'incontro fra menti, Editoriale, *Riv. Psicol. Indiv.*, 55: 3-6.
48. FERRIGNO, G. (2004b), L'intersoggettività fra “Adlerismo” e “Teoria della mente”, Editoriale, *Riv. Psicol. Indiv.*, 56: 3-8.
49. FERRIGNO, G. (2005), Il “piano di vita”, i processi selettivi dello “stile di vita” e la comunicazione intenzionale implicita della “coppia terapeutica creativa”: dalla “teoria” alla “clinica”, *Riv. Psicol. Indiv.*, 58: 59-97.
50. FERRIGNO, G. (2007), La sindrome della “bella Angelica”, ovvero la giostra della vita, *Riv. Psicol. Indiv.*, 61: 3-7.
51. FERRIGNO, G. (2008), La relazione empatica adleriana e la ricomposizione dell'interindividualità, *Riv. Psicol. Indiv.*, 63: 3-13.
52. FERRIGNO, G. (2009), La risonanza emozionale e il “ritmo” dell'incoraggiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 66: 81-91.
53. FERRIGNO, G. (2010), La rete delle finzioni nella relazione terapeutica attraverso il tempo passato-presente-futuro, *Riv. Psicol. Indiv.*, 68: 95-110.

54. FERRIGNO, G., BORGNA, E. (2012), La comunicazione non è se non relazione, *Riv. Psicol. Indiv.*, 71: 59-79.
55. FERRIGNO, G. (2014), Conflitti intergenerazionali e psicoterapia: qualcosa in più dell'interpretazione, *Dialoghi Adleriani*, 2, 38-74.
56. FERRIGNO, G. ET ALII (2006), Alfred Adler nei Verballi della "Società Psicoanalitica di Vienna" (1906-1911), *Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale*, n. 14.
57. FERRIGNO, G. ET ALII (2015), Articolo bersaglio. La psicoterapia adleriana fra "interpretazione" ed "esperienza emotiva correttiva" nella società della fretta e dell'eterno presente, *Ricerche di psicologia*, 4: 631-658.
58. GALLESE, V. (2005), Embodied Simulation: from Neurons to Phenomenal Experiences, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4: 23-48.
59. GALLESE, V., MIGONI, P., EAGLE, M. N. (2006), La simulazione incarnata: I neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività ed alcune implicazioni per la psicoanalisi, *Psicoterapia e scienze umane*, 3, 543-580.
60. GEBSATTEL, V. E. von (1964), *Imago Hominis*, Neues Forum, Schweinfurt.
61. GIOVACCHINI, P. L. (1989), *Countertransference. Triumphs and Catastrophes*, tr. it. *Trionfi e catastrofi del controtrasfert*, Armando, Roma 1997.
62. GUY, J. D. (1987), *The Personal Life of the Psychotherapist*, tr. it. *La vita privata e professionale dello psicoterapeuta*, Centro Scientifico Editore, Torino 1994.
63. HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969.
64. HILLMAN, J. (1983), *Healing Fiction*, tr. it. *Le storie che curano*, Cortina, Milano 1984.
65. HUSSERL, E. (1900-1901), *Logische Untersuchungen*, tr. it. *Ricerche logiche*, vol. I, II, III, Il Saggiatore, Milano 1968.
66. JASPERS, K. (1913), *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1959.
67. KANDELL, E. (1999), Biology and the Future of Psychoanalysis: a New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited, *American J. Psychiatry*, 156: 505-524.
68. KIERKEGAARD, S. (1844), *Begrebet Angest*, tr. it. *Il concetto dell'angoscia - La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1952.
69. LECCARDI, G. (2007), La cura del tempo: Psicologia Individuale e psicopatologia contemporanea, *Riv. Psicol. Indiv.*, 62: 31-68.
70. LEOPARDI, G. (1817-1832), *Zibaldone*, Newton Compton, Milano 2016.
71. LIVERTA SEMPIO, O., MARCHETTI, A. (a cura di, 2001), *Teoria della mente e relazioni affettive*, Utet, Torino.
72. MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (1980), *Autopoiesis and Cognition. The Realizing of the Living*, tr. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985.
73. MCLUHAN, M. (1964), *Understanding Media*, tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967.
74. MELCHIORRE, V. (1972), *L'immaginazione simbolica*, Il Mulino, Bologna.
75. MEZZENA, G. (1999), Momenti magici di percorsi analitici, *Riv. Psicol. Indiv.*, Suppl. al n. 44. 37.

76. MINKOWSKI, E. (1936), *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, tr. it. *Verso una cosmologia*. Frammenti filosofici, Einaudi, Torino 2005.
77. MORSELLI, G. E. (1975), *L'esistenza psicopatologica*, Minerva Italica, Torino.
78. MOSELLI, P. (a cura di, 2008), *Il guaritore ferito. La vulnerabilità del terapeuta*, Angeli, Milano.
79. NIETZSCHE, F. (1855-1877), Frammenti postumi, Vol. VIII, tomo II, in *Opere complete*, Adelphi, Milano 1965.
80. NIETZSCHE, F. (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965.
81. PANCHERI, L., BRUGNOLI, R. (1999), L'effetto placebo e i fattori terapeutici comuni, in PANCHERI, P., CASSANO, G. B. (a cura di), *Trattato italiano di psichiatria*, 2° edizione, vol. 3, Masson, Milano: 3167-3200.
82. PARENTI, F. (1983), *La Psicologia Individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
83. PASCAL, B. (1670), *Pensées*, tr. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004.
84. PASCOLI, G. (1903), *Miei pensieri di varia umanità*, Muglia, Messina.
85. POZZI, A. (a cura di Cenni, A., Dino, O., 1998), *Parole*, Garzanti, Milano.
86. RILKE, R. M. (1919), *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, tr. it. *I Quaderni di Malte Laurids Brigge*, Adelphi, Milano 1992.
87. RIZZOLATTI, G., SINIGAGLIA, C. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.
88. STERN, D. N. (1985), *The Interpersonal World of Infant*, tr. it. *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
89. STERN, D. N. (2004), *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, tr. it. *Il momento presente in psicoterapia e nella vita quotidiana*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
90. STERN, D. N. ET ALII (1998), Non-Interpretive Mechanisms in Psychoanalytic Therapy: The "Something More" than Interpretation, *The International Journal of Psychoanalysis*, 79, 903-921.
91. TILLE, W. A., MCCRATY, R., ATKINSON, M. (1996), Cardiac Coherence. A New, non Invasive Measure of Autonomic Nervous System Order, *Alternative Therapies*, 2, 52-65.
92. VIGOTSKY, L. S. (1934), *Thought and Speech*, tr. it. *Pensiero e linguaggio*, Giunti, Firenze 1966.
93. WEIL, S. (1940-1942), *La pesanteur et la grâce*, tr. it. *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985.
94. WINNICOTT, D. W. (1949), Hate in the Countertransference, *International Journal of Psychoanalysis*, 30: 61-74.

Giuseppe Ferrigno
 Via Copernico 39
 I-20125 Milano
 E-mail: ferrigno.giuseppe47@gmail.com

Fondamenti psicodinamici della risposta kerygmatica a Giobbe

EGIDIO ERNESTO MARASCO

Summary – PSYCHODYNAMIC FOUNDATIONS OF THE KERYGMATIC RESPONSE TO JOB. The concept of "Communion of saints", originally preached by Christians with the testimony (kerygma) of becoming a neighbour, enriches Adlerian theory with precious contaminations and contributions and, in turn, is supported by Adler's psychodynamic intuition according to which the aspiration to superiority and perfection must always be intertwined with community feeling. Job, who could do nothing but thank God for having listened to him, could have found the meaning of his suffering in the communion of believers. Even in history and in politics, only the community perspective realizes the aspiration to the superiority and perfection of everyone, making him safe from being a victim of the lust for power.

Keywords: COMPENSATION, LIFE'S TASK, CONCEPTION OF THE WORLD, JOB, INFERIORITY FEELING, SUFFERING, TRANSCULTURALITY

Abstract – FONDAMENTI PSICODINAMICI DELLA RISPOSTA KERYGMATICA A GIOBBE. I concetti di "Comunione dei santi", ovvero del farsi prossimo primigeniamente predicata dai Cristiani con la testimonianza (kerygma), arricchiscono la Teoria Adleriana con contaminazioni e contributi preziosi e, a loro volta, vengono avvalorati e corroborati dall'intuizione psicodinamica di Adler, secondo cui l'aspirazione alla superiorità ed alla perfezione deve sempre intrecciarsi col sentimento sociale. Giobbe, che non può far altro che ringraziare Dio per averlo ascoltato, avrebbe potuto trovare nella Comunione dei credenti il senso della sua sofferenza. Anche nella storia ed in politica solo la prospettiva comunitaria realizza l'aspirazione alla superiorità ed alla perfezione di ognuno, mettendolo al sicuro dall'essere vittima della brama di potere.

Parole chiave: COMPENSO, COMPITI VITALI, CONCEZIONE DEL MONDO, GIOBBE, SENTIMENTO DI INFERIORITÀ, SOFFERENZA, TRASCULTURALITÀ

I. Il libro di Giobbe nella cultura occidentale

Il libro di Giobbe della *Bibbia* [19] è un imprescindibile punto di riferimento per la cultura occidentale. Goethe, nel suo duplice prologo del *Faust*, in cielo e in terra,

ne ricalca l'inizio [11], Søren Kierkegaard lo ama e lo rimedita per tutta la vita nei suoi scritti, dedicandogli anche un'intera opera: *La ripresa* [18]. Lamartine pensa che Giobbe non fosse solo un uomo, ma tutta l'umanità che, esprimendosi con i suoi accenti, si rende degna di conversare col suo Creatore [20]. Dostoevskij ripropone il tema del male trattato da Giobbe nella veemente discussione fra Ivan ed il fratello monaco Alëša [8] ed il misterioso mostro marino di Melville [28], Moby Dick, è desunto dall'impressionante mostro, il Leviatano, che appare nel libro di Giobbe.

Su Giobbe scrive un romanzo Joseph Roth [34], ma la figura di Giobbe è presente anche nel *Processo* di Kafka [17] e appare in filigrana nella *Peste* di Camus [6]. A lui dedicano espressamente dei saggi Bonora [5], Eisemberg e Wiesel [9], Fedrizzi [10], Gross [12], Gutierrez [12], Lunszyk [21], Poma [30], Ravasi [31, 32, 33], Schökel e Sincre Diaz [37], Vogels [39] e Weiser [41].

Jung, nella sua *Risposta a Giobbe*, pensa che egli abbia spiegato a Dio stesso l'oggettività della giustizia e dell'ingiustizia, che solo il Dio fatto uomo può capire, perché lo Spirito Santo e Cristo da Lui generato, vivrebbero ed agirebbero nella parte più profonda e nascosta dell'anima, nell'inconscio. (15, p. 444) e lo Spirito Santo non avrebbe, così, solo la funzione di Παράκλητος (avvocato, consigliere), ma, dimorando fra le creature umane con Gesù Cristo – uomo-creatura, figlio di Dio e uomo-Dio – completerebbe in *Quadrieta* la Trinità, aggiungendo a quest'ultima quella componente umana, che Gli permetterebbe di comprendere anche il male.

Per Jung però tutto ciò non fa l'uomo partecipe della creazione con la Parola, ma solamente fonda, su processi inconsci, le archetipiche affermazioni religiose del trascendente (Ivi, p. 340).

In questo pur ampio panorama di commenti a *Giobbe* solo Pierluigi Lia¹ pone in evidenza come, dopo la vicenda di Gesù e dei suoi Discepoli e del loro annuncio fatto di testimonianza (kerygma), si possa tranquillamente affrontare anche lo scandalo teologico del problema del male e della sofferenza, altrimenti incompatibili con la bontà implicita in ogni idea di Dio.

¹ Pierluigi Lia (Varese, 1959-Milano, 2019) è stato docente di Teologia presso l'Università Cattolica di Milano ed ha sempre visto nel sentimento comunitario la prova della correttezza degli ideali religiosi e morali. Musicista e cultore di ogni forma di arte, ha avuto per compagno di vita Dante Alighieri di cui, nella *Commedia*, ha mille volte ripercorso l'autoanalisi. Con ISU, Università Cattolica, Milano, ha pubblicato: (1995), *Libertà incatenata e trascendenza*; (1996), *Forza di Dio è solo quella che dona la vita*; con Jaka Book, Milano: (1998), *L'incanto della speranza*; con Ancora, Milano: (1999), *La pietà Rondanini*; (2003), *Dire Dio con arte*; (2003), *Il Cantico di Chagall*; con Edu. Cat. Milano: (2003), *Et incarnatus est*; (2012), *Sguardi al mistero di Cristo*; con Vita e Pensiero, Milano: (2007), *Lo splendore di Dio*; (2015), *Finalmente come Dio*; con Galluzzo Firenze: (2011), *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*; con Olschki, Firenze: (2016), *Poetica dell'amore e conversione. Considerazioni teologiche sulla lingua della Commedia*.

Gesù, infatti, è Dio che si fa premurosamente prossimo per compensare le inferiorità e le manchevolezze anche dell'uomo che abbia esperienza del male, ma che a Lui si rivolga per implorare *la salvezza, che gli verrà data dalla comunità, formata da Cristo e da tutti quelli che in suo nome si uniscono e che si prodigano per compensare l'incompletezza dell'uomo che soffre, integrandolo nella comunione dei Cristiani e facendolo attivamente compartecipe dell'amore salvifico di Dio* [21].

Anche per Lia, così, come per Platone, Adler e la Kristeva, la parola e la "lingua: spazio dell'inconscio", hanno il magico potere di far creare a ognuno opere d'arte, la principale delle quali è la propria vita col suo determinato e inconfondibile stile che, compensandole, dà senso anche alla sofferenza ed a ogni inferiorità [25].

Il pensiero di Lia, così, è perfettamente congeniale a tutto l'impianto dottrinale psicodinamico di Adler che arricchisce con ulteriori importanti stimoli creativi, contestualizzando e permettendo di prendere in considerazione, sotto una nuova prospettiva, concetti cardine della psicodinamica quali: sentimento comunitario, compiti vitali fissati per ogni individuo dalla società e compenso dell'inferiorità relativa alla propria concezione del mondo [3, 4].

II. *La vicenda di Giobbe*

Dio, come un grande sovrano d'oriente, sta sul trono circondato dalla sua corte. Quando si viene a parlare di Giobbe, Satana insinua il sospetto che la sua integrità dipenda esclusivamente dai sovrabbondanti benefici che gli sono stati concessi e Dio gli dà mano libera, perché venga verificata la fondatezza dei suoi sospetti, consentendo che si abbattano su Giobbe tutte le sventure, fatta salva, però, la sua vita.

L'uomo saggio, sapiente, timorato di Dio e paziente resta saldo nella sua fede, non cede neppure alle istigazioni della moglie: "Maledici Dio e muori!" e, anzi, benedice il nome del Signore affermando: "Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare anche il male?" Lo stoico mantenimento delle sue posizioni, alla fine, crolla e sembra quasi che Giobbe dia ragione alla moglie, perché maledice il giorno in cui è nato e, disgregando il senso della verità della vita, afferma l'esperienza teologica del male. Egli, infatti, pensa che, il giorno della sua nascita gli si sono aperti gli occhi solo per vedere affanni. Gli è stata data la vita ma, ipotecandola con un'eredità fatta di infelicità e di amarezza, tanto da spingerlo a desiderare la morte come cosa "molto buona" [19].

Si è offuscato, così, il senso della verità dell'esistere, che viene consegnato alla vita nella sua interezza, generando l'atto complessivo del sentire. Purtroppo Giobbe non perde la fede e continua a cercare che Dio gli parli, allo stesso modo in cui l'analizzato vuol parlare dei suoi problemi nell'analisi: senza la pretesa che essi vengano risolti, ma solo che essi vengano interpretati nelle loro profonde radici, cosa che richiede, innanzitutto, la presenza empatica e la disponibilità al confronto dell'analista [24, 35, 36].

III. *Il male e la sofferenza come esperienza antropologica*

Giobbe, uomo retto, da sempre è emblema e personifica la pazienza di fronte al dolore, alla perdita di tutti gli averi e dei propri familiari. Egli, tuttavia, nonostante i consigli di una moglie acida e petulante, non si abbandona allo sconforto né patisce pazientemente in silenzio e si ribella alla sofferenza non volendo riconoscere nel male una causa divina, ovvero compensa con la protesta il suo sentimento di incompletezza [1, 14].

I mali di Giobbe, come ogni altra *incomplétude* e inferiorità, non sono solo fisici, ma spirituali e sono *rappresentati* dalla sua pena per l'insicurezza della vita, dal timore per il futuro, dalla percezione della malignità nell'esistere, dal senso lacerante dell'abbandono, dalla perdita del senso della vita. L'esperienza antropologica della sofferenza che si delinea, così, è un sentimento, un complesso di inferiorità dovuto, essenzialmente, alla consapevolezza di non poter corrispondere al compimento del volere da parte di un corpo inadeguato e di una coscienza disingannata nel senso della vita e dell'esistere, visto che viene a mancare una meta del volere e del senso del mondo [3].

La questione della sofferenza morale di Giobbe è la questione psicodinamica del volere come origine della coscienza, in cui si determina la consapevolezza che costituisce il connotato essenziale della vita in cui il diritto al perseguimento di una meta conforme all'origine non può essere sottratto senza che si perda il senso stesso della vita. L'esperienza universale del male, l'inferiorità, deve essere così vista come il mancato perseguimento della meta [1, 4].

A fronte della questione radicale della sofferenza, la coscienza cerca di neutralizzare il suo effetto destabilizzante e degradante cercando una giustificazione per essa, tentando di individuarne il responsabile con cui interloquire polemicamente. Ma Dio, il destino, la costituzione genetica come causa di malattia sono un rimedio peggiore del male [1], in quanto mettono in dubbio il senso della vita quando c'è il male, senza dare vere spiegazioni e senza offrire antidoti alla sofferenza.

L'inadeguatezza del compimento, che per il non credente consiste in una condanna della coscienza per aver perseguito inutili passioni, ovvero delle finzioni [2, 28, 37], per il credente – per il quale la meta è Dio stesso che è verità dell'origine e del compimento – è uno scandalo teologico perché non potrebbe essere che il frutto di un inganno liberamente e consapevolmente perpetrato da Dio, che si fermerebbe a valutare l'utilità del sintomo senza cercare di cambiarlo con un modificato stile di vita, compensandolo. Quest'inganno non solo annienta Giobbe, ma costituisce anche la disfatta di Dio.

È questo che Giobbe contesta a Dio e la sua affermazione non viene considerata blasfema da Dio che, anzi, dice che Giobbe, gridando così, ha detto solo cose giuste su di Lui che profetizzano, inoltre, dei tratti decisivi della rivelazione cristologica.

Sia Giobbe che Cristo sulla croce, infatti, si ribellano al male e l'esperienza della sofferenza pone così la questione del senso originario della verità della vita che ha a che fare con il suo compimento e con il suo fine, anticipando che solo la partecipazione a un corpo sociale dà senso all'individuo [4].

IV. *Gli interventi degli amici*

Giobbe chiede pietà agli amici, ma Bildad, il Suchita, Zofar, il Naamatita ed Elifaz il Temanita pensano solamente a confutare le sue parole dicendo cose di buon senso come che la pena è il corrispettivo della colpa. Ma anche Eliu, figlio di Barachele il Buzita, vede nella sofferenza qualcosa di pedagogico.

Essa non solo fa vedere che piccola cosa sia l'uomo a confronto di Dio, ma ha un'azione purificatrice e il suo prezzo di fatica e sofferenza può rivelare alla coscienza lo spessore dell'esistere, il costo della libertà, il profilo etico del volere e la dignità del desiderio, che soli fanno conoscere i valori veramente umani dell'amore, della fedeltà della solidarietà. A fronte di una richiesta di empatica comprensione, c'è la risposta dell'imposizione di un adeguamento al pensiero comune da parte dei suoi amici.

Giobbe non si sente compreso perché i suoi due amici, Bildad il suchita, Zofar il maametita ed anche Elifaz il temanita, che vedono nei mali di Giobbe una punizione divina, pretendono di fare una teologia della sofferenza, razionalizzandola, e parlano di Dio. [19] Svalorizzando Giobbe esibiscono la loro superiorità e vicinanza a Dio, che utilizzano come mezzo per la loro auto affermazione.

Cosa che, del resto, avviene ancor oggi nella religione e nella politica tanto che Simon Weil, non solo ha propugnato l'abolizione dei partiti politici [40], ma si è anche fatta battezzare solo in articulo mortis ritenendo che anche nelle Chiesa agissero queste stesse dinamiche di potere. Anche nella storia e nella politica, infatti, la prospettiva comunitaria realizza l'aspirazione alla superiorità di tutti e di ognuno, solo se fa conformare la realtà a una visione della società umana, fondata su un'economia sociale pianificata, amministrata dai produttori, in rapporto organico con la natura e aperta a una convivenza dove la libertà individuale è in sintonia con la libertà di tutti, abolendo lo stato di cose condizionato dalle imperanti, patologiche dinamiche del potere e del possesso.

Questa brama di dominio può essere messa in atto dal singolo che, paradossalmente, può strumentalizzare il sentimento comunitario della società, ma può avvelenare anche la società nel suo insieme o i movimenti stessi che operano per il bene comune e dei più deboli [Ivi].

Giobbe, invece, rifiuta questo metodo e, piuttosto che dialogare con i suoi amici, si rivolge direttamente a Dio con un monologo che continua imperterrito, anche se il suo interlocutore non gli risponde. Dio stesso, però, poi gli darà ragione dicendo che i suoi amici non hanno detto cose rette di Lui: "Prendete dunque 7 vitelli e 7 montoni

e andate dal mio servo Giobbe che li offra in olocausto per voi, pregando che io non vi punisca per la vostra stoltezza” (19, Giobbe, 42: 8). Gli amici di Giobbe gli hanno tolto infatti la possibilità di pensare, di credere, di sperare che almeno da Dio potesse venirgli comprensione e compassione e che, in nome della fede, egli potesse trovare amici solidali nella sofferenza e non solo degli accusatori che difendono solo il diritto, come avviene quando nell’analisi, abbandonato il vecchio stile di vita, ci si apre al cambiamento [23, 35].

V. La protesta di Giobbe

Giobbe chiedeva pietà agli amici ma, vista l’inutilità del dialogo perché essi pensavano solo a confutare le sue parole, illustra direttamente a Dio la sua esperienza del male che ha luogo a livello della coscienza, della propria singolarità individuale e della sua peculiare visione del mondo e di sé, da cui tutto il suo agire viene modificato. Ma anche questa esperienza che determina tutto ciò sorge dalla paternità e benevolenza di Dio.

Come Eliu anche Giobbe pensa che, tanto l’innocente che il reo debbano essere consapevoli che, in quanto uomini limitati, non potranno mai considerarsi giusti al cospetto di Dio ed entrambi si debbano impegnare in un continuo superamento di sé, anelando alla superiorità ed alla perfezione, ma saranno sempre colpevoli ed irrimediabilmente condannati, sin dalla nascita, a che Dio infierisca su di loro. Prendendo le distanze dalla “teologia” degli amici, Giobbe però attende una risposta da Dio stesso. Da lui si aspetta una parola di rivelazione, decisiva in ordine alla riduzione dello scandalo del male e lo fa con una perentorietà che assume il valore di una convocazione giudiziaria [19].

Ciò non lo porta a volersi annientare, ma a resistere a questa ingiustizia patita non cessando mai di protestare ed, alla fine, trova in Dio stesso un difensore d’ufficio contro le insensatezze delle teologie troppo umane degli amici, anche perché, nella cultura ebraica, esiste ed è codificata l’antica istituzione giuridica del *go’el*, secondo la quale un membro della famiglia è tenuto a vendicare un suo congiunto riscattandolo, se è schiavo, comprando i suoi averi, se è in miseria, o uccidendo a sua volta chi l’avesse ucciso e Dio stesso si fa *go’el*, quando questa funzione non viene assunta da alcun parente e viene proiettata in Lui.

Anche per questo Giobbe ritiene di avere il diritto che Dio gli si riveli e lo ascolti e la sua fede lo rende sicuro che Dio non lo lascerà scomparire senza mostrarsi [21]. Un po’ come avviene allorché sull’analista viene traslata la figura del padre, che ha dominato la vita dell’analizzato nella sua infanzia [23, 35].

VI. Allora il Signore parlò a Giobbe in mezzo alla tempesta

Dio, nella sua misteriosa trascendenza metaforizzata dalla tempesta, si rivela a Giobbe. ovvero, attraversa l’infinita distanza dell’alterità e si immedesima in Giobbe, pen-

sando come lui, vedendo come lui, udendo come lui e facendo di lui il suo interlocutore, con la Parola, luogo di un'insuperabile prossimità con l'uomo all'incontro con cui non si sottrae, riaffermando tutta la dignità dell'uomo che può essergli partner anche nel combattimento che sostiene con Lui come, prima di Giobbe aveva fatto Giacobbe.

Dio non pronunzia neppure una parola sulla sofferenza ma, nei suoi discorsi, di essa e del male accenna solo con i simboli delle forze distruttrici del mare: Behemôt (l'ippopotamo) e Leviatan (il coccodrillo), relegandoli – come avviene nei sogni presentati in analisi – nella fantasia creatrice dell'inconscio mentre, espressamente e con enfasi, sottolinea la perfezione del mondo che ha creato e le sue splendide architetture in una visione globale che vuol condividere con Giobbe, anche se questa bellezza trascende infinitamente le sue capacità di comprensione [19].

Giobbe, come ogni altro analizzato, deve riformulare da solo una nuova concezione del mondo e di sé, aiutato soltanto in ciò dall'analista che non impone mai né la sua volontà né la sua maniera di valutare le cose [23, 24, 35].

Dio critica Elifaz e i suoi due amici che hanno detto di Lui cose non giuste, perché hanno associato la sofferenza alla giustizia. La loro teologia ha portato Dio nel quadro delle coordinate antropologiche che ruotano attorno alla teoria della giusta causa e giustificano ira, vendetta, violenza, abusi di potere che, pur riprovevoli se considerati ex parte homini, vengono giustificati in nome dell'assolutezza di Dio o degli ideali che a Dio si sostituiscono, come se l'analista, invece di procedere col suo lavoro di maieutica per un adattamento alle esigenze degli altri e della società, si fermasse solo a constatare le pulsioni di potere e potenza, ritenendole immodificabili.

Dio non polemizza invece con Giobbe neppure per l'impeto del suo grido, anche se critica la sua visione antropocentrica, solipsistica e privata del creato e riaddestra la sua coscienza alla dignità di ogni uomo quale interlocutore di Dio e della società, fornendogli, in tal modo, uno strumento per destituire di assolutezza la sua esperienza di dolore ed incompletezza. La coscienza, anche se percepisce la fragilità di cui patisce, non inficia per nulla il senso dell'esistere dell'individuo e la sua visione dell'interezza del creato.

L'esperienza del male, per quanto lacerante, non può inoltre infrangere la volontà di Dio di perseguire la comunione con l'uomo, *a cui ha mostrato di voler essere incondizionatamente associato nella comunione dei santi dopo la venuta nella storia di suo figlio, Gesù*, come – profeticamente – ha anticipato Giobbe continuando a cercare un Dio solidale, mallevadore, go'el dell'uomo sofferente [21, 29].

Un processo analogo avviene nell'analisi in cui il rinnovamento dello stile di vita e della personalità dell'analizzato – ma anche dell'analista – nasce nella comunione fra i due [23, 34, 35].

VII. *Il sentimento di comunità come risposta al problema della sofferenza e del male*

Le domande a proposito del male e della sofferenza sono antiche come la consapevolezza della coscienza dell'indisponibilità del proprio mondo, del compimento del proprio volere e, quindi, della propria meta, e come il contrasto fra l'assolutezza della libertà, che connota la coscienza, e il limite che l'incatena. Ovvero, la questione del male non è altro che porsi il problema radicale della verità dell'esistere dell'uomo nella sua finitezza e nella sua continua aspirazione a superarsi [1].

Le soluzioni atee del problema del male, che ricorrono al caso, al destino o alla sorte, non differiscono da quelle religiose che riconducono tutto il problema del male a Dio causa ultima, facendo perdere a Dio il ruolo di interlocutore con l'uomo, riducendolo a cifra assoluta, talmente altro rispetto all'uomo da togliergli il senso della sua dignità e del diritto della sua coscienza di chiamare male il male.

Il grido della sofferenza di Giobbe, invece, mantiene il suo sentimento di essere conforme alla sua destinazione, a Dio, che da sempre conosce come verità del suo esistere e che è incondizionata disponibilità a soccorrere, a medicare le ferite dell'uomo, a schierarsi dalla sua parte nella sua fatica e nel suo sempre inesaurito desiderio di bellezza che gli viene dalla meta che si è posta.

La dedizione al mistero con l'altro della dedizione di Dio all'uomo è comunione con lui che, a sua volta, porta l'uomo ad assentire alla parola che Dio pronunzia nella storia con Gesù, in comunione con quanti l'accolgono facendosi a loro volta relazione con gli altri e approfittando di tutto il bene che è e che si fa nella "comunione dei santi" che è il corpo stesso di Cristo.



La comunione dei santi nelle iconografie bizantine

(Rielaborazione di Silvia Marasco di un'icona del calendario 2023 delle Clarisse di Tarcento-UD)

VIII. Conclusioni

L'interpretazione di Pierluigi Lia del libro di Giobbe [21] ed una rilettura di Simon Weil (1909-1943) [40] stimolano delle riflessioni sul significato psicodinamico del concetto teologico di "Comunione dei santi" [19] e sulla concezione di "Società umana" del Materialismo dialettico [40].

Questi concetti arricchiscono la teoria adleriana con contaminazioni e contributi preziosi e, a loro volta, vengono avvalorati e corroborati dall'intuizione psicodinamica di Adler che l'aspirazione alla superiorità debba sempre essere connotata dal carattere sociale, venendo obbligata a ciò, prima, dalla pulsione all'aggregazione innata in ogni singolo individuo e, poi, dal sentimento sociale in cui si evolve, maturata culturalmente dagli influssi della società a cui egli appartiene contribuendo a costruirla e perfezionarla [3].

Giobbe, che pur ringrazia Dio per averlo ascoltato, avrebbe potuto trovare solo nella comunione dei credenti con Dio e fra di loro – predicata solo poi da Cristo – il senso della sua sofferenza, ovvero della sua inferiorità, dopo che questa fosse divenuta oggetto dell'attenzione, della compassione e dell'amore di quanti si fanno prossimo [21].

Quando il giovane ateo Ippolit che sta morendo di tisi, chiede al principe Mynskin (personificazione di Cristo): "quale bellezza salverà il mondo?" egli gli resta accanto in silenzio, condividendo il suo dolore e così, compassionevole e pieno d'amore, risponde alla domanda con la sua testimonianza [7, 26].

Traducendo il tutto in termini psicodinamici adleriani, il concetto di "Comunione dei santi" del kerygma, ovvero della primigenia predicazione e testimonianza dei Cristiani, si rende fruibile anche da parte di chi ha altre ideologie ed altre visioni della comunità, tanto che lo si può generalizzare affermando:

1. ogni individuo, pur con tutti i suoi limiti e le sue sofferenze, sente di far parte della sua comunità;
2. ogni comunità richiede a tutti i suoi membri una posizione di ascolto che gli faccia intendere cosa ci si aspetta da lui;
3. questa dimensione sociale di ogni individualità dà ruolo, dignità e mansioni a ognuno che:
4. con le sue peculiari prerogative, partecipa alla vita ed al perseguimento delle mete della comunità.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1907), *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, tr. it. *Inferiorità e compenso psichico. Un contributo alla medicina clinica*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
2. Id. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Vorträge zur Einführung in Psychotherapie für Ärzte Psychologen und Lehrer*, tr. it. *Prassi e Teoria della Psicologia Individuale. Esposizione introduttiva dei principi di psicoanalisi adleriana per medici, psicologi ed insegnanti*, Mimesis, Milano-Udine 2025.
3. Id. (1933a), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, Newton Compton, Roma 2012.
4. Id. (1933b), *Religion und Individualpsychologie* in JAHN, E., ADLER, A., *Religion und Individualpsychologie: eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung*, tr. it. *Religione e Psicologia Individuale*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
5. BONORA, A. (1978), *Il contestatore di Dio*, Marietti, Torino.
6. CAMUS, A. (1947), *La peste*, tr. it. *La peste*, Bompiani, Milano 2017.
7. DOSTOEVSKIJ, F. (1869), *Idiot*, tr. it. *L'idiota*, Sansoni, Firenze 1988.
8. Id. (1879), *Братья Карамазовы*, tr. it. *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1988.
9. EISENBERG, J., WIESEL, E. (1989), *Giobbe o Dio nella tempesta*, SEI, Torino.
10. FEDRIZZI, P. (1972), *Giobbe*, Marietti, Torino.
11. GOETHE, J. W. (1808-1832), *Faust*, tr. it. *Faust*, Mondadori, Milano 1970.
12. GROSS, H. (2002), *Giobbe*, Morcelliana, Brescia.
13. GUTIERREZ, G., SINCRE DIAZ, J. L. (1986), *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia.
14. JANET, P. (1909), *Les névroses*, Flammarion, Paris.
15. JUNG, C. G. (1950), *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, in *Gestaltungen des Unbewussten*, vol. 7, *Psychologische Abhandlungen*, Zurich, tr. it. *Empiria del processo di individuazione*, in JUNG, C. G. *Opere*, vol. 9 (1), *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980.
16. Id. (1952), *Antwort auf Hiob*, Rascher, Zurich, tr. it. *Risposta a Giobbe*, in JUNG, C. G. *Opere*, vol. 11, *Psicologia e Religione*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 337-458.
17. KAFKA, F. (1924), *Der Prozeß*, tr. it. *Il Processo*, Frassinelli, Torino 1963.
18. KIERKEGARD, S. [CONSTANTIN CONSTANTIU] (1843), *Gjentagelse*, tr. it. *La ripresa*, Milano 1983.
19. LA BIBBIA DI GERUSALEMME, vol. V, *Libri profetici e sapienziali I*, *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, con commento di G. Ravasi, E-ducation.it, Firenze 2006.
20. LAMARTINE de A. (1856-1859), *Course familier de littérature*, Dispense acquistabili direttamente dall'autore, Paris.
21. LIA, P. (1996), *Forza di Dio è solo quella che dona la vita*, parte III, *Lo scandalo della sofferenza*, ISU, Università Cattolica, Milano.
22. LUBSCZYK, H. (1971), *Il libro di Giobbe*, Città Nuova, Roma.
23. MARASCO, E. E. (2013), *Setting: uno centomila, nessuno: il complesso e la complessità di Prometeo*, XXIV Congresso Nazionale della SIPI, Torino 19-20 aprile 2013.

24. MARASCO, E. E., MARASCO, L. (1918), *Psicologia Individuale. Sinossi per la clinica di Danilo Cargnello*, Mimesis, Milano-Udine.
25. Id. (2020), La lingua spazio dell'inconscio. Considerazioni di Pier Luigi Lia sulla Commedia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 87: 199-223.
26. MARCHESINI, G. (1905), *Le finzioni dell'anima*, Gius. Laterza & Figli, tipografi-editori-librai, Bari.
27. MARTINI, C. (1999-2000), *Quale bellezza salverà il mondo?* Lettera pastorale per la Diocesi di Milano.
28. MELVILLE, H. (1851), *Moby Dick; or, The Whale*, Harper & Brothers, New York- Richard Betley, London.
29. PIO X, papa (a cura di, 1912), *Catechismo della dottrina cristiana*, Piane, Albano Laziale 2016.
30. POMA, A. (1971), *Avranno fine le parole vane? Una lettura del libro di Giobbe*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
31. RAVASI, G. (1989), *Il libro di Giobbe*, Rizzoli, Milano.
32. Id. (2006a), *Giobbe*, Borla, Roma.
33. Id. (2006b), Commenti al libro di Giobbe, in *La Bibbia di Gerusalemme*, vol. V, E-ducation.it SpA, Firenze, pp. 405-510.
34. ROTH, J. (1930), *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, Anaconda Verlag 2015, tr. it. *Giobbe: romanzo di un uomo semplice*, Adelphi, Milano 1977.
35. ROVERA, G. G. (1999), *Tradizione e cambiamento. Prospettive in Psicologia Individuale*, Centro Scientifico Editore, Torino.
36. Id. (1915), Lo stile terapeutico, *Riv. Psicol. Indiv.*, 78: 19-85.
37. SCHÖKEL, L. A. (1985), *Giobbe*, Borla, Roma.
38. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschen auf Grund eines idealistischen Positivismus*, tr. it. *La filosofia del "come se". Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967.
39. VOGELS, W. (2001), *Giobbe, l'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
40. WEIL, S. (1943), Note sur la suppression générale des partis politiques, *La Table Ronde*, n. 26, febbraio 1950, tr. it. *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelveccchi, Roma 2020.
41. WEISER, A. (1975), *Giobbe*, Paideia, Brescia.

Egidio Ernesto Marasco
 Via Santa Maria Valle 7
 I-20123 Milano
 E-mail: egidiomarasco@yahoo.it

Psicodinamica adleriana e materialismo marxiano: due contributi a confronto su evoluzione umana, mutamenti storico-sociali e sviluppo individuale

MARCO MARZOLINI

Summary – ADLERIAN PSYCHODYNAMICS AND MARXIAN MATERIALISM: TWO CONTRIBUTIONS COMPARED ABOUT HUMAN EVOLUTION, HISTORICAL-SOCIAL CHANGES AND INDIVIDUAL DEVELOPMENT. Starting from Marx's criticism of utopian socialism, a comparison is proposed between the materialistic view of the present and future society, (founded on the marxian concept of "socioeconomic formation") and Adler's idea of human coexistence and its possibilities of evolution, based on an ethic, peaceful and reformist outlook. Both the Authors recognise and analyse the essential link between historical-social context and individual development and life (as confirmed by the most recent neuropsychological investigations), but they come to different conclusions. According to Marx the history of all hitherto existing society is the history of class struggle: emancipation of individuals and mankind can take place only through a revolutionary process, made possible thanks to the development of productive forces and the historical occasions that capitalism itself produces. Adler aims to apply the principles of Individual Psychology to social psychology and political issues; his political position is close to revisionist and reformist tendencies. He refuses a revolutionary perspective, that would inevitably be marked by violence, and in his vision of socialism he exalts, on the contrary, the aspect of complete expression of the community sense itself, of general overcoming and emancipation from the greed for power and personal ambition.

Keywords: ECONOMIC-SOCIAL TRAINING, SOCIAL FEELING, HUMAN EMANCIPATION

Abstract – PSICODINAMICA ADLERIANA E MATERIALISMO MARXIANO: DUE CONTRIBUTI A CONFRONTO SU EVOLUZIONE UMANA, MUTAMENTI STORICO-CULTURALI E SVILUPPO INDIVIDUALE. Partendo dalla critica di Marx al socialismo utopistico, viene proposto un confronto tra la visione materialistica della società presente e futura (fondata sul concetto marxiano di "formazione economico-sociale") e l'idea di Adler della convivenza umana e delle sue possibilità di evoluzione, basata su una prospettiva etica, pacifica e riformista. Entrambi gli Autori riconoscono e analizzano il legame essenziale tra contesto storico-sociale e sviluppo e vita individuale (come confermato dalle più recenti indagini neuropsicologiche), ma giungono a conclusioni diverse. Secondo la visione di Marx la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotta di classe: l'emancipazione degli individui e dell'umanità può avvenire solo attraverso un processo rivoluzionario, reso possibile grazie allo sviluppo delle forze produttive e alle occasioni storiche che il capitalismo stesso produce. Adler intende applicare i principi della Psicologia Individuale alla psicologia sociale e alle questioni politiche; la sua posizione politica è vicina alle tenden-

ze revisionistiche e riformistiche. Egli rifiuta una prospettiva rivoluzionaria, che sarebbe inevitabilmente segnata dalla violenza, e nella sua visione del socialismo egli esalta, al contrario, l'aspetto di espressione compiuta del senso comunitario stesso, di superamento generale ed emancipazione dall'avidità di potere e ambizione personale.

Parole chiave: FORMAZIONE ECONOMICO-SOCIALE, SENTIMENTO COMUNITARIO, EMANCIPAZIONE UMANA

I. Premessa: la concezione materialistica della storia

Il giovane Marx, dopo essersi dedicato con passione agli studi giuridici, filosofici e storici, si era persuaso che la convinzione dominante secondo cui la storia umana sarebbe determinata dalla lotta delle idee fosse infondata. E aveva così deciso di rivolgersi allo studio della società con la risolutezza del vero scienziato, in grado di andare oltre i pregiudizi correnti.

Nel considerare le tendenze e le esperienze del socialismo utopistico del primo Ottocento, Marx ne riconosce alcune anticipazioni geniali, ma ne critica la matrice illuministica e la pretesa di realizzare un nuovo ordine sociale sulla base di modellistiche astratte, idealizzanti e decontestualizzate. Da una parte gli utopisti sperimentavano micromodelli di vita e di produzione alternativi, socialistici e "comunitari"; dall'altra si appellavano – è il caso di Robert Owen – ai potenti della terra affinché realizzassero, riformisticamente, un ordine sociale razionale, senza mai riuscire a concepire le loro idee come frutto dello sviluppo sociale. [21]

La concezione materialistica della storia non era compatibile con le vecchie teorie socialiste, inadeguate per comprendere le basi economiche della società, dello sfruttamento e della alienazione. La scoperta del ruolo del plusvalore svelava finalmente il meccanismo fin lì oscuro della produzione capitalistica. Il socialismo poteva nascere, materialisticamente, come scienza: i mezzi per superare il capitalismo andavano trovati non nelle invenzioni di un uomo di genio, nei richiami filantropici e sentimentali, né negli auspici umanitari o religiosi, ma nella realtà materiale della produzione.

"Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente" (13, p. 247).

II. Le contraddizioni del capitalismo

Quanto più il modo di produzione capitalistico si imponeva, tanto più si acuiava il conflitto tra le classi emergenti: borghesia, detentrica privata dei mezzi di produzione e proletariato, insieme dei produttori, cioè dei soggetti che vendono la propria forza-

lavoro in cambio di un salario e il cui lavoro è direttamente finalizzato alla realizzazione di un oggetto materiale (il prodotto in senso stretto, che assumerà poi il carattere di merce) o alla fornitura di un servizio o di una prestazione intellettuale.

Lo Stato borghese moderno (si pensi, nella fase storica attuale, alle grandi potenze continentali del XX e del XXI secolo) rappresenta l'organo politico che, attraverso una pluralità di sovrastrutture, agisce per conto degli interessi dei gruppi capitalistici nazionali e internazionali, grandi e meno grandi: una molteplicità di poteri economici diventano poteri politici e la forma statale democratica costituisce il miglior involucro politico in grado di mediare tra gli interessi delle diverse frazioni borghesi, in base al peso specifico di ciascuna di esse e in funzione dell'interesse generale della classe dominante.

Uno dei vantaggi della forma democratica contemporanea, rispetto ad altre forme di dominio borghese (come ad esempio la forma fascista), consiste in una maggiore possibilità di utilizzo del proletariato, sino alle più riuscite forme di collaborazione di classe nella concorrenza e nelle guerre imperialiste [20].

La divisione in classi della società moderna è storicamente necessaria allo sviluppo capitalistico, ma nello stesso tempo non può che generare l'inconciliabilità tra produzione sociale e appropriazione privata; contemporaneamente la classe dominante dispone tanto dei mezzi della produzione materiale, quanto di un imponente e articolato apparato ideologico, funzionale al mantenimento del proprio dominio.

Lo Stato appare là dove gli antagonismi di classe non possono essere oggettivamente conciliati. Per Marx, se la conciliazione delle classi fosse possibile, lo Stato non avrebbe potuto né sorgere né continuare a esistere: lo Stato è l'organo del dominio di classe, un organo di oppressione di una classe da parte di un'altra; è il garante e il gestore di un ordine che legalizza e consolida questa oppressione, rappresentandola ideologicamente come l'unico dei mondi possibili. Così, in ogni epoca, le idee della classe dominante sono le idee dominanti [13].

L'enorme espansione delle forze produttive (la scienza, la tecnica e la loro applicazione al processo produttivo), con conseguente aumento della produttività, è il fattore dinamico per eccellenza del capitalismo. La necessità di autovalorizzazione del capitale genera un incremento reale delle risorse tecnico-scientifiche, ma le pone immediatamente al servizio del profitto: lo sviluppo conseguente di tale risorsa è effettivo, ma sottratto a un piano orientato primariamente ai bisogni della specie umana.

Il capitalismo accelera la socializzazione della produzione portandola a livelli elevatissimi e storicamente inediti, ma la ricchezza sociale – oggi ormai creata da una fabbrica-mondo, in cui si combina il lavoro di oltre due miliardi di salariati - continua ad essere soggetta all'appropriazione privata, come avveniva secoli fa all'epoca della piccola produzione artigianale e contadina.

Di questo anacronismo sono prigionieri tutti gli uomini. Ne è schiavo sia chi se ne avvantaggia in quanto proprietario dei mezzi di produzione sia, a maggior ragione, chi alla sopravvivenza della proprietà privata dei mezzi di produzione paga le conseguenze maggiori.

Una forma sociale ulteriore, al pari di tutte le altre che l'hanno preceduta, nasce dalla vecchia forma, ricavando dal superamento di questa tutto ciò che risulti utile al proprio sviluppo. Non attinge genericamente ai materiali specifici della società declinante, bensì seleziona quelli che anticipano la società nascente, quei saggi di organizzazione comunista ravvisabili in particolari settori.

Nella società futura non avrà allora senso parlare, in senso stretto, di economia comunista, dato che il termine è storicamente legato al sistema di produzione del plusvalore, ma piuttosto di produzione comunista, termine che descrive le attività produttive in generale, presenti in ogni tipo di società. Già entro la società capitalistica si possono individuare attività produttive svolte per spontanea socialità, senza che vi sia vincolo di denaro, cioè di valore. Mentre i singoli individui restano esposti alle dinamiche capitalistiche, il Capitale genera inevitabilmente aree di produzione sociale che ne rappresentano oggettivamente un superamento.

L'esempio più chiaro è dato dal ciclo produttivo entro le singole industrie: fino a che il prodotto non esce dalle mura della fabbrica per immettersi sul mercato, esso non è ancora merce, ma risultato di fasi produttive in cui le varie materie prime e le parti semilavorate seguono un flusso razionale di trasformazione, governato da tecniche e procedure esenti da scambi di valore.

In questo senso intravediamo nella organizzazione di fabbrica il prototipo embrionale della società futura. L'articolazione dell'unità produttiva, razionale, finalistica, orientata verso obiettivi condivisi finisce per entrare in contraddizione stridente con la necessità tutta capitalistica di assegnare al prodotto il carattere di merce, di sottrarlo ai produttori per gettarlo nell'anarchia del mercato e sottoporlo al principio del valore.

A ciò rimanda il fondamentale concetto marxiano di "alienazione" (nozione assai complessa, che meriterebbe di per sé uno specifico approfondimento), cioè la condizione del lavoratore (ridotto a entità produttiva di valore di scambio) che viene espropriato del proprio lavoro ed estraniato dal prodotto a causa della mercificazione del prodotto stesso. L'uomo alienato è il soggetto separato dalla sua essenza generica e dal risultato della sua attività.

Mentre la produzione all'interno della fabbrica avviene senza passaggio di denaro, i rapporti sociali impongono al capitalista la necessità vitale del denaro stesso.

Così le articolazioni della divisione del lavoro, quella della fabbrica e quella della società, si pongono in antitesi: la prima, dentro l'unità produttiva, è regolata, la seconda, dentro la società, è "anarchica". La forza produttiva sociale in continua ascesa trova nel Capitale il suo vincolo e il suo limite, mentre i rapporti interni alla fabbrica sono in relazione stretta con questa suprema contraddizione. Osservava Antonio Labriola, oltre un secolo fa:

"Il capitale non può impossessarsi della produzione se non a patto di proletarizzare e non può continuare ad esistere, ad esser fruttifero, ad accumularsi, a moltiplicarsi e trasformarsi, se non a patto di salariare i proletarizzati. E questi, alla lor volta, non possono esistere e rinnovarsi se non a condizione di darsi a mercede, come forza di lavoro, il cui uso è abbandonato alla discrezione, cioè alle convenienze dei possessori del capitale [...] Questo nesso è tutta l'intima essenza della storia moderna" (10, p. 23).

III. *Il nesso tra i diversi elementi della realtà sociale*

La produzione sociale e l'appropriazione privata non possono coesistere se non a scapito di un utilizzo razionale delle possibilità produttive: lo spreco si fa gigantesco, il caos sociale si accentua, la distruzione di risorse è sempre più una risorsa per la sopravvivenza del Capitale, la società diventa sempre più antiumana e masse enormi di uomini risultano assolutamente superflue rispetto al mero ciclo di valorizzazione del Capitale stesso.

All'opulenza e al parassitismo delle metropoli, resi possibili dai sovraprofiti generati dal lavoro del proletariato mondiale, si associano movimenti migratori di milioni di individui alla ricerca, spesso disperata, di condizioni più favorevoli alla vendita della propria forza-lavoro. Alla mancanza, in vaste aree del pianeta, di una risposta adeguata ai bisogni vitali essenziali delle popolazioni si associano impressionanti spese militari, in continua esponenziale ascesa (delle circa 13.000 testate nucleari oggi presenti nel mondo, ne basterebbero 400 per eliminare la specie umana dalla faccia della Terra).

Se le premesse materiali della nuova società sono già presenti nella società attuale, la formazione economico-sociale capitalistica, che le ha generate, ne mortifica oggi le potenzialità, mentre il disordine del mercato genera incessantemente conflitti, ingiustizie, guerre e devastazione del pianeta.

L'estensione a livello mondiale del capitalismo nella sua fase imperialistica (lo scenario che la semplificazione giornalistica chiama globalizzazione) produce una contesa incessante tra le potenze per la spartizione del mercato mondiale; alle armi politiche, ideologiche, finanziarie, diplomatiche si aggiungono giganteschi piani di riarmo, mentre le numerose crisi e guerre locali o per procura prefigurano la rottura dell'instabile ordine mondiale, primo atto di uno scontro futuro di sempre più ampie dimensioni.

Le contraddizioni fondamentali della formazione economico-sociale capitalistica (il conflitto tra le classi, l'antagonismo tra l'anarchia della produzione sociale e la crescente organizzazione razionale del lavoro nelle unità produttive, lo scontro tra potenze), costituiscono le condizioni oggettive per la rivoluzione sociale.

Lo spettro del comunismo (dal famoso *incipit* del *Manifesto* del 1848), quello che si aggira inquietante per l'Europa, non è un ectoplasma incorporeo esorcizzabile da vecchi e nuovi reazionari. Esso è il prodotto di contraddizioni reali, di interessi inconciliabili, di un movimento materiale della società attuale che già esprime le forme della propria negazione.

Non sarà mai sufficiente risottolineare che Marx chiama comunismo un divenire che produce effetti già nel presente e non un modello fantastico da realizzare. Non è un'utopia, o una filosofia tra le altre; la negazione della società attuale e l'affermazione di un ordinamento superiore si iscrivono nella società presente, indipendentemente dal grado di consapevolezza che gli uomini possano averne, esattamente com'è successo in tutta la storia dell'uomo da quando ha iniziato a produrre manufatti e a distinguersi dal resto del regno animale.

“D'altra parte, se noi non potessimo già scorgere nascoste in questa società – così com'è – le condizioni materiali di produzione e di relazioni tra gli uomini, corrispondenti ad una società senza classi, ogni sforzo per farla saltare sarebbe donchisottesco” (15, p. 137).

Ogni *rivoluzione politica* è un evento epocale che nega la società attuale e la spinge verso una nuova articolazione della convivenza. Nello stesso tempo, le condizioni presenti non scompaiono d'un tratto, ma richiedono un progetto politico consapevole. Se ci si limitasse a concepire i compiti della rivoluzione politica come mera applicazione di un modello precostituito, proposto da uomini illuminati o da gruppi preveggenti, non ci si scosterebbe in nulla dalle varie utopie sorte in tutte le epoche della storia umana.

Il passaggio da una società di classe ad una “libera associazione di produttori” non è quindi un esito scontato o addirittura una sorta di upgrade automatico e lineare, ma un processo che, oltre alle condizioni storiche oggettive che lo rendono possibile, richiede una lotta politica, una strategia orientata, in sostanza un Partito rivoluzionario, cioè una organismo collettivo di classe, cosciente e radicato, fondato su una solida matrice teorica e strategica e sostenuto da una paziente, collaudata esperienza militante.

È questo Partito che può collegare, attraverso un'incessante elaborazione teorica, i diversi elementi della realtà sociale e le infinite vicende della cronaca, riconducendoli, oltre le multiformi apparenze, alla loro essenza e alle tendenze profonde che agitano il mondo.

La classe dei produttori, che aspira spontaneamente e – si potrebbe dire – prepolitica-mente, al riconoscimento dei propri diritti, al miglioramento delle proprie condizioni di vita e alla propria emancipazione, incontra nel Partito comunista la possibilità di acquisire quel grado di coscienza che spontaneamente non possiede.

Gli aspetti immediati della ribellione contro lo sfruttamento, la violazione dei diritti, le ingiustizie, le guerre costituiscono una forma embrionale della coscienza, ma lasciati a se stessi non possono che *“cadere sotto l'influenza dell'ideologia più diffusa, più antica, più elaborata in tutti i suoi aspetti, cioè l'ideologia borghese”* (5, p. 70).

Il Partito è organo di direzione il cui sviluppo dipende dalle condizioni generali del conflitto, mai semplicemente dalla genialità o dal valore di un capo o di una élite. Come avanguardia cosciente del proletariato di fronte alle forze che inevitabilmente si oppongono al cambiamento, esso costituisce il fattore soggettivo dello scontro.

Non crea dal nulla (né potrebbe farlo in alcun modo) le condizioni favorevoli al trapasso da una società all'altra, ma sfrutta tali condizioni in funzione del processo rivoluzionario. Nella fase di transizione verso una società senza classi e senza Stati, organizza e impone una adeguata forma statale temporanea (la tanta vituperata, travisata e fraintesa dittatura del proletariato) che si doterà di organismi e istituzioni proprie.

L'esito a lungo termine del processo non è garantito, né scontato (con buona pace di tutte le visioni meccaniciste, positiviste e gradualiste che hanno attraversato la storia del movimento operaio), ma sarà comunque il risultato di un conflitto e dello sviluppo della lotta tra le classi. Una lotta che nel corso della Storia, come ci ricorda la prima pagina del *Manifesto*, è sempre finita *“o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta”* (14, p. 5).

È proprio nelle battaglie che Marx condusse per la costruzione e l'insediamento del Partito internazionale del proletariato che si evidenziava quanto l'elaborazione teorica e l'analisi scientifica fossero nel suo lavoro costantemente collegate alla passione rivoluzionaria.

“Marx e Engels furono a contatto diretto con il mondo del lavoro – inglese, irlandese, francese, belga, tedesco, europeo – e manifestarono apprezzamento e ammirazione per le lotte di liberazione del popolo americano, nella guerra civile fra il 1861 e il 1865, per l'affrancamento dei neri.

Furono sostenitori delle libertà personali e dell'indipendenza nazionale del popolo irlandese, apprezzandone la storia e le secolari lotte di resistenza, anche religiosa, contro i colonizzatori protestanti e gli "orangisti" inglesi. Sempre negli anni dell'Internazionale furono fautori e partigiani coerenti del popolo parigino nel '70-'71, prima difensori della repubblica, sorta a Sedan sulle ceneri della sconfitta di Napoleone III ("il piccolo"), contro i prussiani, e poi caparbi sostenitori e patrocinatori della

Comune contro la repressione repubblicano-borghese. Essi furono consapevoli che al proletariato internazionale, come alle classi operaie nazionali, mancava, per difendersi e per creare modelli autonomi di vita sociale, "un" o "il" partito politico di classe. Operarono perciò per costruirlo, unendosi a tutte le forze sociali che avevano finalità condivisibili. E sollecitando anche i lavoratori a organizzarsi per la difesa comune e per le riforme conseguibili attraverso le coalizioni, cioè le strutture sindacali" (4, p. 23).

L'utopia è pertanto *superflua*: le forze del divenire sociale scaturiscono materialmente da ciò che esiste, mentre l'atto politico a lungo preparato, che porta al superamento del presente, è reso possibile da tutta la storia precedente. Il movimento comunista nasce da questa storia e, con esperienze alterne, si muove nella direzione della società futura, la rappresenta in quella attuale, la anticipa nelle fasi di potente ascesa dello scontro di classe. La rivoluzione politica *non crea dal nulla una nuova situazione*, ma abbatte le barriere che impediscono alla nuova società di manifestarsi, liberandosi dalle catene di quella vecchia.

La riduzione della giornata lavorativa, ad esempio, come tante altre realizzazioni immediate, non sarà tanto il risultato di un decreto emanato da un governo, quanto quello della liberazione di una potenzialità già data dallo sviluppo della forza produttiva sociale nella fase capitalistica precedente. In una società che impegnerà tutti i suoi componenti nella produzione e nella distribuzione in armonia con l'ambiente in cui esse avvengono (senza avere la nozione di costo e neppure di valore), il tempo di lavoro corrisponderà al tempo di vita.

E non ci sarà bisogno di esperti che inventino teorie dell'occupazione per contrastare la disoccupazione. Così fu per millenni, e questa volta lo sarà in modo cosciente, attraverso tutte le conquiste nel frattempo intervenute.

Il sistema capitalistico, in secoli di storia, ci ha messo a disposizione risorse mai viste nelle fasi storiche precedenti. Ma ora questo sistema, che ha esaurito la sua funzione storica, giunge drammaticamente al proprio capolinea (...o è già oltre?) e, come accade a un organismo ormai fatiscente, il suo perdurare, con le contraddizioni strutturali che porta con sé e da cui non potrà emanciparsi, produce una infinita e incontrollata serie di disastri per la specie umana e per il suo rapporto con l'ambiente naturale necessario alla vita.

Non serviranno auspici, proclami, trattati, dichiarazioni d'intenti o raccomandazioni solenni (talora francamente patetiche) che Autorità, Istituzioni, Capi politici e religiosi, Commissioni, Organismi internazionali, personalità pubbliche e magnati privati si ostinano vanamente a confezionare. È urgente porre radicalmente in discussione la formazione economico-sociale capitalistica, che è la causa e non il terreno di soluzione delle crisi.

La vera utopia è l'idea ingenua che il capitalismo possa bonificarsi restando quello che è. La transizione verso una forma superiore di società richiede, senza scorciatoie, una ridefinizione radicale dei rapporti sociali, condotta da parte di attori coscienti sulla base di un nuovo modo di produzione e di distribuzione.

“I nuovi fatti costrinsero a sottoporre ad una nuova indagine tutta la storia precedente e si vide allora che tutta la storia precedente, ad eccezione delle età primitive, era la storia delle lotte delle classi, che queste classi sociali che si combattono vicendevolmente sono di volta in volta risultati dei rapporti di produzione e di scambio, in una parola dei rapporti economici della loro epoca; che quindi di volta in volta la struttura economica della società costituisce il fondamento reale partendo dal quale si deve spiegare in ultima analisi tutta la sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, così come delle ideologie religiose, filosofiche e di altro genere di ogni periodo storico” (6, p. 1028).

IV. La struttura economica della società

Ogni modo di produzione si configura in corrispondenti forme storiche e specifiche sovrastrutture istituzionali, ideologiche e culturali. Questo insieme caratterizza una determinata *formazione economico-sociale*.

Se gli orientamenti giuridici e politici sono più direttamente legati alla struttura economica in cui si iscrive il conflitto fra gruppi sociali dominanti e subalterni, anche l'arte, la scienza, la morale, la religione e la filosofia, così come il senso comune e le psicologie individuali sono condizionate dalla formazione economico-sociale.

Vi si correlano dialetticamente, secondo un rapporto complesso, in quanto mediato non solo dalle interazioni umane, ma anche dalle relazioni tra la specie e la natura.

Il nesso tra struttura e sovrastruttura non è quindi causalistico e meccanico (come suggerirebbero le semplificazioni di stampo economicista di un certo marxismo volgare), ma dialettico. E come tale va compreso sia nell'analisi dei rapporti sociali, sia in ordine alle dinamiche dello sviluppo individuale e delle relazioni interpersonali.

“Secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento in ultima istanza determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'unico fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate dalla classe vittoriosa dopo aver vinto la battaglia, ecc., le forme giuridiche, e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore sino a costituire un sistema di dogmi – eserci-

tano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la forma in modo preponderante. Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori, ed è attraverso di essi che il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario in mezzo alla massa infinita di cose accidentali (cioè di cose e di avvenimenti il cui legame intimo reciproco è così lontano e così difficile a dimostrarsi, che possiamo considerarlo come non esistente, che possiamo trascurarlo). Se non fosse così, l'applicazione della teoria a un periodo qualsiasi della storia sarebbe più facile che la soluzione d'una semplice equazione di primo grado" (8, p. 1252).

La scuola marxista si è formata proprio investigando le sovrastrutture corrispondenti a strutture economiche storicamente determinate e cercando di ricostruirne origini e sviluppi, particolarità e costanti. In ogni fase storica, anche lo sviluppo individuale non può prescindere dalle condizioni materiali, economicamente determinate e culturalmente plasmate, in cui l'individuo nasce e cresce come prodotto sociale.

"Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza" (16, p. 750).

Il metodo dialettico supera il meccanicismo presente nella storia della scienza. Proprio considerando il movimento sociale come processo di storia naturale retto da leggi che determinano la volontà, la coscienza e le intenzioni degli uomini, Marx pone l'esigenza di una analisi scientifica dei vari gradi di sviluppo.

V. Antropologia, biologia e cultura

"Come Darwin mise fine alla concezione secondo la quale le specie animali e quelle vegetali non avevano nessun legame tra loro, erano prodotti del caso, "creazioni di Dio" e immutabili – e per la prima volta portò la biologia su terreno del tutto scientifico, stabilendo la variabilità delle specie e la loro successione – così Marx mise termine alla concezione che considerava la società come un aggregato meccanico di individui che ammette cambiamenti di tutti i generi secondo la volontà di che ne è a capo (o, ciò che è lo stesso, secondo la volontà della società o del governo), sorge e si trasforma accidentalmente, e per la prima volta portò la sociologia su di un terreno scientifico, stabilendo il concetto di formazione economico-sociale come complesso di determinati rapporti di produzione e stabilendo che lo sviluppo di queste formazioni è un processo storico naturale" (11, p. 14).

Di grande interesse risultano a tale proposito i dati più recenti dell'antropologia biologica, dell'antropologia culturale e delle neuroscienze; essere umani, cioè far parte dell'umanità, non significa solo essere membro biologico della specie *Homo sapiens*.

Non c'è continuità immediata fra l'appartenenza biologica alla specie e ciò che consideriamo come genericamente umano: per arrivare a essere umani bisogna attraversare, epigeneticamente, un lungo processo di umanizzazione; tale processo richiede necessariamente l'interazione sociale tra il nuovo arrivato (con il suo potenziale genetico originario) e il suo ambiente, attraverso articolate forme di scambio (affettivo, cognitivo, familiare, educativo, sociale, ideologico) che sono il prodotto materiale di quella specifica formazione economico-sociale.

Questo significa che l'uomo di natura, l'uomo in generale, il mero esito isolato di un programma biologico, non esiste; che per produrre un adulto è strettamente necessario che un piccolo di *Homo sapiens* venga accolto e plasmato da una cultura, intesa non come una sorta di abito di cui ci possa a piacimento spogliare, ma come dispositivo relazionale originario e strutturale, necessario a incarnare nel soggetto le competenze complessive del funzionamento umano, non generico, ma specifico e coerente con le condizioni materiali della sua società e le relative coordinate linguistico-simboliche e ideologiche che tale società produce.

I sistemi culturali, derivati dalle formazioni economico-sociali che li determinano, guidano e marcano lo sviluppo cerebrale e mentale degli individui e condizionano costantemente le forme attraverso cui si esprimono le dinamiche psichiche e psicopatologiche.

Le interazioni intersoggettive primarie sono quindi in grado di indurre modificazioni cerebrali strutturali, essenziali per il lungo percorso di adultizzazione dell'essere umano. La pratica sociale agisce costantemente come fattore modellativo primario del funzionamento dell'individuo e delle sue relazioni con l'altro.

Su un piano più strettamente clinico, potrà essere suggestivo ricordare che lo studio della plasticità neuronale (reso possibile dal continuo progresso nelle metodiche di indagine sulle attività cerebrali) ha condotto a un incontro tra psicoterapia e neuroscienze, con particolare riferimento alle modificazioni anatomofunzionali cerebrali rilevabili durante e dopo una psicoterapia.

Il trattamento agirebbe su quelle aree del sistema nervoso centrale la cui modulazione, nel corso della cura, indurrebbe una condizione di maggior benessere o minor disagio [9]. Analogamente, una condizione protratta di plasticità neurale sarebbe in grado di promuovere, nella specie umana, un complesso di modificazioni strutturali e "rimaneggiamenti" funzionali ampiamente variabili, sia durante lo sviluppo infantile che nella vita adulta, attraverso l'esperienza e l'influenza dell'ambiente [24].

Quando Marx riprende la nozione aristotelica dell'uomo come *ζῷον πολιτικόν* lo definisce non solo come animale socievole (*ein geselliges Tier*), ma come animale che non può costituirsi come individuo singolo (*sich vereinzeln*) che nella società: l'uomo non si individualizza che nel corso di un processo storico. In origine egli appare come un ente generico (*Gattungswesen*), un ente tribale (*Stammwesen*), un animale gregario (*Herdentier*), ma per nulla come animale politico [15].

La condizione di ente naturale generico permette all'uomo la storicità, che non è soltanto l'infinita produzione di configurazioni storiche e sociali diverse, ma è anche il luogo della strutturazione dialettica di se stesso. In questo senso la presunta immutabilità della "natura umana" sarebbe solo una giustificazione pseudoscientifica per la conservazione dei vecchi rapporti sociali, mentre le più o meno plausibili narrazioni ideologiche dominanti (di destra, di sinistra, di centro) si occuperebbero, analogamente, di celebrare solennemente la forma capitalistica come assetto sociale naturale ed eterno, tutt'al più suscettibile di essere solo un po' migliorato.

VI. *Il punto di vista individualpsicologico*

Ci si può porre, a questo punto, una questione: date le premesse, è possibile porre a confronto la visione adleriana del sentimento sociale con la concezione della storia e della società umana formulata dal marxismo rivoluzionario? Si può senz'altro affermare che le posizioni, per come verranno a delinearsi, soprattutto nella temperie della Grande Guerra e delle rivoluzioni che vi seguirono in Russia e in Germania, finiranno per divergere definitivamente, in particolare sulla questione del socialismo e le conseguenti strategie per realizzarlo.

Del programma socialista, genericamente e idealisticamente inteso, Adler è attratto dall'aspetto pacifico, umanitario e non violento. Anche all'interno della "Società per la psicologia individuale", da lui fondata nel 1911 con un gruppo di collaboratori quasi tutti aderenti al Partito socialdemocratico austriaco, egli si mantiene costantemente su posizioni moderate.

All'interno di quel Partito si affermano proprio in quegli anni le tendenze revisionistiche e legalitarie che vedono nella lotta democratica parlamentare la via maestra per il raggiungimento della meta socialista e che verranno poi definite, in sede storiografica, "austro-marxismo".

Del marxismo rivoluzionario, cui egli infine si oppone, Adler non sembra aver compiutamente scandagliato tutti i fondamenti teorici e analitici, eludendo, in particolare, il nesso che sussiste tra maturazione imperialistica del capitalismo ed inevitabilità della guerra; si mostra invece toccato dai richiami ideali alla pacificazione generale [19].

Benché Adler condivida idealmente la prospettiva socialista come proposta di progresso e benessere per tutti, considera i metodi violenti di lotta adottati dai Bolscevichi russi intrinsecamente inaccettabili e incompatibili con il socialismo. Distaccandosi dall'originaria *Weltanschauung* marxiana, Adler ritiene la sete di potere una psicopatologia del vivere sociale, così come la voglia di potere del singolo è un aspetto della psicopatologia individuale.

La sua visione della trasformazione sociale è sempre permeata dallo spirito e dalla volontà riformistica, mentre l'azione rivoluzionaria prima e la dittatura politica poi, per come sono state intraprese nella pratica bolscevica, sono ricondotte all'ebbrezza di potere soggettiva. È la patologia sociale dell'aggressività, omologa alla relativa patologia individuale, che deforma la pulsione aggressiva da funzione unificatrice a funzione disgregatrice [1].

A tale "terribile meccanismo" egli contrappone il senso sociale (*Gemeinsinn*) ed il sentimento sociale (*Gemeinschaftsgefühl*), inteso come senso di appartenenza alla comunità che include sia un senso di condivisione dell'esperienza umana sia l'impegno ad agire per il benessere comune; l'interesse sociale costituisce un tratto potenziale della personalità di base che ogni individuo può sviluppare se tale interesse viene insegnato, interiorizzato e soprattutto praticato. Coerentemente con tali premesse, la psicoterapia adleriana si pone come contesto relazionale che ha l'obiettivo di aumentare il senso di appartenenza alla comunità e di incoraggiare l'adozione di comportamenti e pratiche di coinvolgimento sociale [25].

Si rende così evidente quanto l'applicazione degli assunti adleriani al campo politico e sociale sia lontana dalle posizioni del marxismo rivoluzionario, per il quale la presa del potere da parte del Partito del proletariato è la condizione decisiva per la trasformazione dei rapporti sociali. La conquista del potere politico, cui la borghesia ha per secoli aspirato e infine ottenuto grazie alle sue rivoluzioni, è stata peraltro la conseguenza del potere economico che già quella classe deteneva (e quindi il prodotto materiale dello sviluppo storico della lotta delle classi) e non certo l'estrinsecazione di una "psicopatologia" o di una devianza.

Per i Bolscevichi russi, impegnati nella strenua difesa della rivoluzione e per le correnti di sinistra in seno ai partiti socialisti occidentali, la guerra confermava l'inevitabilità dello scontro distruttivo tra potenze capitalistiche, che la maturazione imperialistica, con l'acuirsi delle sue crisi per la spartizione delle sfere d'influenza, portava con sé.

Nella prospettiva strategica di Lenin, la deflagrazione bellica costituiva l'occasione storica, la crisi rivoluzionaria, che avrebbe consentito all'organizzazione rivoluzionaria internazionale del proletariato, se sufficientemente preparata, di assumere il potere politico, a partire dall'anello debole (l'arretrata Russia) per giungere al cuore dell'imperialismo (i Paesi europei più avanzati) [12].

L'orizzonte adleriano delinea percorsi del tutto diversi per l'emancipazione umana; questa ha il carattere pedagogico e idealistico dell'azione riformatrice in campo sociale, mentre viene disconosciuto il ruolo della lotta tra le classi come fatto storico che *primariamente* pone le premesse, in senso materialistico e per le crisi rivoluzionarie che determina, del suo stesso superamento.

La Grande Guerra, primo conflitto mondiale tra potenze imperialistiche, fu un immane sacrificio di giovani proletari e contadini poveri, mandati a colpire altri giovani, arruolati sotto altre bandiere. Milioni di soldati andarono al macello in nome della difesa della patria e della salvezza nazionale, ma in realtà in funzione degli interessi contrapposti delle rispettive borghesie. Nel 1914, a quarantaquattro anni, Adler fu richiamato in servizio come medico militare nel reparto neuropsichiatrico dell'ospedale del Semmering, e successivamente in quello di Cracovia, dove ebbe occasione di studiare le nevrosi di guerra.

A contatto con gli umili soldati feriti e traumatizzati, si convinse dell'esistenza di un'attitudine innata dell'essere umano a cooperare con i propri simili. Egli notava che chi aveva sviluppato il proprio sentimento sociale, dopo essere guarito, tornava al fronte senza opporre resistenza, esprimendo motivazioni cooperative, mentre i militari in cui tale propensione innata era più debole, adducevano ogni scusa per non rientrare in prima linea. Benché desiderasse la pace e si opponesse all'ulteriore sacrificio di vite umane, Adler era inflessibile con i riottosi intenzionati a far partire altri al posto loro [2].

Al contrario, le parole d'ordine del disfattismo rivoluzionario e della fraternizzazione furono centrali nella propaganda internazionalista contro la guerra. Non la semplice diserzione individuale (di per sé auspicabile), ma la pratica organizzata della insubordinazione di massa dei soldati alle proprie autorità militari doveva assumere un ruolo politico decisivo per trasformare la guerra imperialista in rivoluzione internazionale, contro ogni inganno nazionalista [3].

Nei soldati collaboranti Adler scorge il *sentimento sociale*, insito in ogni individuo come bisogno di cooperare e di partecipare emotivamente con i propri simili, mentre la carenza di tale sentimento accompagna le situazioni di disadattamento in cui ognuno persegue una meta di superiorità personale tramite azioni *intelligenti* che producono cioè risultati esclusivamente individuali.

Secondo Adler la società alla quale l'individuo contribuisce non è solo quella contingente, limitata a un gruppo specifico e attuale, ma corrisponde a una *società ideale da realizzarsi*, poiché il sentimento sociale tende verso una forma di collettività da intendersi come eterna e da immaginarsi come lo scopo culminante di perfezione dell'umanità [22]. Si oppone quindi alla volontà di potenza, poiché ogni forma di dominio, in ogni contesto storico, è la negazione del senso comunitario.

Nella sua visione del socialismo egli esalta, all'opposto, l'aspetto di espressione compiuta del senso comunitario stesso, di superamento ed emancipazione generale dall'avidità di potere e dall'ambizione personale.

Al contrario, le correnti marxiste rivoluzionarie del suo tempo muovono da una critica della *spontaneità* e, da una posizione di classe, guardano al Partito come *coscienza critica collettiva*, come organismo in grado di fornire la necessaria sintesi delle molteplici esperienze del movimento.

Senza il Partito, elaboratore nel nesso tra teoria e prassi, le espressioni spontanee di opposizione alle forme di ingiustizia e di oppressione non possono trovare unità, definire gli obiettivi, disporli secondo una gerarchia di fini, fissarli in strategia, articularli in tattica. Il movimento, abbandonato alla sua spontaneità, si frantuma e si disperde; si getta nell'avventura della ribellione disperata, o muore nella sfiducia e nell'apatia.

VII. *La società futura come nuova organizzazione sociale*

Siamo partiti accennando alle utopie ottocentesche, da cui Marx prese le distanze per restare rigorosamente ancorato all'analisi scientifica della realtà sociale, come processo dinamico da studiare e comprendere. A chi gli chiedeva con insistenza di entrare nei dettagli della futura organizzazione sociale egli rispondeva di non avere ricette per la cucina dell'avvenire.

Ciò non gli impedì di intravedere nelle breve, ma gloriosa, esperienza della Comune di Parigi del 1871 la "forma politica finalmente scoperta", preludio alla società futura, forma politica espansiva, governo della classe operaia, prodotto della lotta di classe dei produttori contro la classe appropriatrice e per l'emancipazione economica del lavoro [17]. Né, in polemica con le correnti riformiste della socialdemocrazia, mancò di delineare un profilo della nuova organizzazione sociale:

"In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!" (18, p. 997).

È già tutta in questa riflessione la critica marxiana al moderno individualismo borghese; nelle pagine dei *Grundrisse* egli utilizza il termine robinsonate (*Robinsonaden*) per criticare il concetto di individuo irrelato e atomico, proprio delle visioni liberali (e hobbesiane).

L'obiettivo esplicito di Marx è dimostrare che proprio nella società borghese, dominata dall'individualismo, il soggetto è costantemente umiliato e disumanizzato [23]. Alla banalità superficiale della polemica contro il comunismo come collettivismo che conculcherebbe gli individui, riducendoli a soggetti indifferenziati asserviti allo Stato, egli oppone la centralità dell'individuo e del tempo di "lavoro eccedente", nella forma del tempo disponibile per ciascuno, il tempo dell'attività libera e creativa, del gioco, dell'arte, della cultura, dello scambio e della condivisione, nel quadro di una forma sociale espressione del rapporto organico tra specie umana e natura.

Lo sviluppo della forza produttiva socializzata – per mezzo della cooperazione tecnologicamente organizzata – equivale al libero sviluppo delle singole individualità. Il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente rende possibile lo sviluppo degli individui come individui (*Individuen als Individuen*) e l'affermazione di una comunità reale (*wirkliche Gemeinschaft*) [15].

Sarà poi Engels a considerare:

“All'anarchia sociale della produzione subentrerà una regolamentazione socialmente pianificata della produzione, conforme ai bisogni sia della comunità che di ogni singolo. Così il modo di appropriazione capitalistico, in cui il prodotto asservisce innanzitutto chi lo produce, ma poi anche chi se ne appropria, viene sostituito dal modo di appropriazione dei prodotti fondato sulla natura stessa dei moderni mezzi di produzione: da una parte da un'appropriazione direttamente sociale come mezzo per mantenere ed allargare la produzione, dall'altra da un'appropriazione direttamente individuale come mezzo di sussistenza e di godimento” (6, p. 1056).

Saldamente ancorato all'analisi materialistica dei processi storici, Engels ribadì costantemente che l'umanità del futuro, chiamata a organizzare la nuova società, non sarebbe stata meno intelligente di noi e non avrebbe avuto bisogno delle nostre prescrizioni; nel 1886, in una lettera a Edward R. Pease, precisava:

“Il partito di cui faccio parte non ha nessuna proposta stabilita e pronta per l'uso da presentare. Vediamo le differenze tra una società futura, non capitalistica, e quella odierna come le conseguenze precise derivanti da fatti e processi di sviluppo storico, e se non sono presentate nel contesto di questi fatti e di questo sviluppo sono teoricamente e praticamente senza valore” (7, p. 310).

Ogni essere umano, per quanto unico come individuo, è espressione delle condizioni materiali, storiche e sociali, del suo tempo. Karl Marx non fa eccezione. Si dice che negli ultimi anni egli abbia provocatoriamente dichiarato: “Io non sono marxista”, intuendo come il suo pensiero si potesse prestare a essere distorto e manipolato, magari proprio attraverso l'idealizzazione decontestualizzata e destoricizzata del singolo personaggio prestigioso.

E ciò è accaduto, a partire dall'opera di contraffazione compiuta dalla propaganda staliniana, che ha asservito la figura di Marx ai propri fini, innalzandola spudoratamente a icona tra le tante, sull'altare del falso socialismo.

Oggi non renderemmo al Moro (così era soprannominato tra parenti e amici) miglior memoria se non considerando che un individuo singolo, per quanto geniale, per quanto caparbiamente determinato, come teorico e rivoluzionario, a lottare per il rovesciamento degli attuali rapporti sociali, non avrebbe potuto da solo produrre una concezione scientifica come quella che è stata chiamata con il suo nome.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1918), *Bolschewismus und Seelenkunde*, tr. it. Bolscevismo e Psicologia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 2000, 47: 7-14.
2. BALZANO, G., LOSETO, M. (2019), *Alfred Adler e lo scisma della psicoanalisi*, Salento Books, Nardò (LE).
3. BARBERINI, C. A. (a cura di, 2017), *Le Conferenze di Zimmerwald e Kiental* – Catalogo della Mostra, Centro Filippo Buonarroti, Milano.
4. BRAVO, G. M. (2014), *Marx e la Prima Internazionale*, Edizioni Pantarei, Milano.
5. CERVETTO, A. (1966), *Lotte di classe e Partito rivoluzionario*, edizioni Lotta Comunista, Milano 1996.
6. ENGELS, F. (1878), *Antidühring*, tr. it. Antidühring, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere scelte*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
7. ENGELS, F. (1886), Engels to Edward R. Pease, tr. it. Engels a Edward R. Pease, in ENGELS, F. *Lettere aprile 1883 – dicembre 1887*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009.
8. ENGELS, F. (1892), Brief an Joseph Bloch, tr. it. Lettera a Joseph Bloch, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere scelte*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
9. FASSINO, S. (2017), Neuroscienze e dinamiche profonde del cambiamento nella relazione psicoterapeutica, *Riv. Psicol. Indiv.*, 82: 29-53.
10. LABRIOLA, A. (1902), *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1977.
11. LENIN, V. (1894), *Что такое «дружья народа»? tr. it. Che cosa sono gli "Amici del popolo"?*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2006.
12. LENIN, V. (1915), *Социализм и война*, tr. it. *Il socialismo e la guerra*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2011.

13. MARX, K., ENGELS, F. (1845-1847), Die deutsche Ideologie, tr. it. L'ideologia tedesca, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere scelte*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
14. MARX, K., ENGELS, F. (1848), *Manifest der Kommunistischen Partei*, tr. it. *Manifesto del Partito Comunista*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2017.
15. MARX, K. (1857), Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, tr. it. Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere*, vol. 28, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
16. MARX, K. (1859), Zur Kritik der Politischen Ökonomie, tr. it. Per la critica dell'economia politica, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere scelte*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
17. MARX, K. (1871), The civil war in France tr. it. La guerra civile in Francia, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere*, vol. 22, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
18. MARX, K. (1875), Kritik des Gothaer Programms, tr. it. Critica al programma di Gotha, in MARX, K., ENGELS, F. *Opere scelte*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2023.
19. MARZOLINI, M. (2001), Su "Bolscevismo e Psicologia" di Alfred Adler, *Riv. Psicol. Indiv.*, 50: 71-83.
20. MOTOSI, G. (2022), *Democrazia imperialista in Cina*, Edizioni Lotta Comunista, Milano.
21. OWEN, R. (1817), *A new view of Society*, Woodstock Books, Oxford (UK) 1991.
22. PARENTI, F. (1983), *La Psicologia individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
23. RAPARELLI, F. (2020), "Il comunismo alla rovescia e quello da fare", in COLLETTIVO C17 (a cura di), *Comunismo necessario Manifesto a più voci per il XXI secolo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 235-251.
24. SENED, H. et al. (2022), Inter-brain plasticity as a biological mechanism of change in psychotherapy: A review and integrative model, *Front. Hum. Neurosc.*, Vol. 16 - 2022.955238 (26 august 2022).
25. SEVI KOÇ, M., UZUN, B. (2024), The Role of Mindfulness in the Relationship Between Social Interest and Psychological Health, tr. it. Il Ruolo della Mindfulness tra Interesse Sociale e Salute Psicologica, *Riv. Psicol. Indiv.*, 2024, 96: 9-27.

Marco Marzolini
Centro "Filippo Buonarroti" - Milano
Via Monte Grappa 9
I-20090 Cesano Boscone (MI)
E-mail: marcomarzolini@tiscali.it

Il significato del sintomo: un approccio adleriano alla Psicodiagnosi

SILVIA RONDI

Summary – THE MEANING OF THE SYMPTOM: AN ADLERIAN APPROACH TO PSYCHODIAGNOSIS. In accordance with Alfred Adler's theoretical framework, the objective of this paper is to demonstrate, through the examination of several clinical cases, that symptoms represent not merely pathological manifestations, but rather, they are indicative of unconscious objectives that are intricately interwoven with the individual's tendency to perceive reality in a specific manner. This perspective stands in contrast to conventional psychiatric nosology, which characteristically categorises psychopathological conditions without acknowledging the subjective significance of the symptoms and consequently their symbolic function. Furthermore, the concepts of normality and neurosis frequently exhibit partial overlap, and even in more severe cases, intermediate or transitional forms are often evident. This complicates the establishment of clear diagnostic boundaries. Furthermore, the analogy between individuals with the same disorder or similar symptoms is often minimal. A study of three cases demonstrated how depression can be understood in different ways depending on the individual's schema of apperception. In summary, the aim of this analysis is to demonstrate that an Adlerian perspective can offer a deep interpretation of the symptom as a functional expression of unconscious dynamics, rather than a simple diagnostic datum. This paradigm shift has significant implications for clinical intervention and patient comprehension.

Keywords: SYMPTOM, STYLE OF LIFE, FINAL GOAL, DEPRESSION, FICTIONS, PSYCHODIAGNOSIS

Abstract – IL SIGNIFICATO DEL SINTOMO: UN APPROCCIO ADLERIANO ALLA PSICODIAGNOSI. Partendo dal framework teorico offerto dalla Psicologia Individuale di Alfred Adler, l'obiettivo di questo contributo è dimostrare, attraverso l'analisi di alcuni casi clinici, che i sintomi non rappresentano semplicemente manifestazioni patologiche, ma indicano obiettivi inconsci strettamente legati alle specifiche modalità secondo le quali il soggetto percepisce la realtà. Questa prospettiva si contrappone alla nosologia psichiatrica tradizionale, che tende a classificare le condizioni psicopatologiche senza considerare il significato soggettivo dei sintomi e, quindi, la loro funzione simbolica. Poiché normalità e nevrosi sono condizioni spesso parzialmente sovrapposte ed anche nelle condizioni psicopatologiche più gravi non di rado si osserva la comparsa di forme intermedie o di transizione, sembra difficile definire caselle diagnostiche rigide. L'analogia tra individui con lo stesso disturbo o sintomi simili è spesso minima. In questo breve contributo, lo studio di tre casi accomunati dalla saturazione degli stessi criteri diagnostici vuole quindi dimostrare come la un disturbo possa declinarsi in modi differenti, a seconda dello schema di appercezione del soggetto. In sintesi, l'obiettivo di questa analisi è mostrare come la prospettiva adleriana possa offrire un'interpretazione profonda del sintomo, considerandolo quale espressione funzionale delle dinamiche inconse, piuttosto che quale semplice dato diagnostico. Questo cambio di paradigma ha implicazioni significative per l'intervento clinico e la comprensione del paziente.

Parole chiave: SINTOMO, STILE DI VITA, META FINALE, DEPRESSIONE, FINZIONI, PSICODIAGNOSI

I. Introduzione

Da sempre, la nosografia e la nosologia psichiatrica hanno per scopo la caratterizzazione, l'ordinamento e la sistematizzazione complessiva delle manifestazioni psicopatologiche: a partire dalla disamina dei diversi disturbi psichici, il traguardo ideale è rappresentato dalla costruzione di un sistema classificatorio fondato su criteri virtualmente univoci tali da consentire l'identificazione e la collocazione di ogni disturbo psichico che possa affliggere l'individuo.

Questa meta si scontra con la constatazione che, nella pratica, raramente i criteri diagnostici sono in grado di fornire una descrizione pienamente euristica del disturbo: dal punto di vista fenomenologico solo in pochi casi ci troviamo di fronte a nette linee di demarcazione tra i diversi quadri clinici. Non solo normalità e nevrosi sono condizioni talora in parte sovrapponibili, ma anche nell'ambito di condizioni di maggiore gravità, si osserva non di rado la comparsa di forme intermedie o di transizione.

In definitiva, sembra difficile definire delle caselle diagnostiche rigide per cui tra due persone ipoteticamente affette dallo stesso disturbo o che manifestano analoghe costellazioni sintomatologiche si possono spesso individuare solo modeste analogie.

L'etichetta diagnostica non è in grado da sola di dare un senso ai disagi portati dalla persona nella sua richiesta di aiuto e non è sufficiente ai fini dell'impostazione di un piano terapeutico: ogni ordinamento nosografico sembra così destinato a mantenersi in bilico tra un sistema stabile ma rigido e lontano dalla realtà clinica oppure troppo fluido e disperso nel quale individuare dei casi tipici.

In questo breve contributo, vengono presentati tre casi per mostrare come tra diverse condizioni cliniche accomunate dalla saturazione dei medesimi criteri nosografici sia possibile individuare al più alcune similarità fondamentali: due quadri ansiosi o depressivi, due disturbi da attacco di panico, due ipocondrie possono connotarsi in modo profondamente diverso, perché rette da differenti schemi di appercezione, in funzione delle mete finzionali del soggetto. Non va dimenticato infatti che il sintomo stesso è prodotto del sé creativo e portatore di un significato che travalica il sintomo stesso.

Ci si vuole interrogare, quindi, su quali elementi ci possano veramente supportare, in quanto clinici, verso una risoluzione almeno parziale del problema del paziente, ricordando il significato originario ed etimologico del termine *diagnosi* che implica un processo "in progress", intellettuale e analitico, di acquisizione della conoscenza volto a identificare e comprendere lo stile di vita.

II. *La visione teleologica dell'essere umano come raod map, tra aspirazione alla superiorità, compensazioni, e meta finale finzionale*

Descriviamo l'uomo, secondo la visione teleologica, come mosso da dinamismi che, nell'affondare le loro radici nel passato, lo orientano verso il futuro: in particolare, Adler scrive che ogni espressione vitale e, in tal senso, anche ogni sintomo è *“il luogo di convergenza del passato, del presente e dell'avvenire, governati da un'idea superiore, direttrice”*. (1, p. 8). Qualsiasi processo mentale trova così la propria genesi in una serie di antecedenti e deriva da un processo precedente ma, al tempo stesso, il passato costituisce una valida guida per preordinare il futuro.

Altro pilastro dell'impianto teorico adleriano è quello di *compensazione*, mutuato dalla medicina, che indica un artificio per superare e gestire il sentimento d'inferiorità: la concettualizzazione del compenso di un'inferiorità percepita attraverso la psiche muove da quello di inferiorità organica, introdotto da Adler nel 1907. Questo apre lo sguardo al finalismo causale adleriano.

Il fine inconscio è sempre autoprotettivo, anche se molti disturbi nevrotici, e non solo, sono la risultante di una compensazione innaturale del sentimento di inferiorità: tutti gli esseri umani utilizzano attivamente compensazioni per sanarlo, ma occorre comprendere se tali artifici si collocano sul lato utile della vita o su quello inutile, per quanto non sia sempre facile capire cosa può essere utile e cosa no.

Così, una compensazione può essere valutata anche in funzione del grado di distanza o vicinanza rispetto alla realtà comunitaria: le compensazioni positive permettono di indirizzare il cammino personale verso mete di autentica valorizzazione e realizzazione di sé, mentre quelle negative possono accompagnare un'amplificazione esagerata dell'autostima e dell'immagine di sé, qualificandosi come supercompensazioni che alimentano il complesso di superiorità e riducono la considerazione delle altre persone, rafforzando una concezione di sé e del mondo che penalizza o annulla il contatto con la realtà e accresce le difficoltà con il mondo esterno.

In tal senso, le finzioni diventano il mezzo di cui il Sé creativo dispone per accomodare gli stimoli provenienti dal mondo esterno, fronteggiando la molteplicità dei dati esperienziali sino a forzarli in una struttura *“soggettivamente oggettiva”* ed internamente coerente, configurandosi come *“rappresentazioni aperte verso il polo progettuale dell'individuo, animate da una tensione verso una meta ideale”* (18, p. 84), non a caso definita *‘meta finale finzionale’* (7, pp. 85-88).

Le finzioni racchiudono complesse teorie sul sé, sull'altro e sul mondo, si configurano come idee guida, che fanno da filo conduttore alle scelte ed alle decisioni della persona, ovvero come artifici che la mente struttura per gestire l'insicurezza a fronte della complessità.

Esse si organizzano progressivamente nell'arco di vita per rendere gestibile e tollerabile il connaturato sentimento di inferiorità. Alla luce di esse, anche le manifestazioni psicopatologiche risultano comprensibili.

Adler ha fornito indicazioni per ricercare elementi essenziali a tratteggiare lo stile di vita: la costellazione familiare, la posizione del soggetto all'interno della famiglia, l'ordine di nascita, la cultura della famiglia rispetto ai temi fondamentali della vita, raccogliendo aspetti concreti ed elementi di tipo descrittivo ed anche esplorando l'infanzia attraverso la rievocazione dei primi ricordi e delle esperienze vissute in momenti significativi di trasformazione e cambiamento.

Ogni persona costruisce infatti i suoi artifici per compensare il sentimento di inferiorità e per indirizzare la propria energia vitale sul lato utile o inutile.

Come citato in Marasco, secondo Shulman, la formulazione di una diagnosi presuntiva deve mirare a rispondere a diverse domande:

1. Esiste un complesso di inferiorità e qual è la sua origine?
2. Qual è la linea direttrice seguita dal paziente nella sua lotta per superare l'inferiorità percepita?
3. Come si relaziona questa linea direttrice con ciò che la società considera un "corretto livello di cooperazione"?
4. Qual è la specifica mancanza che ha impedito una corretta risposta ai problemi comunitari (scoraggiamento, mancanza di fiducia in sé, inadeguatezza sociale, carente cooperazione, ecc.)?
5. Quali sono i comportamenti evitanti del paziente e come elude il problema?
6. Quali artifici e trucchi utilizza il paziente per sentirsi almeno fittiziamente superiore nonostante eviti di affrontare il problema?
7. Quali mezzi adotta per mostrare la sua potenza? [5].

III. Il sintomo come scelta inconscia di significati: la depressione sotto la lente della Psicologia Individuale

Seguendo la linea coerente del finalismo, il sintomo è innanzitutto una scelta attuata dall'inconscio: esso fa parte del piano di vita e delle progettualità dell'individuo che hanno inconsapevolmente creato le condizioni che hanno portato all'esordio della psicopatologia.

Come tale, il sintomo è un simbolo, per cui non avremo mai due disturbi d'ansia o due disturbi depressivi uguali tra loro, in quanto diversi sono gli individui che hanno scelto quei sintomi per veicolare significati del tutto personali, utilizzando una inedita rete finzionale, in armonia con la linea direttrice che ne muove lo psichismo e in senso più ampio con il piano di vita, con lo stile di vita: il finalismo del sintomo, pur nell'ambito di una medesima area diagnostica, ne può modificare in modo fonamen-

tale il significato, offrendo al clinico spunti completamente differenti per impostare un piano terapeutico.

Con particolare riferimento alla eziopatogenesi depressiva, in La conoscenza dell'uomo [5] Adler mette in evidenza l'esistenza di specifici tratti o elementi dello stile di vita tali da favorire lo sviluppo di un episodio depressivo: egli sottolinea infatti che, per quanto sia sempre un fattore esogeno a scatenare la nevrosi, la risposta del soggetto è strettamente determinata anche dallo stile di vita pre-morboso che configura finalità eminentemente inconse.

Scriva Adler: *“Se cercate la struttura di una nevrosi, potrete vedere prima un certo problema, il fattore esogeno. Un fattore esterno innesca la nevrosi. A questo punto la persona dà l'impressione di voler risolvere il suo problema, ma insiste sul fatto che l'irritazione del sintomo nevrotico la ostacola. Questo indica un aumento dell'irritazione e delle sue conseguenze. Pertanto, se si capisce la nevrosi, si ottiene una definizione. Questa significa: “Sì, ma...”. Una pausa ed una ritirata caratterizzano la nevrosi. Significa utilizzare l'irritazione che si origina in una persona che non si sente abbastanza forte per risolvere un problema. In questo modo raggiunge la meta di superiorità che ha deciso adesso”*. (38, pos. 2404).

In altre parole, l'individuo può utilizzare i sintomi per evitare situazioni che percepisce come minacciose o difficili. Questo porta a una pausa e una ritirata, dove l'irritazione e l'ansia sono usate come scuse per evitare di affrontare i problemi: la nevrosi è vista quindi come un modo per raggiungere la superiorità attraverso l'uso dei sintomi.

Come anticipato, saranno oggetto di approfondimento tre casi clinici in cui la sintomatologia depressiva viene “utilizzata” secondo finalismi molto differenti, tali per cui nel primo e nel secondo caso è stata possibile una rapida remissione mentre nel terzo il processo di riorientamento lungo il lato utile della vita è stato molto più lungo e complesso.

Enrico, uomo di 53 anni, sposato con due figlie di 18 e 21 anni, manager di successo all'interno di una grande azienda e soddisfatto del suo lavoro, a maggio 2023 inizia un percorso lamentando una forte sintomatologia depressiva, con scoppi improvvisi di pianto, perdita di peso, difficoltà ad alimentarsi, tristezza, difficoltà nell'addormentamento, pensieri negativi sul sé, sul futuro e sul mondo.

Riconosce tuttavia che, nonostante i sintomi riportati, egli non abbia perso il piacere di vivere ma sia anzi orientato più che in passato a fare nuove stimolanti esperienze. Il sintomo depressivo sembra quindi una risposta paradossale ai bisogni manifestati al momento della presentazione. Esso potrà essere compreso alla luce dello stile di vita e del contesto.

Veronica, giovane paziente ipocondriaca di 22 anni, inizia il percorso psicologico con una richiesta di quantificazione del danno esistenziale causatole dall'assenza del padre. A fronte di tale richiesta, viene condotto un assessment psicodiagnostico completo a seguito del quale, decide di abbandonare l'idea della rivendicazione legale e di iniziare un percorso di psicoterapia. In tal senso, essa sceglie, come vedremo, di declinare la sua ipocondria, sino ad allora orientata al corpo, sul versante psicologico scivolando nei meandri di un pesantissimo episodio depressivo.

Celeste, 21 anni inizia la psicoterapia convinta che il lavoro psicologico potrà esserle utile per migliorarsi e migliorare il rapporto conflittuale con i suoi familiari. Dice però di non voler rinunciare ai suoi sintomi, che si possono descrivere come attacchi depressivi ricorrenti che la costringono a letto ed in solitudine per una o due settimane consecutive.

Il sintomo, per quanto difficile da conciliare con la vita di una giovane universitaria, rappresenta una soluzione tutto sommato egosintonica: Celeste gli riconosce un'utilità anche se non è in grado di definirla in modo consapevole.

Secondo una prospettiva nosografica classica, tutti e tre i casi saturano un numero sufficiente di criteri per porre una diagnosi di disturbo dell'umore¹, ma tra i tre pazienti "depressi" sussistono soltanto alcune similarità dal punto di vista psicodinamico: ciò che permetterà di comprenderli a fondo ed orientare l'intervento sarà l'intuizione del significato dei sintomi nell'ambito del piano di vita dell'individuo.

Per ciascuno dei casi, secondo le linee guida del nostro approccio saranno quindi riportati:

- una breve storia clinica,
- compiti vitali al momento della presentazione,
- costellazione familiare,
- primi ricordi.

¹ Il DSM individua 5 criteri per porre una diagnosi di disturbo depressivo maggiore: 1) Umore depresso per la maggior parte del giorno, quasi tutti i giorni, come riportato dall'individuo o come osservato da altri. 2) Marcata diminuzione di interesse o piacere per tutte, o quasi tutte, le attività per la maggior parte del giorno, quasi tutti i giorni. 3) Significativa perdita di peso, non dovuta a dieta, o aumento di peso, oppure diminuzione o aumento dell'appetito quasi tutti i giorni. 4) Insonnia o ipersonnia quasi tutti i giorni. 5) Agitazione o rallentamento psicomotori quasi tutti i giorni. 6) Faticabilità o mancanza di energia quasi tutti i giorni. 7) Sentimenti di autosvalutazione o di colpa eccessivi o inappropriati, quasi tutti i giorni. 8) Ridotta capacità di pensare o di concentrarsi, o indecisione, quasi tutti i giorni. 9) Pensieri ricorrenti di morte (non solo paura di morire), ricorrente ideazione suicidaria senza un piano specifico o un tentativo di suicidio o un piano specifico per commettere suicidio, con almeno uno dei sintomi 1) o 2).

A. La depressione come richiesta di validazione: il caso di Enrico

Motivo della presentazione e compiti vitali

Enrico (53 anni) lamenta una perdita di interesse per il lavoro ed un calo di concentrazione nella maggior parte del tempo: il lavoro aveva rappresentato, fino all'esordio depressivo, una delle principali vie di compenso. Per contro, è aumentato il suo interesse per gli aspetti edonistici del vivere, prima trascurati: ricerca maggiori relazioni sociali, investe tempo nella lettura e non appena possibile partecipa ad eventi, concerti e mostre d'arte.

Coltiva la passione della cucina e l'amore per la natura. Ciò si accompagna, tuttavia, ad un umore prevalentemente depresso, con frequenti scoppi di pianto, forte malinconia e pensieri disforici relativi alla brevità della vita, una importante perdita di peso. Questo non gli impedisce di investire le energie residue nel mantenimento dei propri legami sociale ed amicali con i colleghi.

I rapporti con la famiglia di origine sono solidi e buoni. Tiene molto alle proprie figlie, con le quali ha un rapporto affettuoso ed armonico, mentre vive con crescente difficoltà l'insofferenza della moglie Serena, che si rivolge sia ai sintomi, sia ai nuovi interessi giudicati come *"incomprensibili perché non si cambia dopo i cinquant'anni"*. Il rapporto difficile con Serena rappresenta l'elemento più doloroso per Enrico.

Costellazione familiare

"La mia famiglia era una tipica famiglia dell'epoca (anni 60-70): il padre poco presente, la mamma affettuosa. Con lei ho avuto un rapporto privilegiato: era accogliente e dolce. Mi ha sempre tenuto in grande considerazione mentre era meno affettuosa con le mie sorelle. Mio padre era distante e poco presente. Spesso invitava a casa gli amici a tarda sera e mamma si ritirava con noi nel reparto notte. Con Teresa era spesso aggressivo e violento. Lei non riusciva a stare zitta, gli teneva testa. Io e Claudia imparammo invece ad evitare lo scontro e a comportarci come richiesto."

Primi ricordi

1) Una delle prime cose che mi ricordo è un periodo in cui non volevo dormire da solo e passavo delle ore sul divano con mia mamma. Io volevo andare nel lettone, dove c'era il babbo, che però non era disponibile (5/6 y).

2) Ricordo le crisi convulsive di Claudia (secondogenita) e lo spavento quando venne ricoverata all'ospedale pediatrico. I piccoli non potevano entrare e Claudia veniva a salutarmi alla finestra (io avevo 5 o 6 anni, lei 7 o 8). Il rapporto era molto tenero. È la persona della famiglia che più abbiamo protetto, non sempre facendo il suo bene.

3) Ho un ricordo, una fotografia dell'asilo: avrò avuto 3 o 4 anni. Io passeggio vestito da Zorro con un'amichetta vestita da fata. Non so perché mi è rimasta impressa.

4) Ho un ricordo scioccante: mia sorella maggiore e mio padre avevano un rapporto conflittuale: quando ero ancora molto piccolo, diventò violento con Teresa ed io ero terrorizzato. Ricordo Teresa rannicchiata in un angolo e la mamma che lo tratteneva. Teresa ha cinque anni più di me. Lei rispondeva sempre al papà ed io ero arrabbiato con lei per questo. Io e Claudia, invece, imparammo a non farlo.

5) Un bel ricordo: la mattina io e le mie sorelle andavamo a scuola da soli percorrendo un grande viale alberato che in autunno si riempie di foglie. La mamma ci faceva attraversare la strada e poi proseguivamo da soli fino a scuola.

Direttrici finalistiche e implicazioni sul trattamento

Dal punto di vista strettamente nosografico Enrico soddisfa contemporaneamente 5 criteri su 9 per un periodo superiore alle 2 settimane 5 dei 9 sintomi identificati dal DSM V per il Disturbo Depressivo Maggiore; in particolare umore depresso (1), significativa perdita di peso (3), insonnia quasi tutti i giorni (4), sentimenti di autosvalutazione o di colpa eccessivi o inappropriati, quasi tutti i giorni (7), Ridotta capacità di pensare o di concentrarsi, o indecisione, quasi tutti i giorni (8).

Come psicoterapeuti adleriani, occorre interrogarsi innanzitutto in merito al significato del sintomo: comprendere cosa il sintomo offra al paziente e quali compensazioni esso introduca nella sua vita ci permetterà infatti di co-costruire insieme all'individuo una modalità di compenso che non transiti attraverso la patologia.

Raccogliendo gli elementi connessi ai compiti vitali, i primi ricordi e le notizie della costellazione familiare, possiamo fare alcune prime congetture rispetto al valore della sintomatologia depressiva nella situazione attuale: nei primi colloqui, Enrico insiste particolarmente sull'idea della brevità della vita, degli anni che restano, si domanda per quanto tempo ancora si potrà dedicare con intensità alle sue passeggiate in montagna. Nonostante la forte disforia, ricerca attivamente la presenza femminile nella forma di intense amicizie che stringe prevalentemente nel contesto lavorativo. Desidera inoltre provare nuove esperienze alle quali in passato non aveva mai pensato, come il paracaduto ed il viaggio, e si dedica ad attività che prima non aveva tempo di coltivare come la lettura. Aumenta anche la propria presenza sui social, dove ama condividere frasi tratte da libri o poesie, fotografie di luoghi o momenti di vacanza.

Sembra che questi piccoli cambiamenti che egli sta cercando di apportare alla propria vita nel tentativo di recuperarne il senso, suscitino un grande fastidio nella moglie, alla quale è legato da oltre trent'anni: essa non accetta la sua deviazione da una linea consolidata, che da sempre prevedeva il suo dividersi tra la casa e l'ufficio ed è parti-

colarmente contrariata dalle sue amicizie femminili, con frequenti illazioni circa una dubbia moralità del marito.

La relazione diventa un luogo poco confortevole e teatro di frequenti scontri. Enrico vive il conflitto con grande difficoltà, come risulta evidente anche dalla storia familiare e dai primi ricordi, dove la presenza di un padre aggressivo e di una situazione conflittuale tra questi e la sorellina maggiore creava un clima traumatizzante. In famiglia, apprende quindi l'arte dell'adattamento, impara che i propri bisogni possono trovare una soddisfazione nella connessione con il materno ed un femminile accogliente, ma consolida uno stile di vita basato su una sostanziale adesione ad un modello imposto.

In tal senso, attraverso il dialogo socratico, comprendiamo che la depressione di Enrico assume il significato di una fortissima comunicazione alla moglie: dopo la morte della madre, Enrico ha perso il contatto con quel femminile accudente che essa gli garantiva e che lo validava dal punto di vista affettivo ed interpersonale, sente che il tempo della vita si assottiglia e cerca nuovi significati e nuove esperienze.

A fronte della presenza fredda, distaccata e giudicante della moglie, l'*extrema ratio* sembra essere una crisi depressiva attraverso la quale egli vorrebbe avvicinarla. Purtroppo, la struttura rigida della moglie non sembra in grado di accordare comprensione ad Enrico. Tuttavia, attraverso la costruzione di una relazione terapeutica affettiva e validante, la crisi depressiva si risolve in un periodo relativamente breve.

Dopo avere condiviso con Enrico il significato della sintomatologia ed avere progressivamente incontrato e disvelato le finzioni nell'ambito di un rapporto supportivo e dialettico, Enrico si è sentito sufficientemente forte da sostenere le estenuanti critiche della moglie: la dinamica conflittuale di coppia sembra basarsi sull'inferiorizzazione morale di Enrico e la stimolazione del senso di colpa.

Come spesso mi capita di osservare anche con i miei stessi pazienti, il cambiamento è certamente più complicato se le condizioni al contorno sono poco facilitanti, come in questo caso: l'atteggiamento della moglie è infatti teso a scoraggiare il cambiamento. Tuttavia, a partire dalla scelta della psicoterapia, egli riesce ad accettare il peso del conflitto pur di costruire uno stile di vita maggiormente armonico e in linea con i propri desideri.

B. La depressione come teatro ipocondriaco: il caso di Veronica

Motivo della presentazione e compiti vitali

Veronica (21 anni) riceve il mio contatto da un avvocato con il quale mi capita di collaborare in ambito forense, per effettuare una serie di incontri finalizzati a richiedere al padre un risarcimento economico per i danni esistenziali che egli le avrebbe inferto nell'infanzia. Si presenta al primo incontro con la madre, che la aiuta ad introdurre

brevemente la storia di vita: dopo due anni dalla nascita di Veronica, la madre si separa da un padre abusante sia psicologicamente, sia fisicamente. La separazione è conflittuale ed aggravata dal tentativo dell'uomo di far risultare la madre psichicamente labile ed inadeguata, tentativo che fallirà ma non senza strascichi.

Nella primissima infanzia, Veronica dovrà sopportare una lunga trafila di incontri con assistenti sociali e psicologi nell'ambito di un procedimento forense, nel quale a più riprese sentirà fortemente il pericolo di essere separata dall'amata figura materna.

Costellazione familiare

La famiglia di Veronica è numerosa e composita: la madre Livia ha ancora entrambe i genitori, molto affezionati a Veronica, e due fratelli con mogli e nipoti strettamente legati al nucleo materno. Essa vive comunque da sempre con la madre e per un periodo, tra gli 8 ed i 14 anni, con l'uomo che divenne il suo compagno (Simone).

La madre è una figura essenzialmente positiva per quanto gravata da una storia personale difficile: unica femmina in un contesto di tipo patriarcale, cresce in una grande famiglia allargata. Non riceve dal padre considerazione e sostegno, non riesce a terminare un percorso di studi.

A seguito del fallimento della fiorente impresa familiare, lamenta spesso difficoltà economiche: impiegata come operaia in un'impresa, è costretta a turni ed orari pesanti. Veronica lamenta spesso l'inversione genitoriale: se nei momenti di difficoltà è vero che la madre le offre costantemente il proprio sostegno, nella vita di tutti i giorni la percepisce come poco incline a prendersi cura di lei.

La persona del padre è scotomizzata dalla vita psichica di Veronica, che prende attivamente le distanze da lui sin dalla primissima infanzia: nel giro di pochi anni egli si risposerà con una donna a sua volta violenta ed instabile, dalla quale avrà due figli che Veronica non conosce e con i quali non desidera intrattenere alcun rapporto. Per lungo tempo egli incarna la figura del persecutore e dello stalker nella vita di Veronica e della madre, tormentando Livia e impedendole di avere una vita normale.

Come Veronica ben comprende, la sua presenza nei primi anni della bambina sembra finalizzata a destabilizzarle e nulla più. Egli non contribuirà in alcun modo allo sviluppo affettivo della bambina e nemmeno contribuirà se non in minima parte al suo sostentamento economico. Come si evince dai primi ricordi, tutti caratterizzati da una radice traumatica, non vi è alcun ricordo a valenza affettiva positiva legato alla figura paterna. I nonni materni costituiscono per Veronica una importante risorsa nell'infanzia, anche se a seguito del fallimento dell'impresa di famiglia, qualche ombra è scesa sulla figura del nonno.

Primi ricordi

I primi ricordi sono segnati dai vissuti traumatici della primissima infanzia:

1) Ho sempre un primo ricordo (4 o 5 anni) che mi viene in mente: come molte altre volte, stavo giocando con mia mamma nel parco vicino alla casa al lago dei nonni. Poi è arrivato mio papà. La mamma aveva fatto venire i nonni, perché aveva paura. Incontravamo sempre mio padre in luoghi pubblici.

Quando arrivò, ricordo distintamente l'odore del vino. Ho capito che era in uno stato di alterazione. Ovviamente, il collegamento al fatto che poteva essere ubriaco l'ho fatto molto tempo dopo. Ricordo chiaramente la paura sul volto di mia madre. Lei mi dice di andare a giocare ma io non voglio allontanarmi per proteggerla. Poi litigarono. Il nonno scese dalla macchina per intervenire. Non ricordo altro, se non che ebbi molta paura e che piansi molto.

2) Mi viene in mente un altro episodio: ho sempre avuto la fissa delle foto anche da bambina. Ho svuotato il cassone delle bambole, poi le ho messe tutte intorno a me formando due cerchi concentrici. Erano tantissime. Adoravo tutte le mie bambole, tanto che le ho conservate anche se rotte o rovinate. Poi feci tante fotografie perché non volevo dimenticarle. Ero felice perché la mamma e la nonna giocavano con me. A volte anche il nonno giocava.

3) Un giorno la psicologa mi chiese di disegnare un albero: ero preoccupata perché la mamma mi aveva spiegato che dovevo disegnare un albero bello, con il tronco forte e frondoso, con fiori e frutti. Poi mi spiegò che temeva che, se l'albero fosse stato brutto, l'avrebbero valutata male.

4) Un giorno sentii l'assistente sociale dire alla mamma che c'era la possibilità che io fossi allontanata anche dal nucleo materno se la psicologa non li avesse considerati idonei a crescermi. Ne fui terrorizzata. Non volevo più lasciare la mamma nemmeno per andare a scuola. Poi questa cosa mi accompagnò a lungo. Per fortuna la mamma venne valutata idonea.

5) Odio fare la doccia. Qualche tempo fa la mamma se ne è uscita con una delle sue bombe: "Sai, è da quando sei piccola che odi la doccia. Non hai più voluto farla dopo che un giorno, quando avevi più o meno tre anni, non volendo lavarti, tuo padre ti spinse violentemente sotto la doccia, vestita, aprendo l'acqua fredda. Da allora riuscivo a convincerti soltanto riempiendo la vasca da bagno con acqua calda e tanti giochi". Un ricordo riportato.

6) Mi raccontarono che molte volte la zia, sorella di mio padre, mi sottraeva alla mamma e mi portava via, forse per farmi fare una passeggiata, chiudendo in casa la mamma. Lei urlava ma la lasciavano lì molto a lungo.

Direttrici finalistiche e implicazioni sul trattamento

Veronica inizia il percorso di psicoterapia per superare una forte ipocondria che è diventata via via sempre più invalidante: nel nostro percorso – attraverso il dialogo socratico – comprendiamo come il finalismo del sintomo possa essere ricondotto alla possibilità di compensare l'instabilità generata dal trauma raggiungendo contemporaneamente più vantaggi: la convinzione di essere malata e bisognosa di cure aggancia a doppio nodo la madre, inoltre sposta l'instabilità all'interno dove essa ha l'illusione di controllo.

Nella storia di Veronica, la sintomatologia depressiva si appoggia sul quadro ipocondriaco e si mette al servizio di questo, a caratterizzare l'esordio della psicoterapia: come con qualsiasi altro medico, anche con me, Veronica tenta di sondare la mia tenuta e la mia capacità di rassicurarla: sviluppa così, proprio in corrispondenza dei primi incontri una vera e propria depressione maggiore dove tutti i criteri risultano perfettamente saturati. Anche in questo caso la depressione mantiene la sua natura di comunicazione inconscia, ora rivolta proprio alla mia persona in qualità di “medico” della mente: *“Sei competente? Sei in grado di guarirmi se con la mia ipocondria parlo il linguaggio della psiche?”*

C. La depressione come tema identitario: il caso di Celeste

Motivo della presentazione e compiti vitali

Celeste, 21 anni, si presenta nel mio studio un mercoledì di inizio settembre 2020: è una ragazza alta, un bel viso, una massa di capelli ricci, forse un po' impacciata, l'aspetto è trascurato e stanco.

Si siede di fronte a me e senza bisogno di essere incoraggiata a spiegare il motivo della sua visita, con grande dovizia di particolari ed attenzione ai dettagli cronologici, dà inizio al racconto della sua storia: dice di trovarsi da molto tempo in uno stato di forte disforia che la porta periodicamente ad isolarsi dal mondo, cadendo in quelli che definisce *“i miei momenti di buio”*, periodi prolungati in cui ricerca attivamente il pianto e la solitudine, rifiutando qualunque tipo di contatto esterno. Ciò crea problemi in famiglia. Per questo si rivolge a me: per imparare a gestire diversamente la propria sofferenza, senza causarne alle sue figure significative.

Il racconto, tanto ricco quanto traumatico, si snoda attraverso le prime quattro sedute. Celeste ha vissuto una vita relativamente “normale” sino ai nove anni: mi racconta di un nucleo familiare che tutto sommato funzionava, con un padre ed una madre a loro modo presenti ed una sorella maggiore di otto anni, Clara. Quando Celeste aveva nove anni, la famiglia iniziò a sgretolarsi. Dopo circa due anni, la madre si trasferì a Bologna portando con sé Clara, che stava iniziando la facoltà di Fisica.

A partire da quel momento, la madre tornava da Celeste ogni quindici giorni ma, dopo un breve periodo, le visite si diradarono e la divisione del nucleo familiare diventò un dato di fatto, per quanto nessuna parola fosse stata spesa dalla coppia genitoriale per motivarla: entrambi continuano tutt'oggi a definirsi come marito e moglie.

A caratterizzare quindi lo sviluppo evolutivo di Celeste a partire dai nove anni sono l'abbandono materno e la trascuratezza emotiva da parte del padre, per cui si configura *"un ambiente in cui il bambino non ha avuto convalida della propria esperienza privata"* (15, p. 20).

Con sempre maggiore intensità e frequenza a partire dall'adolescenza Celeste rivendica il suo diritto a restare nel buio: *"Non riesco a capire come mai io senta questo bisogno. In questi momenti ho la necessità di ritirarmi, di eclissarmi, di interrompere tutti i rapporti con il mondo esterno [...]. Tutti pensano che io abbia un brutto carattere e che sia pazza o egoista. Io però non so quando riuscirò ad abbandonare questi momenti di buio. In qualche modo mi servono per superare la sofferenza che sento, per recuperare una sorta di equilibrio, un assetto stabile... Così ho deciso di venire qui: per riuscire a risolvere i miei problemi e comportarmi meglio, perché loro siano più felici insieme a me"*.

Una finzione segna quindi l'inizio del percorso psicologico: la convinzione che il proprio presunto cattivo carattere sia all'origine delle difficoltà dell'intero nucleo familiare.

Costellazione familiare

Padre (58 anni). *Estremamente orgoglioso di sé stesso, della sua famiglia di provenienza, sa dare il cento per cento mettendo gli interessi degli altri davanti ai suoi, ma ciò accade solo per persone estranee al nucleo familiare. È emotivo, sembrerebbe anche empatico ma non mi comprende, non è attento, è estroverso, logorroico. È stato tanto male nella sua vita. Dovrebbe capire le sue priorità come padre. [...] Farei una bella distinzione tra me e mia sorella: con me fa il possibile, quello che riesce. Con mia sorella, invece, è presente, interessato e affettuoso. Quando litighiamo dice che con me è uno schifo parlare! A volte dice che sono matta e poi nega di averlo fatto. Non è in grado di ammettere la verità. Non è in grado di chiedere scusa. Quando discutiamo, però, io lo provo sempre.*

Madre (56 anni). *È la persona più forte che io conosca. Si è fatta in quattro per la famiglia. Negli ultimi anni pensa più a sé stessa e ne sono contenta, anche se si è allontanata da me. Da lei mi sento rispecchiata. Mi vede come persona. Cerco di fare in modo che non si accorga quando sto male: forse si sentirebbe in colpa. Quando sono vivace e brillante so di piacerle molto. È una specie di ruolo questo. Credo di ricordarle sua sorella, con la quale ha uno splendido rapporto. Con mia sorella, per me, non sarà mai così.*

Sorella (28 anni). *“Mia sorella è irriconoscente. Quando mi chiama so che non le importa niente di ciò che mi accade. La mia vita non è interessante. Ciò che desidera è unicamente parlare di sé. Cerca sempre di mettermi a disagio. Quando litighiamo a volte mi dice cose orribili, per esempio che io non sono sua sorella, che nemmeno i miei genitori mi sopportano ma hanno pena di me perché sono rimasta sola. Poi lei rimuove il fatto di avermi detto tutte quelle cose ed a un certo punto decide che il litigio è finito e si comporta come se niente fosse.”*

Primi ricordi

1) Alla materna ricordo un saggio: avevo quattro anni. Ero contentissima perché potevamo ballare di fronte ai genitori. Ci dicevamo: “Quello è mio papà! Quella è la mia mamma!”. Ero anche agitata perché ero davanti. Ero alta. Mi vedevano tutti. Ero contentissima. Poi ci fu un rinfresco. Ho recentemente riguardato le foto: in una, mio padre mi solleva per un dito ed io gli faccio una linguaccia.

2) Alle elementari non avevo tanti amici ma stavo spesso con i miei cugini. Facevamo una specie di teatrino. Mettevamo in scena una storia. Mi ricordo che una sera avevamo riunito tutti e che mia mamma e mia zia, guardandomi, ridevano tantissimo.

3) Ricordo il mio primo saggio di danza. Un assolo. C’era ancora l’amico dei miei. C’erano anche gli zii, che non vengono a Brescia quasi mai. Penso ci fosse anche mio papà. Ricordo la voce di mia sorella che mi incitava. “Davanti mettono quelle brave!”, dicevano tutti. Ero felicissima. Mi sentivo davvero brava. (III, IV elementare)

4) Mi ricordo quando mi sono rotta il dito. Eravamo al mare. Avevo sette anni. Mia mamma voleva che uscissi con mia sorella che all’epoca ne aveva quindici. Lei invece voleva mollarmi. Avevo una bicicletta difettosa. Caddi e mi feci male. Mia sorella rideva. Il giorno dopo andammo in ospedale e si accorsero che mi ero rotta un dito. Mio papà non c’era. Veniva solo per il fine settimana. Mia sorella mi prendeva sempre in giro per tutto.

5) Eravamo al mare dalla zia. Sono inciampata finendo con le mani su uno scoglio pieno di cozze. Avevo le mani sanguinanti con le conchiglie incastrate dentro. Mia sorella svenne. Mi arrabbiai con mia sorella. Ero io quella che stava male, non lei. Invece riuscì anche in quella situazione ad accentrare tutta l’attenzione su di sé. Ricordo che, quando ero piccola, mi piaceva essere ammalata.

Direttrici finalistiche e implicazioni sul trattamento

Anche in questo caso, al momento della presentazione risultano saturati i criteri del DSM V per una diagnosi di Disturbo Depressivo Maggiore. In base ai primi ricordi ed alla storia di vita è possibile ipotizzare che la depressione rappresenti la modalità attraverso la quale Celeste continua ad essere sul palco: come nei primi ricordi essa

cercava lo sguardo della madre allo spettacolo di fine anno, così il ritiro nei momenti di buio rende per un attimo fastidiosamente evidente al sistema familiare, che lo nega, il dolore di Celeste.

In relazione alla natura aggressiva della melancolia, evidenziata da Adler, Parenti e Pagani osservano per esempio che in genere il paziente *«è convinto che la sua autodistruzione serva a sensibilizzare l'ambiente [...] Invece, purtroppo, provoca nelle altre risposte di rifiuto»* (15, p. 65).

La sintomatologia depressiva è un grido di aiuto ed un attacco alla finzione familiare ma soprattutto è un atto dimostrativo e vuole ricordare a tutti che è proprio lei quella che ha più sofferto, quella che la madre ha abbandonato: solo così essa può continuare a sperare in un risarcimento affettivo che l'esame di realtà dovrebbe farle ritenere impossibile. Abdicare al sintomo significa dimenticare ed accettare la storia, metabolizzare la perdita dell'unità familiare, rinunciare ad essere ricompensata per il dolore e l'abbandono.

In questo caso, il lavoro per il riorientamento dello stile di vita è stato lungo e difficile: siamo partiti da elementi periferici, rinforzando le risorse comunque presenti per volgerle sul lato utile. La terapia è stata utile in prima battuta perché ha consentito a Celeste di raccontare la propria storia e, raccontandola, di percepirne gli elementi incongrui, arrivando progressivamente a metterli in discussione.

Attraverso l'incoraggiamento, è progressivamente riuscita a rivedere gli aspetti fenomenologici della sua sintomatologia: se in una prima fase il dialogo interno sembrava rimanere lo stesso, essa è riuscita ad incrementare la rete sociale ed il proprio grado di attività, a riattivare una progettualità rispetto allo studio incrementando l'interesse e l'impegno, a recuperare una vitalità. Lentamente, inizia a vedere e riconoscere il proprio bisogno di primeggiare nel dolore come collocato sul lato inutile.

III. *Considerazioni non conclusive*

I casi clinici presentati condividono la stessa diagnosi pur differendo in modo sostanziale nei significati. La prospettiva teleologica rappresenta qui un prezioso strumento di comprensione e orientamento, collocando il sintomo su un percorso creativo di compensazione: i sintomi depressivi sono utilizzati infatti da Enrico, Veronica e Celeste per scopi molto diversi ed in ogni caso con valore fondamentale di comunicazione al contesto.

Tutto ciò riconfigura il sintomo come elemento relazionale e lo ponte al centro del campo terapeutico, per cui il sistema [sintomo-finalismo] si colloca in un universo complesso i cui elementi fondamentali sono proprio il sé, gli altri e il mondo. In terapia, il sintomo diventa oggetto transizionale tra il paziente e il terapeuta, durante la danza della coppia creativa.

Adler sottolinea come il processo terapeutico coinvolga "due persone" in un viaggio emotivo comune, in cui la risposta controtrasferale dell'analista diventa un elemento informativo centrale per guidare il processo ed individuare le direttrici di cambiamento: in questo senso, è evidente che – dopo un assessment diagnostico strutturale e la raccolta dei fondamentali elementi adleriani sul caso clinico – i vissuti controtrasferali nel rapporto con il paziente permetteranno ulteriormente di orientare l'agire terapeutico.

Per esempio, se nell'incontro con la sintomatologia depressiva portata da Enrico, ho percepito la presenza di un nucleo vitale intatto e pronto a dare frutti, la depressione ipocondriaca di Veronica mi ha indotto ad assumere un forte atteggiamento di rassicurazione, come se percepissi che il fine principale del lamento depressivo fosse in questo caso il sondare la mia capacità di sostenerla in quello che sarebbe stato poi l'obiettivo fondamentale dell'intervento terapeutico, ovvero attraversare, comprendere e superare l'ansia di malattia e la dipendenza.

Al contrario, l'atteggiamento fortemente scoraggiato e rinunciatario di Celeste, mi ha investito sin dal primo incontro con straordinaria intensità, facendomi percepire controtrasferalmente il desiderio di fornirle ciò che le era mancato e connotando la relazione terapeutica come affettiva e validante, nella accezione adleriana di funzione tardiva materna.

Con riferimento ai punti chiave evidenziati da Shulman, nel caso di Enrico la linea direttrice ha forse a che vedere con la necessità di seguire le regole evitando una faticosa conflittualità. Permane un elevato livello di cooperazione ed apertura all'altro, ma manca la possibilità di comunicare il disagio.

L'intolleranza al conflitto, che proviene dalle dinamiche familiari vissute nell'infanzia, determina una sostanziale adesione alla legge del più forte che diventa etica: si tratta di una finzione che allontana dal lato utile nella misura in cui impedisce per esempio ad Enrico di empatizzare con la sorella maltrattata dal padre e di comprendere la storia familiare. Sulla base delle narrazioni individuali, possiamo ipotizzare che la mancanza che ha impedito una risposta corretta ai problemi comunitari sia lo scoraggiamento.

Per eludere il problema, Enrico ha sempre evitato di prendere posizione. Sino all'esordio depressivo il lavoro rappresenta l'ambito di supercompensazione per eccellenza, configurandosi come mondo altro e lontano da quello domestico dove egli si può concedere maggiore libertà di espressione e di frequentazioni. Alla luce di uno dei principali artifici finzionali basato sull'assunto per cui chi è debole è buono e meritevole di ascolto e cure mentre chi prende posizione è cattivo, per raggiungere una posizione di superiorità fittizia, Enrico si rende debole attraverso l'episodio depressivo.

Per Veronica, la linea direttrice è legata alla necessità di garantirsi vicinanza ed attenzione costanti da parte degli altri significativi, quale conseguenza di un complesso di inferiorità presumibilmente legato ad esiti post traumatici: l'aggressività e l'imprevedibilità paterna rappresentano un elemento di insopportabile instabilità nella prima infanzia di Veronica, accrescendo la sua percezione di un mondo esterno pericoloso e difficile da controllare.

La sintomatologia ipocondriaca, che costituisce il motivo della presentazione, è a esordio precoce (pre-adolescenza) e costituisce una prima forte risposta all'inferiorità percepita: l'elemento di angoscia viene spostato dal mondo esterno e posto all'interno del corpo. Il livello di cooperazione è scarso e la sintomatologia impedisce a Veronica di affrontare i compiti vitali, garantendole al tempo stesso un pieno dominio sull'ambiente familiare e non solo.

Nel caso di Celeste, partendo dal complesso d'inferiorità generato dall'abbandono materno e dalla negligenza paterna, la linea direttrice al momento della presentazione sembra legata al tentativo di "riconquistare il palcoscenico del teatro familiare" ed affermare un primato nella sofferenza. A livello cosciente, Celeste si sente in colpa per la sua incapacità di partecipare alla finzione di unità familiare collettiva, ma il sintomo depressivo sembra inscenare una ribellione silenziosa e rende evidente una parte del Sè ancora attiva e capace di opporsi alle regole implicite del sistema familiare.

Paradossalmente, l'abulia depressiva rappresenta una protesta attiva, l'unica che essa sente di poter mettere in scena. L'isolamento e il buio si contrappongono anche alla richiesta di centralità ed attenzione continua di Clara, la sorella, con somatizzazioni esibite in un vero e proprio teatro isterico. Il sintomo 'scelto' da Celeste le impedisce di concedersi possibilità, relazioni, amicizie e la tiene di fatto ostaggio della sua storia, legata al proprio contesto, incapace di accedere al nuovo, in attesa di un risarcimento affettivo che non arriva.

Al momento della presentazione, Celeste appare profondamente scoraggiata. In terapia, essa trova uno sguardo attento e un ambiente relazionale, nel quale si sente nuovamente riconosciuta ed è disposta a cooperare attivamente. L'abbandono della posizione nevrotica, tuttavia, appare difficile: una parte di Celeste si è costruita intorno ad essa e ritiene che ciò significherebbe accettare definitivamente la storia.

Dal punto di vista psicodinamico, infine, per ciascuno dei casi discussi la sintomatologia depressiva assume una posizione peculiare in riferimento allo stile di vita: se per Enrico la disforia marca un tentativo di svincolo da uno stile di vita consolidato, per Veronica il sintomo depressivo si inserisce sulla direttrice finalistica dello stile di vita ed è secondario alla sintomatologia ipocondriaca con il sostanziale valore di messa alla prova della relazione terapeutica ed infine per Celeste costituisce un pilastro identitario che sostiene e domina lo stile di vita, impedendo qualsiasi movimento creativo.

Come riportato in Bianconi: “*Per rispondere alla richiesta d’aiuto del paziente, il terapeuta deve prendere atto che i sintomi non descrivono solo le sue sofferenze e le sue difficoltà, ma delineano già le soluzioni che è stato capace di elaborare rispetto al proprio disagio.*” (10, pp.16-17).

Uno dei più importanti obiettivi della coppia creativa paziente-terapeuta è quindi comprendere quali siano le aspettative del paziente e di che cosa avrebbe bisogno per rinunciare al proprio sintomo. Il terapeuta deve avere un atteggiamento euristico: egli non può capire e concettualizzare tutto ma deve aprirsi alla possibilità di chiarire, approfondire e rivedere ciò che si è capito anche attraverso la collaborazione del paziente, in itinere.

Questo atteggiamento di ricerca è una caratteristica centrale del nostro approccio e ci tiene lontani dal rischio di universalizzare i concetti. In tal senso, il finalismo adleriano può rappresentare l’elemento guida che orienta non solo nella concettualizzazione del caso ma anche nell’impostazione di un piano di trattamento.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1912), *Über den nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Astrolabio, Roma 1971.
2. ADLER, A. (1913), *Individualpsychologische Behandlung der Neurosen*, ristampato in ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individual psychologie*, tr. it. *La psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1992.
3. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell’uomo nella psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1994.
4. ADLER, A., MACHT, K. (1928), *Die Kunst eine Lebens und Krankengeschichte zu Lesen*, in ADLER, A. (scritti 1928-1932), *Die Technik der Individualpsychologie*, tr. it. *L’arte di leggere la vita. Storia di una malattia*, (a cura di Marasco, E.E., Marasco, L.), Ed. Mimesis, Milano-Udine 2019.
5. ADLER, A. (1931-1932), *Diagnosi psicodinamica e tecnica analitica*, (a cura di Marasco, E.E., Marasco, L.), Ed. Rubettino, Roma 2021.

6. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma 1994.
7. ADLER, A., METZGER, W. & METZGER, W. (1933), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, Kindle Edition, Newton Compton, Roma 1997. Prima edizione ebook: 2012.
8. ALEXANDER, F., FRENCH, T. M. (1946), The corrective emotional experience. Psychoanalytic therapy: Principles and application, *Psicoterapia e Scienze Umane*, 1993, XXVII, 2: 85-101.
9. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.
10. BIANCONI, A. (2010), Finzione e controatteggiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 68: 7-27.
11. BIVEN, L., PANKSEPP, J. (2012), *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, tr. it. *Archeologia della mente. Origini neuroevolutive delle emozioni umane*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
12. CANCRINI, L. (2012), *La cura delle infanzie infelici. Viaggio nell'origine*, Raffaello Cortina, Milano.
13. CANZIANI, G., MASI, F. (1979), Significato dei primi ricordi infantili: loro importanza nella diagnosi e nella psicoterapia con particolare riguardo all'età evolutiva, *Riv. Psicol. Indiv.*, 11: 15-34.
14. CICONI, R. (2016), *Il Test di Rorschach: manuale di raccolta, siglatura e diagnosi: metodo italiano Scuola Romana Rorschach*, Edizioni Kappa, Roma.
15. FASSINO, S. (1996), Deficit, disturbo, creatività: a proposito della psicoterapia della depressione, *Riv. Psicol. Indiv.*, 40: 63-74.
16. FASSINO, S. (2017), Neuroscienze e dinamiche profonde del cambiamento nella relazione psicoterapeutica, *Riv. Psicol. Indiv.*, 82: 29-53.
17. FASSINO, S. (2019), Neuropsicologia dell'inconscio di Efrat Ginot. Considerazioni IP, *Riv. Psicol. Indiv.*, 86: 23-34.
18. FERRERO, A. (2010), Il lavoro sulle finzioni in psicoterapia: significato del Setting, *Riv. Psicol. Indiv.*, 68: 81-93.
19. FREUD, S. (1899), *Die Traumdeutung*, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, Mondadori, Milano 2012.
20. FREUD, S. (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, tr. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Newton Compton, Roma 2011.
21. GATTI, A. (2011), La finzione tra epistemologia e ontologia, *Riv. Psicol. Indiv.*, suppl. 69: 173-181.
22. GHIDONI, C. (2009), Il lavorare adleriano, *Riv. Psicol. Indiv.*, 65: 53-71.
23. GHIDONI, C. (2017), Volti del limite e della speranza in psicoterapia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 81: 64-89.
24. MANSAGER, E., EIFE, G. (2021), Adlerian Depth Psychotherapy: Intersubjective and Relational Elements, *The Journal of Individual Psychology*. 286-304.
25. MARASCO, E. E., MARASCO, L. (2022), *Corsi di Formazione Transculturale per Analisti Adleriani, Linee guida di Parenti & Pagani*, MIMESIS EDIZIONI, Milano.

26. MILLAR, A. (2018), Trauma, connessione e recupero, *Riv. Psicol. Indiv.*, 83: 57-72.
27. MOSAK, H. H., SHULMAN, H. B. (1990), *Manual for Life Style Assessment*, tr. it. *Manuale per l'analisi dello Stile di Vita*, Franco Angeli, Milano 2015.
28. MUCCI, C. (2020), *Corpi Borderline. Regolazione affettiva e clinica dei disturbi di personalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
29. PAGANI, P. L. (1986), Il caso della signora B., *Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale*, Numero speciale, Milano.
30. PAGANI, P. L. (2001), L'utilità diagnostica delle notizie raccolte nel corso del "primo colloquio" e nelle sedute dedicate alla "costellazione familiare" e ai "primi ricordi d'infanzia", *Riv. Psicol. Indiv.*, 50: 5-26.
31. PAGANI, P. L. (2005), L'interpretazione in psicodiagnostica e in psicoterapia secondo la metodologia adleriana, *Riv. Psicol. Indiv.*, 58: 25-58.
32. PARENTI, F. (1983), *La Psicologia Individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
33. ROVERA, G. G. (1988), L'alleanza col deficit: un possibile strumento mutativo, *Riv. Psicol. Indiv.*, 80: 41-49 (2016).
34. ROVERA, G. G. (2016), Lo Stile Terapeutico, *Riv. Psicol. Indiv.*, 78: 19-45.
35. SCHORE, A. N. (2003), *Affect Regulation and the Repair of the Self*, tr. it. *La regolazione degli affetti e la riparazione del Sé*, Astrolabio, Roma 2008.
36. SELVINI PALAZZOLI, M., et al. (1988), *I giochi psicotici nella famiglia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
37. STEIN, H. (2013), *Classical Adlerian Depth Psychotherapy*, Volume 1 - *Theory and Practice: A Socratic Approach to Democratic Living*, Alfred Adler Institute of Northwestern Washington, tr. It. *"Psicoterapia Adleriana Classica del Profondo - Vol. I - Teoria & Pratica: Un approccio Socratico alla Vita Democratica*, a cura di ANL-GESIO, A., BO, L., Torino (2020)
38. TITZE, M. (2015), Il significato dell'effetto paradossale nella psicoterapia adleriana, in *DIALOGHI ADLERIANI II*, n. 4, p. 36-47.

Recensioni

SALVATORE, G. (2023), *La vergogna del terapeuta*, Raffaello Cortina, Milano (pp. 312).

In questo libro Giampaolo Salvatore non si vuole occupare delle tecniche psicoterapeutiche, ma di chi le usa ed in particolare delle aree di vulnerabilità del terapeuta e di come siano da considerare materia prima per la comprensione profonda del processo clinico. L'autore parte dall'osservare che terapeuta e paziente possano avere in comune un nucleo di sofferenza di natura traumatica e che la differenza stia solo nell'intensità e pervasività del trauma e nella prontezza a mobilitare le capacità integrative che permettono di accedere a queste parti, osservarle, regolarle, emancipandosi dalla condizione dissociativa.

Lingiardi nella sua prefazione, attingendo dal mito di Chirone, parla del terapeuta come di un guaritore ferito. La relazione terapeutica si può, quindi, considerare una sorta di danza tra stati dell'identità dissociati di paziente e terapeuta, che si alimentano e si amplificano reciprocamente. Salvatore osserva, infatti, come talora nell'incontro terapeutico l'intervento del terapeuta non nasca da una sintonizzazione intersoggettiva ma dal bisogno idiosincratico di ridurre la propria sofferenza riattivata dal paziente.

Ad esempio, il perfezionismo di un paziente può elicitare l'urgenza di raggiungere risultati concreti o di "soddisfare il paziente" o di difendersi dietro il proprio ruolo, il proprio modello teorico o le tecniche, finendo col deteriorare la relazione terapeutica.

Ripercorrendo la propria esperienza formativa di terapeuta, non senza autoironia, Salvatore ricorda come inizialmente applicasse diligentemente la tecnica («Apprendevo avidamente per non essere colto di sorpresa dal nemico, sempre in agguato. Sì, perché diciamolo: il paziente era un po' il nemico...»), bollando come "intrattabili" i pazienti che non rispondevano al suo trattamento.

Solo dopo aver preso consapevolezza del proprio senso di inadeguatezza e del timore di essere smascherato come un cialtrone («cosa stava accadendo nell'incontro con il paziente mentre utilizzavo quella techne?...cieco alle informazioni che viaggiavano

nel canale relazionale») approda alla prospettiva intersoggettiva («il terapeuta non ripara un malfunzionamento rimanendo esterno alla relazione, ma partecipa allo scambio attraverso la propria soggettività che interagisce con quella del paziente»).

L'autore descrive, quindi, i lineamenti teorici del sistema motivazionale intersoggettivo e il suo ruolo nella strutturazione dell'identità. Il bisogno di connessione intersoggettiva rappresenta un sistema motivazionale sovraordinato rispetto agli altri.

La vergogna si manifesta nel momento in cui si ha la percezione della perdita di legame con l'altro, ovvero della propria assenza nella mente dell'altro. È come se il mondo rispondesse al bambino: *“Non sono interessato, ma se incarnerai queste caratteristiche... potrai ricevere in cambio il mantenimento di un legame, un fac-simile di intersoggettività”*.

Ecco che l'individuo, crescendo, impara quali siano le parti di Sé che assicurano il legame. Altre parti percepite come minacciose per il legame vengono soffocate, ma continuano a vivere in uno stato embrionale intriso di vergogna.

In questa accezione, la vergogna diventa la percezione dolorosa della svalutazione che un altro significativo opera nei nostri confronti.

Ne consegue il sentirsi indegni, perché si è perso valore agli occhi di chi è per noi importante dal punto di vista relazionale.

Il sentimento della vergogna, non solo segnala la mancata accettazione da parte dell'altro, ma si fonde anche con la percezione di un sé indegno dell'amore dell'altro.

Ciò che nasce come un movimento svalutativo che parte dall'esterno, si trasforma poi in una percezione di tipo identitario: la svalutazione di sé operata dal paziente nei propri confronti.

Quindi, per l'autore il trauma è un'esperienza in cui il legame è condizionato dalla necessità di incarnare solo determinate caratteristiche “validate” dal caregiver, mentre altre vengono dissociate dall'esperienza relazionale e causano un profondo senso di vergogna quando vengono attivate.

Il trauma è spesso presente anche nella storia del terapeuta e crea un nucleo di vergogna doloroso che viene escluso dalla consapevolezza. Un terapeuta guidato solo da queste parti “validate” rischia di fallire negli interventi terapeutici, di bloccare la terapia, di danneggiare la relazione con il paziente e, spesso, di peggiorare il loro stesso stato di sofferenza.

L'accesso consapevole al proprio nucleo traumatico permette al terapeuta di integrare le proprie esperienze all'interno del flusso della propria esperienza interna. Tale accesso gli consente di comprendere meglio la sofferenza del paziente.

Di qui l'importanza che l'autore attribuisce alla relazione di supervisione, per permettere al terapeuta stesso di integrare il proprio nucleo traumatico, simbolizzarlo, condiderlo. L'accesso consapevole alla parte di sé traumatizzata costituisce la piattaforma per una sintonizzazione intersoggettiva. Ciò configura l'essenza della funzione curativa della relazione terapeutica.

Nella seconda parte del libro Salatore entra nel vivo di una serie di scenari clinici, mostrando in parallelo il processo terapeutico e quello di supervisione, con un affondo nella teoria. In ogni situazione l'autore mette in luce l'enactment, ovvero l'incontro, la riattualizzazione nella relazione terapeutica di vissuti emotivi inconsci non verbalizzati del paziente e del terapeuta, *il clangore prodotto dallo scontro degli scudi*.

In un capitolo descrive il caso di una paziente con funzionamento borderline paranoide incapace di regolare la distanza interpersonale.

Nel successivo racconta la situazione di un terapeuta alle prese con un paziente gravemente ossessivo.

Quindi, segue il caso di una paziente complessa che oscilla tra la ricerca di una comprensione perfetta e il ritiro deluso dalla relazione, tanto da logorare la resistenza della terapeuta. Infine, l'ultimo capitolo è dedicato ad un caso che si conclude con il drop out del terapeuta di fronte all'estrema gravità della condizione della sua paziente.

In questo caso la riflessione teorica verte sull'analisi dei fattori psicologici e di management del caso che hanno contribuito all'esito negativo.

Marica Vaona

DI PETTA, G. (2023), *Fenomenologia alzo zero, il corpo a corpo tra la follia e la cura*, Quodlibet Editore, Macerata (pp. 296).

Parla di genocidio Giovanni Stanghellini, nella prefazione di *“Fenomenologia alzo zero”*: se il Novecento ha assistito ad innumerevoli genocidi, tra questi può essere annoverato quello del pensare, all'interno del mondo della psichiatria. Il genocidio del pensare conduce infatti alla semplificazione dei fenomeni e dei costrutti psicopatologici al fine di renderli quantificabili e correlabili con variabili strettamente biologiche.

L'approccio di Di Petta si pone, al contrario, come espressione della psicopatologia fenomenologica, intesa come campo di sapere nel quale rimane centrale l'esperienza dell'altro, e che, come afferma Stanghellini: «...cerca di rintracciarne le condizioni di possibilità trascendentali, cioè implicite, pre-riflessive, involontarie, inconscie».

“Fenomenologia alzo zero” rispecchia le esperienze sul campo dell'autore, attualmente responsabile del SPDC dell'Ospedale Santa Maria delle Grazie di Pozzuoli. La prima parte delinea il contesto personale ed extrapersonale rispetto al quale il metodo fenomenologico viene applicato, la seconda parte rappresenta una raccolta di esperienze, di incontri di corpi e di anime.

Di Petta con generosità apre le porte del suo reparto, regalando sprazzi di umanità e di verità come cantava De Andrè, attraversando la follia di una pandemia (o pandemia di una follia), constatando non senza amarezza che la psichiatria, in quanto diretta espressione della società nella quale essa si iscrive, si esprime attraverso «la grammatica della mediocrità, che va di pari passo con il vuoto sterile ed uniforme del gergo tecnico dei media e dei mercati dell'Occidente».

Immaginando di inviare una lettera ad un giovane specializzando in psichiatria, Di Petta, conduce il giovane collega a riflettere su quanto sia insufficiente la mera semeiotica, come semplice raccolta di segni o sintomi, per comprendere l'altro, e dunque come guida nella criticità diagnostica, e di quanto sia necessario riappropriarsi della psicopatologia come cornice di senso in cui inserire questi segni o sintomi.

“Fenomenologia alzo zero” è un libro da leggere, perché rimette al centro il pensiero, perché, come dice l'autore, il suo appello non è al buonismo, alla poesia o al romanticismo, perché la psicopatologia e la psichiatria clinica non sono romantiche.

Lo definisce piuttosto un urlo, un Kaddish, un lamento funebre ebraico e insieme una preghiera, per questa psichiatria che lentamente muore, muore nelle plenarie e nei simposi, come psichiatria didattica e accademica, tutta diagrammi, meta-analisi e review.

“Fenomenologia alzo zero” è un libro da leggere perché, che tu sia specializzando o specializzato: «...non smettere mai di porti una domanda cruciale: se una persona a cui tu tieni tanto, veramente tanto, si “ammalasse di mente”, quale tipologia di psichiatra tu vorresti incontrare? Lo so che una risposta non c’è. Se puoi, cerca di diventare tu quello psichiatra. La via per arrivarci passa per la sofferenza (anche personale), per l’umanità e per la cultura».

Laura Righetti

**XXX Congresso Nazionale
della Società Italiana di Psicologia Individuale**

**Specchi deformanti: le narrazioni di Sé,
degli altri e del mondo**

Starhotels Du Parc, Parma 24 - 26 Ottobre 2025

Il prossimo Congresso della nostra Società si svolgerà nell'autunno 2025 a Parma e, come da tradizione, sarà occasione per condividere quanto elaborato nelle diverse sedi dove operano psicologi, psicoterapeuti e analisti adleriani nel tempo trascorso dall'ultimo incontro di Firenze.

Il programma del Congresso consentirà di discutere sugli esiti delle ricerche compiute, sulle riflessioni suscitate dalle esperienze vissute, sulle prospettive e sui progetti che si ritiene importante sviluppare nel tempo che verrà. Non da ultimo, sarà possibile rinforzare l'identità adleriana che si nutre non solo della condivisione di aspetti scientifici, ma anche di relazioni collaborative e amicali.

Il tema del Congresso "*Specchi deformanti: le narrazioni di Sé, degli altri e del mondo*" offre un ampio ventaglio di tematiche da affrontare e il tempo che ci separa dall'evento permette di focalizzare un nucleo di interesse personale su cui fare ricerca, bibliografica o esperienziale, per proporre riflessioni aggiornate e in linea con le problematiche del tempo presente.

In quest'ottica il Congresso accoglierà i contributi sotto forma di comunicazioni in plenaria, nei sottogruppi e nella sezione poster che, nel complesso, esemplificheranno un articolato aggiornamento del pensiero di Adler al tempo presente.

Ulteriori comunicazioni di ordine organizzativo verranno fatte pervenire ai Soci via mail.