

La debolezza della volontà

Emilio MORDINI

Dipartimento di Scienze Ginecologiche, Perinatologia e Puericultura,
Università degli Studi "La Sapienza", Roma

Riassunto. - Le dipendenze sollevano la questione di come sia possibile che un agente libero non sia capace di agire secondo la propria volontà. Infatti una persona può essere detta dipendente, da una sostanza o da un comportamento, solamente quando non riesce ad astenersi pur avendone la volontà. Cioè, nell'idea stessa di dipendenza è contenuta l'idea di insufficienza della volontà. Quello della debolezza della volontà è uno dei problemi più intriganti del pensiero umano. Quest'articolo vuole mostrare alcune forme che esso ha assunto.

Parole chiave: debolezza della volontà, dipendenza, abuso di sostanze, libero arbitrio.

Summary (*The weakness of will*). - Addictive behaviours raise the issue how it is possible that a free agent is not able to act according to his own will. Indeed an agent can be defined as "addicted", to a substance or a behaviour, only when he does not succeed in discontinuing despite his will. Namely in the very idea of addiction it is involved the idea of weakness of will. The problem of weakness of will is one of the most intriguing problems posed by human spirit. This paper intends to show some of its manifestations.

Key words: weakness of will, addiction, substance abuse, free will.

Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se io faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. (Rom. 7, 15-22)

Addiction is a primary, chronic, neurobiological disease, with genetic, psychosocial, and environmental factors influencing its development and manifestations. It is characterised by behaviours that include one or more of the following: impaired control over drug use, compulsive use, continued use despite harm, and craving. (American Society of Addiction Medicine, 2001)

Introduzione

I comportamenti di dipendenza patologica pongono una doppia sfida. Da un punto di vista pratico sono tra i comportamenti più devastatori per una comunità umana che si possano concepire, molto più di altre forme di asocialità, perché minano alla base le ragioni stesse del vivere collettivo. La sfida è quella di individuare politiche in grado di eliminare o almeno ridurre questa piaga sociale. Da un punto di vista teorico, la dipendenza patologica solleva il paradosso di come sia possibile un comportamento volontariamente autodistruttivo. La sfida è quella di riuscire a spiegare come mai una persona si impegna in un comportamento che sa danneggiarla: perché inizia, perché non riesce ad interrompere, perché vi ricade anche dopo anni di astinenza? Queste due sfide sono chiaramente correlate. Per decidere quali politiche adottare per controllare il fenomeno delle dipendenze patologiche è importante aver compreso le loro cause e, di converso, il successo o il fallimento dei trattamenti rappresenta un importante banco di prova delle spiegazioni teoriche.

Quando si parla di dipendenza patologica la mente corre inevitabilmente alla parola “droga”. Il termine “droga” è un termine generico usato per indicare una sostanza di abuso. La storia del termine ne giustifica l’uso equivoco. Infatti droghe furono in origine le varie sostanze “esotiche”, per lo più di origine vegetale, che erano vendute da speziali e farmacisti per uso sia alimentare sia medicinale (la separazione tra sostanze medicamentose e aromatiche è molto recente e anche oggi, del resto, il campo dei *neutraceuticals*, vitamine, supplementi naturali, prodotti di erboristeria, è di difficile regolamentazione). Le “droghe” venivano vendute sia sciolte, sia in preparazione: ad esempio nel Settecento il laudano era comunemente preparato lasciando in infusione in vino semi di papavero, cannella, noce moscata e altre spezie. La preparazione e la vendita di queste pozioni non solamente era libera, non esisteva cioè l’obbligo di presentazione di ricetta medica, ma non era nemmeno di esclusiva pertinenza dei farmacisti. Solo verso la metà dell’ Ottocento in Francia e in Inghilterra vennero promulgate leggi con lo scopo di impedire il libero commercio di alcune sostanze potenzialmente venefiche (l’obiettivo di queste leggi non era il controllo delle sostanze d’abuso ma prevenire i casi criminali di avvelenamento!) riservando ai farmacisti la produzione. Sino ai primi del Novecento, tuttavia, il commercio di sostanze psicoattive rimase pressoché libero. Così il termine droga, pur continuando a significare anche farmaco, rimedio terapeutico (come in inglese), o spezia (come in italiano) divenne infine sinonimo di sostanza d’abuso.

Nei paesi occidentali il consumo voluttuario delle sostanze d’abuso è in alcuni casi legale (ad esempio: alcol, caffeina, nicotina, tranquillanti minori), in altri illegale (ad esempio: oppiacei, cocaina, LSD), in altri casi ancora, e a seconda delle legislazioni, si colloca in una zona grigia semilegale (ad esempio in alcuni paesi la cannabis, e, in quasi tutti i paesi, le cosiddette *ecodrugs* che, essendo di nuova introduzione, non compaiono nelle liste delle sostanze illecite).

Rispetto all’uso, e all’abuso, di sostanze, si sono sempre confrontate, e spesso anche alternate, tre diverse politiche. La prima politica è quella *libertaria*: la filosofia che la sostiene privilegia su ogni altro il diritto all’autodeterminazione dell’individuo. Ogni cittadino, fintanto che non minaccia con le proprie azioni la libertà altrui, avrebbe il diritto di usare, ed abusare, di qualsiasi sostanza. Lo Stato dovrebbe astenersi dall’intervenire o, tutt’al più, potrebbe cercare di modulare i consumi tassandoli. Questa politica è quella che è stata adottata per tutte le sostanze d’abuso legali, anche se con importanti distinguo: solo per la caffeina si può parlare di un atteggiamento libertario puro, infatti il consumo di alcol è in molti paesi scoraggiato attraverso tassazioni estremamente gravose, e il consumo di nicotina è oggi vietato in moltissimi contesti.

La seconda politica è quella *medica*: la filosofia che la sostiene è quella del principio di mutua responsabilità. I cittadini, vivendo in una comunità ed usufruendo dei vantaggi che ne derivano (servizi, assistenza, ecc.), non sarebbero totalmente liberi di disporre della propria salute anche perché i costi di stili di vita non sani finirebbero per ricadere sull’intera collettività. Ecco che allora lo Stato avrebbe il compito di regolare l’uso di sostanze potenzialmente nocive sia controllandone la vendita (ad esempio riservando la distribuzione solo alle farmacie o altri negozi autorizzati), sia proibendone il consumo in alcuni contesti (ad esempio orari di chiusura delle mescite di alcolici, proibizione del fumo nei locali pubblici).

Infine vi è una terza politica possibile, la *paternalista*: la filosofia che la regge è quella del diritto-dovere dello Stato a decidere cosa sia bene e cosa sia male. I cittadini lasciati a se stessi produrrebbero disgregazione sociale: compito dello Stato sarebbe allora quello di impedire comportamenti dannosi ai singoli o alla collettività. L’uso di sostanze potenzialmente nocive dovrebbe essere sanzionato, amministrativamente (ad esempio ritiro della patente, interdizione) o penalmente (ad esempio riabilitazione forzata, carcerazione). Questo modello è quello che ha retto le politiche verso gli oppiacei per gran parte del secolo scorso.

Queste tre posizioni, variamente modulate, riassumono l’intero spettro delle politiche sull’abuso di sostanze. Ovviamente così come non esiste nessuno Stato totalmente libertario, non ne esiste nessuno completamente paternalista (anche se è interessante notare come le prime campagne di massa di salute pubblica, ad esempio contro il fumo, furono nella Germania sotto il Nazismo) e le politiche concretamente seguite sono un *mix* dei diversi atteggiamenti.

La legge regola tuttavia solamente gli aspetti esteriori del problema. Ciò che, in definitiva, decide il destino di una sostanza di abuso è la volontà, o la non volontà, di consumarla da parte dei fruitori. Anche qui il problema non può essere posto in termini semplici: in realtà ciò che caratterizza l’uso di una sostanza di abuso è proprio il conflitto che essa genera nella volontà dei potenziali consumatori. Essi vogliono e non vogliono abusarne; sono quasi sempre consapevoli dei danni fisici, psicologici e sociali (e delle sanzioni, nel caso di sostanze illegali) a cui l’uso della sostanza inevitabilmente porta, ma, nel contempo, non sono capaci di rinunciare al piacere che essa produce. Il problema dell’abuso di sostanze e delle tossicofilie è, in altre parole, un problema di conflitto di volontà: volontà di assumere la sostanza, volontà di astenersene. In senso più generale, il problema delle sostanze di abuso rinvia a quello posto da tutti i comportamenti che un individuo vorrebbe abbandonare senza riuscirci e, inevitabilmente, ci rimanda

alla stoffa stessa con cui tutti gli esseri umani sono intessuti. Lo studente che, nonostante voglia con tutte le sue forze essere promosso, non prepara l'esame e cincischia; il diabetico che, nonostante sappia di giocarsi la vita su questo, non riesce a rinunciare ad una fetta di torta; la ragazza che vorrebbe mettersi a dieta, ma non riesce a non mangiare ed ingrassa sempre più; il fumatore che cerca di smettere e sempre fallisce; il bevitore che differisce di sera in sera l'astinenza: sono solamente pochi esempi di una debolezza della volontà che non risparmia nessuno e che ci fa dire che, veramente, i tossicodipendenti sono nostri fratelli. In questo senso la questione delle tossicodipendenze non è un affare per pochi specialisti, ma ci interroga sulla nostra natura, sulla nostra libertà, sulla natura della nostra libertà e della nostra libera volontà. Le poche, famose, righe dell'Epistola ai Romani di Paolo di Tarso, confrontate alla definizione di *addiction* dell'American Society of Addiction Medicine, che abbiamo scelto come esergo di questo scritto vogliono essere il perno, il *capitolum*, attorno cui far girare il nostro ragionamento.

La dipendenza

Il termine "dipendenza da sostanza" indica qualsiasi situazione in cui un soggetto continua a far uso di una sostanza (dall'alcol al cioccolato, dall'eroina ai bigné) nonostante che quest'uso gli generi problemi significativi. Il termine dipendenza è spesso tradotto in inglese con "addiction", una parola di derivazione latina che rende bene conto della realtà della dipendenza: il verbo *addicere* nel diritto romano significava, infatti, "condannare a diventare schiavo". La dipendenza è così un fenomeno in cui un soggetto diviene schiavo di una sostanza. La dipendenza è caratterizzata da "autosomministrazione reiterata, che usualmente risulta in tolleranza, astinenza e comportamento compulsivo di assunzione della sostanza di abuso" (American Psychiatric Association. *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*. ed. it. Masson: Milano, 1996. p. 200). Il termine fu usato inizialmente per la dipendenza fisiologica da sostanze, cioè quelle situazioni in cui una sostanza di abuso ha alterato la biochimica del soggetto in modo tale che egli può funzionare normalmente solo grazie all'assunzione della sostanza e una sua brusca sospensione provoca forti disagi o, addirittura, gravi reazioni patologiche, come nel caso degli oppiacei e dell'alcol. Tuttavia fu presto notato che non tutte le sostanze d'abuso provocavano dipendenza fisiologica. S'introdusse così il concetto di "dipendenza psicologica", volendo indicare una situazione di forte legame emozionale alla sostanza tale che il soggetto dipendente non riesce ad interrompere l'autosomministrazione

anche quando questo comportamento diviene esplicitamente autodistruttivo. Anche se ogni sostanza farmacologicamente attiva può divenire sostanza d'abuso (si parla ad esempio anche di "dipendenza" da lassativi o da analgesici), le sostanze che generano con meccanismi diretti comportamenti di dipendenza sono tutti agenti farmacologici attivi sul sistema nervoso centrale. Il loro elenco è quanto mai vasto.

Molti autori hanno cercato di differenziare la dipendenza da sostanze dai comportamenti compulsivi: ad esempio la bulimia, cioè l'assunzione di quantità eccessive di cibo, non sarebbe una dipendenza da sostanze, così come l'eccessiva fruizione di videogiochi, o di televisione, o l'eccesso in alcune pratiche sportive (*jogging*, *body building*), o l'eccesso di lavoro (i cosiddetti *workaholics*), o l'eccesso di attività sessuale (i cosiddetti *sex addicts*). Però queste distinzioni tengono solo ad un'analisi superficiale. In realtà da un punto di vista puramente logico, è difficile vedere qualche differenza tra l'eroinomane incapace di interrompere l'uso dell'eroina, nonostante sia pienamente consapevole che questo abuso è contro i suoi interessi, e il diabetico incapace di rispettare le prescrizioni alimentari o il giocatore incallito incapace di smettere di giocare. Da un punto di vista medico, o meglio neuropsicologico, sappiamo adesso che tutte queste dipendenze trovano una via comune nei sistemi del piacere e della soppressione del dolore che, nel sistema nervoso centrale, sovrintendono ai meccanismi motivazionali degli esseri umani. Sostanze diverse e diversi comportamenti raggiungono infine lo stesso scopo: la produzione di sostanze attive nel sistema nervoso centrale che sopprimono il dolore o provocano uno stato di piacere (la distinzione tra queste due condizioni non è certo semplice, come si sa sin dal *Fedone*). Così, estremizzando, si potrebbe dire che lo scopo di incrementare la quantità di sostanze morfinosimili nel cervello, o di aumentare la produzione di serotonina all'interno di alcuni circuiti neuronali, può essere ottenuto tramite l'assunzione di sostanze direttamente attive sul sistema nervoso centrale, partecipando alla maratona di New York, facendo l'amore, mangiando un piatto di fettuccine alla carbonara, praticando la meditazione trascendentale, oppure ascoltando la "Passione secondo Giovanni" di J.S. Bach: la scelta di un modo o dell'altro dipenderà dalle circostanze, dalla cultura, dalle capacità del soggetto di reagire a diversi stimoli. Uno studioso dei meccanismi di dipendenza, Peele, è giunto persino ad affermare: "Addiction may occur with any potent experience" (S. Peele, p. 25) includendo tra le possibili esperienze di dipendenza anche il collezionismo.

Fenomeni di dipendenza da sostanze non sono caratteristici solamente della specie umana, ma si riscontrano in tutte le specie animali, sia in natura sia

come prodotti di laboratorio. Gli agricoltori dell'Ovest degli Stati Uniti e della California conoscono bene, ad esempio, il fenomeno delle *locoweed*, le erbe della pazzia. Erbe dotate di effetti allucinogeni e neurotossici che sono in grado di far "impazzire" intere mandrie. I cavalli cessano di assumere ogni altro nutriente e si cibano solo di *locoweed* alternando periodi di eccitazione a periodi di stupore e sonno, sino a giungere a gravi forme di malnutrizione. Se l'allevatore cerca di impedire loro di assumere le *locoweed* il cavallo può diventare violento e utilizzare qualsiasi trucco pur di raggiungere la sua "droga". Sono poi famosi gli esperimenti condotti, prima da Hebb poi da Killam, Olds, Sinclair, negli anni '50 e '60 su animali da laboratorio attraverso la stimolazione diretta di aree cerebrali, le cosiddette aree del piacere. Questi animali, messi nell'alternativa se proseguire l'autostimolazione, tramite un elettrodo, o alimentarsi inevitabilmente rinunciavano al cibo sino a giungere al completo sfinito e, a volte, anche alla morte. La dipendenza da sostanze è un fenomeno ubiquitario non solamente nel regno animale, ma anche nelle società umane. Tutte le diverse società, nelle diverse epoche storiche, e, probabilmente anche preistoriche, hanno conosciuto l'uso di sostanze psicoattive e i fenomeni di dipendenza che esse possono stimolare. Gli antropologi hanno notato che le sostanze d'abuso tradizionali di una determinata cultura, tendono ad essere confinate in rituali di assunzione che diminuiscono i rischi di dipendenza, mentre l'ingresso di una nuova sostanza in una cultura che precedentemente la ignorava, può assumere le caratteristiche di un'epidemia (ad esempio l'introduzione dell'alcol tra le popolazioni indigene delle Americhe).

L' akrasia

Tutte le dipendenze (sia che si adotti una definizione ampia che includa tutti i comportamenti d'abuso, ivi compresi i comportamenti non legati all'assunzione di sostanze; sia che si adotti una definizione restrittiva che comprenda solo i comportamenti in cui vi è assunzione di una sostanza direttamente attiva sul sistema nervoso centrale, una "droga") sollevano la questione di come sia possibile che un soggetto non sia padrone nella propria casa, cioè come mai una persona non sia capace di eseguire una decisione che ha preso, che lo riguarda direttamente, la cui esecuzione dipende solamente da lui. Infatti una persona può essere detta dipendente, da una sostanza o da un comportamento, solamente quando, pur avendo la volontà di interrompere l'uso di una sostanza o l'azione di un comportamento, non vi riesce. Cioè, nell'idea stessa di dipendenza è contenuta l'idea di insufficienza della volontà.

Il problema della debolezza della volontà ("akrasia" in greco, letteralmente "mancanza di forza") fu posto per la prima volta da Socrate. La volontà è, nel pensiero socratico, più in generale nel pensiero greco, sottomessa alla conoscenza: si vuole in base a ciò che si sa. Socrate, per primo, si pone il problema di come sia possibile volere ciò che non è bene. Secondo Socrate l'azione malvagia non è il risultato né di una volontà malvagia, né della debolezza della volontà a compiere l'azione buona ma dell'ignoranza: "nessuno è volontariamente malvagio". La volontà non è mai né cattiva né debole, secondo Socrate, ma solamente ignorante: cioè compie il male perché ignora il bene, perché confonde il bene con il male. Ciò che Socrate, e con lui Platone, negano è la possibilità del cosiddetto "male radicale", cioè del male scelto in quanto male. Nessun essere umano può perseguire il male con la piena consapevolezza che esso sia male, ma può solo perseguire il male pensando, erroneamente, che esso sia bene (un bene parziale, un bene solo per sé o per il proprio gruppo, ma pur sempre un bene). Una simile tesi è ancora, in generale, condivisa da Aristotele che tuttavia analizza con una tale attenzione gli elementi dell'atto volitivo da differenziarsi nettamente da Platone. Secondo Aristotele la volizione umana nasce dall'incontro tra appetito e ragione, la quale approva l'oggetto appetibile, delibera circa i mezzi conformi al fine dell'azione, e infine dà luogo all'azione. Tuttavia la ragione non è, secondo Aristotele, l'unica signora del comportamento umano, poiché il comportamento è frutto anche delle tendenze innate e dell'abitudine oltre che di una deliberazione razionale. Così la ragione può a volte soccombere ad altre forze che modellano gli appetiti:

Nell'ambito dei piaceri e dei dolori (...) e delle corrispondenti brame e repulsioni (...) è possibile essere disposti in modo tale da essere vinti anche da quelli che la maggior parte degli uomini domina, ed è possibile dominare anche quelli dai quali la maggior parte degli uomini è vinta. Di questi tipi di uomini, il primo è intemperante ed il secondo temperante, se si tratta di piaceri; se si tratta di dolori il primo è molle di carattere, il secondo di carattere fermo. (Aristotele, *Etica Nicomachea* VII, 8-10).

Per Aristotele l'akrasia, l'intemperanza, riguarda dunque la nostra capacità, o incapacità, di gestire i piaceri ed è più simile a una malattia che a un vizio:

Che l'intemperanza non sia un vizio, è chiaro: nella prima (*nell'intemperanza*) si agisce in contrasto con l'intenzione, nella seconda (*nell'incontinenza*) invece conformemente all'intenzione. Ma tuttavia nelle azioni vi è somiglianza. Come Demodoco diceva ai Milesi: "I Milesi non sono stolti, ma agiscono allo stesso modo degli stolti" (*ibidem* VII, 9, 5-10).

La debolezza della volontà è assimilata ad un attacco epilettico, a una forza che sovrasta la volontà e la soggioga, ma che rimane, in fondo, estranea al soggetto:

Poiché l'incontinente, com'è stato detto, non è capace di pentimento. Infatti, persiste nella sua scelta deliberata; ogni intemperante è invece portato a pentirsi, per questo le cose non stanno così come le avevamo enunciate nel porre la questione, ma il primo è incurabile, il secondo può essere curato: infatti, la perversità assomiglia tra le malattie come ad un'idropisia e ad una tisi, mentre l'intemperanza agli attacchi epilettici. (*ibidem* VII, 9, 30-35).

Aristotele cerca dunque di sciogliere il quesito socratico - Come può l'uomo ricercare il male sapendo ciò che è bene? - attraverso un paradigma medico, primo esempio di "medicalizzazione" delle dipendenze. Il modello socratico-aristotelico offre quindi una prima possibile spiegazione dell'enigma delle dipendenze patologiche e di come affrontarlo. E' un modello che, in tempi recenti, ha appassionato gli studiosi di meccanismi delle decisioni razionali, che hanno prodotto, in alcuni casi, raffinati modelli teorici per dare conto di tutte le sottigliezze connesse ad un comportamento apparentemente irrazionale (ad esempio G. Ainsle e J. Elster). Il modello socratico-aristotelico è comunque il più ovvio e semplice: il dipendente soffrirebbe sia di una scarsa informazione sui danni prodotti dalla sua dipendenza e sia di una qual certa debolezza della volontà. La cura e la prevenzione dovrebbero fondarsi sia su un'informazione capillare sia su una "rieducazione" della volontà nei soggetti più deboli. Si tratta, come si vede, sia del modello adottato nelle grandi campagne di prevenzione sia dell'assunto teorico che sottostà alle pratiche riabilitative di molte comunità terapeutiche per il recupero dei tossicodipendenti.

L'amore come fondamento della volontà

In un ideale percorso attraverso le figure della debolezza della volontà non possono mancare le celebri pagine che Agostino dedica a questo tema nelle *Confessioni*:

Qual è l'origine di questa assurdità? E quale è la causa? Lo spirito comanda al corpo, e subito gli si presta ubbidienza; lo spirito comanda a se stesso, e incontra resistenza. Lo spirito comanda alla mano di muoversi, e il movimento avviene così facilmente, che non si riesce quasi a distinguere il comando dall'esecuzione, benché lo spirito sia spirito e la mano sia corpo. Lo spirito comanda allo spirito di volere, non è un altro spirito, eppure non

esegue. Qual è l'origine di questa assurdità? E quale è la causa? Lo spirito, dico, comanda di volere, non comanderebbe se non volesse, eppure non esegue il suo comando. In verità non vuole del tutto, quindi non comanda del tutto. Comanda solo per quel tanto che vuole, e il comando non si esegue per quel tanto che non vuole, poiché la volontà comanda di volere e non ad altri ma a se stessa: e poiché non comanda tutta intera, non avviene ciò che comanda; se infatti fosse intera, non si comanderebbe di essere perché già sarebbe. Non è dunque un'assurdità quella di volere in parte, e in parte non volere, è piuttosto una malattia dello spirito, sollevato dalla verità ma non raddrizzato del tutto perché accasciato dal peso dell'abitudine. E sono due volontà, poiché nessuna è completa e ciò che è assente dall'una è presente nell'altra. (Agostino, *Confessioni*, VIII, 9.21, trad. it. M. Pellegrino).

Il pensiero cristiano, o almeno buona parte di esso, assegna alla volontà un ruolo ben più importante di quello che ad essa era attribuito dalla filosofia greca. In questo il cristianesimo riprende l'eredità ebraica e veterotestamentaria. E' proprio una conseguenza della libertà dell'uomo poter volere ciò che è male, se così non fosse egli non sarebbe veramente libero. Il rapporto tra ragione e volontà si inverte rispetto ai Greci: il volere malvagio non deriva da un errore razionale, ma casomai è l'errore razionale a derivare da una volontà malvagia. Lo si vede bene proprio nella descrizione della colpa originaria che si trova nella *Genesi*:

Or il serpente era la più astuta di tutte le fiere della steppa che il Signore Dio aveva fatto, e disse alla donna: "E' vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessuna albero del giardino?" La donna rispose al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare; ma del frutto dell'albero che sta nella parte interna del giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare per non morirne". Ma il serpente disse alla donna: "Voi non morirete affatto! Anzi! Dio sa che nel giorno in cui voi ne mangerete, si apriranno i vostri occhi e diventerete come Dio, conoscitori del bene e del male" (*Genesi*, 3, 1-6).

E' quindi la volontà che fa trasgredire il comando divino, ed è dalla volontà che gemma il male come rifiuto umano dell'amore che Dio dirige verso le creature. Ma dalla volontà nascono anche il bene e la verità: bene e verità non sono, infatti, che il libero adeguamento della volontà umana alla volontà divina:

Poi si allontanò da loro alcuni passi e, inginocchiatosi, pregava: "Padre, se vuoi, allontana da me questo calice. Però non sia fatta la mia, ma la tua volontà" (*Luca*, 22, 41-42).

La volontà è al fondamento della fede, che è sì adesione razionale al piano divino, ma è anche volontà di perseverare nella speranza, a volte contro tutte le apparenze razionali:

La fede è garanzia delle cose sperate, prova per le realtà che non si vedono. In questa infatti gli antichi hanno ricevuto una testimonianza. Per la fede, noi comprendiamo che i mondi furono formati per una parola di Dio, di modo che da cose non visibili è derivato ciò che si vede. Per la fede Abele offrì a Dio un sacrificio più prezioso di quello di Caino [...] Per la fede Enoch fu trasportato in modo da non vedere la morte [...] Per la fede Noé, avvisato di cose che non si vedevano ancora, preso da timore, preparò un'arca [...] Per la fede Abramo chiamato obbedì per andare verso un paese che egli stava per ricevere in proprietà e uscì senza sapere dove andava [...] Per la fede anche la stessa Sara ricevette la forza di generare [...] Secondo la fede tutti questi morirono, pur non avendo ricevuto le promesse, ma avendole viste e salutate da lontano e riconoscendosi stranieri e pellegrini in terra. (*Ebrei*, 11, 1-13).

La debolezza della volontà è, per il cristiano, innanzitutto debolezza nell'amore. E' perché non si ama abbastanza, che non si vuole ciò che si afferma di volere. E' perché si ama altro da ciò che si sostiene di amare, che si vuole altro da ciò che si dichiara di volere. Così, nell'assoluto rispetto del dettato evangelico, si può ben dire che non vi è mai male se si rispettano i due comandamenti che riassumono la legge: l'amore verso Dio e quello verso il prossimo. Agostino potrà, a ragione, pronunziare quella famosa sentenza che solo gli sciocchi credono essere assolutoria e che è, invece, il più severo vaglio a cui sottomettere tutti i nostri comportamenti: "Ama e fai ciò che vuoi".

L'idea della volontà come fondamento dell'essere umano e della fede è un'idea che giunge, non senza acuti contrasti, sino al Seicento. Due stupendi filosofi francesi, tra loro molto diversi, persino opposti, la faranno propria. Per l'oratoriano Malebranche l'errore nasce da un disordine nell'amore: il peccato è veramente un colpo fuori bersaglio, cioè un amore disordinato, che non si dirige armoniosamente prima verso il Creatore, poi verso le creature e, tra le creature, secondo una gerarchia di importanza. Per il giansenista Pascal, l'incapacità ad amare completamente ciò che si ama è la cifra della duplicità della natura umana, del suo essere sospesa tra bestia e angelo, del suo comprendere al proprio interno volontà opposte e contraddittorie. Malebranche e Pascal si ritrovano insieme in quel delizioso apologo sulla debolezza della volontà - e sulla forza dell'amore - che è *La leggenda del santo bevitore* di Joseph Roth, pubblicato a Parigi nel 1939,

pochi mesi dopo la morte del suo autore. Andreas, un *clochard* parigino, insegue per tutto il racconto una promessa: restituire duecento franchi, ricevuti in dono da un ignoto benefattore, a Santa Teresa di Lisieux, la piccola santa che aveva nelle sue memorie ringraziato Dio per averla fatta carmelitana perché, piena d'amore com'era, sarebbe sicuramente divenuta una donna di malaffare se non avesse indirizzato il suo amore verso Cristo. Per innumerevoli volte un piccolo contrattempo, una dimenticanza, una pigrizia, una debolezza con se stesso, un bicchiere di troppo, impediranno ad Andreas di assolvere il suo voto. Solo alla fine, la morte, lo porterà a esaudire la promessa:

Ma appena Andreas fa per avvicinarsi al bancone, cade a terra di schianto e tutti nel bistrò si spaventano, anche Woitech. Ma più di tutti la ragazza di nome Teresa. E poiché lì vicino non c'è né un medico né una farmacia, i camerieri lo trascinano nella cappella, anzi nella sagrestia, dato che i preti sanno ben qualcosa del morire e della morte, come, dopotutto, credevano gli stessi miscredenti camerieri; e la signorina di nome Teresa non può fare a meno di andare con loro. Il nostro povero Andreas viene portato dunque nella sagrestia, e purtroppo non riesce più a parlare, fa solo un gesto come per toccarsi nella tasca interna della giacca, dove è il denaro che deve alla piccola creditrice, e dice: "Signorina Teresa!", dà il suo ultimo sospiro e muore. Conceda Dio a tutti noi, a noi bevitori, una morte così lieve e bella! (J. Roth, *La leggenda del santo bevitore*. trad. it. C. Colli Staude).

Una volontà giunge sempre a destinazione! - direbbe un altro francese, Jaques Lacan.

Freud e Zeno Cosini

Lacan ci introduce alla psicoanalisi. Il concetto di volontà non appartiene alla teoria psicoanalitica, essendo incompatibile con il postulato del determinismo psichico e con l'idea che i disturbi mentali siano provocati da processi mentali inconsci ai quali la nozione di volontà è, ovviamente, inapplicabile. Tuttavia molto spesso la prognosi in psicoanalisi è fatta in base ad una valutazione della "volontà di guarire", anche se questa affermazione è spesso mascherata dietro a frasi del tipo "il paziente è o non è motivato a cambiare". La nozione di volontà è così radicata nelle spiegazioni che tutti noi diamo dell'esperienza umana che la psicoanalisi non ha potuto farne veramente a meno. Innanzitutto il concetto di "negazione", usato da Freud per descrivere alcune caratteristiche del pensiero psicotico, può essere concepito come espressione di una volontà tesa a

negare l'esistenza di alcune esperienze. In secondo luogo la stessa divisione, fondamentale nella metapsicologia freudiana, tra attività e passività risente dell'idea di "volontà". Infatti l'attività non risiede solamente nell'iniziare un'azione ma anche nell'atto di volizione che la precede. Infine il concetto di motivazione, usato per stabilire un legame tra pulsioni inconscie e comportamenti consci, altro non è, come si è detto, che una versione "psicoanalitica" dell'antica idea di volontà. Tuttavia è anche in un senso più profondo che la psicoanalisi si occupata di volontà, e a questo senso più profondo si accede per mezzo di un'osservazione in apparenza frivola: la psicoanalisi, come si sa, non è mai riuscita a far smettere nessuno di fumare.

L'ho finita con la psicoanalisi. Dopo averla praticata assiduamente per sei mesi interi sto peggio di prima [...] Ciò viene provato anche dalla rieducazione che egli tentò per guarirmi da quella che egli diceva la mia malattia del fumo. Ecco le sue parole: il fumo non mi faceva male e quando mi fossi convinto ch'era innocuo sarebbe stato veramente tale. Eppoi continuava: oramai che i rapporti con mio padre erano stati riportati alla luce del giorno e ripresentati al mio giudizio di adulto, poteva intendere che avevo assunto quel vizio per competere con mio padre e attribuito un effetto velenoso al tabacco per il mio intimo sentimento morale che volle punirmi della mia competizione con lui. Quel giorno lasciai la casa del dottore fumando come un turco. (I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cap. VIII).

Freud diffidava dall'utilizzare la psicoanalisi come strumento per mutare l'orientamento dei piaceri, qualsiasi piacere fosse in gioco: dal piacere del fumo a quello del gioco d'azzardo. Freud è, come tutti i grandi pessimisti, convinto che la vita sia un compito impossibile, a cui ciascuno si adatta come può:

Il programma del principio del piacere stabilisce lo scopo dell'esistenza umana. Questo principio domina il funzionamento dell'apparato psichico sin dall'inizio; non può sussistere dubbio sulla sua efficacia, eppure il suo programma è in conflitto con il mondo intero, tanto con il microcosmo quanto con il macrocosmo. E' assolutamente irrealizzabile, tutti gli ordinamenti dell'universo si oppongono ad esso, potremmo dire che nel piano della Creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia "felice" (S. Freud, *Il disagio della civiltà*, 1929 C, trad. it. E. Sagittario, OSF X, Torino, Boringhieri, p. 569).

La psicoanalisi può essere forse un mezzo efficace per permettere ad un soggetto di accedere a piaceri che nevroticamente si nega, ma è completamente incapace di cambiare una struttura di soddisfacimento efficace,

seppur malata. Da qui la diffidenza ad usare il trattamento psicoanalitico per curare tutte le forme di tossicodipendenza, tutte le perversioni sessuali e, persino, per cercare di influenzare l'orientamento sessuale, omosessuale o eterosessuale, di un individuo. In definitiva ciascun uomo si ingegna di sopravvivere alla propria miseria e quando ha trovato una strategia conveniente, non si riesce più fargliela cambiare:

La vita, così come ci è imposta, è troppo dura per noi; ci reca troppi dolori, disinganni, compiti impossibili da risolvere. Per sopportarla abbiamo assolutamente bisogno di qualche palliativo [...] Tre sono forse i rimedi di questo tipo: diversivi potenti, che ci fanno prendere alla leggera la nostra miseria; soddisfacimenti sostitutivi, che la riducono, sostanze inebrianti, che ci rendono insensibili ad essa [...] Anche l'attività scientifica è un diversivo di questo genere. I soddisfacimenti sostitutivi che l'arte offre agli uomini sono illusioni che contrastano con la realtà, non per questo, tuttavia, sono psichicamente meno efficaci, data la funzione che la fantasia ha assunto nella vita psichica. Gli inebrianti influiscono sul nostro corpo e ne alterano il chimismo. Indicare il posto della religione entro questa serie non è semplice. (*ibidem*, p. 567).

Scienza, arte e religione - e qui come non riandare a Pascal e ai *divertissement* ? - sono un modo per sopravvivere al dolore della vita, così come, in modo più semplice e grossolano, lo sono tutte le droghe:

Il più rozzo, ma anche il più efficace metodo per influire sull'organismo è quello chimico dell'intossicazione [...] Gli effetti prodotti dagli inebrianti nella lotta per conquistare la felicità e per difendersi dalla miseria vengono considerati talmente benefici che gli individui ed i popoli hanno loro riservato un posto ben preciso nella loro economia libidica. (*ibidem*, p. 570).

Altri psicoanalisti affronteranno in modo diverso il problema delle tossicodipendenze: O. Rank e S. Ferenczi, tra gli psicoanalisti della prima generazione, devono essere menzionati per l'attenzione che dedicarono ai fenomeni di dipendenza e ai meccanismi della volizione. Sia Rank e sia Ferenczi riportano le tossicodipendenze alla dipendenza primaria al latte materno che rappresenterebbe il modello di ogni futura sostanza gratificante. I tossicodipendenti sarebbero, in definitiva, dei bambini mal svezzati. Al di là di queste esercitazioni poco interessanti, va ricordato Leslie H. Farber uno psicoanalista americano dalla formazione ibrida (si era formato con una psicoanalista ortodossa come Frieda Fromm-Eichmann e con un geniale mascalzone come Harry S. Sullivan). Farber dedicò tutta la sua vita di studioso ad indagare i processi della volontà che, correttamente, vide coincidere con il problema della verità analitica. Negli ultimi decenni si

è sviluppata una intricata discussione sulla natura delle verità “scoperte” nel corso di una terapia psicoanalitica: si tratta di verità storiche, documentabili, o solamente di verità narrative, che fanno parte della storia che ogni soggetto racconta di se stesso? Farber cambia i termini di questa distinzione: per lui il confronto non è tra verità storica e verità narrativa, ma tra diverse volontà. La psicoanalisi induce alla narrazione ma esiste una narrazione che segue la volontà dell’analista (e che è inevitabilmente bugia) e una narrazione che segue la volontà del paziente (e che ne rappresenta in qualche modo la verità). La volontà è, per Farber, sempre volontà di verità:

At this point, though, I believe it only fair that I explain, however sketchily, what I mean by will. Although the word has been used as synonym for decision, choice, intention, passion, spirit, determination, control or volition, my use of that term is general enough to include all these qualities: I understand will to be the category through which we examine that portion of our life which is the mover of our life in a direction or toward an objective in time. (L.H. Farber, *The ways of the will*, New York, Basic Books 1977, p. 77).

L’ideale ascetico

In qualche modo complementare all’approccio psicoanalitico, è la critica dell’ideale ascetico che è condotta dal pensiero nichilista della fine del 1800. Qui, una prima figura di debolezza della volontà che incontriamo è quella, ben famosa, di Oblomov. Oblomov è un nobile russo, di piccola nobiltà, che incarna, nelle intenzioni dell’autore Goncarov, un tipo della Russia dell’epoca: il giovane proprietario terriero, velleitario, incapace di ogni vera decisione, che sa che tutto dovrebbe cambiare ma che non ha la forza di cambiare nulla. Giunto a Pietroburgo con l’ardore e i sogni della giovinezza è progressivamente vinto dalla vita, sino a dover lottare ogni giorno per alzarsi dal letto:

Quasi niente lo attirava fuori casa, ed egli si confinò ogni giorno di più nel suo appartamento. Cominciò dapprima a sentire il disagio di dover rimanere vestito tutto il giorno, poi la pigrizia di andare a pranzo in casa d’altri [...] Poiché aveva letto da qualche parte che solo i vapori del mattino sono salutari, mentre quelli della sera sono nocivi, cominciò a temere l’umidità [...] Inoltre con il passare degli anni si erano riaffacciati una specie di infantile timidezza, il timore del pericolo e del male che potevano venirgli da tutto ciò che non rientrava nella sfera della sua esistenza quotidiana [...] Aveva pigramente abbandonato tutte le speranze giovanili

che lo avevano deluso, tutti i cari ricordi tristi e lieti, che ad altri fanno battere il cuore anche alla soglia della vecchiaia. (I.A. Goncarov, *Oblomov*, trad. it. A. Micchettoni, Milano, Garzanti 1974, p. 65-66).

Ma Oblomov si trova quasi a vincere la propria deriva, il proprio lento e insensato bordeggiare verso la morte. Due amori, l’amore per un’amico, l’amore per una donna, sembrano quasi scuoterlo e egli giunge sino alla soglia di una vita diversa, dotata di senso:

L’estate scorreva, volgeva la termine: le mattine e le sere si facevano scure ed umide. Dopo i lillà, anche i tigli sfiorirono, scomparvero le bacche. Oblomov e Olga si vedevano tutti i giorni. Egli voleva rimettersi al passo con la vita, voleva possedere di nuovo ciò che tanto tempo aveva abbandonato [...] Si era aggiornato su quello che era oggetto delle conversazioni quotidiane in casa di Olga, su quello che si leggeva nei giornali che arrivavano là, e, grazie alla tenacia di Olga, si interessava abbastanza alle novità librarie straniere. Tutto il resto affondava nella sfera dell’amore puro. (*ibidem*, p. 301).

Poi, un giorno, nel momento in cui deve decidere di un gesto che cambierà la sua vita, di una scelta d’amore rischiosa, Oblomov non ce la fa: la pigrizia, l’arresto d’oca, il tepore del focolare domestico lo ricacciano inevitabilmente verso un destino di oblio e di torpore in cui morirà ottusamente come ottusamente aveva vissuto:

Tacquero entrambi. “Che cosa hai fatto in questi giorni?” chiese Olga, guardandosi attorno per la prima volta e osservando la stanza. “Non è bella questa casa: che soffitti bassi! Le finestre sono piccole, le tende vecchie... Dove sono le altre stanze?” Oblomov si precipitò a mostrarle l’appartamento [...] “Allora cos’hai fatto in queste due settimane?” lo interrogò di nuovo. “Ho letto, ho scritto, ho pensato a te” “hai letto i miei libri? Come sono? Me li riporterò via”. Prese dal tavolo un libro e guardò la pagina a cui era aperto: era coperta di polvere. “Tu non hai letto!” disse. “No” rispose lui. [...] “Che cos’hai fatto?” ripeté “Non hai né letto né scritto”. “Ho avuto poco tempo”, cominciò a farfugliare lui. “La mattina ti alzi, e ti disturbano per fare le camere; poi cominciano a parlarti del pranzo; poi vengono i bambini della padrona di casa a chiederti di rivedergli i compiti, e si fa ora di pranzo. Arriva il pomeriggio... quando si può leggere?” “Tu hai dormito dopopranzo”, disse lei con tanta sicurezza che dopo una momentanea esitazione Oblomov rispose sottovoce. “Sì, ho dormito...” “Perché?” “Per ingannare il tempo: tu non eri con me, Olga, e la vita è noiosa, insopportabile senza di te...”. [...] “Tu mi hai ingannata” disse lei gelida. “Ti sei

abbandonato alla vita di prima...” “Ingannata! Come puoi dire questo? Dio mi è testimone che mi butterei in questo stesso istante in un abisso!...” “Sì, se l’abisso fosse proprio qui, sotto i tuoi piedi in questo momento”, lo interruppe lei. “Ma se dovessi aspettare tre giorni, ci ripenseresti, ti prenderebbe la paura [...]”.

Oblomov è, in fondo, un Andreas disperato, senza nemmeno la piccola Teresa di Lisieux nel suo orizzonte. Del resto, se si leva la dimensione della speranza, è mai possibile chiedere a qualcuno di rinunciare ai propri privati, ed attuali, piaceri in vista di un piacere lontano e solo scorto da lontano? La fine “della” speranza non è mai, per gli esseri umani, la fine “delle” speranze, che anzi, mai come quando la speranza è persa, essi iniziano a confidare in tutte le speranze. Diceva con ironia Chesterton: “Il problema di quando gli uomini smettono di credere in Dio, non è che non credono più in nulla, ma che iniziano a credere a tutto!”. *Il giocatore* di Dostoevskij è la gelida testimonianza di questa speranza disperata, di questa follia che si impadronisce della volontà di un uomo e lo conduce alla distruzione definitiva:

Possibile che non capisca che sono un uomo completamente perduto! Ma..., perché poi non potrei risorgere? Sì! Basta essere paziente e calcolare almeno una volta nella vita, ed ecco tutto! Basta almeno una volta non perdere il dominio di sé e in un’ora sola posso cambiare tutto il mio destino! Basta solo che mi ricordi che qualcosa di simile mi è successo sette mesi fa [...] Quella volta avevo perduto tutto, tutto... sono uscito dal casinò, e a un tratto mi accorgo che nel taschino del panciotto c’è ancora un fiorino dimenticato [...] Ho puntato quel fiorino sul *manque* [...] Ho vinto e venti minuti dopo uscivo dal casinò con centosessanta fiorini in tasca. E’ un fatto! Ecco cosa può significare certe volte l’ultimo fiorino! E che cosa sarebbe successo se quella volta fossi stato vile e non avessi osato?... Domani, domani tutto finirà! (F.M. Dostoevskij, *Il giocatore*, trad. it. F. Malcovati, Milano, Garzanti 1977, p. 203).

La fine della speranza, quella che dona un senso alla volontà, non conduce necessariamente all’indifferenza, alla perdita di ogni volontà, ma, paradossalmente, può far sì che la volontà diventi l’unico metro dell’agire umano. Irrazionalismo e pessimismo, per dirla in altre parole, non hanno come solo esito la deriva esistenziale o l’abbandono alla morte, ma possono portare ad un’esaltazione febbrile della volontà e della potenza della volontà. Nell’idea nietzchiana di vivere una vita tale che, se essa dovesse eternamente ritornare, noi non si cambierebbe una sola nostra scelta, una sola nostra deliberazione, si esprime bene questa mistica della volontà. La critica di

Nietzsche alla debolezza della volontà trova i suoi accenti più sinceri nella pagine che il filosofo dedica all’ascetismo nella *Genealogia della morale*. Qui Nietzsche mostra bene come la volontà ascetica, la rinuncia ad ogni piacere, possa non essere che una falsa coscienza, una menzogna che copre la massima volontà di potenza, la volontà di poter dominare anche i propri piaceri:

Che significano gli ideali ascetici? – Negli artisti, nulla oppure troppe cose diverse; nei filosofi e nei dotti, una specie di fiuto e d’istinto [...]; nelle donne, nel migliore dei casi, un supplemento di grazia [...]; nei fisiologicamente malriusciti ed alterati (cioè nella maggioranza dei mortali) un tentativo di trovarsi “troppo buoni” [...]; nei sacerdoti, la caratteristica fede sacerdotale, il loro miglior strumento di potenza [...]; nei santi, infine, un pretesto per il letargo [...]. Tuttavia nella circostanza che l’ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l’uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell’umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere ha bisogno di una meta, e preferisce volere il nulla piuttosto che non volere. (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi 1984, p. 89).

La debolezza della volontà può quindi volgersi nel suo opposto senza che nulla in realtà cambi: l’assenza di senso - quell’assenza di senso radicale che fa dire a Sartre che tra condurre un esercito in battaglia o ubriacarsi in solitudine non vi è in realtà alcuna differenza - può sfociare sia nell’indifferenza di Oblomov, sia in Zarathustra.

Conclusioni

Abbiamo visto alcune figure della debolezza della volontà nella nostra cultura. Le abbiamo viste perché il problema della debolezza della volontà sottostà e spiega il problema delle tossicodipendenze. Molte altre figure andrebbero considerate: ad esempio non abbiamo parlato dei filosofi sofisti, ed in particolare di Gorgia, che della debolezza della volontà ha fatto uno dei punti principali del proprio sistema; non abbiamo parlato, se non nella citazione iniziale, di Paolo di Tarso; non abbiamo parlato dei filosofi tedeschi (da Schopenhauer a Fichte, a Hegel); non abbiamo parlato di quel delizioso poeta della sconfitta della volontà che è Guido Gozzano. Eppure, anche queste poche immagini dovrebbero servire a ricordarci che il problema delle dipendenze patologiche, e delle tossicodipendenze, non è un problema specialistico, avulso dalla nostra cultura, ma è, al contrario, il paradigma di tanti problemi che tutti noi, tossicodipendenti e no, dobbiamo ogni giorno affrontare. In un famoso passo di *Mimesis*,

Auerbach sostiene che la cultura occidentale ha prodotto solo due grandi miti: la storia di un Dio che è morto crocifisso su un monte di nome Golgota, e la storia di un uomo che ritorna, in dieci lunghi anni, nella sua isola. Tutte le altre storie - migliaia, milioni, di storie - non sono che una glossa a queste due narrazioni. Forse anche la storia di tanti tossicodipendenti non è che la variazione su questi temi:

Poi, come di cibo fummo sazi e di vino,
allora mandai dei compagni ad informarsi
che gente su quella terra vivesse,
mangiando pane;
e scelsi due uomini, e terzo aggiunsi l'araldo.
Subito andando, si mescolarono
tra lor i mangiatori di loto,
e i mangiatori di loto non meditarono la morte
dei compagni nostri, anzi, diedero loro
del loto da mangiare.
Ma chi di loro mangiò del loto
il dolcissimo frutto,
non voleva portar notizie indietro e tornare,
ma volevano là, tra i mangiatori di loto,
a pascer loto restare e scordare il ritorno.
(*Odissea*, IX, 87-97, trad. it. R. Calzecchi Onesti).

Lavoro presentato su invito.
Accettato il 13 maggio 2002.

BIBLIOGRAFIA CONSIGLIATA

- Bernheim H. *Automatisme et suggestion*. Paris: Alcan; 1917.
- Elster J, Skog O. *Getting hooked: rationality and addiction*. New York: Cambridge University Press; 1999.
- Ferenczi S. Introjection and transference. (1909). Reprinted in: *First contributions to psychoanalysis*. London: Hogart Press: 1952.
- Ferenczi S, Rank O. *Entwicklungsziele der Psychoanalyse*. Vienne: Internationaler Psychoanalytischer Verlag; 1924.
- Freud S. *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*. 1912. GW 8 (ed. it. OSF, Torino: Bollati Boringhieri).
- Freud S. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. 1921. GW 13.
- Gabbard GO. *Psychodynamic psychiatry in clinical practice*. Washington DC: American Psychiatric Press; 1990.
- Janet P. *L'automatisme psychologique, essai de psychologie expérimentale*. Paris: Alcan; 1889.
- Karasu TB. Psychoanalysis and psychoanalytic psychotherapy. In: Kaplan HI, Sadock BJ (Ed.). *Comprehensive textbook of psychiatry*. (6. ed.). New York: Williams & Wilkins; 1995.
- Lacan J. *Variantes de la cure-type*. (1955) In: *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil; 1966.
- Peele S. *The meaning of addiction*. Lexington (MA): Lexington Book; 1985.
- Reber AS. *Dictionary of psychology*. London: Penguin Book; 1985.
- Rorty AO. Self-deception, akrasia, and irrationality. In: Elster J. (Ed.). *The multiple self*. New York: Cambridge University Press; 1985.
- Untersteiner M. *I sofisti: testimonianze e frammenti*. Firenze: Nuova Italia; 1949.