

La psicoanalisi e l'anima.

Tra scotomi teorici e realtà clinica

La psicoanalisi è una parte della scienza dell'anima, della psicologia [...] Se qualcuno dovesse domandare cosa sia in fin dei conti lo psichico, sarebbe facile rispondergli rinviando ai suoi contenuti. Le nostre percezioni e rappresentazioni, i nostri ricordi, sentimenti e atti di volontà: tutto ciò appartiene allo psichico. Ma se viene posto l'ulteriore quesito, se tutti questi processi non abbiano una caratteristica comune, che ci consenta di cogliere con più precisione la natura, o come anche si suol dire, l'essenza dello psichico, rispondere diventa più difficile

(Freud, 1938a, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* p. 640).

Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; sed conoscere quid sit anima difficillimum est

(San Tommaso *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 8um)

1. Introduzione e premesse

Si rimane colpiti dalla sostanziale concordanza del paragrafo di Freud, su “La natura dello psichico” in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, con il passo di San Tommaso, entrambi qui messi ad esergo. I due maestri, a distanza di alcuni secoli, e di molti progressi delle scienze umane, per vie e percorsi di studio ben diversi, vengono a concludere che è estremamente difficile dire che cosa sia l'anima, o che cosa sia l'essenza dello psichico. L'anima e la psiche (anticipo un accostamento, la cui giustificazione apparirà più avanti) le vediamo all'opera, ne conosciamo alcuni funzionamenti e processi; ma della loro essenza, sappiamo poco, o nulla. E tuttavia, nella misura in cui consideriamo che l'anima (la psiche) sia qualcosa di centrale e di letteralmente fondamentale della nostra persona, l'insufficienza delle nostre conoscenze ci inquieta e stimola ad un approfondimento.

Sembrano opportune alcune precisazioni sull'ambito di questo saggio che si propone di esporre il contributo e i limiti dell'indagine psicoanalitica alla conoscenza dell'anima. Il termine “contributo” sarebbe già sufficiente ad indicare (per inclusione e per esclusione) ciò che la psicoanalisi può dire e, insieme, ciò che non può dire. L'aggiunta dei “limiti” può sembrare pleonastica. In realtà, esplicita e rinforza

l'intento di contenere aspettative e denunciare pretese che risultano eccentriche, esorbitando, per eccesso o per difetto, dall'ambito proprio della psicoanalisi. Indica anche il proposito di offrire qualche strumento alla ricerca e magari al dibattito teologico, senza pretese di risposte esaustive alle interrogazioni possibili. Ma solo alla ricerca di qualche osservazione che la mia pratica psicoanalitica e la mia frequentazione della Facoltà di Teologia e del pensiero di alcuni teologi, mi fa intravedere come possibile tema di confronto tra psicoanalisti e teologi¹. Questa determinazione nasce da una scelta metodologica sostenuta da una constatazione. La psicoanalisi esiste già: come pratica, come insieme di conoscenze e come comunità scientifica dei praticanti. La psicoanalisi ha una sua epistemologia, dei suoi modelli e soprattutto un luogo – *stricto sensu* – specifico ed imprescindibile del suo costruirsi: la pratica clinica dentro un contesto ben individuato. Per ulteriore chiarezza esplicito che mi riferisco alla psicoanalisi propriamente detta, (quella che si rifà a Freud attraverso le istituzioni psicoanalitiche) non genericamente a tutte le psicologie del profondo. Giova richiamare la definizione data da Freud stesso nella piena maturità del suo pensiero, nel 1922: “Psicoanalisi è il nome: 1) di un procedimento per l'indagine di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressoché impossibile accedere; 2) di un metodo terapeutico (basato su tale indagine) per il trattamento dei disturbi nevrotici; 3) di una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via che gradualmente si assommano e convergono in una nuova disciplina scientifica” (Freud, 1922, p. 439). Qualche pagina più in là, fissa, con un certo rigore *ad excludendum*, le convinzioni fondamentali necessarie per essere psicoanalisti: “L'ipotesi dell'esistenza di processi psichici inconsci, l'accettazione della dottrina della resistenza e della rimozione, il riconoscimento dell'importanza della sessualità e del complesso edipico, corrispondono ai contenuti principali della psicoanalisi e costituiscono i fondamenti della sua teoria; chi non sappia accettarli tutti non dovrebbe annoverarsi tra gli psicoanalisti” (p. 451). Si riconoscono in questa definizione i cosiddetti indirizzi post-freudiani, ed anche l'indirizzo Lacaniano, che, pur differenziato dall'impostazione classica, specie per quanto riguarda la condotta dell'analisi e la formazione dei candidati e pur frammentato in diversi movimenti e gruppi, trova un suo elemento di unificazione nell'intento comune di una riformulazione approfondita ma fedele, della teoria freudiana.

Per conseguenza, il mio discorso non troverà ispirazione né sostegno in quella scuola che più esplicitamente e frequentemente di ogni altra utilizza la parola “anima”: la psicologia analitica di Carl Gustav Jung e dei numerosi seguaci e sette che vi si riferiscono. Per altro, la psicologia junghiana e junghista utilizza la

¹ Per una prima introduzione ad ambiti e metodo del dialogo rimando ad un mio articolo (Aletti, 2003a). Un puntuale e critico approfondimento dei contributi della psicoanalisi alla riflessione teologica, cattolica e protestante, specie nell'Europa centro-settentrionale è stato recentemente offerto da Herman Westerink (2009). Esemplare, e per molti aspetti intrigante, è la ricostruzione, ad opera di Jean Lecuit (2007) del contributo offerto da Antoine Vergote alla costruzione di un'antropologia teologica “alla luce della psicoanalisi”.

parola anima in maniera equivoca e alla fine indecifrabile, per una sovrapposizione confusiva di approcci disciplinari, linguaggi e concetti: psicologici e religiosi, cristiani ed esoterici, di salute e di salvezza.

Condizione fondamentale e necessaria della psicoanalisi è il *setting*. Insieme luogo e metodologia del costituirsi del sapere e del processo psicoanalitico, il setting, elemento trasversale alla molteplicità di scuole e di indirizzi, garantisce l'unità dell'universo psicoanalitico lungo la sua storia più che centenaria, molto più di quanto non lo divida la molteplicità dei modelli interpretativi.

Il *setting* si può definire come l'assetto relazionale analitico che lo psicoanalista deve assumere e conservare per tutta la durata del trattamento. È condizione fondamentale e insostituibile perché si possa fare della psicoanalisi [...] Si tratta di un assetto del tutto inusitato perché è connotato di specularità, neutralità, distanza e astinenza, che comportano un occultamento, non solo allo sguardo, della persona dell'analista (Saraval, 1988, p. 566).

Se dunque il luogo, in senso forte, dell'analista, costitutivo del sapere analitico, è dietro il lettino (qui inteso come metonimia del *setting*) aspirazione e compito della pratica psicoanalitica non è la riflessione antropologica o il training educativo, e neanche la psicoterapia come cura dei sintomi, ma la pratica clinica, nel senso di inclinazione, osservazione diurna basata dal rimanere "chinati sul" funzionamento psichico (che si rispecchia altrettanto bene nel mal-funzionamento psichico) del soggetto analizzante coinvolto in una tensione relazionale bipersonale con l'analista.

Tale è oggi la psicoanalisi quale viene intesa da coloro che la praticano, e di questa intendo parlare. Per un confronto con i teologi senza pretese riduzionistiche (qualche volta riscontrabili in scritti di psicoanalisti), ma anche senza pretese rinfondative (care ad alcuni ambienti ecclesiastici che si accostano alla "psicologia del profondo" con l'aspirazione di correggerla o di "battezzarla"). Un dialogo dunque, senza aspettative di *Weltanschauung* o di rinnovamento antropologico e sociale, frequenti in coloro che si rifanno alla psicoanalisi dall'esterno dei luoghi della costruzione del sapere psicoanalitico (cioè l'ambito clinico), spesso tra i teologi e i filosofi. E proprio da queste parti si levano voci di insoddisfazione e di critica, quasi che la psicoanalisi disattendesse certe aspirazioni alla costruzione di un quadro antropologico più ampio e di una società più "giusta" (vale a dire in accordo con un disegno ideologico costruito già prima ed all'esterno della psicoanalisi). L'espressione più frequente in cui questa delusione prende forma è il rimprovero agli psicoanalisti di rinchiudersi nell'ambito della clinica, che, al contrario è – come si accennava – l'unico luogo dove lo psicoanalista, in quanto tale, è legittimato a stare, a conoscere, a parlare.

Non è qui possibile istruire la questione del rapporto tra scienze particolari e sapere sull'uomo ed anche tra conoscenze scientifiche e teologia. Alcuni ambienti teologici salutano con speranza la nuova tendenza, riscontrabile in certa letteratura di cultori delle scienze umane, in particolare di psicologi e psicoanalisti, a travalicare

i confini del proprio ambito specialistico e a cimentarsi nel più vasto dibattito su attualità e destini del mondo culturale, antropologico, sociale, economico; a rispondere, cioè, alla “domanda sull’uomo”. Io confesso di essere un gradino al di qua. Non amo le tracimazioni nell’universo del sapere di chi può vantare competenze specifiche e quindi veramente utili e non ipotetiche solo in una sua limitata specialità. Non credo che lo psicoanalista sia chiamato a compiti di animazione culturale, di rinnovamento dell’uomo, di consulenza filosofica. Che la cosiddetta “cultura psicoanalitica” sia ormai diventata patrimonio diffuso della cultura contemporanea è uno dei segni dell’addomesticamento del suo potere perturbante ad opera dei suoi veri avversari, i presunti divulgatori e facilitatori, che Freud temeva come il peggior pericolo per la psicoanalisi, peggiori persino dei suoi detrattori. Va anche notato che il rapporto tra teologia e scienze, e ancor più tra Magistero e scienze è storicamente segnato dall’ambivalenza e spesso da grossolani fraintendimenti. Oggi, ad esempio, certe ipervalutazioni (facili entusiasmi ed accesi timori) dei progressi della neuroscienze ed in particolare delle neurobiologia, portano sia ad entusiasmi neo-apologetici e frettolose assimilazioni ed integrazioni sia, più spesso, a nuovi timori che la scienza possa attentare alla certezze della fede. Ma il rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e scienze è sempre stato dialettico: tra chiusure difensivistiche e negazione dei fatti scientifici e tentativi di contenere entro visioni e precetti morali tradizionali le nuove scoperte ed innovazioni. Credo che il primo, necessario, passo del dialogo tra scienza e fede sia riconoscere le conoscenze scientifiche per quello che sono e nella declinazione che ne danno coloro che le elaborano nella pratica della ricerca. Nella speranza che si affermi una temperie culturale in cui la necessità del “dialogo” non sia messa in campo da un atteggiamento di diffidenza reciproca tra i due ambiti.

A evitare equivoci nel dialogo tra filosofi e teologi da una parte e psicoanalisti dall’altra, specie nell’asserito confronto tra le diverse “antropologie”, che nel passato hanno visto anche dotte e importanti frequentazioni, va colta la differenza tra discorso e dis-correre, tra il detto e il dire, tra enunciato ed enunciazione. La psicoanalisi non è una dottrina antropologica; è una prassi clinica e una metodologia per la conoscenza di processi inconsci, che si attua nell’interlocuzione, o negli “atti di parola”, come verrà precisato. Certo, alcuni presupposti antropologici vi sono sottesi, ma ad un livello minimale: evidentemente, l’interlocuzione presuppone due soggetti capaci di parola e capaci di essere inter-locutori. Ma la psicoanalisi non ha una sua visione antropologica definita circa l’origine e i destini dell’uomo, i contenuti etici, religiosi, ecc. Di fronte a questi, la psicoanalisi, per quanto glielo consente il fatto di essere comunque inserita e di realizzarsi in un contesto culturale che non è né a-temporale né u-topico, si sforza di essere “neutrale”. Essa è interessata non alla realtà esterna del soggetto, ma ai suoi processi interni; in altri termini, più alla sintassi che alla semantica del linguaggio in cui egli esprime i propri contenuti psichici.

Dal punto di vista della intelligibilità di questo scritto il mio proposito è di attenermi ad un linguaggio non specialistico, non pregiudicato né limitato da espressioni gergali di scuole (naturalmente nei limiti in cui la specificità della

lezione psicoanalitica e la complessità della materia lo permettono). Pur nella consapevolezza che le parole che ciascuno pronuncia, si riferiscono a concetti che sono già pre-formati e quindi hanno una storia di uso (culturale, disciplinare, popolare) ed anche di usura (frintendimenti, equivoci, polemiche). Inoltre, concetti e parole risentono anche delle nostre vicissitudini personali: quando noi parliamo di una cosa parliamo insieme anche della nostra relazione con quella cosa. Anche il linguaggio cosiddetto denominativo non è mai neutrale; in realtà si articola e si intreccia sempre con connotazioni personali, e non solo quelle che rientrano nella storia cosciente, di cui conserviamo in noi stessi la memoria. Mi riferisco alle vicissitudine dei nostri desideri, e della libido che vi si appaga. È intuibile quanto tutto questo renda complesso il dialogo sui concetti indicati come anima, psiche, coscienza, spirito, mente, intelletto, cervello... ma anche psicologia, psicoanalisi, psiche e – perché no? – teologia, fede, salvezza.

La psicologia e l'anima

La parola “anima” si riscontra molto raramente nella letteratura psicologica. Per altro la situazione rispecchia quello che si verifica, più in generale, nella cultura contemporanea ed anche, specificamente, nelle cosiddette “scienze umane” e nella stessa teologia.

Che ne è dell'anima?

Per quel che la riguarda, la psicologia sembra non avvertire questa mancanza nelle sue elaborazioni teoriche e nelle applicazioni pratiche, comprese quelle cliniche. Ma acutamente qualche autore segnala il rischio che, insieme alla parola anima, venga smarrito, nella cultura occidentale, anche il concetto di un'istanza essenziale della realtà umana (*Self*, individuo, persona, coscienza... o come la si voglia denominare) e ne propone il recupero, attraverso un'attenzione alla “cosa”, che travalichi le questioni terminologiche e suggerisce il superamento del tradizionale dualismo (spesso contrappositivo) di anima e corpo attraverso il recupero del contenuto pregnante del linguaggio reperibile nelle fonti ebraiche della Bibbia, in alcune espressioni idiomatiche del parlare comune (psicologia ingenua), ed anche nelle intuizioni di alcuni padri fondatori della psicologia².

Anche nello specifico campo della psicologia della religione il discorso sull'anima non viene messo a tema. Negli ormai 20 anni di vita della principale rivista del settore, l'*International Journal for the Psychology of Religion*, solo una volta si è prospettato l'argomento (peraltro solo con tre articoli su un medesimo numero della rivista). Quell'episodio merita qualche attenzione, non solo per la sua rarità, ma per la problematica che introduce. L'articolo di apertura, di Newton Malony propugna

² Questa triplice attenzione è suggerita da Geraldo de Paiva (2002). Le conseguenze a livello psicosociale e culturale della “perdita dell'anima” sono denunciate in un volume curato da Fenn e Capps (1995).

una forma di consulenza spirituale incarnata (*embodied spiritual counseling*) e sostiene che la trascuratezza del concetto di anima e della capacità di trascendenza nell'uomo impoverirebbe la consulenza psicologica, sia pastorale che profana, non rispettando l'unità corpo-anima (Malony, 1998a).

Un tale modello di *counseling* è basato su una prospettiva di *non reductive physicalism*, elaborata presso il *Fuller Theological Seminary* di Pasadena della Chiesa Metodista Unita. Si presenta come una prospettiva monistica e olistica sull'uomo che, però, prende dichiaratamente le distanze dal monismo riduzionistico materialistico, a favore di una sorta di emergentismo. La teoria è esposta in maniera articolata nel volume curato da Brown, Murphy e Malony (1998) che cerca di porre rimedio al silenzio già allusivamente deprecato fin dal titolo *Whatever happened to the soul?* Gli autori perseguono una visione della natura umana che unifica la prospettiva della fede con quelle delle scienze, scorrendo dalla biologia alla teologia. Nel volume la giustificazione teorica del *non reductive physicalism* è affidata al saggio di Nancey Murphy (1998). La posizione non è esente da punti critici ed aporie. In particolare ne denuncia le inconsistenze sperimentali e teoriche un saggio di James Jones (2005) secondo cui la coscienza non sarebbe una proprietà emergente, ma avrebbe connotazioni specifiche, originarie ed irriducibili, riconfermando l'opportunità di una visione dualistica³.

L'emergentismo del *Fuller Seminary* nega l'esistenza di un'entità (la mente, l'anima) che non sia materiale, ma non nega la spiritualità. Il sistema nervoso dell'uomo, operando in contatto con il resto del corpo e l'ambiente circostante, è la sede della coscienza e della spiritualità. Queste sono proprietà emergenti ed hanno un'influenza causale *top-down* sul corpo⁴.

Ma, nella proposta di Malony, la pretesa unità della consulenza si orienta in realtà, in due distinte e parallele direzioni: verso la dimensione corporea e sociale e verso la dimensione spirituale-trascendente. In realtà, come evidenzia il dibattito aperto dall'articolo citato⁵, questa visione, asserita "monistica" tradisce una posizione tradizionale della visione cristiana (in particolare della teologia Protestante) dei rapporti corpo-anima intesi come due realtà separate e in contrasto, in un dualismo che privilegia l'anima sul corpo, la trascendenza sull'incarnazione, la ragione sulle emozioni. Ne dà testimonianza un'affermazione di questo genere: "Gli uomini sono, certamente, esseri incarnati, ma essi hanno la possibilità di *trascendere la loro finitudine* attraverso le capacità percettivo-cognitive inerenti

³ La questione riduzionismo-emergentismo, così come quella monismo-dualismo, è del tutto aperta nel dibattito contemporaneo, non solo a livello filosofico (cfr. Corradini, Gaj, & Lo Dico, 2007) ma anche a quello neurobiologico della corteccia cerebrale (cfr. Granato, 2007).

⁴ Per un'introduzione esaustiva ed approfondita sulla questione *mind/body* rimando ad Antonietti (2006). Per una rassegna critica di teorie filosofiche e modelli scientifici del rapporto corpo-mente e il loro contributo per la riflessione dell'antropologia teologica e per i compiti che ad essa si aprono, si veda il saggio di Franco Giulio Brambilla (2007).

⁵ Si vedano, nello stesso numero della rivista citata, gli interventi di De Marinis (1998), Rambo (1998) e Malony (1998b).

al cervello” (Malony, 1998a, p. 220). Questo bisogno di trascendere la finitudine, anziché ricomprenderla e viverla come condizione specificamente umana, sembra prospettare alla psicologia un campo che non le è proprio. Ma, in realtà, la scelta è guidata da un criterio estraneo all'indagine psicologica, e cioè dalla ricerca di una compatibilità o adattabilità con la visione biblico-cristiana e con una verità rilevata. È qui adombrato il problema dei rapporti fede-scienza quando esso sia guidato da “principi imprescindibili” che in ultima analisi sfiduciano o svalutano la mente umana come strumento di conoscenza della verità.

Le posizioni di Malony risentono della difficile armonizzazione del suo duplice ruolo di psicologo e di ministro ordinato della Chiesa Metodista. Difficoltà che si riscontra a volte anche in ambiente cattolico, sia in quello accademico, sia in quello della pratica del *counseling*. Ne è segno anche l'uso, in ambito ecclesiastico di espressioni quali una “sana psicologia”, dove il “sana” sembra voler esorcizzare la materia psicologica da chissà quale male ad essa inerente⁶. Preoccupazione che sembra guidare anche il privilegio accordato a qualche modello psicologico giudicato compatibile e rispettoso dell'antropologia cristiana, già data o costruita diversamente e altrove rispetto alla ricerca psicologica. Purtroppo, accettare come scienza “buona” solo quella che confermi certezze ideologiche e valori già acquisiti non contribuisce né al dialogo né a raccogliere i frutti della genialità umana e delle sue continue scoperte ed innovazioni. La scienza si costruisce secondo i propri principi, le proprie utili ipotesi, i propri criteri di validità, ed anche una propria etica (anche gli scienziati hanno un'anima!). Lo sguardo della fede attribuisce un senso ulteriore ai dati della scienza, ma non si può chiedere alla scienza che utilizzi gli occhi della fede come strumento della propria indagine. All'astronomia si addice il cannocchiale di Galileo, non la Bibbia. Ma in questo campo la lezione della storia non sembra essere pienamente acquisita. Come ogni uomo, anche il credente non dovrebbe mai transigere sulla volontà di capire; nella convinzione che non ci può essere contrapposizione tra la scienza di un uomo libero e la fede di un uomo libero. È la certezza che guidava già il Pastore e psicoanalista Oskar Pfister, per il quale l'espressione “la verità vi renderà liberi” può essere assunta a delineare la fiducia tanto nella psicoanalisi quanto nella fede (Pfister, 1928, p. 158). In realtà, le perversioni intellettuali racchiuse nell'espressione del “libero pensiero” hanno una loro simmetria in quelle sottese a certe forme di “obbedienza della fede” che si riassumono in un ossequio all'autorità, riducendosi, di fatto, ad obbedienza politica, complementare alla sopraffazione del potere.

Con le poche eccezioni citate sopra, nella letteratura corrente l'anima, più che un oggetto di studio disciplinare, oggi sembra una cifra retorica e più che un

⁶ L'atteggiamento del Magistero ecclesiastico nei confronti della psicologia sembra oscillare tra un riconoscimento generico e un po' retorico della sua competenza ed utilità pratico-formativa e il timore che essa possa pregiudicare la visione cristiana dell'uomo. Lo evidenzia bene la sintesi storico-critica di Mazzocato (2004, pp. 43-133). Per una documentazione sulla storia passata dei rapporti tra ambienti psicoanalitici ed ecclesiastici, restano ancora utili le pagine dedicate da Max David (1990).

concetto definito, un'immagine ricorrente negli esercizi calligrafici di filosofi e poeti, incantati al suono delle loro stesse parole.

Per altro, non solo nella cultura in generale, ma anche nelle chiese istituzionali (e forse anche nella Teologia) non si parla più tanto spesso di anima nel senso tradizionale, con riferimento ad una "sostanza", men che meno trascendente o separata dalla corporeità, elemento strutturale e formale dell'essere umano. Lo ha bene sottolineato anche il Card. Scola nel suo stimolante "Discorso per la Festa del Santissimo Redentore" (Venezia, 15 luglio 2007). Certamente fedele alla dottrina tradizionale sull'unità duale dell'uomo, e sull'immortalità dell'anima, egli, mentre chiede di "infrangere il tabù dell'anima", per giovare appieno dei risultati delle scienze, apre anche alla possibilità di sostituire il nome stesso della "cosa" (l'anima) con "un altro meno compromesso, qualora lo si rinvenisse".

Una psicologia "senz'anima"?

È stato detto che la psicologia moderna è "senz'anima"; nel duplice senso che non prende ad oggetto l'anima e che attua un approccio empirico-materialistico cosificante, e, per conseguenza, perde la tipicità del suo approccio. Questione di oggetto e questione di metodo, dunque.

Ma, piaccia o no, bisogna prenderne atto: la psicologia moderna, quale oggi è intesa in ambito accademico e nella pratica professionale, è quella che nasce a metà dell'Ottocento, consumando il distacco dalla metafisica e dall'antropologia filosofica. L'uomo, già unità indivisibile (*in-dividuo*) di cui la filosofia e la teologia offrivano un sapere integrato, sussumendo i dati offerti dalle scienze empiriche protese in funzione ancillare, diviene "dividuo" e segmentato in funzione del punto di vista scientifico. Le scienze studiano l'uomo "da un punto di vista": metodo, oggetto e risultati della ricerca sono perciò chiaramente orientati dall'intenzione conoscitiva, secondo la lezione popperiana⁷. Entro questo orizzonte trova una sua collocazione anche la questione dell'utilizzo dei concetti e termini di anima, psiche, mente, spirito, cervello che ritagliano oggetti scientifici diversi, all'interno di una stessa "cosa".

Vi è dunque qualche ragione al fatto che l'anima non è oggetto dell'indagine psicologica. Scontatamente, direi per un'esclusione metodologica necessaria ad una scienza empirica, se il concetto di anima fa riferimento alle caratteristiche religiose o metafisiche (essenza, origine, destino dell'anima). La psicologia è interessata alla psiche come a una funzione della persona. Funzione di relazione direi, in prima

⁷ Le cose non sono sempre così pacifiche. Una grande questione epistemologica e metodologica delle cosiddette "scienze umane" si apre nel conflitto tra una tendenza che vuole imporre anche allo studio dei fatti umani un'univoca e astratta idea di scienza, di impronta empirico-positivistica, e l'aspirazione a modulare la concezione di scienza in funzione dello specifico oggetto (umano) di studio. Il tema è pertinente ad una adeguata comprensione dei rapporti tra il Cristianesimo e società contemporanea, come mostra Vergote (1999) in *Modernité e Christianisme*.

approssimazione, tra l'organismo individuale e l'ambiente circostante, istanza di mediazione tra il biologico e il culturale, epifenomeno dell'esistenza di un'"anima incarnata".

Per altro, va ricordato che, per quanto la psicologia voglia essere scienza positiva, del dato empiricamente osservabile, gli psicologi non vedono mai la psiche (così come filosofi e teologi, per parte loro, non vedono l'anima, come loro l'intendono). Vi accedono induttivamente, attraverso una ricostruzione interpretativa, a partire da comportamenti osservabili. E le attribuiscono caratteristiche e nomi diversi in dipendenza delle particolari funzioni che si vogliono sottolineare, ma tutti accomunati dall'esigenza di esprimere un'istanza di unità, densa di continuità e permanenza nel tempo: Io, Sé, Persona, Soggetto, Individuo. . .

La questione della psiche e dell'anima si colloca anche a monte della questione *mind-body* che risulta molto più frequentata. Questa si esplicita generalmente nella polarizzazione tra due impostazioni: il riduzionismo biologista (la vita mentale spiegata esaurientemente in termini di strutture e processi cerebrali) e il de-costruttivismo discorsivo (i fenomeni psichici sono sottesi da schemi culturali di rappresentazione). Ma la psicologia accademica più avveduta propone una visione integrata (che riconosce sia il radicamento del mentale nel corpo, sia il carattere culturalmente situato di ogni atto mentale) che indichi lo specifico "psicologico" nel carattere intenzionale di ogni dazione di senso con cui l'uomo vive la sua esperienza della realtà⁸. In ogni caso, la mente appare come una funzione strettamente legata al corpo, non una sostanza autonoma ed indipendente. Come funzione dell'intero organismo, non ha una sua localizzazione, se non metaforica e a volte, religiosa (cuore, fegato, cervello). Donald W. Winnicott nel saggio *L'intelletto e il suo rapporto con la psiche-soma* sosteneva, già nel 1949 "Si può prendere in considerazione lo sviluppo del corpo o quello della psiche. Ritengo che, qui, la psiche possa significare *l'elaborazione immaginativa di parti, sensazioni e funzioni somatiche*, vale a dire di vitalità fisica. Sappiamo che questa elaborazione immaginativa dipende dall'esistenza e dal buon funzionamento del cervello, specialmente di alcune parti di esso. Ma la psiche non è percepita dall'individuo come localizzata nel cervello, o forse, nemmeno localizzata da qualche parte" (Winnicott, 1949/1975, p. 291). Come bene riassume Antonietti (1999) concludendo una vasta rassegna critica della letteratura sulla questione *mind/body*, alla domanda "dove è la mente?" la risposta più adeguata è "in nessun posto".

Io credo che non sia corretta l'identificazione tra psiche e mente, come argomenterò più avanti. E noto subito che, se queste rappresentassero la parte spirituale dell'uomo, un interrogativo di grande rilievo potrebbe porsi già ora all'attenzione dei teologi: Se la mente è una funzione della complessità individuale "uomo", se la psiche, come la descrivono gli psicologi non può esistere senza il corpo, quali

⁸ Per una corretta istruzione della questione e per un'esauritiva rassegna critica delle posizioni prevalenti in letteratura, si veda Antonietti (2005, 2006); per una valutazione delle ricadute delle diverse teorie sulla riflessione propria dell'antropologia teologica, rimando ancora al saggio di Brambilla (2007).

conseguenze logiche ne derivano per l'anima, la sua essenza, la sua autonomia, il suo destino dopo la morte? Di un'anima senza corpo, si potrà dire che conserva la funzione psichica? E senza funzione psichica un'anima resta umana? Sono questioni che esulano dalla competenza dello psicologo, naturalmente. E coinvolgono verità religiose quali la resurrezione della carne, l'immortalità dell'anima, il corpo dopo la resurrezione... Ma sono questioni che nascono all'interno di una concezione dualista, ilemorfica dell'uomo, la cui messa in questione sembra raccomandata dall'osservazione psicologica e specialmente psicoanalitica.

Il problema della sopravvivenza personale

Il dualismo ilemorfico sostiene ancora oggi le teorie più diffuse nell'antropologia filosofica e teologica, non meno che nella psicologia del senso comune (*folk psychology*). L'anima vi è considerata come sussistente, sostanza separata ed in certo qual modo indipendente dal corpo. Eppure, nella pratica clinica, si sente poco parlare di anima, anche da parte di pazienti di profonda religiosità. Forse il silenzio del paziente deriva dalla supposizione di uno scarso interesse dello psicoterapeuta, o alla posposizione del tema rispetto a quelli di funzionalità psichica "quotidiana". Un'altra peculiarità che risalta nella psicoterapia è che la questione dell'anima, nei rari casi in cui emerge, si propone quasi esclusivamente come problema del singolo circa la propria sopravvivenza individuale dopo la morte. Per il credente non meno che per il non credente, l'espressione "salvare l'anima" significa oggi non tanto strapparla all'Inferno, quanto garantirsi la continuità della propria individualità. Naturalmente, come per ogni altro aspetto della terapia, si evidenziano vissuti differenti, in funzione della personalità individuale. Senza alcuna pretesa di una tipologia, ma solo per dire della differenziazione possibile, posso trarre qualche esemplificazione, dalla mia personale esperienza di psicoterapeuta.

L'interrogativo "Che ne sarà di me? della mia identità personale, delle mie relazioni affettive?" risveglia a volte l'angoscia della perdita, il rifiuto della finitudine, fino a forme di depressione, ma anche di ribellione, di rifiuto dell'esistenza individuale come concessione "a termine". La ribellione può manifestarsi in tante forme di messa in atto: dal vitalismo spericolato fino, a volte, a tentativi di suicidio.

Per altri ciò che è intollerabile è l'angoscia dell'eternità. A prescindere, in questo caso, che possa essere un'eternità felice o infelice (per il credente sintetizzate nelle figure, rispettivamente, di Paradiso o Inferno). È il pensiero di una esistenza al di fuori delle categorie di tempo e spazio, che per qualcuno è tormentoso quanto e più del pensiero di un annullamento della propria individualità. Come difesa dall'angoscia, spesso si instaurano rituali compulsivi. Un paziente che a fronte di ossessivi pensieri notturni sull'eternità ("come contare tutti i granelli di sabbia... e quando ho finito non sono neppure all'inizio") si sentiva sull'orlo di uno smarrimento psicotico e ricorreva a pratiche masturbatorie estenuanti fino a quando, sfinito, placava i pensieri nell'incoscienza del sonno⁹.

⁹ L'esperienza paradossale di rifiutare la morte come fine della vita, e nello stesso

La disperazione è più facile in chi (spesso spinto da un più generale bisogno di tenere sotto controllo tutte le situazioni) sfida l'eternità, che non in chi si abbandona fiducioso. Capita infatti, se pur raramente, di incontrare persone che non sentono l'angoscia della morte, né il problema della sopravvivenza individuale, orientati a vivere la propria vita dove e come sia dato di viverla, spesso senza alcun pensiero di un destino ultimo¹⁰. In questa prospettiva, sia il credente che il non credente non si preoccupano della loro sopravvivenza individuale, perché sanno che è comunque imperscrutabile, collocato al di là delle dimensioni di spazio e tempo che sono condizioni del nostro pensiero. Se la morte fa paura è piuttosto per l'eventuale contorno di malattia e di lutto.

Nell'uomo di fede, il pensiero della morte può essere accompagnato dall'abbandono fiducioso nelle braccia divine. Per la serena consapevolezza che fa dire a San Paolo "Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede" (*Seconda Lettera a Timoteo*, cap. 4, v. 7). Ma anche per la capacità (il dono) di un ulteriore, estremo atto di fiducia in Dio Padre. La morte è un duro passo, assolutamente oscuro per la nostra mente e perciò fonte di paura, come testimonia il Cardinal Martini, in una riflessione su uno scritto di Papa Paolo VI sulla morte. Eppure – egli confida – "Mi sono rappacificato col pensiero di dover morire quando ho compreso che senza la morte non arriveremmo mai a fare un atto di piena fiducia in Dio" (Martini, 2008, p. 174).

Va comunque ribadito che i riferimenti al proprio destino ultraterreno (quasi unico argomento con cui si tocchi la questione dell'anima) sono estremamente rari nel corso di una terapia. Le cause possono essere molteplici, come si cercherà di commentare più sotto; fin d'ora però va sottolineato che l'accezione religiosa del termine anima sembra contribuire a isolarne il discorso dal contesto della richiesta di aiuto.

La psicoanalisi e l'anima

Per quanto possa sembrare strano, l'anima è più presente nella psicoanalisi che in ogni altra branca della psicologia. Parlo della "cosa" perché, per quel che

tempo, di aborrire la vita eterna, è abbastanza diffusa nella nostra cultura, testimoniata a volte da opere letterarie e finemente raccolta anche da Papa Benedetto XVI nella sua enciclica *Spe salvi* (da sito Internet <http://www.vatican.va>) dove afferma che per molte persone "Continuare a vivere in eterno – senza fine – appare più una condanna che un dono" (*Spe Salvi*, paragrafo 10).

¹⁰ Se ne trovano toccanti testimonianze nei "frammenti" postumi di Paul Ricoeur (2007). La prospettiva che vede l'uomo, non già come "moribondo", ma come "ancora vivente" orienta a vivere anche la propria morte con "gaiezza" (*gaieté*). La consapevolezza di legare la propria memoria alla sequela delle generazioni inserisce il futuro dell'individuo nella "memoria di Dio". Rimane uno spazio per la confidenza nella "grazia": nulla mi è dovuto, ma Dio farà di me ciò che vorrà, e questo è il mio destino e la mia piena realizzazione.

riguarda il “nome” della cosa, un fatto è subito evidente: la parola anima, nella letteratura psicoanalitica in lingua italiana, così come in quella in lingua inglese, è pressoché assente.

Nei due ponderosi volumi del *Trattato di psicoanalisi* curati da Antonio Alberto Semi (Semi, 1988, 1989), vera pietra miliare dell’ortodossia psicoanalitica italiana, che fa il punto della situazione e orienta, con prudenza, a prospettive nuove, alla voce “anima” dell’indice analitico si trova un unico rimando, per altro riferito a una citazione, qui del tutto incidentale, di un testo di Freud del 1890, sul *Trattamento psichico (trattamento dell’anima)*¹¹. Anche il volume *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive cliniche ed ermeneutiche* (Aletti & De Nardi, 2002), che riunisce contributi di psicoanalisti delle diverse scuole di orientamento freudiano e testimonia del rinnovato interesse degli psicoanalisti per i vissuti verso la religione, non ha riferimenti all’anima.

Per quel che riguarda la letteratura anglofona – matrice e fonte normativa del pensiero psicoanalitico contemporaneo – la situazione è anche più netta. Il termine *soul*, corrispondente inglese di “anima” vi è estremamente raro. Persino in un volume il cui titolo suonerebbe in italiano come *L’anima sul lettino* (Spezzano & Gargiulo, 1997) il riferimento all’anima è piuttosto retorico, quasi ad alludere, genericamente, alle “profondità etiche” dell’uomo. L’intero volume è concepito come un tentativo di esplorare le possibilità di un riconoscimento e di presa sul serio reciproca del discorso psicoanalitico e dei discorsi sui valori spirituali, religiosi e morali in genere. Ma, in pratica, si limita a sostenere la non esclusione reciproca dei due approcci. E nell’indice analitico del volume, la voce “soul” nemmeno compare.

Il silenzio sull’anima: la parola e la cosa

La conseguente questione, se l’assenza della parola corrisponda anche all’assenza della cosa, ovvero all’oscuramento del tema dell’anima nella psicoanalisi, potrebbe articolarsi in tre interrogativi:

- se si tratti di un partito preso, un rifiuto preconcepito, sostanziato di positivismo materialistico, di confrontarsi con la realtà spirituale, secondo una denuncia avanzata spesso, in passato, contro la psicoanalisi, da teologi e filosofi. Censura a volte rinforzata con la denuncia della “pretesa neutralità” del pensiero psicoanalitico che, invece, maschererebbe ideologie antipsiritualiste o, nelle polemiche più volgari, con la denuncia del “determinismo psicoanalitico” che comporterebbe la negazione della libertà dell’uomo.
- se, invece, il silenzio sull’anima sia una deprecabile conseguenza del costituirsi della psicologia come scienza empirica, nata nell’Ottocento come una “psicologia senz’anima”. Impostazione cui risponderebbe gran parte della psicologia accademica contemporanea prevalentemente orientata alla neurobiologia, al cognitivismo e al comportamentismo. Una certa tendenza della psicoanalisi a omologarsi, come scienza, alla psicologia accademica, avrebbe poi favorito

¹¹ Il passo è citato nel saggio di Mina Arrigoni Scortecci (1989) a p. 619.

quest'autolimitazione e allontanamento dall'anima e in genere, dalla profondità della psiche, almeno nella trattazioni teoriche.

- se, al di là della parola, del nome della cosa, la “cosa” sia presente, e il concetto sottinteso, magari come implicito, necessario presupposto del lavoro psicoanalitico. Naturalmente, l'osservazione della psicoanalisi non potrebbe pronunciarsi sull'essenza e la natura (spirituale) dell'anima, come intesa dalla filosofia e dalla teologia, né sulla sua origine e destino (creazionismo o evolucionismo, eternità e sopravvivenza al corpo) ma solo sulle funzioni dell'anima quali appaiono all'indagine psicoanalitica della struttura dinamica dell'individuo. Anticipo che è questa la mia opinione. L'anima è presente come presupposto, deposito e come inesauribile serbatoio del lavoro psicoanalitico; assente il nome della cosa nella trattativa, rimane la cosa nella pratica clinica. E dunque, c'è uno strano scotoma, almeno nella letteratura, sulla cui origine, cause e conseguenze merita indagare.

L'esplicitazione di questi temi comporterà, da un lato, una breve rivisitazione di alcuni importanti testi dei padri fondatori e, da un altro lato, il riferimento ad una psicoanalisi in *actu exercito*, non sempre corrispondente alle indicazioni e professioni (di fede!) *in actu signatu*. Vorrei riferirmi cioè a ciò che effettivamente fanno gli psicoanalisti quando fanno psicoanalisi e a ciò che gli analizzanti portano in analisi nel loro raccontarsi all'analista, all'interno di una tensione relazione: in una parola al dispositivo psicoanalitico.

L'attenzione all'anima che si esplica nella pratica clinica è peraltro reperibile anche tra le righe dei testi scritti, magari sotto la specie terminologica di “psiche” o di “mente”.

Non ci sarebbe dunque una rimozione dell'anima, nella psicoanalisi. Semplicemente, dell'anima si parla in termini diversi da quelli della filosofia e teologia, perché se ne considerano solo alcuni aspetti funzionali, e non la natura e l'essenza. Inoltre, e per cominciare, va sottolineato – ciò che non è a tutti noto – che nei testi originali di Freud, in tedesco, l'anima è concetto (ma anche una parola: *Seele*) che ricorre abitualmente. Mentre le traduzioni ufficiali in italiano ed in inglese e la letteratura psicoanalitica conseguente, deviano il termine di anima in quello di psiche e mente.

I testi fondativi e la loro evoluzione

In molti testi di Freud i termini di psiche e di anima sono sinonimi e intercambiabili. Lo attesta lui stesso già nel 1890, nel breve saggio *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*¹²:

Psiche è una parola greca e significa, tradotta, “anima”. Trattamento psichico vuol quindi dire “trattamento dell'anima”, e si potrebbe dunque pensare che con esso s'intenda: trattamento dei fenomeni

¹² Nell'originale tedesco: *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*.

patologici della vita dell'anima. Ma non è questo il significato dell'espressione. Trattamento psichico indica piuttosto: trattamento a partire dall'anima, trattamento – di disturbi psichici [*seelischer Störungen*, nell'originale tedesco; letteralmente “disturbi dell'anima”] o somatici – con mezzi che agiscono in primo luogo e immediatamente sulla psiche dell'uomo”. Un tale mezzo è soprattutto la parola, e le parole sono anche lo strumento essenziale del trattamento psichico [in tedesco: *das Seelische*] (Freud, 1890, Vol. 1, p. 93)

E ancora alla fine della vita, nel 1938, in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, pubblicate postume nel 1941, Freud sostiene: “La psicoanalisi è quella parte della psicologia che si dedica alla conoscenza dell'anima”¹³.

Va tenuto presente che le parole hanno una storia e che il termine psicoanalisi, per noi oggi così familiare e quasi banale, era un neologismo coniato da Freud, proprio per esprimere qualcosa che non trovava espressione nel linguaggio a lui contemporaneo, psichiatrico e psicologico. Questa intenzione di Freud non traspare adeguatamente nelle traduzioni delle opere dall'originale tedesco nella versione ufficiale inglese, la *Standard Edition*. Bruno Bettelheim maestro di psicoanalisi formatosi in Germania e poi migrato negli Stati Uniti mostra, nel volume *Freud e l'anima dell'uomo*, come Freud fosse “un umanista nel senso pieno del termine” e sostiene: “Ciò che lo interessava più da vicino era quanto nell'uomo c'è di intimo, quel qualcosa, l'anima umana, cui per lo più amava riferirsi con una metafora per non risvegliare le numerose connotazioni emotive che il termine ‘anima’ reca con sé” (Bettelheim, 1982/1983, p. 15). Data la sua duplice appartenenza culturale e linguistica, Bettelheim è in grado di denunciare molti errori della traduzione della *Standard*. In particolare sostiene che il più pesante errore di traduzione, che ha ostacolato la comprensione dell'umanesimo di Freud, è la quasi totale soppressione del termine anima (*die Seele*) sostituito con “mente” (*mind*) o più raramente “intelletto” (*intellect*). Da notare che l'inglese ha un equivalente di *Seele*, per anima (*soul*) che però non viene quasi mai usato nella *Standard*, forse anche perché, nell'uso americano, *soul* ha quasi sempre una connotazione religiosa.

Ma molto più determinante per questa scelta fu l'intento di riformulare e riqualificare la psicoanalisi come branca della Medicina. La medicalizzazione della psicoanalisi come terapia della *mente* (*mind*), è una delle conseguenze che Freud stesso temeva dalla “americanizzazione” della psicoanalisi. Nonostante il successo, personale ed accademico, del suo viaggio negli Stati Uniti nel 1909, egli paventava sia l'omologazione dei processi clinici psicoanalitici alla psichiatria tradizionale, sia

¹³ Riporto qui la traduzione proposta da Bruno Bettelheim (1982) per il tedesco: *Die Psychoanalyse ist ein Stück der Seelenkunde der Psychologie*. La traduzione ufficiale italiana in *Opere*, Vol. 11, p. 640 è: “La psicoanalisi è una parte della scienza dell'anima, della psicologia”.

la divulgazione semplificatrice e facilona delle formulazioni teoriche: due tendenze cui gli americani gli sembravano ingenuamente inclini¹⁴.

In realtà, in Freud la consapevolezza della novità clinica ed epistemologica della psicoanalisi è espressa già fin dalla denominazione scelta per la sua nuova scienza. Mentre nell'inglese *Psycho-analysis*, l'accentuazione semantica cade sull'analisi e mette in sordina la psiche, nell'originale tedesco *Psychoanalyse* il significato pare più complesso, grazie al duplice accento: quello principale su *Psycho* e quello secondario su *analyse*¹⁵. La novità informativa veicolata da *Psychoanalyse* è dunque che *anche* alla *Psyche* si può applicare l'analisi scientifica, secondo le leggi del determinismo metodologico scientifico.

Ma il tedesco per anima è *die Seele*. Perché non usare la parola *Seelenanalyse*? Le considerazioni sopra esposte avrebbero conservato tutto il loro valore. Di fatto, nei suoi testi, Freud usa spesso *die Seele* come fosse intercambiabile con *Psyche*. Ma certamente, l'anima di cui parla Freud, e con lui la psicoanalisi, non ha a che fare con la sua rappresentazione religiosa.

Possiamo arguire che, se nella denominazione della sua nuova disciplina Freud preferisce *Psychoanalyse* è certo per via delle connotazioni religiose dell'uso comune del termine anima. Egli sembra così volere, da una parte, specificare il proprio ambito, rispetto a quello delle teologia e della filosofia e, d'altra parte, rivendicare la scientificità e l'empiricità, del proprio approccio al complesso mondo della psiche, rispetto alle considerazioni popolari e banali, tra cui la riduzione dell'anima-psiche all'autocoscienza dei soggetti, o alla mente.

Infatti Bettelheim sottolinea che per Freud, uomo di grandi passioni, l'anima è la sede sia della mente, sia delle passioni. Credo che questo sia non solo vero, ma essenziale a capire l'ambito della psicoanalisi e il suo procedere, che non è

¹⁴ Sul viaggio in America e sul giudizio circa gli americani, è ricca di documentazione e di aneddoti la biografia di Freud scritta da Ernst Jones, testimone diretto e protagonista della nascita del movimento psicoanalitico (1953, vol. 2, pp. 77-90). I timori di Freud circa l'americanizzazione della psicoanalisi sono chiaramente espressi. Al contrario, non trova conferma l'abusato aneddoto secondo cui, accolto trionfalmente in America, egli mormorasse a Jung, (suo compagno di viaggio, insieme con Sándor Ferenczi): "Non sanno che veniamo a portargli la peste". La frase, ignorata da tutti i biografi (come evidenzia Tytell, 1982, pp. 267-268, nota 1) viene riferita da Jacques Lacan come notizia raccolta nell'unica conversazione privata da lui avuta con Jung nel 1954 (cfr. Lacan, 1966, p. 403). Ma lo stesso Jung non ne fa menzione nei suoi *Ricordi*. Tutto lascia supporre una finzione narrativa da parte di Lacan, a rinforzare la propria tesi che la "peste" cioè la psicoanalisi con tutta la sua originalità rivoluzionaria, era stata poi banalizzata, addomesticata ed assimilata dalla cultura anglo-americana. L'aneddoto (e la tesi cui darebbe sostegno) ha tuttavia trovato credito e risonanza negli ambienti lacaniani della psicoanalisi francese (cfr. Roudinesco, 1993/1995, pp. 282-289 e Tytell, 1982).

¹⁵ Applicando una nota distinzione linguistica, potremmo dire che in tedesco il *rema* (che introduce la specificità informativa) si trova all'inizio e porta l'accento principale, mentre il *tema* (che offre l'informazione di base) segue. NB: Devo il nucleo di queste considerazioni al dotto amico, traduttore e germanista, Erving Bernhard, di Zurigo.

acquisizione di conoscenze su di sé, ma modifica dell'assetto affettivo e relazionale radicato nella personalità più profonda dell'individuo. Lo ribadiva, tra gli italiani, anche Franco Fornari: "La mente è un territorio dell'anima, che si riferisce alle cognizioni. È invece innegabile che la psicoanalisi ha esplorato l'anima nel suo territorio affettivo profondo. La lingua greca è entrata in scena [...] quando la cura d'anime, di tradizione religiosa, è stata denominata psicoterapia, per essere accettata dalla corporazione medica" (Fornari, 1984, p. 180).

Ma certamente, l'anima di cui parla Freud e con lui la psicoanalisi in genere, ancora oggi, non ha a che fare con la sua rappresentazione religiosa; l'anima non è intesa come una sostanza spirituale. Così anche un influente maestro della psicoanalisi contemporanea come André Green, quando intende marcare la presa di distanza da una riduzione dello psichismo ad un insieme di meccanismi cerebrali, definisce la psiche come un'"anima laica", pur distinguendola rigorosamente dall'"anima religiosa, d'essenza divina" (Green, 1995, p. 223).

Sulla scia di quanto fin qui detto, siamo autorizzati ad usare il termine anima ad indicare la figura centrale della psiche, ben inteso prescindendo da connotazioni filosofiche e religiose. Ci riferiremo alla psiche come all'insieme delle attività funzionali dell'anima, mentre l'anima starà ad indicare l'unità essenziale cui la psiche è ancorata. Nella pratica, i termini saranno usati in maniera quasi intercambiabile, a seconda che si voglia sottolineare maggiormente la funzione o la sua origine.

L'anima e la clinica psicoanalitica

Non solo nei testi del fondatore della psicoanalisi, come visto, ma nella quotidiana pratica psicoanalitica, l'anima è presente, o almeno, intuita, supposta, presagita. In psicoanalisi è usato il termine "anima" a dire dell'indicibile dell'uomo, dell'inesplorabile con strumenti analitici e razionali, della fonte e serbatoio dei contenuti della coscienza. Naturalmente, l'indagine empirica si ferma alla soglia dell'anima; la intuisce, la postula, ne coglie la funzione economica, ma non sa descriverla, tanto meno dirne l'essenza; né è interessata a farlo. Spesso l'anima annuncia la sua presenza nei desideri, nelle nostalgie ed invocazioni, nell'inappagamento ed inquietudine. E può trovare manifestazione anche nei sintomi patognomici, nelle illusioni, nei deliri ed anche nella rabbia, nell'avidità, nella possessività sessuale, nel narcisismo come incapacità di relazione (cioè di sentirsi desiderato e desiderare l'altro).

La condotta dell'uomo, essere di pulsioni e di desideri, appare alla psicoanalisi come sovradeterminata (cioè mossa da una pluralità di cause) e sovramotivata (cioè orientata a molteplici finalità), così da non ammettere un'unica spiegazione (ad esempio una causalità neurobiologica, ma neanche una cognitivo-razionale) né un'evoluzione ed un esito pre-dicibile e pre-determinabile.

Forse qualche cenno ad un caso clinico può chiarire quanto appena detto. Devo però premettere che io non credo al valore esemplare, né esemplificativo, dei casi clinici. La psicoanalisi è un sapere pratico che si esercita entro il contesto interpersonale della coppia analitica e, perciò stesso, sempre irripetibile. Ma la

presentazione sommaria di un caso clinico può assumere la funzione di provocazione e stimolo metodologico: rendere conto che è possibile innovare lo sguardo sui fatti psichici, le loro origini, le loro vicissitudini.

Una monaca di clausura soffre, da anni, di una gravissima forma di claustrofobia. Fin dal primo colloquio dichiara che non vuole parlare della propria vocazione, perché riguarda il suo rapporto privato ed intimo con Cristo suo Sposo, ed io, laico, non potrei capire. Del resto “Ormai i giochi sono fatti”: – dice – È vero che la claustrofobia rende difficile la sua vita monastica, ma questa è la vocazione di sofferenza cui ella è chiamata. E siccome si riconosce superba ed esibizionista, questa sofferenza sarà il suo modo di spiare ed amare Dio. Si ritirerà da tutte le attività pratiche in cui il suo orgoglio possa essere gratificato, e se ne starà in cella, malata, senza fare nulla. Ma i sintomi claustrofobici diventeranno insopportabili. E pur, affermando di voler fare la volontà di Dio, pregava spesso “Passi da me questo calice”, giungendo ad invocare la morte e... forse a cercare di affrettarla. Il lavoro dell'analisi fu lungo e tormentato. Ma una delle difficoltà maggiori fu proprio la rinuncia al sintomo, che era in grado di darle un'identità, sia pure di sofferente solitaria. Quando ormai cominciava a risentirne di meno si sentiva persa, senza più un ruolo, né un'identità, personale e religiosa: “E adesso cosa faccio?”. Ma la relazione transferale, faticosamente instauratasi attraverso alterne vicende, caratterizzata da regressioni profondamente infantili, da aggressività distruttive ed autopunitive ed, alla fine, dalla capacità di “rimettersi in gioco” e dal riconoscimento dell'alterità e della reciprocità come forma della propria identità e della tensione relazionale adulta e matura, le aprì nuove possibilità di giocare la propria relazione: con l'analista, (transfert) .con il proprio ambiente di vita e con la figura stessa di Dio. Riconstestualizzando e ristrutturando il suo mondo degli affetti, precedentemente governato da un desertificante narcisismo, che le impediva di amare, di amarsi e persino di lasciarsi amare da Dio secondo modalità diverse da quelle da lei stessa prefigurate¹⁶.

La pluralità delle determinazioni e motivazioni non è una scoperta della psicoanalisi. Essa ha indotto i filosofi a ravvisare l'esistenza non solo, secondo la tripartizione classica, di un'anima vegetativa, sensitiva e intellettuale ma, in tempi più vicini a noi, ad intendere l'anima come mente, come spirito e magari anche come Spirito Santo, come ha proposto recentemente qualcuno (Mancuso, 2007). Beninteso, secondo la maggioranza degli autori, non si tratterebbe di una sedimentazione di strati successivi, ma semmai di uno sviluppo epigenetico: l'anima umana

¹⁶ Per una presentazione meglio argomentata delle vicissitudini di questo caso, che mostra anche l'ambivalenza di una religione vissuta come strumento psicologico di *coping*, cfr. Aletti (2003b).

essendo l'unico principio vitale ed ordinatore dell'individuo uomo, insieme corpo animale ed autocoscienza, ovvero coscienza di sé come organismo psico-organico.

Ma l'introspezione e l'osservazione fenomenologica evidenziano una certezza soggettiva. L'uomo non si percepisce, nella coscienza immediata, come un'anima, "essenza spirituale" che "ha" un corpo (o che vi sia "calata", o imprigionata) ma neanche come un corpo "materiale" senz'anima. L'uomo è corporeo in tutte le sue relazioni con il mondo circostante (natura e cultura), data la reciproca inerenza e collusione tra corpo e psichismo: Questo è il vero grande guadagno dell'innovazione psicoanalitica rispetto sia alla medicina, sia alla psicologia tradizionale. Per dirla con Antoine Vergote, l'uomo, insediato al crocevia tra l'ordine del corpo vivente e l'ordine del linguaggio, trova una sua unità nella complessità del "corpo psichico" come luogo di compenetrazione del corpo organico e del sistema simbolico¹⁷.

Per Vergote, che prende le distanze dal dualismo cartesiano, la realtà psichica non è ridicibile né al corpo organico (per es. alla neurobiologia), né allo spirito (per es. al costruzionismo socio-linguistico). Piuttosto, la psiche appare come istanza di mediazione tra il corpo naturale-fisico e lo spirito; mediazione complessa, e intrinsecamente conflittuale (l'aggettivo sta a dire di una tensione dialettica costitutiva: il conflitto, per la psicoanalisi è esperienza di costruzione vitale). Il corpo psichico è il corpo vissuto, quale si struttura a partire dal corpo libidinale. Quest'ultimo risulta dal funzionamento di un inconscio originario (qui Vergote attua un'importante presa di distanza da Freud) retto dal principio del piacere e dispiacere.

Nella sua esperienza primaria delle cose e delle persone, lo psichismo è molto più di un essere vivente che ha dei bisogni. Ciò che è del tutto specifico in lui è che, fin dall'inizio, è animato dalla "libido", una tensione verso il piacere e un'opposizione al dispiacere che fanno sì che le funzioni elementari abbiano una qualità propriamente umana di piacere o di dispiacere [...] L'uomo come essere-al-mondo e essere-all'altro si costituisce così progressivamente attraverso una storia personale di incontri fortunati e sfortunati. La costituzione di se-stesso come persona si attua attraverso la formazione simultanea di legami di attaccamento segnati dal piacere, e di atti di evitamento di rapporti spiacevoli (Vergote, 2006, p. 333).

Il primo momento del corpo psichico consiste di indefinite impressioni strutturanti, quelle che, con Freud, anche Vergote chiama rappresentazioni-cose¹⁸:

¹⁷ Per un primo accostamento a questo aspetto del suo pensiero, si veda Vergote (1979, 1983). Psicoanalista, filosofo e teologo, oltre che riconosciuto padre fondatore dell'attuale psicologia della religione in Europa, Vergote nella sua ultima opera (Vergote, 2006) offre un esempio magistrale di come psicologia e psicoanalisi possano confluire in un'antropologia filosofica e teologica. Il concetto di "corpo psichico" vi assume un ruolo fondamentale lungo il percorso che porta dal corpo libidinale al corpo della Resurrezione; si veda in proposito la sintesi di Lecuit (2007).

¹⁸ *Repräsentation[s]-choses*. In Freud: *Sachvorstellung[en]*.

contenuti psichici che hanno la natura di cose e che vi sono così vicine che imprimono il loro sigillo nello psichismo. Queste rappresentazioni-impressioni sono senza nome, perché non ancora raggiunte dal linguaggio, ma sono fin dall'inizio organizzate e dirette dalla libido: principio di ricerca del piacere e allontanamento dal dispiacere, in virtù del quale anche le funzioni più elementari dell'organismo dell'uomo acquistano una qualità propriamente umana di piacere o di dispiacere.

La proposta supera la concezione della metapsicologia classica dell'inconscio come sede e serbatoio del rimosso. Contrasta anche l'idea, alquanto nebulosa, per la verità, di un indistinto originario come luogo dell'anarchia pulsionale, della follia straripante, cui la cultura, la repressione sociale ed anche la religione cercherebbero di porre freno. In realtà, questo indistinto originario che si viene strutturando nella relazione e organizzando lungo l'asse piacere-dispiacere potrebbe essere visto, anziché come voragine della *ubris*, come miniera di disponibilità, ricchezza delle possibilità di vita.

Si noti bene: il corpo psichico non è una schematizzazione astratta e nemmeno una rappresentazione soggettiva della propria psiche. Il corpo psichico è il soggetto di ogni attività psichica, compreso l'amare, il riconoscere Dio, il pregare. Credo che qui, come altrove, il pensiero di Vergote, bene ancorato all'esperienza psicoanalitica non meno che all'antropologia filosofica, appelli al confronto con la riflessione teologica corrente, in diversi ambiti. Così la sottolineatura del corpo psichico, strutturatosi a partire dal corpo libidinale, pone questioni sull'origine e il momento (ovvero la gradualità e progressività) dell'animazione e sulla processualità del percorso verso una piena statura umana. Su un altro versante, apre ad una visione della Resurrezione intesa non come restaurazione del corpo organico, ma come vita trasformata del corpo vissuto.

L'inconscio, il determinismo e la coscienza credente

Con l'insistenza posta dagli psicoanalisti sulle esperienze arcaiche e pre-verbali e sull'economia libidinale viene rimarcata l'importanza, nei processi psichici, di componenti inconse. Va ribadito che l'inconscio non è una specie di *homunculus* che controlli il soggetto e/o ne annulli coscienza e libertà – secondo superati stilemi caricaturali di certo antifreudismo triviale. Di qualche aiuto alla comprensione, oltre che più adeguato, sarebbe pensare all'inconscio non come sostantivo che indichi una "cosa", ma come *aggettivo*, qualificante alcuni aspetti della vita psichica. Sottolinearne le componenti "inconse" vuole dire, in altri termini, ricordare che ci sono più cose nella nostra psiche di quelle che la nostra consapevolezza attuale possa farci conoscere.

Ne nasce la convinzione che anche l'espressione usata dai teologi di "coscienza credente" sarebbe tanto più fedele alla realtà dell'uomo se, *ceteris paribus*, comprendesse anche l'"inconscio credente". L'ossimoro invita a valutare le componenti inconse del credere, quali la predisposizione di base alla fiducia e il desiderio che si esprime e si appaga nel credere, non meno che la parzialità della consapevolezza nella coscienza umana. La coscienza (credente) non è esperienza immediata ed

originaria. Lungo la genesi del soggetto; essa si radica in esperienze primarie che non sono propriamente coscienti: esperienze propriocettive, tattili, sensoriali che fin dall'inizio sono selezionate in funzione del principio economico-libidico del piacere-dispiacere. Nell'ortogenesi del soggetto umano la coscienza di sé è emergenza tardiva; e il linguaggio per esprimerla è un'acquisizione incerta, graduale e mai completa. In questo senso si deve discordare da Lacan: l'inconscio non è strutturato come un linguaggio; all'inizio abbiamo delle rappresentazioni-cose, impressioni indefinite, ma già organizzate e strutturanti, in funzione del principio del piacere.

Per altri versi, la coscienza non è esperienza costante ma caratteristica discontinua della persona, ha un andamento intermittente e segmentale; più che la figura del movimento lineare le si addice quella del pendolo. Le sue continue interazioni con l'inconscio sono testimoniate non solo dai sogni e dalla psicopatologia della vita quotidiana, ma dall'alternanza di veglia e sonno: più drammaticamente, dall'entrare ed uscire dal coma; più comunemente dagli stati aurorali di coscienza, o dal semplice obnubilamento conseguente al radicamento corporeo. Le stesse forme della coscienza e della determinazione libera del soggetto sono radicate nell'esperienza, e dunque nel corporeo e nel culturale, o meglio nella percezione che il soggetto ne ha. Il pregiudizio di un'anima sola e pura di fronte alla realtà risente ancora del dualismo cartesiano che destina la *res cogitans* a conoscere, e dunque a dominare, la *res extensa*. L'incapacità ad adempiere questo compito, – evidente alla pratica clinica – non appare un disturbo della coscienza o una infermità del volere, ma una condizione della psiche, vale a dire del funzionamento dell'anima umana.

Peraltro, una corretta considerazione del radicamento di ogni vissuto nel corpo libidinale, la plurideterminazione della condotta e l'imprevedibilità dei conflitti, e delle loro vicissitudini ed esiti, può aiutare a contrastare un tipico fraintendimento della teoria psicoanalitica, quello del determinismo psicologico, meno propriamente detto "determinismo psichico".

Il determinismo, in psicoanalisi, lungi dall'essere un'affermazione metafisica o antropologica, od esprimere la forza necessitante di istanze (neuro)biologiche, indica, in fondo, una determinazione metodologica a considerare che, nei fatti psichici, nulla avviene a caso, e cioè che i fatti psichici hanno un senso, anche se non immediatamente disponibile alla nostra consapevolezza. Questo vale – qui la grande novità introdotta dalla psicoanalisi – anche per i fatti psichici apparentemente poco importanti, la "psicopatologia della vita quotidiana": lapsus, atti mancati, sintomi apparentemente incomprensibili, sogni...

Il senso appartiene all'ordine del linguaggio, della cultura, dell'osservazione scientifica, della relazione. Invece l'ingiustificata importazione del determinismo psicologico nell'ambito della metafisica e dell'antropologia filosofica, che suscitò tante reazioni in alcuni ambienti della filosofia, in particolare in Italia presso rappresentanti della cosiddetta filosofia neo-scolastica, è stata all'origine del rifiuto della psicoanalisi anche come pratica clinica, a volta "condannata" dalle autorità ecclesiastiche. Eppure, a confortare quanti temevano la negazione, da parte della psicoanalisi, della libertà dell'uomo, sarebbe bastata la constatazione che pure, gli

psicoanalisti praticano tuttavia la psicoanalisi; con ciò testimoniando la fiducia nella libertà e nel cambiamento all'interno della tensione relazionale del rapporto analitico.

Il vissuto immediato e spontaneo dell'individuo (persona, Io-Sé. . .) è di sentirsi iscritto entro un progetto di essere umano che lo trascende, e gli pone condizioni e condizionamenti, ma che pur lo chiama a consapevolezza, godimento, libertà e creatività. "Soggetto assoggettato" del desiderio inconscio, l'uomo è continuamente interpellato dalla trascendenza dell'oggetto del desiderio e dalla mancanza costitutiva di ogni umano dis-correre: percorso asintotico tra significante e significato. Qui, in questa impossibilità dell'appagamento, che è anzitutto deiscenza del referente, va in scena il dramma di ogni storia umana: commedia e tragedia, grandezza e follia (senso insaturo e perciò in-sensato). Qui le patologie più gravi e tutta la "psicopatologia della vita quotidiana", ma qui, anche, le grandi aspirazioni e creazioni culturali dell'uomo: l'amore, l'arte, la religione, secondo la lezione lasciataci da grandi maestri della psicoanalisi come Lou Andreas Salomé, Donald Winnicott, Marion Milner e tanti altri che hanno saputo avvicinare, con e nella psicoanalisi, l'anima dell'uomo (Aletti, 2007). Di qui, anche, nella frustrazione del desiderio, il rinchiudersi in un delirio di desolata onnipotenza, o l'apertura, nel vuoto dell'appagamento, al riconoscimento di un'Alterità (religiosa o no) che trascende il nostro stesso desiderio, e che lo fonda.

Si noti la distanza, in questa prospettiva di intreccio di condizioni e condizionamenti dell'esperienza umana, dalla raffigurazione proposta da altri autori, spesso di fortunata divulgazione. Inadeguata sarebbe, per esempio la metafora del "destino iscritto nella ghianda" secondo la fantasiosa immagine, di richiamo junghiano, proposta da James Hillman (1996, pp. 17-61). Infatti, la prospettiva biologica può dar conto della diversità tra le specie viventi, ma non della peculiarità dell'essere umano, della sua creatività nell'intravedere e percorrere le vie dell'appagamento. Ogni metafora di tipo biologico, inoltre, sembra carente perché le vicissitudini dell'essere vivente vi sono separate dalla coscienza e dalla narrazione del soggetto. Il soggetto si sente, in qualche modo e misura, parte e protagonista di ciò che avviene in lui, io narrante della propria storia, che è passato, presente e prospettive per il futuro. E può anche scegliere, consapevolmente, di non vivere più, di porre fine alla propria storia, di calare il sipario, quando crede che "la commedia è finita".

Il dispositivo psicoanalitico

Una qualche rivisitazione del dispositivo e del metodo attraverso il quale si costruisce il sapere psicoanalitico potrebbe arricchire ulteriormente la conoscenza dei contributi e dei limiti delle indicazioni che la psicoanalisi può proporre alla riflessione teologica sull'anima.

La psicoanalisi è una relazione funzionale e temporanea instaurata da uno scambio verbale all'interno di un setting speciale, impregnato di affetti (transfert e controtransfert). Il discorso del paziente, in analisi, è storia ri-narrata, aperta all'innovazione. Non tentativo di fissare un passato (archeologia) né di programmare

il futuro (pedagogia) ma messa in atto, nell'*hic et nunc* della relazione analitica duale, di modalità relazionali che si collegano al *continuum* del divenire della psiche e della sua capacità di relazionarsi con l'altro da sé. Una tale definizione, passibile di specificazioni ulteriori, ha comunque il pregio di sottolineare un elemento imprescindibile: la psicoanalisi si colloca a livello dell'interazione relazionale linguistico-affettiva (cfr. Aletti, 1998, pp. 18-26; e Aletti, 2008).

Sembra subito opportuna qualche precisazione circa i rapporti con la corporeità, ed in particolare con la neurobiologia. È evidente che ogni esperienza relazionale, come ogni altra esperienza psichica, ha dei necessari correlati a livello cerebrale. È quindi indubitabile che, senza le strutture neurologiche (e senza un corpo), non sarebbe possibile lo scambio verbale, né quello affettivo, tanto meno una relazione transferale. Ma la psicoanalisi si colloca a valle della lunga e complessa esperienza umana che permette lo scambio linguistico e non si ferma ad uno solo dei molti livelli e dei diversi punti di vista da cui potrebbe essere osservata la relazione instaurata dalla parola: la assume come dato globale, interessandosi alla sua sintassi e magari alla sua semantica, più che alle condizioni strumentali del suo funzionamento. Per altro, il fatto che l'atto psicologico possa essere osservato a molteplici e diversi livelli di complessità non compromette la sua specificità come atto dell'uomo. Appare così ben giustificato il concetto di un'istanza unitaria e permanente dell'orientamento dell'organismo umano: un principio di organizzazione e di unificazione che bene potrebbe prendere la denominazione di "anima". E che, forse solo perché quel nome è troppo pregiudicato da una storia di polemiche ideologico-religiose, e prima ancora filosofiche, preferiamo chiamare nucleo della persona, o persona *tout court*.

Di fatto, si sta oggi recuperando, da parte di alcuni psicoanalisti, il concetto di persona, che nella nostra cultura occidentale porta l'eredità di una bimillenaria tradizione filosofica e religiosa. Che questa stessa tradizione abbia identificato Dio come persona, certamente usando un linguaggio antropomorfo ed analogico – modalità del resto imprescindibile del linguaggio religioso – presenta questioni intriganti per il teologo, non meno di quante ne ponga allo psicoanalista l'uso del termine pregiudicato di anima. Per una certa parte della psicoanalisi contemporanea italiana la persona, sintesi totale che comprende il sé e l'io, è l'individuo nella sua complessità, maturata sintesi di individualità ed universalità. Così è, ad esempio, nell'opera di Davide Lopez (Lopez, 1983; Lopez & Zorzi Meneguzzo, 1989) il cui concetto di persona è parzialmente vicino a quello del *self object* di Kohut, ma accentua l'importanza della "tensione relazionale" nella costruzione e mantenimento della maturità.

La psiche, funzione di mediazione tra corpo organico e spirito, lo è anche nella relazione tra le due individualità personali di analista e analizzando, tra le loro "anime". Mediazione di cui lo scambio linguistico e conversazionale è lo strumento. La psicoanalisi, *talking cure*, cura attraverso le parole, è uno scambio di parole intrise di affetti, in un contesto di tensione relazionale interpersonale. Analisi del discorso, quindi, e delle lacune del discorso (dimenticanze, interruzioni, ripetizioni, preterizioni) per portarne a parola gli elementi pulsionali soggiacenti. Analisi del detto, ma anche del "non detto del detto": il non detto di cui il detto è a

volte metafora, a volte metonimia, a volte negazione, a volte sostituzione, a volte drammatizzazione.

Di qui dunque un'ermeneutica del sospetto? Sarebbe riduttivo, e perciò erraneo. La psicoanalisi indica non solo ciò che sta "dietro", ma anche ciò che sta "dentro", ciò che arricchisce il gesto osservabile, mettendo in gioco l'interiorità più profonda e costitutiva della persona umana e il significato del gesto nell'economia dei suoi rapporti libidici. In analisi le parole del soggetto escono dalla loro crisalide semantica verso la libertà del volo, della ri-attribuzione di un senso, verso un significato in-audito. Con la sua attenzione alle storie narrate, l'analisi può ri-costruire, sempre per via ipotetica ed induttiva, il desiderio dell'uomo e le vicissitudini della realizzazione di quel desiderio.

Ma non pare condivisibile l'assimilazione dell'interpretazione psicoanalitica ad un'ermeneutica, operazione che pure annovera, tra i suoi sostenitori, importanti pensatori. L'ermeneutica persegue il disvelamento autentico ed autoritativo di una verità supposta come data, depositata (dal passato, o da sempre) al di sotto della forma espressiva. Questa è considerata come un involucro, da cui estrarre il contenuto veritativo. L'interpretazione psicoanalitica è altra cosa. Essa riguarda l'inconscio ed è percorso innovativo (nell'orizzonte del futuro), ri-attualizzazione di una storia di vicissitudini personali del confronto tra desiderio e Legge, attraverso un processo relazionale (transfert-controtransfert) mediato dall'interlocuzione. In psicoanalisi, il dire viene privilegiato sul detto. La parola in analisi va intesa come atto di parola, parola performativa, che instaura una realtà nuova. Questa caratteristica della parola in analisi, che si rifà, in qualche modo, alla "filosofia del senso comune" e degli *Speech Acts* sviluppata da John L. Austin e John R. Searle è proposta tra gli altri (pochi in realtà) teorici della psicoanalisi, da Vergote¹⁹. Le parole in analisi non significano altro che quello che realizzano: una relazione. Come atto autoimplicativo, l'atto di parola in analisi è irriducibile alla concatenazione di effetti e cause, imprevedibile per la ragione scientifica, non sottomessa alle pressioni della volontà dell'altro (Vergote, 1997, p. 255). In questa relazione instaurata dalla parola performativa vengono a parola le rappresentazioni mentali, libidiche e pulsionali del paziente. L'analista è testimone ed ermeneuta dell'emergere della verità del soggetto al soggetto stesso (Aletti, 1998). Osservo subito che questa ricerca di autenticità del paziente è ben distante dalla risposta alla domanda filosofica "chi sono io?" non meno che da una pratica di guarigione dai sintomi, o da un intervento educativo o psicosociale

¹⁹ Si veda in particolare *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation* (Vergote, 1997), innovativa riformulazione (a volte anche coraggiosa rifondazione) di alcuni concetti cardine della teorizzazione freudiana come quello di pulsione, di sublimazione, dei rapporti tra inconscio e rimozione, o tra libido originaria e sessualità.

La tolleranza dell'incertezza

Quanto al metodo, la psicoanalisi conosce la psiche al modo stesso in cui la psiche funziona, con ampia rilevanza delle modalità inconse. Spiegazioni razionali, concatenazioni, individuazioni di cause ed effetti, di significati e finalità, persino l'unità di tempo, luogo, ed azione, e lo stesso principio di non contraddizione sono pregiudicati dall'inserimento in un discorso narrativo che struttura l'io nell'interlocuzione. Il soggetto, in analisi, non è conosciuto come oggetto di studio in un contesto di asetticità emotiva; è lui stesso che si ri-conosce come io nell'atto di parola in cui articola la relazione con l'altro. La psicoanalisi è un sapere pratico; più arte (artigianale) che scienza. Essa non cerca asseverazioni nelle caratteristiche scientifiche di validità, ripetitività, pubblicità e verificabilità/falsificabilità delle sue affermazioni, ma si esplica entro il contesto duale, irripetibile della coppia analitica.

Va subito annotato, per altro, che l'analista, istruito dalla esperienza su di sé e dalla pratica con i pazienti circa l'irriducibile complessità della persona umana, saprà tollerare (più di chi ha l'attitudine del ricercatore empirico-scientifico, o del filosofo e teologo che perseguisse una definizione della "natura umana") la mancanza di una conoscenza strutturata ed esaustiva sull'uomo. Questa tolleranza dell'incertezza diviene progressivamente acquisizione anche del paziente in analisi che, parallelamente, impara a rinunciare ad aspettarsi dall'altro risposte ed "interpretazioni" chiarificatrici e risolutive dei propri disagi ed a fondare, piuttosto, la propria consistenza personale nell'egosintonicità della propria "storia narrata".

*L'anima come luogo del desiderio, dell'illusione della transizionalità*²⁰

Alcuni modelli psicoanalitici possono portare un qualche contributo alla riflessione circa l'anima. Va premesso che ogni modello, privilegiando un punto di vista, accentua alcuni aspetti e dimensioni; anche per questo la tendenza emergente tra gli psicoanalisti non è quella della contrapposizione dei modelli, quanto quella della loro integrazione. Se qui scelgo di presentarne qualcuno è perché mi sembra esemplare ed istruttivo dell'intera questione ed è, di fatto, abbastanza conosciuto anche ai non specialisti.

Freud in *L'avvenire di un'illusione*, un'opera che sarebbe riduttivo definire solo un libello polemico, residuo della critica illuministica alla religione²¹, definisce l'illusione come una credenza fondata sul desiderio e non sulla ragione e sulla verifica empirica. È perciò impossibile pronunciarsi sul suo valore di realtà: l'illusione è tanto inconfutabile, quanto indimostrabile. Ma non filosoficamente falsa,

²⁰ Qui accenno solo ad una prospettiva relazionale che mi pare estremamente fruttuosa per una lettura del vissuto religioso alla luce della psicoanalisi. Ho presentato, in particolare il modello dell'illusione, discutendone valenze e criticità, in diverse pubblicazioni (Aletti, 2002, 2004, 2005, 2007). Se ne può vedere una sintesi in questo volume ai capp. 4 e 5.

²¹ È noto che, in questa opera, per Freud l'illusione è la religione e il suo futuro è quello di non conoscere futuro e di scomparire dalla storia evolutiva dell'umanità, cedendo al progressivo instaurarsi della conoscenza scientifica.

né classificabile come delirio. In realtà, per Freud “La psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale”. Perciò lo stesso Freud, dopo aver sostenuto che se ne possono ricavare argomentazioni “contro il contenuto di verità della religione”, ammette “Ma con lo stesso diritto, i difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa” (Freud, 1927, pp. 466-467). Certamente, però, la preferenza di Freud va alla visione scientifica del mondo: il sapere psicoanalitico si porrebbe dalla parte della scienza, contro le illusioni, sostenute da una credenza fondata sul desiderio.

Ma una linea della riflessione psicoanalitica supera la contrapposizione posta da Freud tra il “sapere” e il “credere” e, conseguentemente, tra una visione “scientifica” del mondo e una “religiosa”. Questo superamento si fa evidente già con il Pastore psicoanalista Oskar Pfister che, nel suo *L'illusione di un avvenire* (Pfister, 1928), sostiene come ogni conoscenza, anche la costruzione scientifica, sia necessariamente sostenuta da una “dimensione desiderante” del pensiero. Egli inoltre sottolinea la comune radice, inconscia e previa ad ogni determinazione razionale, di fede ed incredulità: “L'incredulità è una fede in negativo”²². Si colloca, come la fede, nell'ordine dell'affidamento e del consenso personale, ovvero nell'ordine dell'illusione, intesa, freudianamente, come “credenza basata su un desiderio”. Non si colloca, l'ateismo, così come la fede, nell'ordine della scienza, né in quello della dimostrazione razionale.

L'intuizione di Freud del profondo radicamento affettivo della credenza apre ad un'epistemologia del desiderio che vale non solo per la costruzione della conoscenza e delle convinzioni individuali, ma anche per la relazione interpersonale e pure per tutti i fenomeni culturali, estetici, erotici, religiosi: in genere per ogni relazione con l'altro da sé; non ultimo, anzi della massima rilevanza, il fatto che l'illusione sostenuta dal desiderio è all'opera nella stessa relazione psicoanalitica (Aletti, 2008).

Così l'intuizione di Pfister, che pone il “credere” come momento dialettico e costitutivo del “sapere”, radicato nell'investimento affettivo diventa, in Donald W. Winnicott, elemento costitutivo di una concezione più ampia ed articolata di *illusione*, intesa come necessario ponte tra mondo interno ed esterno, categoria centrale della teorizzazione del funzionamento psichico²³. In Winnicott la teoria delle relazioni oggettuali, caratteristica della scuola inglese di psicoanalisi, si focalizza su un contesto bipersonale, a partire dalla prima e prototipica relazione tra

²² Propongo questa traduzione, più fedele al contenuto originario rispetto a quella della traduzione italiana ufficiale, dove la frase, nel suo insieme, suona così: “L'incredulità è semplicemente una fede negativa. Non credo che la psicoanalisi escluda arte, religione, filosofia, ma che contribuisca anzi a purificarle” (Lettera di Pfister a Freud del 9 febbraio 1929, p. 126). In realtà dalla pratica clinica con uomini di scienza e con uomini di chiesa nasce la convinzione che la fede e l'incredulità hanno origini profonde, non riconducibili alle leggi di causa ed effetto e che entrambe sfuggono ad una lettura pre-dittiva.

²³ Una chiara ed esauriente presentazione dell'opera di Winnicott è offerta da Abram (1996); a evitare equivoci derivanti dall'uso comune del termine “illusione” e per una prima approssimazione all'accezione winnicottiana, giova pensare al significato etimologico del termine, da *in-ludere*: “giocare intensamente”, “giocarsi” nell'esperienza.

il bambino e la madre, primo “oggetto” d’amore. In questo contesto di complessità strutturale e relazionale, la figura dell’illusione indica la tensione del soggetto verso un oggetto che gli si fa incontro e, proprio in questo darsi ad un possesso, ne conferma e rinforza la tensione relazionale. “Il bambino crea l’oggetto, ma l’oggetto era lì, in attesa di essere creato e di divenire un oggetto investito di carica” (Winnicott, 1971/1974, p. 156). E così per dirla con uno dei celebri paradossi winnicottiani “Il bambino crea la madre che trova” (vale a dire: quella donna è già là, ma non è “la madre” finché il bambino non ri-conosce la sua relazione con lei). Il bambino non incontra propriamente la madre, ma la propria relazione con lei.

Questo modello del fenomeno transizionale illusorio (cioè del “giocarsi” tra rappresentazioni interne e riconoscimento della realtà esterna) è applicabile a tutta la vita dell’uomo, per esempio alle esperienze culturali, artistiche, erotiche, ed è parso utile anche per una comprensione della relazione religiosa a molti studiosi²⁴. Così, echeggiando quanto detto sopra, si potrebbe sostenere che “il credente crea il Dio che trova”. E, altrettanto bene, che noi non conosciamo Dio, ma la nostra relazione con Lui. La “nostra” religione si struttura in uno “spazio potenziale” molto complesso costituito da rappresentazioni mentali inconscie che sono anche funzione dell’economia libidica e di esperienze emotive primarie che, a loro volta, risalgono fino al contatto fisico con le persone che ci hanno accudito nei primi mesi di vita.

Va ricordato, infatti, che la rappresentazione psichica non è un concetto, né un’immagine, né un simbolo. La rappresentazione psichica di un oggetto è un insieme organizzato di processi di memoria, governato dal principio economico dell’equilibrio libidico, che risulta da una molteplicità di condizioni, di cui molte sfuggono alla consapevolezza del soggetto ed alcune sono ancorate ad esperienze “arcaiche” rispetto alla consapevolezza: esperienze corporee, neurobiologiche, propriocettive, sensoriali. Le rappresentazioni inconscie e preconsce sono così vaste e magmatiche che nessuna concreta raffigurazione conscia, men che meno un concetto, può condensarle. Non intendo con questo escludere le componenti consce, ma solo sottolineare che queste sono un’emergenza successiva e parziale lungo l’evoluzione del soggetto e nella strutturazione degli atteggiamenti dell’individuo.

A mio modo di vedere, con il modello dell’esperienza transizionale, l’epistemologia del desiderio coglie anche le forme desideranti dell’assenza, dell’invocazione, della nostalgia, che danno corpo all’attesa ed al ricordo²⁵. Il desiderio vive dell’assenza dell’oggetto, o meglio della latenza di un oggetto percepito come desiderabile,

²⁴ L’elenco sarebbe molto lungo. L’opera più nota, che è anche quella più articolata concettualmente e verificata nell’esperienza clinica, è quella di A. M. Rizzuto (1979, 1998). Ad una presentazione del dibattito in proposito ho dedicato qualche studio (Aletti, 2002, in press).

²⁵ Il tema richiederebbe ben più approfondita riflessione, a partire dall’esperienza clinica che mostra l’irrelevanza della dimensione temporale nell’articolarsi del discorso del paziente per libere associazioni. Per un’introduzione a qualche aspetto, clinico ed epistemologico, di questa presentificazione dell’assente si veda il volume curato da Fagnani e Rossi (1998).

ma indisponibile. Stimolando nell'individuo il riconoscimento di sé come soggetto desiderante, il desiderio segnala la differenza, introduce all'alterità, instaura la relazione. In termini winnicottiani: il desiderio è il luogo dell'illusione creativa ed insieme del riconoscimento del sé e dell'altro-da-sé, dell'unione e della separazione, della differenza tra essere in rapporto con l'oggetto ed *uso* dell'oggetto (attraverso la distruzione inconscia). Ma, andando oltre Winnicott, occorre ridare al desiderio il suo tendere al limite e la profondità dell'inappagamento. Il desiderio si sporge verso l'infinito: sempre eccentrico rispetto al soggetto; l'essenza del desiderio è nel desiderare, non nell'oggetto di appagamento.

Questa relazione tra il desiderio e la realtà che lo costituisce, appellandolo, è fondamentale anche nella relazione uomo-Dio. Naturalmente, non si fa, qui, del concordismo apologetico. Non si intende sostenere una omologia o proporre un'analogia tra i processi dell'ortogenesi del soggetto psichico e il divenire religioso. Semplicemente, la psiche di ogni soggetto funziona come funziona l'anima del credente, perché l'una coincide con l'altra, perché l'uomo è uno e unitario. Nei processi di riconoscimento e di relazione con Dio funzionano gli stessi principi del riconoscimento della madre, ed anche la stessa struttura psichica. Così la psicologia della religione, pur aderendo al principio metodologico-scientifico esprimibile nel *etsi Deus non daretur*, riconosce la profonda verità psicologica della religiosità autentica e il radicamento nella psiche della relazione con Dio.

In realtà, la psicoanalisi coglie la possibilità di una religiosità pienamente a misura d'uomo, ma non la necessità di una religione (istituzionale). Chiamata non a esaudire i desideri, ma a riconoscerli ed interpretarli, la psicoanalisi offre una liberazione che è potenzialità e compito aperto, piuttosto che adempimento e raggiungimento di una meta. L'indagine psicoanalitica si svolge all'insegna della deiscenza tra significante e significato. Essa intravede sempre un residuo, un magma rappresentazionale potenziale. Ma questo riconoscimento del "mistero" non deve essere frettolosamente indicato come fede. L'analisi indaga il vuoto della mancanza, non conosce la pienezza della risposta. Reciprocamente, e per gli stessi motivi, la psicoanalisi non attende all'integrità della fede, purché questa sia autenticamente egosintonica con la personalità globale. "Una fede che casca a causa di una psicoterapia è un cascame di fede" (Aletti, 2008, p. 41). Ed è sempre in questa prospettiva che Winnicott poteva cogliere la valenza psicologica e lo "spazio potenziale" dell'esperienza di adesione ad una religione, ma sottolineava che una educazione religiosa veramente liberante deve mettere l'individuo in grado di liberarsi anche dai nodi che possono essere costituiti dalle stesse forme religiose istituzionali. Lo "spazio potenziale", per essere veramente tale, deve rimanere potenziale. Tutti i tentativi di utilizzare il modello dei fenomeni transizionali per forzare la transizionalità verso contenuti specifici (culturali, pedagogici, artistici, religiosi) pre-determinati hanno il risultato di indurre la costruzione di un falso sé, obbediente "politicamente" alle pressioni sociali, ma non liberano le potenzialità dell'uomo, anche nell'ambito della religione.

Tutte queste ultime considerazioni convergono nell'evidenziare che, per la psicoanalisi, l'anima è un oltre-la-soglia. Il divenire delle sue manifestazioni epife-

nomeniche e qualche modalità del suo funzionamento psichico è tutto ciò che la psicoanalisi come “psicologia dinamica” può cogliere. Impossibilitata, ma anche non interessata a risposte agli interrogativi filosofici sull’anima (essenza, origine, destino) la psicoanalisi non dice, d’altra parte, che l’anima sia *solo* una funzione; semplicemente perché la psicoanalisi non dice che cosa l’anima è; anche se ci fa intravedere, qua e là, riflessi e baluginii di un’anima “viva”.

Riferimenti bibliografici

- Abram, J. (1996). *The language of Winnicott. A dictionary of Winnicott's use of words*. London: Karnac Books. Trad. it. *Il linguaggio di Winnicott. Dizionario dei termini e dei concetti winnicottiani*. Milano: Franco Angeli, 2002.
- Aletti, M. (1998). Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 59-89). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003a). Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso. *Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale*, 28, 254-286.
- Aletti, M. (2003b). Religion, coping and psychoanalysis: a preliminary discussion. *DIPAV Quaderni. Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale*, 6, 143-158.
- Aletti, M. (2004). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia USP*, 15(3), 163-190.
- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 27, 1-18.
- Aletti, M. (2007). Arte, cultura e religião na vida adulta: rabiscos winnicottianos. In I. Gaeta Arcuri & M. Ancona-Lopez (Eds.), *Temas em Psicologia da Religião*. São Paulo: Vetor Editora.
- Aletti, M. (2008). Processi psicologici e accompagnamento spirituale. Specificità e interazioni. In F. G. Brambilla, M. Aletti, M. I. Angelini & A. Montanari (Eds.), *Accompagnamento spirituale e intervento psicologico: interpretazioni* (pp. 11-43). Milano: Glossa.

- Aletti, M. (in press). Psychoanalytic Trends: The Future of Religion and Illusion. *The Psychoanalytic Quarterly*.
- Aletti, M., & De Nardi, F. (Eds.). (2002). *Psicoanalisi e religione: nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Antonietti, A. (1999). *Il luogo della mente. Un'introduzione alla psicologia attraverso il mind-body problem* (3. ed.). Milano: Franco Angeli.
- Antonietti, A. (2005). La mente tra cervello e anima. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 97, 211-242.
- Antonietti, A. (2006). Where is the mind? Neurobiological naturalism and cultural perspectives challenge psychology / La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al naturalismo biologico e al situazionismo storico-sociale. In M. Aletti, D. Fagnani & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione / Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 60-106). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Arrigoni Scortecchi, M. (1989). La costruzione di modelli psicoanalitici nelle psicosi. In A. A. Semi (Ed.), *Trattato di psicoanalisi. Vol. 2: Clinica* (pp. 619-695). Milano: Raffaello Cortina.
- Bettelheim, B. (1982). *Freud and man's soul*. New York: Alfred. A Knopf. Trad. it. *Freud e l'anima dell'uomo*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- Brambilla, F. G. (2007). Il corpo alla prova dei manuali di antropologia teologica. In R. Repole (Ed.), *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana* (pp. 147-185). Milano: Glossa.
- Brown, W. S., Murphy, N., & Malony, H. N. (Eds.). (1998). *Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Corradini, A., Gaj, N., & Lo Dico, G. (2007). Emergenza: le origini di un concetto. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 97, 263-279.
- David, M. (1990). *La psicoanalisi nella cultura italiana* (3. ed.). Torino: Boringhieri, 1966.
- De Marinis, V. (1998). A meta-analysis of Malony's body/soul orientation. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 247-250.
- Fagnani, D., & Rossi, M. T. (Eds.). (1998). *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Fenn, R. K., & Capps, D. (Eds.). (1995). *On losing the soul. Essays in the social psychology of religion*. Albany: State University of New York Press.
- Fornari, F. (1984). *La riscoperta dell'anima*. Bari: Laterza.

- Freud, S. (1890). Trattamento psichico (trattamento dell'anima) In *Opere* (Vol. 1, pp. 93-112). Torino: Boringhieri, 1967.
- Freud, S. (1922). Due voci di enciclopedia: Psicoanalisi e Teoria della libido. In *Opere* (Vol. 9, pp. 439-462). Torino: Boringhieri, 1977.
- Freud, S. (1927). L'avvenire di un'illusione. In *Opere* (Vol. 10, pp. 432-485). Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Freud, S. (1938). Alcune lezioni elementari di psicoanalisi. In *Opere* (Vol. 11, pp. 639-644). Torino: Boringhieri, 1979.
- Granato, A. (2007). Fisiologia della corteccia cerebrale. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 97, 197-210.
- Green, A. (1995). *La Causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris: Odile Jacob.
- Hillman, J. H. (1996). *The soul's code. In search of character and calling*. Mississauga, ON, Canada: Random House. Trad. it. *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*. Milano: Adelphi, 1997.
- Jones, E. (1953). *Vita e Opere di Sigmund Freud* (ed. ridotta). Milano: Il Saggiatore.
- Jones, J. W. (2005). Brain, mind, and spirit. A clinician's perspective, or why I am not afraid of dualism. In K. Bulkeley (Ed.), *Soul, psyche, brain. New directions in the study of religion and brain-mind science* (pp. 36-60). New York: Palgrave Macmillan.
- Lacan. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lecuit, J.-B. (2007). *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*. Paris: Éditions du Cerf.
- Lopez, D. (1983). *La psicoanalisi della persona*. Torino: Boringhieri.
- Lopez, D., & Zorzi Meneguzzo, L. (1989). Dal carattere alla persona. In A. A. Semi (Ed.), *Trattato di psicoanalisi. Vol. 2: Clinica* (pp. 371-514). Milano: Raffaello Cortina.
- Malony, H. N. (1998a). Counseling Body/Soul Persons. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 221-242.
- Malony, H. N. (1998b). Response to Rambo and De Marinis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 251-252.
- Mancuso, V. (2007). *L'anima e il suo destino*. Milano: Raffaello Cortina.
- Martini, C. M. (2008). *Paolo VI uomo spirituale. Discorsi e scritti (1983-2008)*. Roma: Studium.
- Mazzocato, G. (2004). *Malattia della mente o infermità del volere? Psicologia, teologia morale e formazione*. Milano: Glossa.

- Murphy, N. (1998). Nonreductive physicalism: philosophical issues. In W. S. Brown, N. Murphy & H. N. Malony (Eds.), *Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature* (pp. 127-148). Minneapolis: Fortress.
- Paiva, G. J. d. (2002). Perder e recuperar a alma: tendências recentes na psicologia social da religião norte-americana e europeia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18(2), 173-178.
- Pfister, O. (1928). Die Illusion einer Zukunft. *Imago*, 14, 149-184.
- Rambo, L. R. (1998). Body and souls. Continuing conundrums. *International Journal for the Psychology of Religion*, 8, 243-246.
- Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Seuil. Trad. it. *Vivo fino alla morte, seguito da Frammenti*. Cantalupa (To): Effatà, 2008.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*. Roma: Borla, 1994.
- Rizzuto, A.-M. (1998). *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven, CT-London: Yale University Press. Trad. it. *Perché Freud ha rifiutato Dio?*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000.
- Roudinesco, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard. Trad. it. *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*. Milano: Raffaello Cortina, 1995.
- Saraval, A. (1988). La tecnica classica e la sua evoluzione. In A. A. Semi (Ed.), *Trattato di psicoanalisi. Vol. 1: Teoria e tecnica* (pp. 533-613). Milano: Raffaello Cortina.
- Scola, A. (2007). *Il Redentore, l'«Amore che dà la vita». Discorso per la Festa del Santissimo Redentore. (Venezia, 15 luglio 2007)*. [On-line: <http://angeloscola.it/author/ufficiostampa/page/52/>].
- Semi, A. (Ed.). (1988). *Trattato di psicoanalisi. Vol. I: Teoria e tecnica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Semi, A. (Ed.). (1989). *Trattato di psicoanalisi. Vol. 2: Clinica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Spezzano, C., & Gargiulo, G. J. (Eds.). (1997). *Soul on the couch. Spirituality, religion, and morality in contemporary psychoanalysis*. Hillsdale, NJ-London: The Analytic Press.
- Tytell, P. (1982). *La plume sur le divan*. Paris: Aubier.
- Vergote, A. (1979). Le corps. *Revue Théologique de Louvain*, 10, 159-175.
- Vergote, A. (1983). Il corpo psichico. In V. Melchiorre & A. Cascetta (Eds.), *Il corpo in scena. La rappresentazione del corpo nella filosofia e nelle*

- arti* (pp. 13-26). Milano: Vita e Pensiero.
- Vergote, A. (1997). *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*. Paris: Éd. du Cerf.
- Vergote, A. (1999). *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*. Paris: Éd. Du Cerf.
- Vergote, A. (2006). *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*. Paris: Éd. du Cerf.
- Westerink, H. (2009). *Controversy and challenge. The reception of Sigmund Freud's psychoanalysis in German and Dutch-speaking Theology and Religious studies*. Wien: Lit Verlag.
- Winnicott, D. W. (1949). Mind and its relation to the psyche-soma. In *Collected papers. Through paediatrics to psycho-analysis* (pp. 243-254). New York: Basic Books-London: Tavistock, 1958 In *Dalla pediatria alla psicoanalisi: scritti scelti* Firenze: Martinelli, 1975.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. New York: Basic Books. Trad. it. *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974.