

PSICOTERAPIA E FILOSOFIA. UN PROGETTO DI RICERCA ADLERIANO SU INFERIORITÀ E COMPENSAZIONE

Franco Maiullari, Chiara Berselli, Egidio Marasco, Marco Mattioni*

[* Siamo grati a Daniela Bosetto, Elisabetta Golzio, Gian Giacomo Rovera, Ernesto Scettrini e in particolare a Antonella Zini per la disponibilità a leggere questo lavoro, oltre che per i loro commenti e suggerimenti]

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν
ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.
*Molte sono le cose sublimi/tremende, ma
nessuna è più sublime/tremenda dell'uomo.*
(Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333)

1. Introduzione, obiettivi generali, metodologia e ipotesi di lavoro

Questo articolo è stato sollecitato da due eventi. Il primo è la costituzione all'inizio del 2012 a Milano di un gruppo di studio denominato "Gruppo adleriano di ricerca e formazione Francesco Parenti", diretto da Franco Maiullari. Il Gruppo è composto da psicoterapeuti adleriani, si ispira alla figura di Francesco Parenti che è stato, in collaborazione con Pier Luigi Pagani, il fondatore della Società Italiana di Psicologia Individuale (SIPI), o psicologia adleriana, e si propone di riflettere innanzitutto sull'importanza della filosofia nel pensare e nel fare psicoterapia (vedi punto 2). In concreto, il Gruppo ha come obiettivo l'approfondimento di alcuni concetti fondamentali della metapsicologia adleriana, come ad esempio i concetti di finzione, volontà di potenza, sentimento sociale, incoraggiamento, inferiorità e compensazione. Tali approfondimenti, comunque, non coinvolgono solo psicologia e filosofia, ma mirano a integrare in maniera interdisciplinare anche gli apporti derivanti da altre discipline.

Il secondo evento che ha sollecitato questo articolo è stato la celebrazione del XXIII Congresso nazionale SIPI (Milano, 20-22 aprile 2012, Presidente Gian Giacomo Rovera) che ha avuto come tema "La rete delle funzioni compensatorie nella teoria e nella prassi adleriane". Per l'occasione sono stati sviluppati alcuni contributi teorici, confluiti in parte nel presente lavoro e nel relativo Progetto di ricerca su due dei concetti fondamentali della Psicologia individuale, quello di "inferiorità" e quello di "compensazione". La ricerca mira a valutare e a sviluppare la seguente ipotesi di lavoro: *L'inferiorità e la compensazione sono due concetti che si riscontrano in molti ambiti disciplinari; fondati su di una base biologica evolutiva, essi si estendono con peculiari specificità a vari ambiti di studio, da quelli più materiali come la genetica, la biologia e l'etologia, a quelli più astratti e spirituali come la psicoterapia, la mitologia, la religione, la politica, la storia e in generale la creazione di una teoria.* Questa ipotesi di lavoro ha finora portato a formulare "Le leggi fondamentali dell'inferiorità e della compensazione psichica nell'uomo", le quali saranno enunciate e commentate al punto 3.

Nella Conclusione (punto 4), infine, si farà qualche accenno alla pratica psicoterapeutica adleriana, mentre l'applicazione ad altri ambiti dei concetti qui sviluppati, per quanto possibile e auspicata, non fa parte di questo lavoro.

2. Utilità generale della filosofia per la teoria e la pratica psicoterapeutica adleriana

Sull'importanza della filosofia nella storia del pensiero occidentale e sull'origine delle altre discipline a partire dalla filosofia, non è il caso di insistere, se non per ribadire la sua attualità operante come esercizio all'interrogazione e al dubbio, alla critica e al collaudo concettuale, ma anche come laboratorio di ricerca. Un laboratorio che accompagna i mutamenti sociali e culturali e ne studia i relativi valori veicolati dal linguaggio, sempre in posizione border-line tra verità e finzione, dimostrazione e persuasione retorica. La filosofia, istituendosi, oltrepassa il mito e permette così la nascita delle discipline citate nel corsivo del punto 1, umanistiche e scientifiche, le quali però dimenticano la loro origine, credendosi autonome o addirittura contrarie ad essa, anche se non hanno affatto eliminato la necessità di filosofia e, ancora oltre, di mito. Nel fr. 668 Rose di Aristotele si dice: «Infatti, in quanto ripiegato su me stesso, e solo, sono divenuto più amante dei racconti (φιλομυθότερος, "più amante delle favole, dei miti")». L'uso del raro termine *philomythóteros*, visto il contesto in cui viene usato anche nella *Metafisica*, 982b 18, permette di tracciare una specie di schema evolutivo del pensiero umano: dalla meraviglia attonita dell'uomo primitivo (*aporía*), alla passione per i miti-racconti (*philomythía*), allo sviluppo della scienza (*episteme*), cioè allo sviluppo della filosofia e delle altre discipline scientifiche. L'accesso alle forme ultime e più razionali del pensiero, però, sembra dire il fr. 668 Rose, non mette del tutto in oblio il piacere e/o il bisogno di pensare nelle forme arcaiche del mito¹. Forse perché, si potrebbe aggiungere ricordando un proverbio indiano, le fiabe e i miti a volte hanno una saggezza che i filosofi invidiano.

La psicoterapia nasce sul tronco della filosofia e con essa si intreccia e si rispecchia, per così dire empaticamente, come e più delle altre discipline che dalla filosofia si sono originate. Vi sono due modi per parlare di psicoterapia adleriana e di filosofia. Il primo concerne l'uso della filosofia a fini terapeutici, da cui derivano le cosiddette terapie filosofiche e il counseling filosofico, ma questo è un discorso a parte che non concerne le attuali considerazioni. Il secondo modo concerne l'importanza e l'utilità della filosofia nella psicoterapia adleriana, cioè la funzione che la filosofia può svolgere, fosse anche solo implicitamente, nei confronti della psicoterapia, quindi ciò che la filosofia viene a essere per il farsi stesso della formazione psicoterapeutica.

Vi sono due funzioni che la filosofia può svolgere in tale ottica. La prima è quella generale di "strumento critico", cioè di esercizio ai fini di sviluppare e mantenere una conoscenza/coscienza critica sulla propria teoria e sulle sue applicazioni. Questa prima funzione concerne aspetti metodologici, di filosofia della scienza, epistemologici, ermeneutici ecc., legati all'interrogarsi su tutta una serie di questioni come ad esempio "cos'è la verità in psicoterapia", "si può parlare di scientificità di un modello psicoterapeutico", "la psicoterapia è una tecnica o una pratica", "rapporto tra pratica clinica e ricerca scientifica", "in che maniera conosciamo i problemi dell'altro", "qual è lo statuto filosofico e psicologico del motto delfico γνῶθι σεαυτόν", "è possibile conoscere se stessi", "è possibile l'autoanalisi", "cos'è il sentimento sociale", "cosa sono il pote-

¹ Per una discussione più approfondita del frammento aristotelico e di queste tematiche, vedi Maiullari, 2009, pp. 273-277.

re e la volontà di potenza”, “qual è il significato e quale il destino della tecnica nella vita dell’uomo”. La seconda funzione, invece, è più specifica e concerne possibili contributi, cioè possibili elaborazioni teoriche che la riflessione filosofica e i filosofi hanno prodotto, utili da prendere in considerazione da parte di uno psicoterapeuta adleriano.

Ecco alcuni esempi in cui psicoterapia adleriana e filosofia si intrecciano. Adler, quando nel 1912 fonda la Psicologia Individuale, per definire il concetto di finzione, uno dei concetti cardine della sua metapsicologia, oltre a riferirsi al «come se» kantiano (Kant, 1781, *Dialettica*, V, d) si serve del concetto di «finzione» con cui il neokantiano Hans Vaihinger, nel libro *La filosofia del come se* (1911), interpreta il «come se» kantiano (Abbagnano, 1998, s.v. «come se»). Ecco un passo di Adler:

Noi abbiamo descritto l'idea guida di personalità come una finzione e, conseguentemente ne abbiamo negato la realtà, ma dobbiamo anche aggiungere che, a dispetto della sua non realtà, essa è tuttavia della massima importanza per procedere nella vita e per lo sviluppo della psiche. L'apparente contraddizione di ciò è stata molto brillantemente spiegata da Hans Vaihinger nella sua *Filosofia del come se* in cui riconosce che la finzione, anche se si oppone alla realtà, ha un ruolo indispensabile per la scienza. Io sono stato il primo a precisare questa curiosa correlazione nel contesto della psicologia della nevrosi e il mio modo di vedere è stato confortato e stimolato notevolmente dal lavoro di Vaihinger (Adler, 1912, pp. 106-107).

Questo è un esempio eclatante dell’attenzione che Adler rivolgeva alla filosofia e alla funzione che la filosofia poteva svolgere nell’elaborare il suo modello. Il secondo esempio è costituito dal debito contratto dalla Psicologia Individuale nei confronti di Nietzsche. Sappiamo come Adler attribuisse a Nietzsche molte conoscenze psicologiche e come derivasse espressamente da lui il concetto di volontà di potenza. Vediamo quindi come due concetti fondamentali della Psicologia Individuale, quello di finzione e quello di volontà di potenza, abbiano a che fare direttamente con la filosofia e siano stati elaborati primariamente in campo filosofico. Adler si riferisce alla filosofia frequentemente. Per fare qualche altro esempio si può ricordare che nell’articolo del 1907 *Significato filosofico e psicologico della teoria dell' inferiorità organica* egli esplicita il suo intento già nel titolo. Inoltre, che in epigrafe all’introduzione del libro *Il carattere dei nevrotici* (1912) cita una frase di Seneca: «Omnia ex opinione suspensa sunt» (*Epistola* 78, 13), il cui valore epistemologico informa, in un certo senso, tutto il sapere psicoterapeutico adleriano e la relativa prassi. Una frase di analogo valore epistemologico si trova alla fine del libro *Psicologia del bambino difficile* (1930), dove Adler invita a studiare altre teorie e altri punti di vista, mettere tutto a confronto con molta cura, non credere ciecamente a nessuno e concludere, con un’affermazione degna dei più grandi paradossi dell’antichità, invitando a «non credere ciecamente a nessuna ‘autorità’, neppure a me» (Adler, 1930, p. 388).

È evidente che Adler si rivolge volentieri alla filosofia, anzi cerca volutamente il riferimento filosofico (Platone, Seneca, gli Stoici, Kant, Nietzsche, Marx); in questo senso egli si iscrive in una continuità culturale con il passato,

cioè nel filone delle scienze umanistiche, con lo scopo di elaborare una psicologia pragmatica finalizzata al ben-vivere e al ben-con-vivere, cioè al ben-essere individuale e sociale. L'individuo e la società, l'individuo e la comunità di appartenenza sono fondamentali per Adler perché si rispecchiano reciprocamente. Il bambino è solo rispecchiandosi negli occhi della madre che diviene rispettivamente un "individuo sociale e culturale", un "individuo mitologico", un "animale politico", un "animale politico desiderante" (per il senso da dare a questi termini, vedi dopo, in particolare punto 4). La madre, dal canto suo, è solo rispecchiandosi negli occhi del bambino che diviene garante della sopravvivenza sia della mitologia generata da una comunità, sia della specie (per il concetto di «mitologia generativo-trasformativa» qui alluso, vedi Maiullari, 2009, pp. 24 segg.; per l'importanza del "rispecchiamento", vedi la terza legge). L'essere umano si fa tale rispecchiandosi negli occhi di altri esseri umani, e questi restano tali accogliendo quello sguardo prima di annullarsi e scomparire all'orizzonte. In questo senso, cioè nel senso della stretta integrazione di individuo e comunità, Adler è platonico, dato che Platone considerava l'uomo come una specie di *mise en abîme* della città. Platonico per certi aspetti, ma per altri aspetti anche stoico, dato che come questi Adler era teso a elaborare delle proposte più pragmatiche e più calate nelle pratiche quotidiane di quanto lo fossero le proposte platoniche, molto più astratte e, se si vuole, iniziatiche.

Per un breve confronto tra Psicologia Individuale e Psicoanalisi si può dire che anche nell'atteggiamento tenuto nei confronti della filosofia vi è una grande diversità tra Adler e Freud, una diversità di stile, di metodologia, come se si trattasse di due diverse metodologie della ricerca. Adler in un certo senso va verso la filosofia, mentre Freud se ne distanzia in nome dell'originalità e della scientificità della creatura psicoanalitica che egli sta generando. La diversità esistente tra Adler e Freud rispetto alla filosofia fa parte di una diversità molto più globale che riguarda il loro modo di concepire l'uomo, le relazioni, la società e quindi anche la terapia: Freud più distaccato e pessimista, più chiuso nel suo laboratorio teorico a pensare la pulsione sessuale e il suo destino; Adler più partecipe e fiducioso nell'uomo e nella comunità, quasi messianico nel suo impeto sociale, teorico di una pulsione affettiva e relazionale aperta al mondo e alla speranza, promotore della crescita dell'individuo e della sua creatività, del suo ben-essere e della sua responsabilità nei confronti degli altri, il tutto riassunto nei tre compiti vitali da realizzare in reciproco equilibrio: amore, amicizia, lavoro. Insomma, si potrebbe dire che Adler e Freud avevano due stili, due visioni del mondo, due "filosofie" diverse e per certi aspetti opposte: *due modelli rivoluzionari opposti e per certi aspetti complementari*².

² Restando nell'ambito di questo confronto, accenniamo a una delle più importanti divergenze tra il modello adleriano e quello freudiano. Il complesso edipico, considerato da Freud di origine pulsionale sessuale e fondamentale per lo sviluppo del bambino, secondo Adler non è che un evento relazionale complesso, e in quanto tale comunque alimentato da una particolare dinamica familiare patologica (tra l'altro, l'*Edipo Re* di Sofocle sta a indicare proprio questo), all'interno di dinamiche inferiorità/compensazione multiple e incrociate tra genitori e bambino (per il senso da dare ai concetti di "dinamica edipica" e "costellazione edipica", eventualmente utilizzabili anche in senso adleriano, vedi Maiullari, 2011a, mentre per un accenno alla pratica psicoterapeutica adleriana, vedi punto 4).

Questo per quanto riguarda il rapporto di Adler con la filosofia. Per non fermarsi a Adler, si possono citare le pagine di Henri Ellenberger che nella *Scoperta dell'inconscio* del 1970 ribadisce questi interessi e questi intrecci quando, parlando di Adler, elenca 6 assiomi e 3 strutture dialettiche su cui si basa la Psicologia Individuale. In essi vi è molta filosofia. La stessa cosa si può dire del contributo di Gian Giacomo Rovera del 1976, intitolato *La Individual-Psicologia: un modello aperto*, nel quale l'autore compie una disamina dei fondamenti epistemologici della psicologia adleriana e, ad esempio, scrive:

A livello di teoresi, superate le tradizionali antinomie, appaiono numerosi gli innesti sul tronco della concezione adleriana di altre linee di pensiero contemporaneo che possono costituirsi come affini o complementari ad essa: la teoria generale dei sistemi (von Bertalanffy), la teoria della forma, la fenomenologia e l'esistenzialismo (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ellenberger, May, Torre, Rovera), la logoterapia, le correnti culturaliste, l'etologia ecc. (Rovera, 1976-1977, p. 43)

Come ultima citazione si può menzionare l'intervento di Paul Rasmussen di Chicago all'ultimo Congresso internazionale di Psicologia Individuale, tenutosi a Vienna nei giorni 14-17 luglio 2011. Il titolo della sua relazione è stato *The Infantile Philosophy. Private Logic and the Task of Maturity*; in essa si analizza come nasce e come si sviluppa la visione del mondo, cioè la filosofia di ogni individuo, e si dice che ognuno costruisce la sua filosofia già a partire dai primi anni di vita, osservandosi e osservando gli altri, e trasformandosi gradualmente per adattarsi ai compiti della maturità. La posizione di Rasmussen evoca un passo del libro *Il carattere dei nevrotici* in cui Adler cita Socrate e il suo γνῶθι σεαυτόν, criticandolo, però, in questa circostanza, e dicendo che la funzione dell'autoosservazione rappresenta una delle prime fasi della nevrosi, la quale anzi, egli scrive, «è la filosofia personale del nevrotico» (Adler, 1912, p. 120). E' chiaro che Adler sta parlando qui della tendenza "ruminatoria" con cui un carattere nevrotico rivolge l'attenzione su di sé e si autoanalizza incessantemente, non necessariamente però in maniera utile e creativa.

La teoria adleriana, basata su un inconscio anche biologico-pulsionale, ma soprattutto relazionale e sociale, concepisce lo stile di vita individuale come una *Weltanschauung*, una visione del mondo, cioè una "filosofia" che deve pragmaticamente rispondere dapprima alla necessità di vivere, e poi alla necessità di ben-vivere, o vivere per una meta, per un progetto ideale (vedi la settima legge). In un certo senso, quella adleriana è una teoria portata quasi naturalmente verso la filosofia, o a ragionare filosoficamente. La filosofia, allora, come strumento per allenare la coscienza critica, ma anche la filosofia come suggerimenti derivati dalla riflessione dei filosofi sull'uomo, sulla società, sul potere, sul linguaggio, cioè su tutta una serie di questioni che fanno parte del bagaglio teorico e pratico dello psicoterapeuta adleriano. Filosofia, inoltre, come esercizio critico a leggere un testo, qualcosa che sta tra la filologia e l'ermeneutica, e che vale tanto per la lettura di un testo filosofico, letterario, storico, quanto per la lettura di quel testo assolutamente unico che il paziente porta ogni volta nella seduta analitica e che all'interno di quel *setting* va interpretato.

A proposito degli apporti teorici elaborati primariamente dalla filosofia e utili per la nostra teoria e per la nostra pratica, è sufficiente menzionare il concetto platonico di *Eros*, il quale, sviluppato in alcuni dialoghi, rappresenta un vero e proprio trattato di “educazione del desiderio”, molto interessante, ad esempio, per approfondire da un punto di vista filosofico il concetto adleriano di volontà di potenza, ma che rappresenta anche implicitamente una riflessione sulla dinamica inferiorità/compensazione di cui stiamo discutendo. La bellezza e la profondità del concetto di *Eros* è tale che i dialoghi platonici in cui se ne parla (*Simposio* in particolare) potrebbero, o dovrebbero essere studiati come corso preliminare di Psicologia Individuale. *Eros*, definito da Platone come «forza di desiderio» – e, di riflesso, il desiderio inteso come «forza che mira a possedere ciò che si desidera e di cui si sente la mancanza» – è evidente che contiene in nuce la riflessione adleriana sull’inferiorità e la compensazione. Se a questo, poi, si aggiunge l’origine mitologica di *Eros*, nato dal padre *Poros*-Astuzia e dalla madre *Penia*-Povertà, cioè nato da un padre che lo spinge incessantemente alla ricerca di qualche espediente per supplire alla mancanza, o indigenza, a cui comunque è sempre votato da parte di madre, è evidente che in tale riflessione che Platone attribuisce a Diotima si intravede in filigrana la riflessione adleriana sulla dinamica inferiorità/compensazione (per altre considerazioni su *Eros*, vedi dopo, la quarta legge e il punto 4).

In conclusione di questo capitolo, per sintetizzare le considerazioni sull’importanza della filosofia, vale la pena citare José Ortega y Gasset che dice: «In verità, parlando con rigore, il terreno sul quale l’uomo sta sempre non è la terra, né nessun altro elemento, ma piuttosto una filosofia. L’uomo vive *a partire da e in* una filosofia», e il filosofo spagnolo aggiunge: «Ogni professionista possiede una filosofia, o meglio è una filosofia che possiede lui, che lo tiene prigioniero» (Ortega y Gasset, 1951, pp. 112-113).

3. Progetto di ricerca su “Le leggi fondamentali dell’inferiorità e della compensazione psichica nell’uomo”

Il Progetto di ricerca concerne due concetti basilari della metapsicologia adleriana, quello di inferiorità e quello di compensazione; esso ci ha portato a sviluppare alcune congetture, indicate qui come “leggi”, che costituiscono una prima specificazione dell’ipotesi di lavoro enunciata sopra nell’Introduzione. La ricerca ha come riferimento generale il punto di vista individualpsicologico, messo a confronto con gli apporti di altre discipline come la filosofia, la religione, la mitologia, la storia, la politica, ma anche l’etologia, la biologia evolutiva, la genetica e le neuroscienze. Siamo convinti, infatti, che i concetti di inferiorità e di compensazione non costituiscono solamente due tematiche basilari per il modello psicologico-psicoterapeutico adleriano, ma costituiscono delle tematiche significativamente presenti anche nei vari contesti di studio citati. Prima di elencare le leggi fondamentali dell’inferiorità e della compensazione, accenniamo a una loro definizione.

3.1. *Definizione di inferiorità e suo rapporto con la vita.* L’inferiorità è un concetto valido al di là dell’essere umano e al di là del “sentirsi” inferiori. In senso biologico generale è un concetto che riguarda la limitatezza, la dipendenza e la precarietà di ogni forma di vita, cioè il fatto che nessuna forma di vita, o organismo

è autosufficiente o eterno. L'inferiorità, quindi, riguarda essenzialmente la finitudine e la mortalità dell'essere vivente. Questo concetto è valido per le forme di vita macroscopiche e per quelle microscopiche, ma lo è anche per le parti separate di un organismo. Infatti, pure essendoci una finitudine generale di ogni organismo, è evidente che le sue parti vivono se sono in interazione ordinata e cooperativa con tutto l'organismo di cui sono parte.

L'inferiorità nell'uomo è un concetto connesso con questa realtà fisica e biologica di base, esteso poi alla percezione di una incompiutezza di competenze e di valore della vita stessa. L'esperienza di inferiorità nell'uomo inizia con la nascita ed è alimentata dal vivere esperienze-sensazioni negative e cumulative (per così dire traumatiche in senso ampio, come possono essere i vissuti di dolore, dipendenza, caos, catastrofe, annullamento, non autonomia)³. Il concetto di inferiorità nell'uomo, quindi, va inteso in senso radicale, legato al sentirsi del neonato limitato, mancante, carente, insufficiente, incompiuto, dipendente, impotente. Su questi sentimenti basali e ineliminabili con cui l'uomo si confronta a partire dalla nascita possono innestarsi altre esperienze inferiorizzanti, come certe esperienze traumatiche in senso stretto, legate al subire-sentire la violenza mortale, nelle varie forme in cui essa può esprimersi, ad esempio l'abbandono, l'assenza, l'invidia distruttiva, la vergogna, l'umiliazione, l'emarginazione, l'abuso, il maltrattamento, la morte.

3.2. *Definizione di compensazione e suo rapporto con l'adattamento e la sopravvivenza.* In base a quanto detto sopra, la compensazione in senso biologico è un concetto che riguarda tutto ciò che una forma di vita mette in atto per vivere, adattandosi e sopravvivendo all'ambiente: dall'ordine genetico di base fino al respirare, alimentarsi, difendersi, aggredire, riprodursi, tutto è orientato a compensare temporaneamente l'inferiorità-finitudine della vita. *La compensazione è ciò che permette a un organismo vivente di adattarsi al suo ambiente e di sopravvivere* (per la differenza tra adattamento e sopravvivenza, vedi n. 6). Essa è tutto ciò che ha a che fare con la "volontà" di vivere, che è anche "volontà" di non morire.

Il paradigma "vita = compensazione", andando al contrario, dal complesso al semplice, interessa l'uomo e tutte le altre forme viventi, le parti di cui sono composte, via via fino alla loro struttura genetica e biomolecolare. In tale visione si possono integrare le ipotesi atomiche e molecolari di Erwin Schrödinger (1944). Il grande fisico e matematico austriaco descrive l'atomo come un elemento caotico che diviene stabile, ordinato e neghentropico quando si organizza in strutture molecolari, di cui quelle biologiche sono alla base della genetica. Parafrasando Schrödinger, si potrebbe dire che la vita è una parentesi aperta sul mondo inorganico. All'interno di tale parentesi è come se si creassero forme di esistenza progettuale che cercano di compensare la loro finitudine in modo neghentropico sempre più complesso, stabile e ordinato, ma pur sempre precario e temporaneo, dato che comunque la parentesi è destinata a chiudersi,

³ Tali esperienze negative nello sviluppo normale è importante che siano mitigate, o bilanciate da altre positive come l'essere accudito, protetto, consolato, soddisfatto, ad esempio da una madre «sufficientemente buona» (Winnicott, 1971), in modo tale che il bambino possa giungere a una sintesi esperienziale sufficientemente positiva che gli permetta di sviluppare una «base sicura» (Bowlby, 1969-1980) e il coraggio di vivere, senza restare bloccato nei suoi vissuti di inferiorità.

riportando la vita ai suoi elementi inorganici e riconsegnandola all'entropia generale del sistema⁴.

In definitiva, considerando l'evoluzione fino all'uomo, si può dire che le varie forme di vita è come se fossero state in grado di plasmare la materia inorganica di cui sono composte in organismi sempre più complessi per meglio compensare la finitudine, cioè per meglio adattarsi e sopravvivere, procrastinando la morte, prima di tornare all'inorganico.

3.3. *Nota alle due definizioni.* Il concetto di compensazione psichica non ha specifici precedenti rispetto alla teorizzazione di Adler⁵. Lo si può intravedere, in negativo, in concetti come quello greco di *hybris*-tracotanza, o quello dantesco di "contrappasso", e in positivo ad esempio nel mito di Tiresia che, privato della vista, fu compensato dagli dèi con la chiaroveggenza. Il concetto di inferiorità, invece, benché variamente indicato, ha una storia più lunga nella riflessione religiosa, filosofica e antropologica, a iniziare dal mito biblico della cacciata dell'uomo dal paradiso terrestre (l'uomo come essere "colpevole, diseredato, soggetto alla sofferenza e all'espiazione") e dal mito platonico sull'origine di *Eros* (l'uomo come essere "diviso"; vedi punti 2, 4 e la quarta legge), per continuare ad esempio con Eschilo (l'uomo come essere originariamente ἀμήχανος, "inetto/inerte, privo di risorse"), Sofocle (l'uomo come essere ὑβριστής, "tracotante"), e poi con i concetti moderni di uomo come essere «reificato e alienato» (K. Marx), o essere «incompiuto e non ancora stabilizzato» (F. Nietzsche), o essere caratterizzato dalla «finitudine» (P. Janet, P. Ricoeur), o essere «carente/manchevole (*Mängelwesen*)» (A. Gehlen), o «essere per la morte» (M. Heidegger), o essere «parziale» (E. Paci), oppure ancora come essere "errante, smarrito, senza qualità, imperfetto, fragile, limitato, border-line". Non solo, ma vi sono altri concetti elaborati dall'antropologia filosofica (M.T. Pansera) e dalla riflessione sul perché esiste il male (H. Arendt, S. Forti), perché la fragilità del bene (M. Nussbaum), perché la potenzialità annichilente della tecnica che finisce per assoggettare l'uomo (E. Severino) e, paradossalmente, finisce per inferiorizzarlo ulteriormente invece di aiutarlo a compensare la sua inferiorità.

Adler va oltre queste suggestioni parziali perché mette assieme i concetti di inferiorità e di compensazione, li fa interagire, li fonda biologicamente (ricordiamo che la definizione completa del modello adleriano è "Psicologia individuale comparata" e che il titolo di uno dei suoi primi libri è *Studio sull'inferiorità degli organi*, 1907) e gli fa acquisire uno statuto teorico generale: nel loro articolarsi in ciò che qui viene definita "dinamica inferiori-

⁴ Il libro del 1944 di Schrödinger (Premio Nobel per la fisica nel 1933) è molto importante in ambito biologico perché contiene la definizione di "vita" dal punto di vista fisico. James Watson (Premio Nobel per la medicina nel 1962) scrive nel suo libro *DNA. Il segreto della vita* (Watson, 2003) di esserne stato ispirato nei suoi studi genetici che lo portarono alla scoperta della struttura a doppia elica del DNA. Per quanto riguarda poi il concetto di neghentropia, esso si riferisce all'aumento di complessità e di ordine di un sistema (ad esempio la vita), quindi alla diminuzione della sua entropia. Di questi aspetti si è occupato in particolare Ilya Prigogine (Premio Nobel per la chimica nel 1977), contribuendo alla nascita di quella che viene chiamata «epistemologia della complessità».

⁵ Per un collegamento finitudine-compensazione in Lacoue-Labarthe, 1972, vedi n. 10.

tà/compensazione” essi dimostrano tutto il loro valore euristico e pragmatico, non solo come metapsicologia e psicoterapia, ma anche ad esempio come riflessione etica e sociale. E questi, al di là dei fondamenti fisici e biologici, sono i campi dell’esistenza umana che primariamente ci interrogano, perché interrogano il nostro limite e il desiderio di superarlo.

3.4. *Le leggi fondamentali dell’inferiorità e della compensazione psichica nell’uomo*

Prima legge: “Vivere è compensare un’inferiorità”.

L’inferiorità e la compensazione interessano tutti gli esseri viventi, dai più semplici organismi ai più complessi, tra cui l’uomo. La dinamica inferiorità/compensazione rappresenta l’*interazione unificante di tutta la materia vivente*, da quella biologica più elementare, a quella psicologica, a quella psicosociale circa la costruzione di sistemi complessi come la politica e la religione. La vita, cioè, è mossa dalla dinamica inferiorità/compensazione, tutto il resto è evento e storia: tutto il resto dell’esistenza è storia concretamente vissuta per compensare l’inferiorità in un dato contesto ambientale e relazionale.

La dinamica inferiorità/compensazione è essenziale per la vita e si realizza già nei bisogni primari come respirare e alimentarsi. Il termine stesso “bisogno” rivela lo stato di mancanza, quindi di inferiorità, in cui si trova un organismo che ha necessità di soddisfare quel bisogno. Sulla scala evolutiva la dinamica inferiorità/compensazione attiva dei comportamenti differenziati, sempre più sofisticati, fino all’uomo in cui attiva il pensiero e tutte le sue facoltà superiori, come la fantasia, la spiritualità, ma anche la capacità di fingere, di ingannare e di autoingannarsi, una capacità che confluisce nel concetto greco di *metis* di cui si dirà dopo (vedi la sesta legge). Tutte queste capacità dell’uomo si fondano sull’acquisizione del linguaggio e possono essere intese come strumenti della dinamica inferiorità/compensazione giunti a un altissimo livello di specializzazione.

La dinamica inferiorità/compensazione, attivatasi con la vita stessa, si costituisce e si mantiene come ritmo di base, come forza pulsante della materia vivente. La compensazione è la necessità delle necessità del vivente, è la sua *conditio sine qua non*, è la necessità assoluta della vita, è la forza biologica essenziale, selezionata dall’evoluzione delle specie per il miglior adattamento e la migliore sopravvivenza: vivere compensando il meglio possibile l’inferiorità-finitudine in un dato contesto di esistenza, questo è l’adattamento; fare tutto ciò il più a lungo possibile, al di là dell’individuo e a favore della specie, questa è la sopravvivenza⁶.

Della compensazione non ci rendiamo conto, proprio come del respirare, a meno che non ci si pensi. Ma anche così, è difficile comprendere il senso

⁶ La prima legge afferma che la dinamica inferiorità/compensazione è insita nella biologia ed è fondata geneticamente, per cui potrebbe essere considerata come un meccanismo di base della stessa selezione naturale. Si potrebbe dire che chi compensa meglio la sua inferiorità-finitudine-mortalità come *individuo singolo* è quello che si adatta meglio (cioè il migliore adattamento corrisponde alla migliore compensazione individuale), mentre chi la compensa meglio come *individuo di una specie* è quello che trasmette meglio i suoi geni e che quindi sopravvive meglio (cioè la migliore sopravvivenza corrisponde alla migliore compensazione di specie, quindi al migliore successo riproduttivo). I due aspetti, adattamento e sopravvivenza, sono comunque le due facce della stessa medaglia.

profondo biologico, psicologico e sociale della dinamica inferiorità/compensazione. Se già per comprendere e allenare il respiro c'è bisogno ad esempio di un esperto in tecniche o in medicina orientale, a maggior ragione per comprendere il senso profondo dell'inferiorità e della compensazione c'è bisogno di esperti interdisciplinari nell'analisi di questa dinamica, dal campo più fisico a quello più psicologico, ad esempio per comprendere come e perché a volte, paradossalmente, la vita crei delle dinamiche compensatorie non utili, o nocive e, per così dire, cancerogene.

Dalla prima legge si possono ricavare due corollari. Il primo è il seguente: "La vita è movimento". Il secondo è la diretta conseguenza del primo: "Se la vita non è più movimento, allora non mette più in atto, o non è più in grado di mettere in atto dei meccanismi compensatori". In questo caso le possibilità sono due: o la vita è ridiventata materia morta, inorganica, o si è di fronte all'idea di una qualche divinità, onnipotente e immobile, come ad esempio il «movente immobile», o «movente primo», o «primum movens» (πρῶτον κινῶν ἄκίνητον, "primo movente immobile"), di cui parla Aristotele nel libro XII della *Metafisica*.

Seconda legge: "Ogni vita vive, cioè trova la sua compensazione, a scapito di altra vita, che nell'uomo può essere la sua stessa vita".

Questa legge è facilmente comprensibile per l'uomo nella sua portata individuale, sociale e cosmica. A livello individuale essa può giungere fino al paradosso di qualcuno che decide di suicidarsi come estremo tentativo di compensazione. Una ragazza, ad esempio, una volta giustificò il suo tentativo di suicidio così: «Bisogna pure fare vedere di esistere». Un suicidio comunica sempre il desiderio di presenza, seppure tragicamente, frustrato, urlo disperato di non riuscire più a trovare una compensazione vitale, ultimo e paradossale desiderio di sopravvivere a se stessi (la morte di Marilyn Monroe ne potrebbe essere un esempio paradigmatico), a meno che non si tratti addirittura di un suicidio-sacrificio di sé per motivi ideologici o religiosi. Sul versante di un sacrificio compensatorio del proprio corpo si colloca anche l'anoressia, come nel caso di una giovane ragazza che viveva dominata dall'idea assoluta di controllare la fame per essere perfetta (una perfezione compensatoria di gravi vissuti di inadeguatezza e indegnità), cosa che fuor di metafora voleva dire che solo nella morte avrebbe potuto realizzare la vera perfezione di sé.

Dal livello biologico più semplice a quello sociale più complesso la seconda legge afferma che, per vivere, tutto ciò che una vita fa nei confronti di un'altra vita è di servirsene, cioè di usarla o di sfruttarla compensatoriamente. Un concetto non troppo lontano da questo, ed espresso nei suoi fondamenti genetici, è quello che Richard Dawkins presenta nel suo libro *Il gene egoista* (1976), in cui la teoria dell'evoluzione viene analizzata dal punto di vista del gene anziché da quello dell'individuo (per altri aspetti circa il "servirsi" di altra vita e circa la contrapposizione tra l'uomo come essere egoista e l'uomo come essere sociale, vedi l'ottava legge e il punto 4).

La seconda legge sostiene che la compensazione si impianta dove c'è vita, qualsiasi forma di vita, la quale in qualsiasi circostanza si serve di altra vita. Nel mondo vivente apparentemente vi è una parziale eccezione alla validità della seconda legge, ed è il mondo vegetale. Se si eccettuano le piante carnivore e

quelle parassite, si potrebbe pensare che il mondo vegetale costituisca l'esempio biologico della non-violenza, mentre l'uomo il potenziale massimo esempio biologico della violenza e della distruzione di altra vita, oltre che dell'ambiente. Ma non è esattamente così⁷. Per quanto riguarda poi la specie umana, il feto inizia a compensare la sua inferiorità servendosi della madre, sebbene in modo simbiotico e non distruttivo, mentre l'uomo adulto può giungere a compensarla servendosi in modo perverso degli altri. La forza della compensazione è tale che permette alla vita di muoversi anche nei luoghi più impensati come il deserto, a conferma della massima «Tutto ciò che non uccide, rafforza», che può essere considerato un corollario della seconda legge. Riferita all'uomo, questa variante mette in evidenza il lato eroico e tragico della vita. Senonché, al di là della dimensione tragica, parlando più semplicemente e in generale in senso biologico, si dovrebbe dire: *tutto ciò che contrasta la vita ma non la uccide le permette di trovare nuove compensazioni per vivere*.

La massima «Ciò che non uccide rafforza» – che di principio è al di là del bene e del male – la si può dedurre anche da molte notizie cliniche e di cronaca, come ad esempio da questa recensione del libro di N. Manea, *Il rifugio magico*, fatta da Claudio Magris (Magris, 2012), di cui ecco solo il titolo: «Il dolore dell'esilio che nutre la vita. Dalla tragedia dello sradicamento, una fonte inesauribile di creatività».

Terza legge: «La dinamica inferiorità/compensazione nell'uomo è primaria, inscritta primariamente nella memoria del corpo, biologicamente inconscia e relazionale».

La dinamica inferiorità/compensazione, attivata con la vita stessa, diviene una specie di memoria implicita del ritmo vitale di base, inscritta già nei registri genetici e poi neurofisiologici, quasi si trattasse di un “inconscio biologico”. Grazie all'*Eros* genitoriale, cioè grazie al desiderio dei genitori di procreare un altro simile a sé, il corpo biologico del bambino viene “preso” in una cultura e in una comunità e diviene corpo psicologico. Assoggettato al desiderio dei genitori, il bambino diviene a sua volta soggetto “erotico”, cioè soggetto desiderante (su *Eros* = forza desiderante, vedi prossima legge e punto 4). A questo punto della nostra storia avviene esattamente il contrario dell'evangelico «*Verbum caro factum est*» (Giovanni, 1, 14), avviene una specie di *Caro verbum facta est*, che è il processo che porta il bambino a divenire un soggetto storico.

I fenomeni dell'attaccamento e dell'imprinting, ad esempio, a livello di etologia umana sono due di queste scritture corporee primarie e inconscie che incidono sulla memoria costitutiva neurofisiologica della dinamica inferiorità/compensazione (con tutto ciò che ne consegue sul piano dei rapporti sociali: dipendenza dall'altro, ma anche empatia, cooperazione e solidarietà). La stessa cosa può dirsi dei *mirror neurons* – i “neuroni specchio” scoperti all'inizio degli anni 1990 all'Istituto di Fisiologia dell'Università di Parma diretto da Giacomo Rizzolatti (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006) – i quali, per quanto si possa inferire,

⁷ In realtà, anche nel mondo vegetale le cose non sono così semplici come sembra. La pianta, infatti, è vero che compensa la sua inferiorità servendosi dell'ossigeno, della luce e di tutto ciò che di inorganico le permette di vivere, però anch'essa può esprimere un egoismo genetico che va a scapito di altri geni. Come ci ha ricordato Golzio, infatti, esistono piante definite *dominanti* che uccidono altre piante se messe vicino, e piante velenose che possono uccidere anche gli animali e l'uomo.

attraverso un fenomeno di rispecchiamento reciproco madre-bambino verosimilmente contribuiscono alla scrittura e alla lettura di alcuni segnali relazionali che confluiscono nell'empatia e nella comprensione dell'altro (anch'essi, quindi, verosimilmente si sono specializzati grazie alla selezione naturale perché utili all'adattamento e alla sopravvivenza). Tutti questi elementi, come si vede, contribuiscono a fondare su una base neurofisiologica i meccanismi relazionali dell'inferiorità e della compensazione. In sintesi, la terza legge dice che l'uomo si fa soggetto quando, lasciandosi "prendere" nella relazione con l'altro, inizia a vivere la dinamica inferiorità/compensazione primariamente nel corpo e poi nell'anima, e primariamente in maniera implicita, inconscia, ma sempre essenzialmente come essere relazionale (per la dialettica individuale/sociale, vedi l'ottava legge).

Quarta legge: "Le vicissitudini dell'inferiorità e della compensazione dipendono dalle spinte del mondo interno e dall'ambiente, in particolare dalla volontà di potenza / di possesso, o Eros, dalle condizioni e dai valori simbolico-relazionali-culturali in cui la vita si trova a vivere".

Le spinte del mondo interno sono essenzialmente legate alla forza di Ἔρως-Eros, o volontà di potenza / di possesso, la quale è influenzata (plasmata) dall'interazione con l'ambiente affettivo-relazionale, quindi dalla cultura di appartenenza con i suoi valori reali e simbolici. Da tutto ciò segue che lo stesso destino di Eros va guidato ed educato pragmaticamente al giusto valore da dare a se stessi, come esseri del mondo, dotati di sentimento di comunità e di solidarietà. Volontà di potenza e sentimento di comunità sono altri due capisaldi del modello psicologico-psicoterapeutico adleriano accanto ai concetti di inferiorità e di compensazione⁸.

Il modo migliore per comprendere il concetto di volontà di potenza in Adler è quello di confrontarlo da un lato con il concetto omonimo in Nietzsche e dall'altro con il concetto di Eros di cui Platone parla in alcuni dialoghi (per altre riflessioni su questi concetti, vedi seconda, settima e ottava legge e punti 2 e 4). Ecco alcune considerazioni e alcune citazioni che riassumono il senso adleriano di volontà di potenza:

1. Il concetto di volontà di potenza è di Nietzsche e viene espresso per la prima volta in *Così parlò Zarathustra*. Esso è derivato dal concetto di "potenza" di Spinoza e Emerson, e dal concetto di "volontà" di Schopenhauer (che parla della volontà come volontà di vita). Nietzsche va oltre Schopenhauer e afferma che la vita non può volere ciò che ha già, cioè la vita; la vita non vuole se stessa, la vita che vuole la vita è una tautologia, mentre ciò che vuole la vita è *superare se stessa*: «Quello che è già nell'esistenza come potrebbe voler ancora esistere! Solo dove c'è vita, c'è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì – come ti insegno – volontà di potenza! Molte cose per l'essere vivente valgono

⁸ La Psicologia individuale tradizionalmente parla di volontà di potenza e di sentimento sociale, senonché qui li amplieremo parlando, nel primo caso anche di Eros e volontà di possesso, e nel secondo caso anche di sentimento di comunità, cooperazione e responsabilità. Adler intende il sentimento sociale in senso positivo, come apertura agli altri, accoglienza, collaborazione ecc., ma è nostra impressione che questo possa generare qualche confusione basata su un malinteso di fondo. A proposito dell'equiparare *tout court* sentimento sociale e altruismo, vedi l'ottava legge.

più della vita; ma nel valutare stesso si manifesta – la volontà di potenza!» (Nietzsche, 1883-1885, p. 93).

2. La volontà di potenza in Nietzsche è quindi la volontà che va al di là di se stessa, è cioè una volontà come perpetua trascendenza e rinnovamento dei propri valori, eventualmente come sopraffazione delle volontà più deboli. Questa concezione sposa perfettamente il prospettivismo nietzscheano (da non confondersi con il relativismo), secondo cui l'uomo deve continuamente aggiornare il suo punto di vista e mai fissarsi su una presunta verità pretendendo che sia vera in assoluto, poiché in tal modo negherebbe la pulsione vitale del cambiamento. *La volontà di potenza non si afferma come desiderio concreto di uno o più oggetti specifici, ma come il meccanismo del desiderio nel suo stesso funzionamento incessante: essa vuole, continuamente, senza sosta, il suo stesso accrescimento, ovvero è pulsione infinita di rinnovamento, di potenziamento.*

3. La volontà di potenza nietzscheana è il senso stesso dell'esistenza, della vita, non in quanto principio di costanza e ricerca del piacere, ma in quanto spinta all'autoaffermazione, all'autopotenziamento, in quanto dispiegarsi di una potenza. La vita che va al di là di se stessa può essere capace di un gesto radicale di liberazione, di emancipazione, di sacrificio eroico rivoluzionario, ma anche di totalitarismo e tirannia; essa può giungere fino ad autoannullarsi in favore o di altra vita (che ha un di più di potenza), o di una ideologia, o della specie, ma può giungere anche a distruggere e annullare l'altro da sé.

4. «Il desiderio di elevarsi, di esaltare il sentimento della personalità (desiderio fortissimo ed irresistibile) costituisce la forza motrice e il fine ultimo delle nevrosi scaturite dal sentimento di inferiorità. Ma sappiamo anche che questo desiderio è proprio della natura umana. Analizzando con più attenzione questa esigenza, che Nietzsche ha definito 'volontà di potenza', e non dimenticando i suoi modi di espressione, ci si accorge con una certa facilità che, in fin dei conti, essa è unicamente una forza di compensazione che aiuta l'uomo a porre rimedio alla sua intima insicurezza» (Adler, 1912, p. 50). «Gran parte del progresso sta nella volontà di progredire», dice anche Seneca, ma nel suo caso lo si dice in senso edificante (*Lettera 71*, 36).

5. «I nostri concetti sono ispirati alla nostra *indigenza* [...]. Ogni senso è volontà di potenza» (Nietzsche, 1885-1887, pp. 85-86).

6. «La Psicologia individuale intende per compensazioni tutte le modalità con cui la volontà di potenza si propone di superare o aggirare un sentimento o un complesso d'inferiorità» (Parenti, 1983, p. 20).

Ed ecco alcune considerazioni e alcune citazioni che permettono di comprendere come si integra il concetto platonico di *Eros* nel nostro discorso in generale e nella Psicologia Individuale in particolare:

1. *Eros*-Amore è ritenuto da Platone come una forza in grado di compiere un rovesciamento dello stato di "carenza iniziale" in cui si trova l'uomo, e già questa indicazione è indicativa di un modo paradossale di funzionare dell'uomo. Infatti, lo stato di "carenza iniziale" è *Eros* che lo crea, in quanto desiderio che permette di sentire ciò di cui si è mancanti, ed è lo stesso *Eros* a soddisfarlo, tramite la ricerca e il possesso dell'oggetto desiderato. *Eros*, in altri termini, fa patire le cose che poi lui stesso cura (*Fedro*, 252b), quindi è una forza che, come la volontà di potenza, crea il desiderio che poi cerca di soddisfare.

2. *Eros* nel *Simposio* è indicato pragmaticamente come «amore di qualcosa» (199d-e). Il punto di partenza è analogo alla definizione del desiderio: «chi desidera, desidera qualche cosa» (*Filebo*, 35b), e «ciascun desiderio, considerato in sé, è desiderio solamente di quella cosa in sé di cui esso è naturale desiderio» (*Repubblica*, 437e). La questione è quindi posta subito in termini molto concreti, dato che ciò che qualifica l'amore è il fatto di desiderare un "oggetto" che diviene oggetto d'amore. Ne consegue che la natura del desiderio d'amore è quella di dover colmare (compensare) una mancanza, la mancanza appunto dell'oggetto d'amore. Tra *Eros* e desiderio Platone stabilisce un legame circolare che si compie proprio nell'atto con cui il soggetto desiderante/amante si rivolge verso l'oggetto di desiderio/amore. «Ogni desiderio è amore, scrive Platone nel *Simposio* (205d), ma anche: ogni amore è desiderio» (206a).

4. In sintesi, *Eros* è una potenza caratterizzata da un movimento compensatorio che tende a un oggetto che non ha, di cui sente la mancanza e che desidera possedere. Il piacere (*hedoné*, "piacere, gioia, godimento"), dal canto suo, non è altro che la messa in atto, la realizzazione di questo desiderio erotico di possesso.

Quinta legge: "Lo stile di vita costituisce la sintesi e la soluzione pragmatica individuale della dinamica inferiorità/compensazione".

La quinta legge dice che lo stile di vita di una persona corrisponde al modo concreto in cui un individuo ha compensato la sua inferiorità, cioè al modo concreto in cui un individuo ha realizzato quelli che Adler chiama i tre compiti vitali dell'esistenza: l'amore, l'amicizia, il lavoro. Un buon equilibrio in questi tre settori e una buona integrazione tra di loro sono il risultato di una buona sintesi e di una buona soluzione concreta della dinamica inferiorità/compensazione.

Sesta legge: "Se Eros (volontà di potenza / di possesso) è la forza, e lo stile di vita è l'esito della dinamica inferiorità/compensazione, la metis ne è l'interfaccia".

Metis è una parola greca semanticamente molto ricca che può essere tradotta inizialmente con "abilità" e che indica una forma di intelligenza operante per abduzione. La *metis*, di conseguenza, è anche astuzia, furbizia, colpo d'occhio, ma anche saggezza, capacità di pianificare e di anticipare gli eventi (Detienne, Vernant, 1974). Ogni essere vivente possiede la sua *metis*, cioè la sua forma di intelligenza astuta che gli permette di compensare al meglio la sua inferiorità per il migliore adattamento e la migliore sopravvivenza. La *metis* dell'uomo si concretizza nel suo particolare modo di dare senso al mondo, di interagire con esso e di "usarlo". Si potrebbe anche dire che la *metis* è la particolare abilità mentale di un individuo al servizio della sua volontà di potenza; essa colora il suo stile di vita perché si trova in filigrana in tutto il suo modo di essere e di pensare, anche nel pensare/creare pensieri complessi (come teorie, mitologie, scienza), legami complessi (famiglia, gruppi, comunità, città) e oggetti materiali sempre più complessi (ad esempio, tutto ciò che intendiamo con il termine "tecnica"). Tocchiamo qui l'essenza dell'uomo, il tragitto misterioso che lo porta a sviluppare le sue capacità più sublimi legate al linguaggio, al pensiero paradossale, al pensiero che nega se stesso, che inventa le finzioni, che inganna e si autoinganna. La cosa importante da considerare è che tutte queste realizzazio-

ni, seppure eccelse, non sono altro che strategie astute all'interno della dinamica inferiorità/compensazione, selezionate ai fini del migliore adattamento e della migliore sopravvivenza.

Al punto 2 abbiamo accennato all'importanza del concetto di finzione per la metapsicologia adleriana. Qui vediamo come tra *metis* e finzioni vi sia uno stretto rapporto, dato che le finzioni sono dei prodotti della *metis*, sono delle creazioni della mente dell'uomo generate dalla sua abilità/saggezza al fine di orientarsi nel mondo nel modo migliore (che non vuol dire di per sé nel modo più *giusto* o nel modo più *vero*). Nel crogiolo che porta allo stile di vita individuale e che si trova alla confluenza di volontà di potenza (*Eros*), *metis*, finzioni, passioni e ragione, si origina anche la differenza tra la dimensione estetica e quella etica dell'esistenza.

Il problema dell'uomo non è l'intelligenza, ma la volontà di potenza che sostiene l'intelligenza, inoltre la *metis* individuale e le finzioni che ognuno si costruisce per la concreta messa in atto della volontà di potenza. Il problema, pertanto, diventa "quale" tipo di intelligenza un soggetto usa per entrare in contatto con gli oggetti, per agire e per dare ragione alle sue passioni. La riflessione verte cioè sull'intelligenza strategica, e il concetto di *metis* studiato da Detienne e Vernat ci aiuta a comprenderla⁹. La *metis* indica sostanzialmente la capacità di "venirne fuori", quindi si riferisce proprio alle strategie che l'intelligenza mette in atto per raggiungere un obiettivo. Essa confina con la creatività e con la "genialità", e non disdegna nemmeno la finzione intesa come inganno e come menzogna se le circostanze lo richiedono (questo aspetto è chiaramente presente nella *metis* di cui si parla già nei due poemi omerici, oltre che nel *Filottete* di Sofocle; vedi anche Maiullari, 2011b, per un'applicazione di questi concetti alla clinica). Per *metis* più che per forza eccelle il boscaiolo, afferma Nestore nel libro 23 dell'*Iliade*, quando ammaestra il figlio Antiloco prima della gara coi carri. E aggiunge che è grazie alla *metis* che il nocchiero controlla la nave sul mare e l'auriga supera un altro auriga. Chi conosce le astuzie vincenti vince, conclude Nestore, con una specie di motto che non è mai stato tanto attuale come nei tempi moderni¹⁰.

⁹ Vedi anche Tisseron, 2005, ma in particolare Trivers, 2011. In questo libro l'autore fa una disamina generale delle attività umana in cui inganno e auto-inganno possono essere all'opera, dalla vita quotidiana alla sessualità, alla politica, alle scienze sociali, alla guerra ecc., e addirittura intitola il Cap. 6 *The immunology of self-deception*. Che l'importanza dell'inganno e dell'auto-inganno fosse ben nota nell'antica Grecia è testimoniato ad esempio anche dal fatto che Gorgia la teorizza a proposito della potenza della parola e della tragedia, quando afferma che *il tragediografo più bravo è quello più abile a ingannare e che lo spettatore più saggio è quello più bravo a farsi ingannare*.

¹⁰ Aggiungiamo qui, ma lo si poteva fare anche in altra parte (vedi n. 5), una citazione di Lacoue-Labarthe, 1972, suggeritaci da Antonella Zini. La citazione tocca vari concetti di cui stiamo discutendo, tanto che, come afferma Zini, in essa vi è un'impressionante somiglianza con i concetti adleriani di inferiorità e di compensazione, ma anche, in modo correlato, con quelli di finzione, volontà di potenza ed inconscio finalistico. Infatti, nel passo di Lacoue-Labarthe si sta esaminando il carattere ambiguo e problematico della consapevolezza nietzscheana circa la natura metaforico-menzognera della conoscenza e del linguaggio e si mostra come Nietzsche si trovi costretto, per non cadere in antinomie irresolubili, ad introdurre la nozione di inconscio. Nietzsche, secondo il filosofo francese, parla dunque di «Un potere o di un'arte originaria della dissimulazione (questa *Verstellung* che è la perversione stessa della *Vorstellung*, della rappresentazione), per mezzo della quale l'uomo *supplisce* alla sua debolezza, alla sua fragilità, alla sua brevità, per mezzo della quale, se si preferisce, compensa la sua finitudine. La dissimulazione si defi-

Settima legge: “La dinamica inferiorità/compensazione nell’immaginario dell’uomo diviene desiderio di compensazione ideale”.

La forza di compensazione nell’uomo va oltre l’adattamento e la sopravvivenza che caratterizzano le altre specie e diviene desiderio di ben-vivere e di benessere, ma anche desiderio di un di-più-di-vita che in ultima istanza diviene desiderio di vita ideale. «Ogni piacere aspira all’eternità, vuole profondamente una profonda eternità», afferma Nietzsche nello *Zarathustra*. Rispetto alla compensazione del mondo biologico, i processi simbolici nell’uomo attivano dinamiche imprevedibili e possono transmutare ogni significato prestabilito, o nel senso delle «interpretazioni infinite» di Nietzsche, o nel senso della «semiosi infinita» di Peirce (vedi Sini, 1978), o nel senso del «regno dei significati» di Adler (1931, p. 3)¹¹. I processi simbolici rendono indefinito, o infinito il vuoto-mancanza e richiedono, di conseguenza, un “riempimento” e un piacere altrettanto infinito, o indefinito. *Eros*, volontà di potenza / di possesso, in tal modo, si manifesta come una forza aperta all’infinito semiotico per cui il suo oggetto di desiderio diviene esso stesso “infinito”. Ecco cosa Platone fa dire a Socrate nel *Filebo*: «È sempre reale godimento quello di colui il quale, quanto e comunque ciò sia, gode senz’altro e qualche volta non di cose che sono e che sono state e spesso anzi, e forse il più delle volte, gode di *cose che non saranno mai*» (40d; corsivo aggiunto).

Il corpo e la sessualità, nella dimensione del loro specifico piacere, costituiscono la base relazionale che i processi simbolici “trasgrediscono” in con-

nisce effettivamente come forza di illusione, ma tale che può illudere se stessa e fino al punto di prendersi per la forza della verità stessa (come se ci fosse una forza della verità...). Essa non è dunque niente di diverso dall’inconscio, dall’istinto artista, ma questa volta pensato come l’*oblio* originario che comporta inevitabilmente la risposta *estetica* al terrore (il venir meno del senso, l’indifferenza assoluta della natura, il suo corso infinito, ripetitivo, mortale), l’incoscienza dell’arte, questa increspatura negativa e questa mancanza d’approvazione che è già il nichilismo, per cui la “menzogna” si dà immediatamente per la “verità”, la metafora per il concetto, il mito per la scienza, etc. e per cui si inizia il processo dell’*usura* (Lacoue-Labarthe, 1972, p. 182). Commentando il passo, Zini aggiunge: “Qui si mostra come Nietzsche sottolinei il carattere attivo di una facoltà originaria di rimozione che coincide con la forza di un’illusione che illude anche se stessa dandosi immediatamente come verità. Ciò che si vuole obliare è la nostra stessa condizione ontologico-esistenziale di finitudine, fragilità, mortalità. Quel potere o arte originaria della dissimulazione = finzione (nel Nietzsche maturo prenderà il nome di ‘volontà di potenza’) è spinto da un’esigenza immediata di supplire, compensare appunto proprio quest’esperienza ‘tragica’ che resta dunque per Nietzsche il cuore, il nodo originario dell’esperienza (in *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale* Nietzsche sembra anticipare bene il senso di inferiorità adleriano quando parla di ‘senso fisiologico di inibizione’ nei confronti della vita)» (Zini, 2012).

¹¹ L’uomo comunque si trova nella necessità di collocarsi tra il cristallo di “una” interpretazione di verità e il fumo di “tutte” le indefinite interpretazioni relative alla verità, per cui secondo Adler egli deve risolvere pragmaticamente quella che si potrebbe chiamare la dinamica inconscia semiosi-infinita/rimozione-infinita al fine di definire il suo posto nel mondo. L’intreccio concettuale anche ora, come già nella nota precedente, si muove tra inferiorità e compensazione, piacere “erotico”, volontà di potenza / di possesso, finzione e verità, ed è bene espresso nel seguente passo nietzscheano: «La verità non è pertanto qualcosa che esista e che sia da trovare, da scoprire – ma qualcosa *che è da creare* e che dà il nome a un *processo*, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità, come un *processus in infinitum*, un *attivo determinare*, non un prendere coscienza di qualcosa che sia “in sé” fisso e determinato. E’ una parola per la volontà di potenza» (Nietzsche, 1887-1888, p. 43).

tinuazione, sempre insoddisfatti di quanto appena realizzato. Trasgredire (lat. *transgredi*, composto in analogia con *aggredi* da *trans* e *gradi* che indica un “andare oltre”), in questo senso, indica l’andare oltre, il movimento che spinge al di là della meta e dell’oggetto da possedere, alla ricerca di ciò che non può (mai) essere raggiunto del tutto, ciò rispetto a cui il de-finito costituisce sempre e solo una parte finita del desiderio. Il desiderio, divenuto desiderio di infinito, di assoluto e di immortalità, non è altro che desiderio di compensare in eterno il dolore di essere mortali. *Eros*, in fondo, non è che una forza che aspira all’immortalità, che ha come meta ideale quella di “possedere l’immortalità”, di “avere potere” sulla morte. Ogni parte dell’uomo cerca l’immortalità a suo modo, afferma Platone: il corpo con la procreazione di figli e l’anima con «quelle cose che è proprio dell’anima di concepire e partorire» (*Simposio*, 209a). «La natura mortale – egli scrive – cerca, con ogni mezzo, di perpetuarsi e di essere immortale. E può riuscirvi solo per questa via, mediante la riproduzione [...]. Con questo espediente il mortale partecipa dell’immortalità sia per il corpo sia quanto al resto» (207d-208b); e ancora: «La riproduzione è il qualcosa di sempre nascente e immortale per quanto è possibile a un essere mortale. Di conseguenza è naturale, secondo quanto si è convenuto, che si ami l’immortalità insieme al bene se è vero che l’amore è amore di possedere il bene per sempre. Da ciò consegue come necessario che l’amore sia anche amore di immortalità» (207a).

La vita psichica è quindi dinamica compensatoria tendente a una meta ideale, che è il vero oggetto di desiderio. «La vita, senza una mèta, è vagabondaggio», afferma Seneca (*Lettera 95*, 46); senonché bisogna essere consci del fatto che la stessa meta ideale è una finzione, è una costruzione astuta dettata dalla volontà di potenza e dalla *metis*, un autoinganno per meglio compensare l’inferiorità mortale dell’esistenza. Tanto è vero che anche una lotta impossibile-assurda verso la cima paradossalmente potrebbe bastare a riempire il cuore di un uomo: «Bisogna immaginare Sisifo felice» (Camus, 1942).

Ecco un corollario della settima legge: “Gli estremi dell’inferiorità e della compensazione sono rispettivamente l’impotenza e l’onnipotenza, la morte e l’immortalità”. L’uomo è portato a immaginare e realizzare gli estremi, l’eccesso, senonché lo può fare desiderando il paradiso, ma anche l’inferno, cioè il superamento di sé può avvenire vuoi verso il Bene e la creatività positiva, vuoi verso il Male e la creatività negativa, cioè la distruttività. La visione di Platone, a cui più volte ci siamo riferiti, è una visione ideale, che mira a una passione erotica razionale, apollinea, di contro alla passione erotica dionisiaca, che pure egli sapeva bene essere presente nella natura umana. Cosa capita quando quest’ultima prende il sopravvento è ciò a cui si riferisce la prossima legge.

Ottava legge: “Il desiderio di vita ideale può degenerare e, come una spinta cancerogena, può trasformare il sopravvivere in sopra-vivere, o vivere-sopra, fino al folle desiderio di assoggettare la natura e gli altri”.

Questa legge potrebbe essere vista come un corollario della seconda, ma è importante considerarla a parte per identificare e comprendere meglio certi sviluppi patologici della volontà di potenza, a cui la dinamica inferiorità/compensazione può portare.

La volontà di potenza – il concetto è esteso alla natura biologica come semplice metafora – è quindi la forza che spinge qualsiasi forma di vita a compensare la sua inferiorità, la forza alla base dell’adattamento e della sopravvivenza, ed è anche un buon concetto per indicare la “volontà” della vita di vivere e di accrescere la sua potenza, anche servendosi di altra vita, eventualmente annientandola. Ci sono infatti molti modi di servirsi di altra vita, dai modi della collaborazione e dell’utilità reciproca ai modi estremi della distruzione dell’altro. A volte la compensazione diviene ipercompensazione, per cui, come dice la seconda legge, *Eros*, volontà di potenza/di possesso, tende a prevaricare tutto e ad assoggettare le altre forme di vita e l’ambiente, come avviene nelle forme tumorali che distruggono l’altra vita per il proprio accrescimento cancerogeno. Anche per quanto concerne l’uomo, se “uso” e “sfruttamento” compensatorio di altra vita non sono bilanciati da un’educazione alla solidarietà, al rispetto dell’altro e dell’ambiente, alla tolleranza di forme diverse di compensazione (ad esempio, diversità culturali e religiose), cioè se non sono bilanciati da un’educazione di *Eros* alla non-tracotanza individuale, familiare, ma anche di comunità, tutto ciò può dare origine al Male, cioè a forme di vita cancerogena, tipo lo sfruttamento dell’uomo e della natura, fino al loro annullamento, l’accumulazione fine a se stessa, la schiavitù, l’inquinamento, la guerra, il campo di concentramento.

La spinta ad (ab-)usare l’altro è di per sé geneticamente, biologicamente e etologicamente al di là di qualsiasi giudizio di valore. In senso umano e sociale, però, la si deve considerare e “giudicare” perché incide fortemente sui fondamenti dell’etica e della convivenza. Va tenuto sempre presente, infatti, che le compensazioni e le ipercompensazioni possono essere positive e creative, ma anche negative e distruttive, cioè che non sempre rafforzano la vita in senso utile, vuoi la vita dell’individuo, vuoi la vita della comunità di riferimento. Purtroppo, come recita *L’innocente*, «L’uomo è, sopra tutto, un animale accomodativo. Non c’è turpitudine o dolore a cui non s’adatti» (D’Annunzio, 1892, p. XXVII), o che non possa usare a suo beneficio, si potrebbe aggiungere. Il dramma dei campi di concentramento l’ha confermato ampiamente, da cui sono sorte le deludenti considerazioni sulla «banalità del male» (Arendt, 1963) e sulla «normalità-mediocrità del male» (vedi in Simona Forti, 2012, una aggiornamento su questi temi). Il limite teorico tra il bene e il male è sottile, forse ipotetico, e l’educazione della volontà di potenza è auspicabile, sebbene a volte improbabile, come sembra dire Sofocle nei versi dell’*Antigone* citati in epigrafe¹², e come recita tutto il primo stasimo di cui quei versi costituiscono l’*incipit*.

¹² In epigrafe per la traduzione del termine δεινός si è preferito lasciare la doppia accezione, sia quella positiva (straordinario, mirabile, forte, potente) che quella negativa (temibile, terribile, spaventoso) per sottolineare la problematicità del verso sofocleo, molto più complesso di quanto venga generalmente intesa (come, tra l’altro, abbiamo dimostrato nella traduzione dell’*Edipo Re*, Maiullari, 1999). Tra gli studiosi che hanno commentato il passo dell’*Antigone* vi è Heidegger (1984); egli analizza tutto il canto corale e si sofferma in particolare sul termine δεινός, la cui traduzione in italiano è resa con “inquietante”. A riguardo poi dell’implicito collegamento di questo termine con il concetto di volontà di potenza, il filosofo scrive: «Da questa indicazione emerge già che in quel che i Greci chiamano δεινόν domina il tratto del contrasto. In ogni caso, però, il δεινόν, tanto come ciò che fa paura quanto come ciò che è degno di reverenza, è caratterizzato da una capacità molteplice, ossia dalla potenza» (Heidegger, 1984, p. 60).

A questo punto accenniamo alla *vexata quaestio* se l'uomo si sviluppa, per così dire, sulla base di un "gene egoista" o di un "gene altruista", cioè se l'uomo è primariamente un essere chiuso sulla sua individualità alla ricerca del suo interesse e del suo piacere egoistico (il tutto riassunto dall'antico motto *Homo homini lupus*; vedi seconda legge), oppure se egli è primariamente un essere sociale e relazionale (vedi la terza legge). E' nostra impressione che vi sia un equivoco di fondo in tale questione, costituito dall'equivalenza essere sociale = altruismo (vedi n. 8). Se si considerano anche solo l'attaccamento, l'imprinting e i *mirror neurons* il bambino non può che essere "sociale", cioè geneticamente, costituzionalmente aperto alla relazione e dipendente da essa per poter accedere all'umanizzazione. Il sentimento sociale è ciò che spinge alla relazione ed è ciò che Adler ha sempre considerato un fattore fondamentale e innato nel bambino, il quale dalla nascita cerca naturalmente l'altro, spinto da quella che Adler nel 1908 chiama «pulsione d'affetto» (Adler, 1908). Ma innata, secondo Adler, è anche la volontà di potenza, quindi il bambino dalla nascita, e poi nel corso di tutta l'esistenza, deve fare i conti con queste due istanze innate. Ora, quando si contrappone volontà di potenza e sentimento sociale, come se si trattasse di egoismo e altruismo, si ragiona in base al buon senso che vuole volontà di potenza = egoismo e sentimento sociale = altruismo, o propensione a costruire buoni legami sociali. In realtà né la volontà di potenza, né il sentimento sociale hanno in sé una specifica connotazione positiva o negativa. La volontà di potenza indica solo una forza di vita (*Eros*) e il sentimento sociale indica solo una propensione a entrare in contatto con l'altro. Si tratta di due istanze interdipendenti nel senso che non si dà l'una senza l'altra, come le due facce della stessa medaglia, ma questo non dice ancora nulla sul modo come quelle due istanze si concretizzano in pratica, se in senso creativo o in senso distruttivo, se in modo autocentrato o in modo cooperativo. Si deve dire, quindi, che l'uomo primariamente è sociale solo perché è egoista, ed è egoista solo perché è sociale. Per il bambino, ai fini dell'adattamento e della sopravvivenza, è biologicamente "conveniente" essere sociale, è nel suo "interesse" cercare subito l'altro, ed è per soddisfare la sua volontà di potenza, che è primariamente volontà di vita, che egli ha la propensione naturale al sociale. L'essere sociale dell'uomo è una funzione della volontà di potenza perché costituisce un vantaggio biologico, selezionato naturalmente.

La volontà di potenza e il sentimento sociale, quindi, sono due istanze che si collocano al di là del bene e del male, e di per sé non sono né egoiste né altruiste. Nella loro espressione più elementare esse sono egoiste e altruiste assieme perché mirano alla salvaguardia di sé, salvaguardando l'altro da sé, da cui il bambino dipende. È solo dopo aver chiariti questi aspetti di fondo che si può aprire la questione vera e propria dell'egoismo e dell'altruismo; essa concerne le forme e i modi della convivenza, cioè l'etica, concerne quindi l'educazione della volontà di potenza e del sentimento sociale alla responsabilità, alla libertà e alla cooperazione, in una prospettiva cosmica, al di là di un singolo individuo, di una singola famiglia, di una singola comunità. Ma questa è un'altra storia.

Nona legge: “La dinamica inferiorità/compensazione è indipendente da altri fattori come ad esempio l’intelligenza, la professione, la cultura, la classe sociale”.

Quest’ultima legge non ha bisogno di commenti, se non per dire che la dinamica inferiorità/compensazione è radicale nell’essere umano, e pertanto non dipende da altri fattori, sebbene il suo modo di esprimersi dipenda dall’educazione e dai valori della comunità di appartenenza. Per qualcuno potrà essere influenzata dal non rispetto di una regola religiosa, per un altro dal non avere un lavoro soddisfacente, per un altro ancora dal non possedere un particolare oggetto valido come *status symbol*, ma per tutti dall’aver attraversato le primarie esperienze traumatiche della vita.

4. Accenni di psicoterapia adleriana e conclusione

La dinamica inferiorità/compensazione è una legge generale della materia vivente le cui basi insistono sulla genetica e sulla biologia. Nell’uomo essa si presenta nella forma più complessa, cioè come *vissuto di inferiorità*, dalla cui elaborazione compensatoria dipende lo stile di vita individuale. La radicalità evolutiva bio-psico-sociale di tale dinamica ci induce a supporre che nell’uomo essa genera un particolare assetto mentale con relativa organizzazione e relativo funzionamento. Per aggiungere un breve complemento a quanto accennato in nota 2, si potrebbe dire che fare psicoterapia secondo il modello adleriano significa analizzare tale assetto mentale basato sulle vicissitudini conscie e inconscie della dinamica inferiorità/compensazione di chi viene in analisi e, tenendo presente questo *leitmotiv*: 1) ripercorrere i nodi fondamentali della sua rete relazionale, che è anche la rete dei valori simbolici, delle identificazioni, delle proiezioni e delle mitologie individuali e familiari in cui quella persona è cresciuta; 2) analizzare le sue relazioni precoci con i genitori e il nucleo familiare allargato (cosa che comprende – vedi n. 2 – l’analisi della costellazione edipica); 3) analizzare in particolare la dialettica che si instaura tra desiderio del soggetto che viene in terapia e desiderio degli altri, in particolare dei genitori, a cui il soggetto a volte è ancora mimeticamente assoggettato; 4) individuare i punti di frattura nella sua storia che hanno generato sofferenza, vuoi che si tratti di traumi veri, vuoi di vissuti traumatici cumulativi, o di vissuti conflittuali, con tutto il relativo corteo difensivo e sintomatologico; 5) lavorare empaticamente, oltre che analiticamente, per ritrovare il coraggio di vivere, trasmutando creativamente antiche costruzioni finzionali, non più funzionali a un buon equilibrio personale.

Fare psicoterapia in senso adleriano vuol dire farsi carico della storia di un particolare individuo, accoglierne la sofferenza, come se si trattasse di un “trapianto del trauma” nel terapeuta, e analizzare le vicissitudini di una dinamica invariante. Il medesimo desiderio di realizzare una meta ideale dà origine a vicissitudini diverse (anche di sofferenza per sé e per gli altri) in diverse persone, in base alla storia di vita e agli equilibri che ognuno è stato in grado di raggiungere nei tre compiti vitali. Per usare le parole di Adler, la spinta a raggiungere la perfezione, di per sé invariante, in una persona cosiddetta normale è una finzione che ne orienta la capacità critica tesa a un continuo miglioramento, in un nevrotico regge uno stile di vita basato sull’idea di (dover) essere come Dio (il nevrotico si comporta «come se fosse Dio»), mentre in uno psicotico diviene convinzione di essere Dio (lo psicotico oltrepassa il confine umano e afferma: «Io sono Dio»).

In questo scritto abbiamo solo accennato alla dinamica inferiorità/compensazione in etologia, politica, religione ecc., perché in questi campi la sua azione è più facilmente intuibile, motivo per cui ci siamo soffermati su alcuni enunciati generali, presentati sotto forma di “leggi”, con uno sguardo particolare all’essere umano. La vita in quanto vita vissuta è compensazione, o per dirla in termini platonici è desiderio erotico che un soggetto rivolge a un oggetto di cui sente la mancanza e che vuole possedere. Alcuni racconti mitologici esprimono bene il concetto di inferiorità. Ricordiamo solo la biblica cacciata dell’uomo dal paradiso terrestre per avere mangiato il frutto proibito, il frutto che avrebbe reso l’uomo come Dio (*Genesi*, 2-3), ma che al contrario lo condannò in eterno a essere quello che egli è: inferiore a Dio, cioè sofferente e mortale, ma col desiderio struggente di paradiso. E il mito dell’origine dei sessi, raccontato da Aristofane nel *Simposio*, secondo il quale gli essere umani – che all’inizio erano di tre generi, doppi (uomo-uomo, donna-donna e l’androgino uomo-donna) e tricotanti, tanto da volersi sostituire agli dèi – un giorno vennero tagliati in due da Zeus, e da allora portano sulla pancia il residuo di quella antica ferita, mentre nell’anima portano la nostalgia di quell’antica unità e di quella potenza che incessantemente cercano di ricostituire.

«Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell’umano intelletto, né l’altezza e nobiltà dell’uomo, che il poter l’uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza», dice Giacomo Leopardi nello *Zibaldone* (V, 223, 3), a condizione però, si dovrebbe aggiungere, di avere un progetto, una meta come compensazione. In mancanza di una meta compensatoria ideale, ad esempio il Paradiso del mito biblico e il perfetto Uno del mito platonico, la migliore e più realistica compensazione a cui l’uomo è pervenuto nella sua evoluzione biologica è quella del sentimento sociale, che porta con sé il sentimento di comunità, di appartenenza, di identità, di empatia e di solidarietà. Oltre a essere un “animale dotato di parola” (ζῷον λόγον ἔχον), l’uomo è un “animale politico” (ζῷον πολιτικόν), dice Aristotele all’inizio della *Politica*, cioè un animale che per sua stessa natura è sociale e culturale, abitante della *polis*, un animale che si costruisce rispecchiandosi nella mitologia della comunità di riferimento e che quella mitologia contribuisce ad alimentare ri-raccontandola. La seconda definizione aristotelica di uomo ci piace ampliarla utilizzando il concetto platonico di *Eros* per dire che l’uomo è un “animale politico desiderante” (ζῷον πολιτικὸν ἐρωτικόν), cioè un animale che è spinto dalla passione di *Eros*, o volontà di potenza/di possesso, a realizzare le sue mete in riferimento e all’interno di una data comunità. E’ solo se si considera il lato “erotico” dell’esistenza che si passa dall’analisi di un sentimento sociale ideale e tutto sommato astratto, a un sentimento di comunità reale, vissuto da ogni individuo con le sue passioni, le sue ragioni e i suoi miti, nel dolore e nel piacere del corpo e della mente; inoltre, è solo così che si può comprendere perché la costituzionale dinamica inferiorità/compensazione a volte esita in perversione fino a far diventare quel sentimento di appartenenza alla comunità un mito asociale, o antisociale.

Bibliografia

La Newton Compton, che con i saggi introduttivi di Francesco Parenti, Gastone Canziani e Pier Luigi Pagani aveva già pubblicato la maggior parte delle ope-

re di Adler, dal 2008 ne sta proponendo una nuova edizione critica curata da Egidio Ernesto Marasco.

N. Abbagnano (1998), *Dizionario di Filosofia* (aggiornato da G. Fornero), Utet, Torino.

A. Adler (1907), *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, tr. it. *Studio sull'inferiorità degli organi*, Newton Compton, Roma (in press).

A. Adler (1907), "Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie" in Adler, A., Furtmüller, C. (a cura di 1914), *Heilen und Bilden*, tr. it. "Significato filosofico e psicologico della teoria dell' inferiorità organica", in *Guarire ed educare*, Newton Compton, Roma 2007, pp. 37-47.

A. Adler (1908), "Das Zärtlichkeitsbedürfnis des Kindes", in Adler, A., Furtmüller, C. (a cura di 1914), *Heilen und Bilden*, tr. it. "Il bisogno di affetto del bambino", in *Guarire ed educare*, Newton Compton, Roma 2007, pp. 77-81.

A. Adler (1912), *Über den nervösen Charakter*, tr. it. *Il carattere dei nevrotici*, Newton Compton, Roma 2008.

A. Adler (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *La Psicologia Individuale. Prassi e teoria*, Newton Compton, Roma 2006.

A. Adler (1930), *Die Technik der Individualpsychologie 2. Die Seele der Schwereziehbarren Schulkinder*, tr. it. *La tecnica della Psicologia Individuale. Psicologia del bambino difficile*, Newton Compton, Roma 2005.

A. Adler (1931), *What Life Should Mean to You*, tr. it. *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma 1994.

H. Arendt (1963), *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, tr. it. *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 2007.

J. Bowlby (1969-1980), *Attachment and Loss*, tr. it. *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1976-1983.

A. Camus (1942), *Le mythe de Sisyphe*, tr. it. *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2001.

G. D'Annunzio (1892), *L'innocente*, Mondadori, Milano 2002.

R. Dawkins (1976), *The Selfish Gene*, tr. it. *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 1994.

M. Detienne, J.-P. Vernant (1974), *Les ruses de l'intelligence. La metis des Grecs*, tr. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Mondadori, Milano 1992.

H.F. Ellenberger (1970), *The Discovery of the Unconscious*, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, I-II, Bollati-Boringhieri, Torino 1976.

S. Forti (2012), *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano.

A. Gehlen (1940), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

M. Heidegger (1984), *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, tr. it. *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.

I. Kant (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2005.

P. Lacoue-Labarthe (1972), *La svolta. Nietzsche e la retorica*, «Il Verri. Rivista di letteratura diretta da Luciano Anceschi», 39-40, 165-196.

- G. Leopardi (1817-1832), *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1997.
- C. Magris (2012), *Il dolore dell'esilio che nutre la vita*, «Corriere della Sera», 10 maggio 2012, p. 42 (recensione a N. Manea, *Il rifugio magico*).
- F. Maiullari (1996), *Edipo e Teseo. Violenza e creatività all'origine dell'individuo e della famiglia*, Ed. Alice, Comano.
- F. Maiullari (1999), *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re. Una nuova lettura della tragedia sofoclea*, prefazione O. Longo, edizione diretta da B. Gentili, IEPI, Pisa-Roma.
- F. Maiullari (2009), *Il mito e le passioni. Introduzione alla mitologia greca e prospettive analitiche adleriane*, Le Monnier, Firenze.
- F. Maiullari (2011a), *Un altro Edipo. Lettura anamorfica della tragedia di Sofocle e critica dell'interpretazione freudiana*, «Psicoterapia e Scienze Umane», XLV, 2, 2011, pp. 199-226.
- F. Maiullari (2011b), *Per un'analisi empatica. Tra finzione e incoraggiamento*, «Rivista di Psicologia Individuale», 70, 2011, pp. 35-76.
- F. Nietzsche (1883-1885), *Also sprach Zarathustra*, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, Newton Compton, Roma 1980.
- F. Nietzsche (1885-1887), *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1970.
- F. Nietzsche (1887-1888), *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1971.
- M. Nussbaum (1986), *The Fragility of Goodness*, tr. it. *La fragilità del bene*, Mulino, Bologna 2011.
- J. Ortega y Gasset (1951), "Darmstädter Gespräch", in *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, tr. it. *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 101-129.
- E. Paci (1962), "Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl", ripubblicato in *Il coraggio della filosofia. aut aut, 1951-2011*, a cura di P.A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 2011, pp. 95-106
- F. Parenti (1983), *La Psicologia individuale dopo Adler*, Astrolabio, Roma.
- Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982-1984.
- I. Prigogine (1978), *De l'être au devenir*, tr. it. *Dall'essere al divenire. Tempo e complessità delle scienze fisiche*, Einaudi, Torino 1986.
- P. Rasmussen (2011), *The Infantile Philosophy. Private Logic and the Task of Maturity*, XXV Congr. Internaz. I.A.I.P. «Separation-Trauma,-Development. 100 Years of Individual Psychology», Vienna, 14-17 luglio 2011.
- P. Ricoeur (1960), *Finitude et culpabilité. L'homme fallible*, tr. it. *Finitudine e colpa. L'uomo fallibile*, Morcelliana, Brescia 2010.
- G. Rizzolatti, C. Sinigaglia (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.
- G.G. Rovera (1976-1977), *La Individual-Psicologia: un modello aperto*, «Rivista di Psicologia Individuale», 6-7, pp. 23-50.
- E. Schrödinger (1944), *What is Life?*, tr. it. *Cos'è la vita*, Adelphi, Milano 1995.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*, Rizzoli, Milano 1974.
- E. Severino (1998), *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano.
- C. Sini (1978), *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- Sophocles, *Antigone*, ed. M. Griffith, University Press of Cambridge, Cambridge 1982.
- S. Tisseron (2005), *Vérité et mensonge de nos émotions*, tr. it. *Verità e menzogna delle emozioni*, Ponte alle Grazie, Milano 2006.

- R. Trivers (2011), *Deceit and Self-Deception*, Penguin Books, London.
- H. Vaihinger (1911), *Die Philosophie des "Als Ob"*, tr. it. *La filosofia del "come se"*, Astrolabio, Roma 1967.
- J. Watson (2003), *DNA: the Secret of Life*, tr. it. *DNA. Il segreto della vita*, Adelphi, Milano 2006.
- D.W. Winnicott (1971), *Playing and Reality*, tr. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.
- A. Zini (2012), *Comunicazione personale a commento del presente lavoro*, 10 giugno 2012.