

SCHEGGE DI ESISTENZA

Un'intervista di Francesco Tarantino a Luigi Antonello Armando

Francesco Tarantino
Dirigente Psicologo Psicoterapeuta presso l'Asl Lecce

Riassunto

Quanto segue è un'ampia intervista a Luigi Antonello Armando, psicoanalista, già docente universitario, autore di numerosi scritti. L'intervista mostra la continuità della sua ricerca e prende in considerazione importanti temi che hanno interessato la psicoanalisi, nel versante clinico e culturale, nell'ultimo cinquantennio di questo evo definito post-moderno. Essa, partendo dalle peculiari modalità d'insegnamento universitario di Armando nei lontani anni settanta, getta una nuova luce su nodi centrali dell'indagine psichica e psicopatologica con particolare riferimento all'analisi dei sogni ed apre una nuova prospettiva sulla psicoanalisi da un punto di vista sia culturale che psicoterapeutico.

Parole chiave: *psicoanalisi, psicoterapia, cultura occidentale, politica, formazione, percezione delirante, sogni.*

(PIECES OF EXISTENCE

An interview by Francesco Tarantino with Luigi Antonello Armando)

Summary

The following is an extensive interview with Luigi Antonello Armando, psychoanalyst, former lecturer, author of numerous writings. The interview shows the continuity of his research and takes into account major issues that have affected the psychoanalysis, the clinical and cultural side, the last fifty years of this age called post-modern. Starting from the peculiar university teaching methods of Armando in the distant seventies, he sheds new light on the central nodes of psychic and psychopathological investigation with particular reference to the analysis of dreams and opens a new perspective on psychoanalysis from a point of view both cultural and psychotherapeutic.

Keywords: psychoanalysis, psychotherapy, western culture, politics, education, delusional perception, dreams.

Francesco Tarantino (F.) *Faccio una premessa. L'idea di chiederti questo incontro è connessa ad alcuni ricordi dei miei primi anni di vita universitaria a Roma. Erano gli anni Settanta, quando Roma era solo apparentemente tranquilla: erano trascorsi quelli tumultuosi del Sessantotto, ma ancora non erano giunti i drammatici anni di piombo. Ero studente in Psicologia e tu professore di Psicologia dinamica. L'insegnamento di questa disciplina era svolto da due cattedre: alla prima, affidata a Paolo Perrotti, un didatta della Società italiana di psicoanalisi (SPI), affluivano gli studenti i cui cognomi erano compresi tra la A e la L; alla seconda, affidata a te, quelli tra la M e la Z. Mi sono trovato, quindi, a frequentare il tuo corso.*

Ricordo che cominciava nel Dicembre del 1975, però partecipavo attivamente alla vita universitaria. Quindi, prima del suo inizio, cominciavi, ritenendo fossero una fonte integrativa di apprendimento, ad assistere agli esami tenuti da te e per di più frequentavi le esercitazioni tenute da Francesco Calabresi, un medico psicoanalista tuo collaboratore, sia i seminari che Massimo Fagioli aveva cominciato a tenere proprio allora nella sede de "La Sapienza" resagli disponibile da Nicola Lalli. Avere assistito ai tuoi esami ed avere poi frequentato il tuo corso è stata per me un'esperienza importante, al punto di volere oggi, dopo tanti anni, discuterne con te per comprenderla meglio e per capire perché mi è presente ancora oggi. Al momento posso solo dire che il tuo insegnamento aveva una connotazione particolare, era diverso da quello impartito nell'altra cattedra.

Luigi Antonello Armando (A.) È vero, ma secondo te in cosa consisteva questa connotazione particolare?

F. Nel tuo corso c'era una sollecitazione ad una formazione che implicava una ricerca personale. Non v'era una semplice esposizione di concetti psicoanalitici. La lezione aveva assunto la forma di una sorta di analisi di gruppo dove però tu stavi attento a servirti degli interventi dei partecipanti esclusivamente per illustrare questo o quel concetto psicoanalitico. Quindi una particolarità che per me era sconvolgente, anche nel confronto con una prima esperienza psicoanalitica che avevo fatto presso un'istituzione non pubblica. Credo che il mio interesse per gli stati modificati di coscienza, i vissuti soggettivi e l'impostazione psicodinamica con il riferimento all'inconscio e ai sogni abbia preso corpo allora. Mi puoi, però, ora far capire meglio quanto intendevi fare?

A. Posso provarci, in fondo ho bisogno anch'io di capire cosa stavo combinando allora. Dopo avere insegnato a Siena fin dal 1972, nell' a. a. 74-75 ero venuto ad insegnare Psicologia dinamica a Roma nel Corso di laurea in Psicologia che era stato da poco istituito. Già a Siena avevo quasi subito adottato il metodo di insegnamento che tu hai così bene rappresentato. Vorrei anzitutto sottolineare che esso comportava un ribaltamento, un cambiamento di rotta, rispetto alla concezione dell'insegnamento propria della pedagogia dell'Idealismo che stava alla base di quella Riforma Gentile sulla quale ancora si basava l'Università italiana. Si passava dalla lezione intesa come mezzo di comunicazione di concetti, che restavano astratti, al tentativo di far fare agli studenti esperienza di quanto espresso in quei concetti.

F. *Mi puoi dire come sei giunto a questo?*

A. Questo modo di operare, diciamo pure questo metodo, c'era già quando ero studente. Nella mia tesi di laurea avevo ribaltato il modo di procedere della storiografia idealistica sugli Umanisti del Quattrocento fiorentino. Non avevo dato ascolto alla lettera dei loro discorsi e mi ero chiesto perché dicessero quanto dicevano. Ad esempio, avevo visto che insistevano sulla distruttività di qualcosa che chiamavano "fortuna" in funzione della conservazione dell'esistente; che la loro esaltazione dell'uomo e della sua centralità nel cosmo non incrinava i fondamenti della teologia del medioevo cristiano.

F. *A occhio e croce, però, quella di quel tuo esperimento e questa di cui mi hai detto mi sembrano due situazioni diverse.*

A. Hai ragione, ma la differenza non esclude l'analogia e la continuità. Nel caso degli Umanisti si trattava di ricercare la loro esperienza al di là delle loro parole, le loro intenzioni al di là delle loro dichiarazioni; nel caso degli studenti di far riconoscere loro in termini di esperienza diretta il significato di parole di altri che essi ripetevano. In ambedue i casi c'è un andare al di là del manifesto, un cercare quanto di concreto sta dietro le parole e i concetti e che parole e concetti possono nascondere. Si tratta di due declinazioni diverse di uno stesso metodo, come metodo di ricerca e come metodo di insegnamento.

F. *Quando scrivevi la tua tesi conoscevi già Freud e la sua distinzione tra significato manifesto e latente?*

A. No, iniziai a leggerlo subito dopo. Cioè non fu lui a portarmi alla tesi, ma il contrario. Allora non parlavo ancora di manifesto e latente, ma di dichiarazioni e intenzioni.

F. *A costo di rischiare di ampliare troppo il discorso, debbo chiederti dove e come hai appreso questo metodo.*

A. Penso che nell'adolescenza di ognuno vi siano il desiderio e la possibilità di guardare e cercare al di là dei confini del consueto. Che ciò abbia o meno un seguito, e in che misura, dipende dalle circostanze di vita e dagli incontri che si hanno poi e si sono avuti prima. Per quanto mi riguarda, ricordo come fosse oggi l'illuminazione che fu per me quando in terza media un supplente, parlando di Romolo, affermò che i Romani avevano creato la leggenda che egli alla sua morte fosse stato assunto in cielo per nascondere che lo avevano ammazzato e buttato in un pozzo. O lo sconcerto che provai quando, nelle settimane successive alla mia prima comunione, un giorno dovetti chiedermi perché mio padre mi accompagnava la domenica a prendere la comunione ma non la prendeva lui. O la rivelazione di senso che sperimentai negli anni del Liceo quando un anziano professore che qui voglio ricordare, Arnaldo Volpicelli, mi fece capire che la Chiesa cattolica era la continuazione dell'Impero romano. O l'intensa soddisfazione e progettualità intellettuale che mi diede allora la lettura delle pagine de *Il Mito dello Stato* di Cassirer su Machiavelli: fu lì che incontrai quella frase blasfema che propone la necessità di distinguere tra la realtà effettuale delle cose e l'immaginazione di esse. Sulla tua domanda non saprei dire altro.

F. Torna dunque a spiegarmi come fu che nello specifico dell'insegnamento di Psicologia dinamica a Roma ti servisti del metodo di cui ora mi hai parlato.

A. Come ti ho detto, prima di insegnare Psicologia dinamica a Roma avevo insegnato Psicologia presso l'Università di Siena ove già avevo adottato quel metodo d'insegnamento. Avevo scritto un libro sulla concezione freudiana dell'educazione (1969) e sapevo che, stando ad essa, i concetti della psicoanalisi potevano essere appresi soltanto scoprendo il loro equivalente nell'esperienza, che la psicoanalisi poteva essere trasmessa solo attraverso un'esperienza di analisi. L'idea di Siena era quella di riuscire, nell'ambito della pubblica istituzione universitaria, a tenere un insegnamento coerente con quella concezione. Di fornire almeno un sentore di quello che doveva essere un percorso psicoanalitico di apprendimento. Poi a Roma aggiunsi qualcosa. Utilizzai l'esame per rendere più efficace il metodo. Lo strutturai come una seduta psicoanalitica. Non però, come tu stesso hai ricordato, nel senso di toccare i problemi personali dell'esaminando. L'esame era impostato sul rapporto dell'esaminando con la situazione di esame e con la sua materia. Cercavo di reperire, nel modo in cui si rapportava alla situazione dell'esame o in cui esprimeva i concetti che ne costituivano la materia, qualcosa che costituisse il corrispondente esperienziale di quei concetti e di mostrarglielo.

F. Perché a Roma facesti quest'aggiunta?

A. Penso mi fosse suggerita dall'intreccio tra quanto stava avvenendo nella società italiana e quanto stava avvenendo all'interno dell'Istituto di Psicoanalisi di Roma e della SPI. In occasione del Congresso della società internazionale di Psicoanalisi che si tenne a Roma nel 1969 alcuni psicoanalisti di varie nazionalità posero il problema della formazione degli psicoanalisti (Bolko-Rotschild 2006). In Italia esso si saldò con il problema di se e come rispondere alle richieste di formazione che provenivano dal gran numero di studenti dei neo istituiti Corsi di laurea in Psicologia a Padova e a Roma. A Roma Paolo Perrotti, che tu hai ricordato essere l'affidatario dell'altra cattedra di Psicologia dinamica, aveva risposto a tali richieste dando vita a un Centro, "Lo spazio", che attrasse molti di quegli studenti; credo esista ancora. Era un centro privato, slegato sia dalla SPI che dall'Università. Io, per parte mia tentai di dare una risposta all'interno dell'Università e cercai anche di giustificare e teorizzare la cosa in alcuni scritti (1975b; 1975c) che raccolsi poi nel mio libro del 1975 *Per una psicoanalisi politica*. Fu un esperimento interessante, aveva un suo senso, non lo ripudio; ma fu anche un azzardo.

F. Perché lo chiami azzardo? Forse perché conducendo l'esame in quel modo entrava in gioco il rapporto dell'esaminando con l'esaminatore?

A. Solo in parte. Il fatto che entrasse in gioco quel rapporto comportava dei rischi. Per quanto avessi presente il problema e stessi attento, poté accadere che scivolassi su interpretazioni, per così dire, di transfert. Potevano risultare fastidiose e intrusive all'esaminando: come ti permetti? Io vengo a fare un esame e tu pretendi di analizzarmi? Ricordo il caso di una studentessa che disse peste e corna di me in un articolo de

”L’Espresso” (1980). Era accaduto che le avessi chiesto di parlarmi dell’indifferenza e avessi poi mosso a quanto ne disse alcune obiezioni cui rispose snocciolando una serie di nozioni in sé corrette che le rendevano ovvie. Al che le dissi, più o meno, che lei mi restituiva le mie parole in fila come tanti pupazzetti bene ordinati. L’intenzione era quella che ti ho detto, nel caso specifico quella di far toccare con mano all’esaminanda l’indifferenza di cui mi veniva parlando; ma capisco che la mia espressione era molto provocatoria. Fatto sta che la studentessa non la prese bene e nell’articolo io ne uscii dipinto come una specie di zulu della psicoanalisi. Non è però per episodi come questo, peraltro rarissimi, che lo chiamo un azzardo, ma perché entrava in rotta di collisione con il metodo di insegnamento previsto dall’Istituzione universitaria.

F. Sono curioso di sapere se la tua formazione psicoanalitica con Mannoni ha influenzato questa tua esperienza. In Francia si praticava quel modo di insegnare?

A. No a mia conoscenza. Quell’esperienza mi era stata suggerita nell’immediato da un ragionamento ovvio: era incoerente sapere che l’apprendimento della psicoanalisi deve passare attraverso un’esperienza personale di analisi e proporsi poi di insegnarla esponendone solo la teoria.

F. Quando e perché smettesti di fare gli esami a quel modo?

A. Fu agli inizi del 1977 e per più motivi. Lasciando da parte quelli occasionali, la sostanza fu che quell’azzardo risultò impraticabile all’interno dell’Università. Esso non entrava in rotta di collisione solo con la concezione universitaria dell’insegnamento, ma anche con quanti la contestavano. Rendere l’esame più difficile e impegnativo di quanto abitualmente lo fosse in un momento in cui veniva reclamato ed era di moda il così detto “trenta politico” mi esponeva anche a tale contestazione. Ricordo che una volta un gruppetto di studenti di sinistra mi chiuse a chiave nella stanza dell’esame dicendomi che non ne sarei uscito finché non avessi dato loro quel trenta, cosa che, per la cronaca, riuscii a non fare.

F. Nel 1976 tu fosti espulso dalla SPI. Sui motivi dell’espulsione non ti chiedo; li conosco per avere letto alcuni tuoi scritti in merito, in particolare quello del 2015. Ti chiedo invece se essa ha influito sulla tua decisione di smettere di fare gli esami a quel modo.

A. Solo nel senso che l’espulsione poneva fine al tentativo che io e altri colleghi (AA. VV. 1974) avevamo fatto di riformare il processo formativo della SPI in un modo che rispondesse anche alle richieste di formazione che provenivano dai neo istituiti corsi di Psicologia. Come ti ho detto, la mia pratica d’insegnamento e di esami non era slegata da quel tentativo; e, fallito questo, perdeva in parte la sua ragione d’essere. Poi ci fu che, allora, intorno al 1975, attraversai una crisi.

F. Cosa intendi?

A. Anzitutto dovetti constatare che la mia formazione e l’apparato teorico di cui disponevo non riuscivano a incidere più di tanto sui pazienti. In particolare mi sentivo limitato nell’interpretazione dei sogni. Poi c’erano cose che non andavano nei miei rapporti più personali.

F. *Su questi non ti starò a chiedere. Dimmi invece del libro, Il pappagallo dei pirati, che pubblicasti nel 1976 perché credo che in quel libro w'cddkc dato espressione pubblica ad alcuni aspetti di quella crisi. Però mi sembra anche di scorgere una sua continuità con quanto chiami il tuo azzardo e che questo abbia avuto un seguito proprio con quel libro. Mi sbaglio?*

A. No, affatto. Questa tua domanda mi fa pensare a qualcosa a cui non avevo pensato prima. Per un aspetto *Il pappagallo dei pirati* è davvero una continuazione di quell'esperimento. Un azzardo che si è aggiunto a un azzardo. Il mio analista francese, che come sai è stato Octave Mannoni, scrisse un articolo nel quale sconfessava quanto aveva in precedenza sostenuto in materia di psicologia dei colonizzatori e dei colonizzati e lo intitolò *La decolonizzazione di me stesso* (1966). Ne fui molto colpito. Penso ora che in quel mio libro cercai di decolonizzare me stesso. È un'idea, ripeto, che tu mi fai venire in questo momento. Il senso della continuità di cui parli può essere questo: con l'azzardo di quel modo di fare lezione e gli esami, avevo cercato di portare gli studenti a decolonizzarsi da nozioni che avevano appreso passivamente e dalla convinzione che la loro ripetizione meccanica apportasse qualcosa alla loro identità; ne *Il pappagallo dei pirati* ho cercato di giungere a un rapporto critico con ideologie che, diciamo così, mi avevano colonizzato.

F. *Perché parli di colonizzazione anziché di educazione e di decolonizzazione anziché di diseducazione?*

A. Te l'ho detto, è per quello scritto di Mannoni. Ma anche per un racconto di Kafka (1917). Narra di una scimmia invitata da un'accademia scientifica a tenere una relazione sulla sua vita prima di essere catturata. Ella dice di non poterlo fare e di doversi limitare a parlare del percorso da lei compiuto dopo la cattura. Racconta come questa avvenne; come fu rinchiusa in una gabbia; come sentisse di non avere di lì via d'uscita e di doversela tuttavia procurare se voleva vivere, ma di non poterlo fare fuggendo, bensì solo imitando gli uomini per diventare come loro. Dice che imitandoli ha raggiunto il grado di istruzione medio di un europeo e conclude di volere ora solo trasmetterlo, fare relazioni come quella che sta facendo ora. È un racconto semplicemente geniale, se non lo conosci vai a leggerlo per intero.

F. *Se capisco bene, ti sentivi un po' come la scimmia del racconto e quando parli di decolonizzazione vuoi dire di un rapporto critico che hai nel tempo maturato nei confronti della "cultura media di un europeo" che avevi acquisito nel corso della tua formazione. Ma cosa faceva parte di questa cultura?*

A. Più aspetti intervenuti in momenti diversi. La religione cattolica, il contesto familiare borghese, l'esistenzialismo, il razionalismo, il freudismo.

F. *A proposito di decolonizzazione tu parli di Mannoni. Però ne *Il pappagallo dei pirati* non ti riferisci a lui, ma a Massimo Fagioli. Il rapporto con lui ha avuto qualche parte nel farti maturare un rapporto critico con gli aspetti della cultura che hai or ora menzionati?*

A. Qualche parte certamente.

F. Puoi dirmi qualcosa sul rapporto con lui e su in cosa consistette la qualche parte?

A. Non è semplice, tanto più ora che egli è scomparso e che, a dire certe cose, può sembrare venga meno un rispetto che è tanto più necessario adesso avere. Non è però mancare di quel rispetto se sostengo che le condizioni oggettive entro le quali quel rapporto ebbe inizio ne stabilirono la forma e ne determinarono lo svolgersi in un modo in larga parte indipendente dalle nostre volontà e consapevolezze.

F. Quali erano quelle condizioni?

A. Oggi posso riconoscere tre condizioni oggettive. Una era costituita dalle nostre pregresse storie individuali: io venivo dalla città, lui dalla provincia; io ero figlio di un noto editore, lui di uno stimato ma sconosciuto medico condotto; io un docente universitario, lui un semplice professionista. Un'altra dal luogo in cui il rapporto ebbe inizio, cioè l'Istituto di Psicoanalisi di Roma ed estensivamente la Società Italiana di Psicoanalisi (SPI). La terza dai ruoli che, a motivo delle suddette provenienze, ci trovammo a ricoprire all'interno di quel luogo: il mio era un ruolo di potere; il suo quello in cui lo confinava non solo la sua provenienza, ma anche la presunzione con la quale la compensava e che lo rendeva invisibile e tollerato; mentre quel mio ruolo sembrava destinarmi a una brillante carriera all'interno dell'Istituzione, il suo sembrava destinarlo all'emarginazione. Queste tre condizioni oggettive fecero sì che quel rapporto assumesse inizialmente la forma del rapporto teorizzato da Hegel nelle pagine de *La fenomenologia dello spirito* sulla dialettica del riconoscimento come quello tra padrone e servo e riformulato da Marx come quello tra capitalista e proletario. Io vi ricoprivo il ruolo del "capitalista", lui quello del "proletario".

F. Questo mi aiuta a capire. Tuttavia, quando dici che il vostro rapporto assunse inizialmente quella forma intendi che ne fu un'espressione molecolare, sintomatica?

A. Sì. Quella forma ne stabilì il copione che noi ci limitammo a recitare.

F. Ma che fai? Da psicoanalista mi diventi strutturalista?

A. No, resto uno psicoanalista che tiene conto anche della situazione oggettiva di rapporto.

F. D'accordo. Però in quale senso pensare quel rapporto così spiegherebbe perché tu potesti avvalertene per compiere la decolonizzazione di cui abbiamo detto poc'anzi?

A. In quegli anni si parlava ancora molto di Marx, della sua critica della dialettica hegeliana che prospettava come eticamente e storicamente possibile e necessario il riscatto del proletario in funzione di un ideale di uguaglianza che si sarebbe realizzato nel comunismo. Avevo letto un bel po' di Marx; pubblicato un saggio su di lui (1975e); scritto su "Il manifesto" proponendo il concetto di una "psiche comunista" (1976); avevo sempre votato a sinistra. Ciò mi portava a vivere quello che, sempre nella terminologia del tempo, era il fenomeno della falsa coscienza. Mi vergognavo del ruolo di "capitalista". Accadde così che

tentassi di “decolonizzarmene” liberando l’altro dal suo ruolo di “proletario” emarginato e tollerato.

F. In che modo ti liberasti di quel ruolo o, se preferisci, te ne “decolonizzasti”?

A. Spendendo tutto il potere che mi dava la mia provenienza e la mia posizione all’interno dell’Istituzione per far sì che un libro del 1972 del mio collega ed amico di allora, ostracizzato dall’Istituzione che gli aveva anche precluso il passaggio dal ruolo di associato a quello di ordinario, venisse pubblicato.

F. Eri mosso solo dalla vergogna oppure anche dall’aver riconosciuto in quel libro qualcosa che ti convinceva?

A. Indubbiamente anche da questo. Il libro, per come mi fu presentato era un testo arruffato. Ci volle molto lavoro e anche qualche scontro per dargli una forma che consentisse a me di difenderlo in buona coscienza. Però vi brillavano un paio di idee la cui importanza riconobbi. Mi riferisco alla riformulazione del concetto freudiano di istinto di morte come ciò che porta non al ritorno al passato e all’inorganico, ma come annullamento dell’attuale e all’asserto di una sanità iniziale dell’essere umano. Ritengo tutt’ora valide quelle due idee e le loro implicazioni. Rispetto alla prima, considero un limite dell’attuale cultura psicoanalitica non averla raccolta, forse addirittura non averla compresa. Rispetto alla seconda, è vero che qualcosa di simile circolava già a quel tempo, penso, ad esempio, a De Benedetti e in generale alla fenomenologia con la quale Fagioli era stato in stretto contatto attraverso il suo maestro Barison; tuttavia fu lui a proporla con forza nel nostro ambiente e ad esplicitarne le conseguenze rispetto al concetto ed alla pratica della cura. Tutto ciò però a patto di prendere sia l’una che l’altra idea come furono formulate allora, al netto degli sviluppi del successivo percorso di Fagioli durante il quale sarebbe apparso qualcosa che le avrebbe stravolte. Tu conosci questi sviluppi per avere letto quanto ne ho scritto.

F. Credo tu ti riferisca ai due articoli che hai raccolto ne La ripetizione e la nascita (2004a;2004b), e a Il paese degli smeraldi che hai scritto insieme ad Albertina Seta nel 2009, sui quali ho pubblicato due saggi (2007, 2011), nonché alla tua recensione del 2007 a un libro di Fagioli (2002). Penso tu ti riferisca al suo bisogno di sentirsi figlio di se stesso. Ma perché questi sviluppi?

A. Ho usato una parola impropria. Più che di sviluppi si trattò di un’inversione di rotta. Per farti un esempio, passò dal sostenere che tutti gli esseri umani nascono con un Io sano a sostenere che l’unico ad essere nato con un Io sano era lui. Incredibile, ma è così. In parte fu forse per le circostanze in cui si trovò ad operare, cioè il bisogno di dare un punto di riferimento forte ai gruppi che conduceva; in parte fu forse per qualcosa inerente alla sua “equazione personale” nel cui merito non mi permetto di entrare. Sui motivi di questa inversione molti che lo hanno seguito, e che l’hanno vissuta come un tradimento, si interrogano. Ma una risposta convincente non l’ho ascoltata, almeno io al momento non la ho.

F. Dunque lasciamo stare. Dimmi però che cosa, a tuo avviso, ti consentì di apprezzare quelle idee.

A. Prima di incontrare Fagioli qualche libro l'avevo letto e qualche pensiero l'avevo fatto. Per come esposte nel suo libro del 1972, quelle idee venivano a dare forma a intuizioni che avevo avuto. Avevo intuito e scritto già nel 1961 che il nulla è il prodotto di una volontà umana di fare il nulla; e nei miei studi sul Rinascimento avevo incontrato una tradizione di pensiero sepolta sotto la polvere del tempo che asseriva qualcosa di simile alla sanità iniziale dell'essere umano.

F. Penso che quando parli di questi studi ti riferisci alla tua tesi e all'incontro con il pensiero di Machiavelli al quale hai dedicato un libro (2004) e diversi articoli. Te ne chiederò poi. Ora dimmi: ci furono altre "decolonizzazione di te stesso"? Hai parlato di avere subito nel corso della tua formazione l'influenza dell'esistenzialismo, del freudismo e della religione. Il rapporto con Fagioli ti servì anche per separarti da queste forme di pensiero?

A. Rispetto all'esistenzialismo e al freudismo no, tutt'al più a consolidare la mia separazione da loro. L'esistenzialismo aveva nutrito la mia adolescenza: Kirkegaard, Kafka, Michaelstaeter, Camus, Sartre. Ma ci avevo già fatto i conti negli anni dell'Università ai quali appartiene quel mio saggio del 1961 nel quale ero giunto a scrivere che il nulla è il prodotto di una volontà umana di fare il nulla. In quanto a Freud, nel libro del 1972 di Fagioli non c'è una presa di distanza esplicita e piena da lui, c'è un continuo riferimento a lui le cui tracce ha poi cercato di far perdere nelle successive edizioni. C'è invece nel mio libro del 1973, *Mito e realtà del ritorno a Freud*, tanto che figura come una delle principali motivazioni della mia espulsione dalla SPI. Tutto ciò, ripeto, non significa che quel rapporto non mi abbia aiutato a consolidare queste prese di distanza. Rispetto alla religione il discorso è diverso, anzi opposto.

F. Spiegami

A. Non andavo in chiesa già da quando avevo sedici anni, mi ritenevo laico e ateo e nel 1974 mi ero pubblicamente schierato contro l'abrogazione della legge sul divorzio (1975f). Ma evidentemente era così nella testa, non nel cuore. La preghiera all'angelo custode che ero stato abituato da piccolo a dire la sera e l'essermi trovato poi ogni giorno che entravo in classe davanti al crocifisso avevano lasciato un segno che non avvertivo e non vedevo. Nello svolgimento del rapporto con Fagioli successivo al suo riscatto poté manifestarsi il mio essere stato ed essere ancora colonizzato dalla religione cattolica ed ebbi l'occasione di rendermene immune.

F. Come avvenne?

A. Avvenne in un modo opposto a quello in cui l'incontro con lui mi aiutò a consolidare la separazione dall'esistenzialismo e da Freud. Avvenne nonostante, ed anzi contro, lui. Devi considerare che la dialettica formulata da Hegel e riformulata da Marx prosegue con un cambiamento di passo e di piano. Il suo copione conosce una complicazione che essi non si aspettavano. Entra infatti in gioco un fattore rimasto loro ignoto e che pure aveva avuto una parte nello spingere me a volere il riscatto del proletario. Non era stata solo la vergogna suggeritami dalla lettura di Marx, era stato anche il senso di colpa inculcatomi dall'influenza che aveva avuto su di me la religione cattolica.

F. Colpa verso chi e perché?

A. Qui per uno psicoanalista la risposta si fa difficile. Potrei dire verso me stesso per avvalermi di essere nato con la camicia. Senz'altro però verso il "proletario", come se mi sentissi responsabile della sua poca fortuna, proprio come il Cristianesimo chiama a sentirsi colpevoli della sorte del figlio di Dio.

F. Quale è secondo te la differenza tra vergogna e senso di colpa?

A. È sostanziale: la vergogna riguarda essenzialmente te, ti presenta un conto che devi saldare con te stesso. Ti vergogni di te, l'altro è solo lo strumento di cui ti servi sia per vergognarti che per saldare il conto. La colpa invece riguarda l'altro, è verso un altro che ti senti in colpa. Inoltre il senso di colpa resta attivo dopo il riscatto e spinge quello che un tempo era il "capitalista" alla ricerca di una definitiva riparazione dell'altro dalla quale trarre un proprio rinnovamento e una propria purificazione. Questa ricerca sbocca nell'idealizzazione dell'altro e viene favorita, ed anzi esasperata, da qualcosa che resta in questi attivo.

F. A cosa ti riferisci?

A. A qualcosa che chi era il "capitalista", e che ora è spinto dal suo senso di colpa a idealizzare chi era il "proletario", non può a motivo di ciò vedere. Mi riferisco all'odio che questi nutre nei suoi confronti per il fatto stesso di essergli debitore del proprio riscatto. Su queste due basi, quella del senso di colpa dell'uno che sbocca nell'idealizzazione e quella dell'odio dell'altro che persegue il fine di credere e far credere a una propria autogenerazione, si innesta un processo per cui il rapporto, dopo essere transitato per un momento di illusoria uguaglianza, diventa un rapporto tra un fedele adorante disposto ad ogni sacrificio e un Dio mai soddisfatto dei doni che quello gli porta in voto perché nessuno di quei voti cancella la macchia del suo debito. È un processo che ho trovato poi descritto in un libro di Carrère, *Il regno*, su San Paolo; ti consiglio di leggerlo. Ma, a prescindere, quanto si configura è uno scenario biblico nel quale il Dio finisce con il chiedere al fedele il sacrificio del figlio e il fedele, quando riesca a evitarlo, può non essere in grado di attribuire ciò a un suo rifiuto e deve attribuirlo alla clemenza del Dio.

F. Stai anche dicendo che quanto Fagioli è finito con il proporre può essere visto come una religione?

A. Sì. Nessuno, comunque non io, se lo sarebbe aspettato per averlo conosciuto come era agli inizi degli anni Settanta, quando era ancora un "proletario". Spesso mi sono chiesto se la cosa era implicita già allora e restava nascosta o se c'è stato poi un radicale viraggio. Comunque sia, alla tua domanda rispondo, sì, una piccola religione, una sorta di parodia della religione fatta di un mix di monoteismo biblico e cattolicesimo. Del primo ha diverse caratteristiche: un profeta che espone le tavole della legge a un popolo smarrito nelle false speranze del Sessantotto e nella tragedia della lotta armata; un popolo che, osservando quella legge, diventa eletto; la visione paranoica di chi non vi appartiene; la tendenza al totalitarismo. Del secondo ha l'idea del peccato che non è però quello di Adamo, ma quello della segreta inconscia intenzione di voler mettere in croce il servo figlio di Dio. Colgo qui

l'occasione per ricordare Nicola Lalli che ha scritto su tutto questo (2005). Non so da che cosa sia stato motivato, ma anche lui si adoperò per vie diverse dalle mie per il riscatto ed ebbe a pagare per questo.

F. Mi stai dicendo che fosti in grado di opporre il rifiuto attribuendolo a te stesso e che perciò l'aver vissuto un delirio religioso in quel rapporto finì con il renderti immune da una cultura religiosa che non sapevi quanto avesse influito su di te?

A. Sì, hai visto bene, voglio dire proprio questo. Carrère scrive che solo chi ha avuto fede può eventualmente rendersi immune dall'aver fede.

F. Adesso mi è chiaro, sembra pure molto semplice. Assomiglia al detto, tanto caro alla scuola ippocratica: "similia cum similibus curantur". Non so se tale cura, che porta a rendersi immune dall'aver fede, funziona sempre. Non voglio però iniziare una discussione su questo; piuttosto dimmi come poté accadere che tu attribuissi a te stesso quel rifiuto. Come potesti uscire dal copione che hai descritto?

A. Conosci quel fenomeno per cui un tessuto per quanto spiegazzato può sempre riprendere forma? Si chiama resilienza. Qualcosa di integro sopravvive in te e ti fa dire che qualcosa non torna. In alcuni casi gli viene dato ascolto, in altri no. Nel mio caso uno dei motivi per cui potei dargli ascolto è stato che, come ti ho detto, avevo letto diversi libri, molti dei quali di storia, anche di storia delle religioni. Non tutto era da buttare nella mia formazione. Essa mi aveva dato, lasciami dire così, una mentalità storicizzante che finì con il condurci allo scontro.

F. Quindi mi confermi che ho visto giusto quando, nel 2007 e nel 2011, ho sostenuto che fin dall'inizio del vostro rapporto c'era tra voi una diversità, e c'erano le premesse di uno scontro. Ma dimmi, su cosa si consumò lo scontro?

A. Su due punti. Il primo è che quella mentalità mi portava a dare all'essermi speso per quel riscatto una giustificazione che non era solo quella della mia vergogna e del mio senso di colpa. Mi portava a vedere nelle due principali tesi del libro del 1972 il riaffiorare nell'attualità di quella tradizione di pensiero che aveva trovato la sua massima espressione nella cultura del periodo del Rinascimento italiano poc'anzi menzionata. Fagioli considerava ciò come una bestemmia. Per lui quelle due tesi erano la sua scoperta, qualcosa di autogenerato da lui stesso con cui riteneva di avere introdotto nella storia un sapere totalmente assente prima.

F. E il secondo punto?

A. Riguarda il rapporto con Freud. Condividevamo la necessità di distanziarsene. Lui però, nonostante, come ti ho detto, avesse esposto quelle due tesi nel suo libro del 1972 in una sorta di dialogo con Freud del quale nelle successive edizioni ha cancellato le tracce, nel perseguire il fine di una propria autogenerazione se ne uscì con il dire che Freud era un cretino e poi che non era mai esistito. Come facesse a mettere insieme le due cose non so. So che a me questa non è parsa una bestemmia, ma, a dire poco, una sciocchezza. Per me distanziarsi da Freud non significava annullarlo, ma comprendere la realtà storica della sua teoria.

F. *Le contestazioni a Freud sono nate per tempo. Penso a quella di I. Svevo sulla quale ho scritto alla fine degli anni settanta (1980), ma anche ai suoi primi allievi, tra cui Jung, anche se lui non parla di realtà storica della teoria freudiana come invece fai tu. Ma tu cosa intendi per “realtà storica”?*

A. Jung non aveva la minima nozione della “realtà storica”. Per essa intendo quello che de Martino ha inteso quando ha parlato di “realtà storica” dei poteri magici. In breve si tratta di rapportarsi a determinati asserti prescindendo dalla preoccupazione di stabilire se siano veri o meno per chiedersi invece quale funzione abbiano svolto nel corso della storia della cultura occidentale. Più specificamente rispetto al maturare in tale corso della nozione di una realtà psichica distinta da quelle materiale, animale e spirituale.

F. *D'accordo, lasciamo stare Jung mentre de Martino (1961) mi è caro, come salentino, per uno studio storico sulla pizzica, come cura dei tarantati, su cui ha scritto ne La terra del rimorso (1961). Dimmi invece come è andato a finire lo scontro di cui dicevi. Che è stato poi di Fagioli e di te?*

A. Lui si è dedicato a quella che ha chiamato “analisi collettiva”, una pratica terapeutica fatta di luci e ombre che per qualche tempo ho frequentato anch'io e che mi sono poi permesso di discutere ne *Il paese degli smeraldi* prendendomi in risposta qualche insulto ancora presente sul web. Per il resto è rimasto impigliato nella sua contraddizione insolubile: da un lato ha intessuto rapporti con figure dello spettacolo e della politica per trarre dalla prossimità con loro visibilità e legittimazione; dall'altro ha cercato di convalidare l'idea che aveva di sé di autore della scoperta di un assolutamente nuovo che lo assimilava a un Dio creatore e lo portava a fare il Dio di altri più digiuni di me di libri di storia. E, poiché religione ed economia vanno spesso a braccetto, ha potuto mettere su una bella impresa. Per quanto riguarda il suo lascito di teorico della psicoanalisi, non posso che augurarmi la sopravvivenza di ciò che in esso v'è di apprezzabile e di fruibile al netto di ogni idolatria. In quanto a me, attraverso quello scontro mi sono immunizzato dalla religione e per il resto ... eccomi qui a parlare con te.

F. *Però prima di parlare con me qualche cosa avrai fatto. Per esempio, so che nel 1979-1980 lasciasti la cattedra di Psicologia dinamica a Roma e tornasti a insegnare a Siena. Che accadde a Siena?*

A. Siena è stata la mia Siberia. Mi ritrovai con 4 studenti a lezione e, dati i miei trascorsi, con nessuna possibilità di avanzamento nella carriera universitaria oltre il ruolo di professore associato. Mi nutrii non tanto dell'atmosfera incantata ma statica e stanca della città, quanto in primavera del profumo dei suoi tigli e della bellezza delle colline senesi. Non avevo però le catene ai piedi. Leggevo, studiavo, c'è stato anche qualche incontro.

F. *A parte questo, nel 1984 hai pubblicato due libri uno su Boring e uno su Dewey. Come mai questi due autori?*

A. L'incontro con loro fu dovuto anche a circostanze contingenti. Il fatto che il Corso di laurea in Psicologia nel quale avevo insegnato a Roma e la cattedra di Psicologia che ricoprivo a Siena sottintendessero l'esistenza di una psicologia scientifica, mi indusse a

interrogarmi sulla sua origine. In quanto al mio interesse per Dewey, dovette essere sollecitato dal fatto che nel 1964 avessi occasionalmente tradotto un libro di Bruner anche su di lui, che in quegli anni se ne parlasse molto e che tanto la sinistra socialista quanto la cultura cattolica avessero visto in lui un essenziale punto di riferimento per una riforma della scuola oggetto di un dibattito nel quale era intervenuta anche la rivista di mio padre alla quale Carla Ida Salviati ha dedicato un bel libro nel 2009.

F. Però non vedo la continuità tra il tuo interesse per loro e il tuo interesse per la psicoanalisi. Sia Boring che Dewey mi sembrano assai lontani da lei.

A. C'è invece continuità tra quegli interessi. Anzitutto di metodo. Nel libro su Boring ho cercato quanto era latente nel suo tentativo di datare la nascita di una psicologia scientifica e di assegnarle un eroe fondatore. In quello su Dewey ho scorto il latente di un'ideologia totalitaria nell'apparenza della proposizione di un ideale democratico, tema sul quale sono tornato di recente nel 2016. Non è poi vero che quei due autori fossero così lontani dalla psicoanalisi. Ad esempio, Boring fece un'analisi con Hanns Sachs (1961b) e, sia Freud nel 1895 che Dewey nel 1896, scrissero sull'arco riflesso assumendolo come un modello del funzionamento della psiche cui si sono poi sempre attenuti.

F. Tutto qui?

A. No. Sia Freud che Boring danno per avvenuta una scoperta, intesa come atto di porre in essere un assolutamente nuovo. Freud diede ad opera di se stesso per avvenuta la scoperta del significato dei sogni e in generale dell'inconscio; Boring diede per avvenuta la scoperta ad opera di Wundt di una psicologia che studiava la realtà psichica con lo stesso rigore e metodo con cui la scienza, a partire da Cartesio e Galileo, affrontava i fenomeni del mondo fisico. In ambedue c'è poi che l'attribuzione, da parte dell'uno a se stesso da parte dell'altro a un altro, di una scoperta, nel senso appena detto, era resa possibile da un racconto storico che la dava per avvenuta. Freud tracciò le linee di tale racconto nella sua *Autobiografia* del 1925 che pochi anni dopo ebbe seguito nella sua biografia scritta da Jones. Boring svolse tale racconto, ripetuto poi pedissequamente in successive storie della psicologia, nella sua *Storia della psicologia sperimentale* del 1930: prima di quell'anno la nozione di una scoperta e di una nascita della psicologia scientifica nel 1879 non esisteva. Nei due casi non c'è, dunque, alcuna scoperta di un assolutamente nuovo; c'è, come dice il titolo del mio libro su Boring, "l'invenzione" di una scoperta: invenzione nel senso di artefatto, di costruzione attraverso un racconto della nozione dell'esistenza di una scoperta ad opera di un eroe.

F. Cosa comporta che Freud e Boring si siano avvalsi di un racconto storico che chiama in causa l'idea dell'eroe?

A. Quel racconto ha una sua specificità per la quale si differenzia da altri racconti volti pure ad accreditare un'invenzione. Tale specificità gli è data dal fatto che segue un modello stabilito dalle religioni e fondato su un presupposto creazionista. Dietro l'eroe moderno c'è Cristo, quando non Jahvè. Boring, nella prima edizione del 1930 della sua *Storia*, si fonda sulla filosofia dell'eroe di Carlyle debitrice, prima ancora che del romanticismo tedesco e del pensiero di Fichte, del Calvinismo del filosofo inglese. A merito di Boring bisogna dire che si accorse che qualcosa non tornava nell'ibridazione di scienza e religione di cui si era servito;

tanto che, nella seconda edizione del 1950, corse ai ripari introducendo i concetti dello *Zeitgeist* e delle scoperte sincrone multiple.

F. Non posso a questo punto non farti notare che tu stesso, ancora nel 1987, usasti il racconto storico in un libro, la tua Storia della psicoanalisi in Italia, in cui sembri presentare Fagioli come autore di una scoperta. Quel libro appare da molti considerato come una sua acritica apologia.

A. Capisco che si prestasse ad essere visto così, in parte giustamente. Resta però che lo scontro con Fagioli, lo svolgersi di un processo che avrebbe portato alla rottura e alla mia emancipazione dalla mia idealizzazione di lui nella quale ebbe a manifestarsi quanto di religioso c'era nella mia mentalità, si affacciò proprio con quel libro anche se ebbe bisogno di qualche altro anno per consumarsi fino in fondo. Ricordo che poco dopo l'uscita del libro qualcuno della cerchia di Fagioli raccontò di avere sognato un rullo di tamburi. Perché è vero che in esso parlavo di "scoperta" a proposito di quelle tesi; non però nel senso di creazione *ex novo*, bensì di punto di approdo di una tradizione, cosa che per lui equivaleva, come ti ho detto, a una bestemmia. Poi c'era la questione della percezione delirante.

F. Nel tuo libro del 1999 su questa questione hai sostenuto di avere organizzato quello del 1986 intorno al concetto di percezione delirante, più esattamente di averlo usato come categoria storiografica. Non ti chiedo cosa intendi con questo, ma cosa c'entra quel concetto con la tua immunizzazione dalla religione.

A. La cosa è tutto sommato semplice. Per percezione delirante si intende in breve l'annullamento del nuovo e l'attribuzione ad esso di significati noti. Io non riuscivo e non riesco a pensare quell'annullamento se non preceduto da una qualche intuizione del nuovo. Del resto non sono il solo, c'è ad esempio un bellissimo saggio di Blankenburg (1965) che certo conosci. Fagioli invece era fermo nel concepire l'annullamento come atto puro. Sembrava non rendersi conto della contraddizione in cui cadeva. Il suo rifiuto di riconoscere che nella percezione delirante l'annullamento è "secondario", cioè interviene dopo l'intuizione di un quid nuovo contraddiceva in modo evidente una di quelle che egli chiamava sue scoperte, e cioè che l'istinto di morte è annullamento dell'attuale e che dunque è "secondario" rispetto all'attuale. Per rispondere alla tua domanda, diciamo che la mia fede in lui non fu sufficiente a farmi negare questa contraddizione. Inoltre c'è il problema della cura: se si concepisce l'annullamento come atto puro, si deve altresì pensare che, per curarsene, l'essere umano non può fare affidamento anche sull'intuizione che lo aveva preceduto; dipende in ciò in tutto da un Dio o da ... uno psichiatra.

F. Blankenburg è un autore che apprezzo molto per i suoi studi sulla perdita dell'evidenza naturale (1998), strettamente connessi allo sviluppo del delirio quale elemento basale della schizofrenia, e soprattutto per le ricerche su prospettività e delirio (1991). Ma tornando a noi, nel 1996, lo stesso anno della seconda edizione della tua Storia, pubblicasti un libro in cui pretendevi di spiegare la religione ai ragazzi delle scuole medie. Mi chiedo se la coincidenza di date è casuale.

A. Pensandoci ora forse no. Forse in quel libro destinato ai ragazzi era implicita un'autocritica e una critica. Un'autocritica, perché vi mostravo che tra gli ingredienti che

fanno una religione ha gran ruolo il racconto storico delle vicende del suo fondatore, cosa che in parte stavo facendo io scrivendo la *Storia*. Una critica, perché c'è un capitoletto dedicato alle nuove religioni che poteva essere letto anche come riferito alla così detta analisi collettiva messa in piedi da Fagioli. A lui infatti il libro non piacque, si spinse fino a dirmi che comportava una violenza verso i bambini; il che, credo, contribuì non poco a convincermi che qualcosa proprio non andava. Però questi sono aspetti marginali, effetti collaterali, di quel libro. Ben altro mi aveva spinto a scriverlo. Come forse non sai, mio padre nel 1942 aveva vinto il concorso per le sezioni di grammatica (1942a) e di storia (1942b) del *Libro di Stato* per la IV elementare, cioè del testo unico voluto dalla riforma Bottai per tutti gli studenti d'Italia. Forse con quel mio piccolo libro cercavo, quando era ormai tardi, un rapporto di continuità e di costruttiva distanza con lui. Ma, al di là di questo aspetto privato, ricorderai non solo che il mio primo libro verte sulla pedagogia di Freud e che nel 1984 ne pubblicai uno sulla pedagogia di Dewey: vedendo la cosa a posteriori, penso di poter dire che quel mio libro nascondeva l'intenzione, so che sarebbe meglio dire "la pretesa", di proporre una pedagogia diversa dalla loro. Infine dava voce a quello che ritenevo essere il mio ateismo, tanto che spaventò anche persone che mi erano e mi sono care. Ebbe molte recensioni tra le quali una molto bella di A. di Nola (1985). Ora però è completamente dimenticato, ma non ho perso la speranza prima o poi di poterlo riproporre. Amo molto quel piccolo libro. Ricordo che la notte successiva al giorno in cui fu pubblicato sognai che davvo a un bambino un chicco d'uva. Tra parentesi, diversi anni dopo è accaduto che il mio nipotino andasse matto per i chicchi d'uva. Con questo non voglio dire che egli, che ora ha poco più di tre anni, lo avesse letto

F. In effetti mi sembra improbabile. Ma, tornando a noi, hai nuovamente accennato al tuo libro su Dewey. Non me ne hai ancora detto nulla.

A. Di recente l'ho rivisto e posto in una forma più leggibile nel mio sito. È stato il mio libro che ha avuto il maggior numero di recensioni e ... nessun seguito, non l'ho trovato mai citato nella successiva letteratura su Dewey. Forse, permettimi un po' di presunzione, perché c'è un'interpretazione di Dewey piuttosto originale, fuori dai canoni.

F. Per esempio?

A. Per esempio non ce ne sono altre che si fondino sulle poesie da lui scritte quando, ormai filosofo e accademico affermato, ebbe ad innamorarsi di una donna più giovane di lui. Inoltre, perché pone l'accento su momenti e aspetti della sua formazione da lui stesso poi occultati ed abitualmente sottovalutati; pochi tengono presente l'importanza che ebbero nella sua formazione il rapporto con Kant e con la psicologia fisiologica di Wundt nella quale egli vedeva il fondamento sperimentale del kantismo. Infine, perché la tesi che vi sostengo, che il suo concetto di democrazia sottenda un fondamentalismo religioso che sfocia necessariamente nel totalitarismo, non è facile da accettare, anche se ha trovato conferma in teorizzazioni e in fatti storici recenti.

F. A cosa ti riferisci?

A. Quando parlo di teorizzazioni mi riferisco in particolare al neoconservatorismo americano e alla filosofia di Leo Strauss sul quale ha scritto pagine illuminanti Shadia Drury in un libro che ho recensito qualche anno fa e mi sono soffermato io stesso in un articolo

(2014b). Quando parlo di fatti storici penso a come il totalitarismo religioso implicito nel concetto deweyano di democrazia abbia assunto una forma che sarebbe parodistica se non fosse stata drammatica con la presidenza di Bush jr. il quale sosteneva di parlare con Dio e di essere stato da lui spinto ad esportare la democrazia nel mondo. Più parodistica ancora ed in prospettiva ancora più drammatica con Trump.

F. Questo ci porterebbe troppo lontano. Comunque non mi hai ancora detto perché ci sarebbe continuità tra il tuo interesse per Dewey e i tuoi precedenti interessi; quali sarebbero i punti di contatto tra lui e la psicoanalisi?

A. Il racconto storico ha un ruolo essenziale anche in Dewey, pur se in una forma particolare. Come sai, il mio libro su di lui porta come sottotitolo “La vocazione e le stimmate”. La parola “vocazione” mi fu suggerita da un episodio della sua adolescenza che egli descrisse come un momento di rapimento mistico in seguito al quale prese la decisione di dedicarsi alla filosofia che inizialmente nutrì appoggiandosi a Kant e alla psicologia fisiologica di Wundt. Però nel 1930, lo stesso anno della *History* di Boring, cinque anni dopo l’*Autobiografia* di Freud, scrisse una propria autobiografia (1961a) nella quale occultava questa origine del suo pensiero e si presentava come colui che aveva finalmente fondato la filosofia sull’esperienza, non sulla vocazione. Ma c’è dell’altro. Lo studio di Dewey mi ha portato a riconoscere su Freud qualcosa in più di quanto mi ha portato a riconoscere lo studio di Boring.

F. Parlarmene

A. Mi riferisco alla dipendenza di Freud da Kant, al riconoscimento del fatto che la psicoanalisi di Freud svolge una tradizione di pensiero che si era venuta affermando subito dopo il passaggio dal XV al XVI secolo, ed aveva avuto nella filosofia di Kant una formulazione decisiva, come reazione a qualcosa avvenuto in quel passaggio.

F. Kant in generale è considerato il filosofo della ragione. Freud sta all’opposto di Kant. Ho sempre sentito parlare di lui come colui che avrebbe aperto il discorso su fenomeni, ad esempio i sogni, cui secondo Kant la ragione non può accedere e che ne limitano il potere.

A. Sembra così, ma in realtà Freud ha mirato, come Kant, a realizzare la “dittatura della ragione”, sono parole sue; ad instaurare una sorta di tribunale della ragione.

F. Poniamo pure, ma perché lo studio di Dewey ti avrebbe portato a riconoscere la dipendenza di Freud dalla filosofia di Kant?

A. Ho già accennato a come, quasi contemporaneamente, Freud e Dewey avessero scritto sull’arco riflesso. L’arco riflesso è inteso da Freud come quel percorso per il quale uno stimolo che colpisce l’apparato psichico in stato di quiete evoca una risposta che riporta quell’apparato in tale stato. Il discorso di Dewey è identico anche se più radicale: egli sostiene che la risposta è già implicita nello stimolo sulla base di un suo concetto di organismo che ora non ti sto a spiegare. Non c’è nulla al di fuori di questa circolarità. Ciò che sembra “nuovo”, nel senso di fuoriuscirne, sottende sempre per Freud un passato iscritto nell’infanzia dell’individuo e nell’origine della specie; l’ignoto sottende sempre per Dewey un noto. Il saggio di Freud sul così detto “perturbante” avrebbe potuto scriverlo lui. Le parole sono

diverse, ma esprimono uno stesso concetto che corrisponde all'asserto kantiano secondo cui tutto ciò che non rientra nelle forme a priori dello spazio e del tempo e che non può essere elaborato dalle categorie dell'intelletto non può essere fatto oggetto di conoscenza: è pura chimera prodotta da un visionarismo che fa capo a una malattia della mente. Su questa base Kant diede avvio alla sua "rivoluzione copernicana". Propose cioè di abbandonare la pretesa che la ragione riflettesse l'esperienza e di dedicarsi invece a conformare l'esperienza alla ragione, ovvero che l'ordine della natura sottostesse all'ordine della ragione. Una proposizione di enorme significato ed enormi conseguenze.

F. Sì, ma non hai risposto alla domanda che ti ho fatto: cosa c'entra Dewey con la dipendenza di Freud da Kant?

A. Se il discorso di Dewey sull'arco riflesso comporta la sua dipendenza da Kant; e se il discorso di Freud sull'arco riflesso è identico a quello di Dewey; allora esso comporta una dipendenza da Kant. Scusa il sillogismo, ma mi è parso il modo più semplice di risponderti. La dipendenza da Kant, esplicita in Dewey, è implicita ma sostanziale in Freud. Su questa dipendenza ho scritto più dettagliatamente di in alcuni articoli che penso tu conosca (2009; 2010; 2014a).

F. Li conosco. Però ora dimmi: perché parli di stimate a proposito di Dewey?

A. È un termine che egli stesso usa in *Dall'assolutismo allo sperimentalismo* e con il quale esprime la sua insoddisfazione per l'identità raggiunta, una crepa che si apre nel suo modo di pensare e vivere. Come ti ho detto, uno degli aspetti originali del mio libro su di lui è che fondo l'interpretazione del suo pensiero su alcune poesie ispirategli dall'amore per una giovane di origini polacche, Anzia Yeziarska, quando egli aveva ormai maturato proprie certezze. Quelle poesie mostrano l'aprirsi appunto di una crepa in queste certezze, un fugace momento in cui gli riappare una possibilità di vita e di esperienza di fronte alla quale sentiva che la sua filosofia valeva ben poco.

F. Le ho lette. Ricordo in particolare quella in cui dichiara il suo disagio personale e la sua insoddisfazione per la sua identità presente parlando in proposito di una lunga notte e di una ragnatela in cui si sentiva impigliato.

A. Esattamente. Ce ne sono altre simili nelle quali rievoca la propria adolescenza cui si sentiva restituito dall'incontro con quella donna.

F. A proposito della tua interpretazione di Dewey sulla base delle sue poesie, può servire per interpretare altri pensatori? Anche Heidegger (2001) si rivolge alla poesia nel revisionare il suo sistema filosofico (1970;1989;2007), come si deduce indirettamente dal carteggio (1925-1975) con Annah Arendt (2001). Inoltre, negli ultimi suoi scritti, constata che il linguaggio filosofico non può riflettere in tutto la realtà e si rivolge al linguaggio dell'arte e alla poesia di Hölderlin (2006).

A. Non sono mai riuscito a leggere Heidegger più di tanto. Quindi non saprei risponderti. Però ritengo che egli non si sia staccato dal Nazismo. Per l'idea che me ne sono potuto fare, vi è rimasto immerso. Di recente ho letto un bellissimo libro di un autore argentino, Feineman, *L'ombra di Heidegger*, che mi ha confermato in questa idea.

F. Hai ragione è storicamente accertato. Ma andiamo avanti e riprendi piuttosto da dove ti ho interrotto. Spiegami perché quanto hai detto su Dewey varrebbe anche per Freud.

A. La crepa che l'incontro con Anzia Yeziarska aprì nelle certezze di Dewey equivale a quella aperta nelle certezze di Freud dal suo interesse per la telepatia e per i fenomeni paranormali, oppure dalla «nostalgia per tempi migliori» della quale scrive nella lettera a Romain Rolland del 1936. Quell'interesse e quella nostalgia manifestano il suo dubbio di avere, con la sua creatura, la psicoanalisi, trascurato qualcosa di essenziale. Lo stesso discorso vale per Boring: subito dopo la scrittura della *History* pensò di essere uno «storico sciocco», cadde in depressione e cercò aiuto presso lo psicoanalista Hanns Sachs, allievo diretto di Freud, di cui poi disse peste e corna (1961b). Prima di loro, già Kant si era chiesto se con la sua “rivoluzione copernicana”, con il tentativo di conformare l'esperienza alla ragione, non fosse approdato a un visionarismo della ragione. In tutti questi autori v'è un momento di crisi nel quale, implicitamente Freud ed esplicitamente gli altri, dubitano che le loro costruzioni teoriche non siano altro che frutto di un loro delirio. Il tema delle stimmate esprime questo dubbio. Pone in modo drammatico il problema del suo superamento, cioè quello della verifica della teoria. Un problema che tu conosci essendoti occupato più volte della verifica in psicoterapia e delle relative evidenze scientifiche.

F. Prima di andare avanti però aiutami a sciogliere due dubbi

A. Quali?

F. Uno è che sembri quasi demonizzare la ragione.

A. Figurati se posso fare questo io! Ti ho persino propinato un sillogismo! Il punto è che una ragione fondata su se stessa – cosa che poi non è perché a un certo punto interviene quasi sempre a sostenerla l'idea di Dio, ad esempio in Cartesio e nello stesso Kant - è come un albero cui sono state tolte le radici. Un albero secco.

F. E tu? Le radici della tua ragione?

A. Chi sa? Può essere che abbia avuto anch'io un incontro, o più di uno, come quello che ebbe Dewey ed abbia saputo coglierne miglior frutto; forse è capitato anche a me di scrivere poesie. Però di questo non mi chiedere perché non te ne dirò mai.

F. E allora ti esprimo il secondo dubbio. Poc'anzi hai parlato di conseguenze negative della rivoluzione copernicana di Kant. A me sembra superficiale limitare il discorso su Kant ad esse.

A. Lo sarebbe se lo avessi fatto; però ho detto «anche» conseguenze negative. Le parole con le quali Kant dice che l'Illuminismo ha permesso all'essere umano di uscire dallo stato di minorità in cui si trovava e di usare la propria ragione per liberarsi dalle superstizioni sono incontestabili. Solo che egli, nel contribuire a liberare l'essere umano dalle superstizioni, ha buttato via il bambino con l'acqua sporca.

F. E quale sarebbe il bambino?

A. Per esempio i sogni. Anzi, soprattutto i sogni che poi Freud ha fatto finta di recuperare. Per Kant erano vermi, o meglio erano dovuti al movimento di vermi presenti nell'intestino. Qualcosa di simile a ciò che dicono oggi alcuni neuro scienziati, ad esempio Hobson, solo che loro invece di movimenti nell'intestino parlano di movimenti nel cervello.

F. Dei sogni ti chiederò poi. Ora parlami della verifica. In che modo questi autori superano il dubbio che le loro teorie siano costruzioni deliranti?

A. Essi si pongono il problema della verifica in termini diversi da quello in cui te lo poni tu. Per te "verificare" significa stabilire se un asserto su una cosa, nella fattispecie quello che un determinato percorso psicoterapeutico produca risultati, corrisponde alla realtà o sia pura immaginazione. Per loro "verificare" significa "rendere vero". Una frase di Dewey dice tutto: egli afferma che un'idea diventa vera quando diventa fatto; e, cosa sostanziale, che diventa fatto quando viene condivisa da tutti, quando non vi sia più alcuno la cui mente ospiti qualcosa che possa contraddirla. Anche in ciò riprendeva Kant.

F. Perché dici che riprendeva Kant?

A. Bisogna tornare al mio libro *Freud e l'educazione* e a quegli esami cui dobbiamo questa conversazione. Dobbiamo cioè tornare a parlare di pedagogia. Questo perché un'idea può diventare fatto per essere condivisa da tutti solo attraverso una prassi pedagogica. La rivoluzione copernicana di Kant, il suo tentativo di conformare l'esperienza alla ragione, si svolge in una dietetica della mente che prende corpo in una pedagogia volta a formare un uomo nuovo; nuovo in quanto dotato di una mente che non ha alcuna nozione di ciò cui la ragione non giunge, non può esserne toccato, non sogna neppure più. È il Frankenstein di Mary Shelley; è ciò che Schreber padre, pedagogista di stretta osservanza kantiana, intendeva fare del figlio sul cui dramma poi Freud volle scrivere. Kant però dubitò del successo di questa pedagogia tanto che, verso la fine del suo percorso, dichiarò che l'uomo sarebbe potuto diventare nuovo solo dopo la morte, cioè alla fine di tutte le cose, nel Regno dei Cieli. Dewey evita questa conclusione. Per lui, l'idea di un uomo nuovo può davvero diventare fatto per la realizzazione di un Regno dei Cieli in terra; cioè di una società nella quale tutti diventano nuovi, nel senso appena detto, grazie a una politica che ha nella pedagogia il principale strumento di azione. Freud va ancora oltre. Per lui la psicoanalisi era una pedagogia che però non tendeva a far perdere la nozione dei fenomeni che feriscono la ragione, ma ad addomesticarli rendendoli comprensibili alla ragione e conformi alle sue possibilità. Per lui, riprendendo un termine di cui ci siamo già serviti, si trattava di colonizzare l'inconscio, non a caso lo paragonò all'Africa. Non progettò che gli esseri umani non sognassero più, ma chiuse i loro sogni, quali che fossero, entro un significato predefinito; o meglio costruì, nel senso che "inventò", un loro significato predefinito entro il quale chiuderli una volta fatti. Ciò in attesa che tutti facessero sogni conformi a come da lui previsto che tutti sognino.

F. Perché questi autori cercano di verificare le loro teorie in questo modo?

A. Perché esiste la tendenza a risolvere un delirio personale rendendolo collettivo, cioè diluendolo o dissolvendolo in un delirio culturale e rendendolo così irricognoscibile per quello che è.

F. Questa tua affermazione è importante tanto da suonare come una critica di gran parte dell'attuale psicopatologia, quella omologata ai vari DSM (2014). Ti chiedo quindi di dirmi cosa intendi per delirio culturale e di approfondire il discorso.

A. Quello che intende il mio amico Goffredo Bartocci (2016): una credenza che non ha riscontro nella realtà, ma resta asintomatica e viene considerata vera perché condivisa da molti. Per esempio, la credenza nell'Immacolata concezione non trova riscontro nella realtà, ma viene tenuta per vera perché condivisa da molti e perché chi non la tiene per vera, oltre a perdere l'affetto dei molti, è ritenuto folle da loro. Considera però che questo esempio è valido fino a un certo punto. Fintanto che parli di delirio culturale a proposito di credenze circoscritte puoi trovare più di uno disposto a darti ascolto. Se alzi il tiro e ne parli a proposito di sistemi di pensiero e di figure famose puoi trovare più di uno che riterrà te delirante.

F. Vuoi dunque dire che Kant, Freud e Dewey avrebbero risolto il loro delirio personale inducendo un delirio culturale?

A. Sì, te l'ho già detto, ma non solo loro. Lo hanno fatto, ad esempio, San Paolo e Maometto, lo ha fatto Hitler.

F. Non arriverò a darti del delirante; però mi sembra che tu stia esagerando. Evidentemente non ti è passato il gusto, o il vizio, dell'azzardo. Conosco bene il tuo gusto per le battute. Sono persone diverse che non possono essere accostate.

A. In parte hai ragione quando dici che sto esagerando. La cosa è più complessa di come la ho messa io, nel senso che figure come quelle che abbiamo menzionato non agiscono, per così dire, in proprio. Si fanno carico della tendenza da sempre presente nella storia a sostituire al mondo da creare un mondo creato, che sia quello degli spiriti o quello dei robot. Ciò detto, e detto anche che non saprei ora svolgere questo punto, casomai un'altra volta, gusto per le battute fino a un certo punto. È quotidiano il caso di persone che si curano utilizzando la propria capacità di farne ammalare un'altra o più di una. La dinamica, in queste persone e in quelle figure, è la stessa. Ciò che ovviamente varia, e riconosco non essere poco, è la misura di questa capacità, le circostanze storiche in cui si esprime, i fattori che entrano in gioco e le conseguenze che produce.

F. Sarà come dici tu. Del resto Laing (1970; 1971) negli anni sessanta riteneva, per alcuni aspetti, che la schizofrenia fosse prodotta da sistemi familiari psicopatologici sostenuti da sintonici sistemi socio-culturali più ampi. Però come è possibile parlare di delirio culturale a proposito di espressioni che non presentano tracce di delirio?

A. Laing non c'entra. Lui indagava l'etiologia di psicopatologie individuali, qui stiamo parlando di individui che curano un proprio delirio rendendolo condiviso. In quanto alla tua domanda, come ti ho detto, quelle espressioni non presentano tracce di delirio perché il delirio culturale è asintomatico; elimina, e perciò non incontra, aporie che possano innescare un conflitto. Tanto meno oggi quando l'intenzione pedagogica di Kant, di Dewey e di Freud può avvalersi di mezzi più raffinati, suadenti, insistenti ed efficaci di quelli di cui essi disponevano.

F. Cosa intendi?

A. Il fine di “verificare”, nel senso di “rendere vera”, una proposizione che non ha riscontro nella realtà era già stato posto dal *Gorgia* platonico e dai Sofisti con il loro elogio del “cattivo discorso”. Disponevano però per realizzare quel fine solo delle parole e dell’arte della retorica. Oggi sono disponibili ben altri mezzi per poter realizzare una cultura della menzogna e inaugurare l’epoca della non verità o della post verità nella quale anche tanti intellettuali sguazzano: si parla di globalizzazione del mercato, ma prima della globalizzazione del mercato c’è la globalizzazione del falso.

F. Quali sarebbero questi mezzi?

A. Non c’è bisogno te lo dica io, sei più giovane e lo sai meglio di me. Mi viene in mente la pubblicità martellante in TV di una nota azienda che produce biscotti. Non è vero che il biscotto di tale azienda è il migliore mai esistito, un biscotto assolutamente nuovo. Però, a forza di sentirsi ripetere che lo è, che lo sia diventa un fatto, e si può perdere tanto la nozione che forse non lo è, quanto la memoria di altri biscotti migliori e persino il gusto per essi. L’immaginazione della cosa si sostituisce alla sua realtà effettuale, il virtuale al reale.

F. Consentimi un domanda provocatoria: cosa vedi di male nel fatto che l’immaginazione della cosa si sostituisca alla sua realtà effettuale?

A. I biscotti che faceva, e talvolta ancora fa, una mia cugina sono indubbiamente migliori di quelli di quell’azienda e non vorrei che ne andasse persa la nozione e più ancora il gusto. Fuor di metafora, quella frase sull’immaginazione della cosa appartiene a Machiavelli. Per lui l’effetto di quella sostituzione è la rovina di ogni esistente che se ne avvalga. Egli portava anzitutto l’esempio della caduta e del succedersi degli Imperi. Noi sappiamo come l’immaginazione degli abitanti dell’isola di Pasqua che sarebbero stati protetti se avessero portato sulla costa enormi idoli di pietra abbia condotto alla loro scomparsa; oppure come l’immaginazione degli Aztechi che gli stranieri venuti dal mare fossero gli dei da loro attesi abbia significato la loro rovina. Con quella frase Machiavelli vedeva però in quella sostituzione non solo la causa della rovina di entità circoscritte, ma in prospettiva dello stesso mondo umano; una prospettiva che oggi appare più verosimile perché siamo nell’epoca della globalizzazione.

F. Tu parli addirittura di fine del mondo umano. Però, siccome non è ancora arrivata, continuiamo a parlare. Lascia perdere i biscotti pubblicizzati dalla TV e quelli di tua cugina. Dimmi piuttosto: non ti sembra troppo forte parlare di delirio a proposito di figure della storia religiosa che dovrebbero incutere rispetto se non altro perché sono state e sono riferimento per tanti?

A. Già Eraclito diceva che Pitagora era il comandante in capo di un esercito di ingannatori. A parte ciò, parlare di delirio a proposito di quelle figure sarà pure troppo forte, ma quale sarebbe il compito di uno psicoanalista non addomesticato se non quello di dire cose forti cercando di evitare di dire sciocchezze? Credo poi che non siano molti coloro cui è rimasta estranea l’esperienza di avere condiviso uno o più deliri culturali; nel mio caso si è trattato della religione cattolica, di un contesto familiare borghese, dell’esistenzialismo, del razionalismo, del freudismo, della frequentazione di un certo gruppo; forse, tutto da vedere,

declinazioni di un unico grande delirio. Ci sono però momenti in cui ci rendiamo conto di esservi immersi ed allora ci coglie un immenso stupore, uno sgomento.

F. Di quali momenti parli?

A. Simili a quello che spinse Dewey a scrivere poesie. Tu conosci Husserl, quindi potrai dirmi se è corretto intendere tali momenti come quelli in cui si realizza quanto egli chiama “*epochè*”, cioè la messa tra parentesi di un modo naturale, ma sarebbe meglio dire “consueto”, di vedere le cose; quello, stando al nostro caso, che ti farebbe ritenere pura e semplice bestialità sostenere che la filosofia di Dewey e la psicoanalisi di Freud sono deliri culturali. Sono i momenti del *dreamtime*, del tempo del sogno. Tu li chiameresti “stati modificati di coscienza”, il che può stare bene anche a me. Nei momenti in cui riconosciamo quei deliri e di esservi immersi, può sembrarci di vivere l’incubo dell’assurdo che essi stiano di fronte a noi come un enorme masso che ci scivola contro lungo una china e che noi si voglia respingerlo non avendo da opporgli altro che la debole forza delle nostre mani.

F. Sono d’accordo con te nel chiamare in causa questi stati modificati di coscienza, ne ho anche scritto (1993; 1995; 2000; 2001;2004; 2012; 2015). Ma che fai? Mi ridiventi esistenzialista?

A. No. Da molto considero l’esistenzialismo come l’esito necessario della tradizione di pensiero della quale abbiamo parlato, come quel sintomo che essa non vorrebbe sviluppare. Un filosofo italiano dimenticato, Carlo Michaelstaedter, lo ha dimostrato meglio di ogni altro suicidandosi poco più che ventenne. La sua tesi di laurea era intitolata *La persuasione e la retorica*: di nuovo l’immaginazione della cosa e la sua realtà effettuale. È vero: c’erano stati il suicidio di un suo fratello e di una sua amata; però forse suicidandosi volle anche negare, anticipandola, la fine del mondo umano che paventava, il suo venire inghiottito nel delirio.

F. Credo che la riflessione critica, che si ha con la conoscenza epochizzata, può farci conoscere la cosa per quello che è nella sua realtà effettuale. Ma tu vorresti dire che l’alternativa starebbe nel ritenere, come la scimmia del racconto di Kafka, che sia inevitabile farsi catturare dal delirio culturale per, dice lei, non essere scorticata viva e sopravvivere?

A. Non so se sia inevitabile farsi catturare dal delirio culturale o se sia possibile uscirne e se farsene catturare sia sufficiente a sopravvivere. La storia offre molti esempi di società e gruppi condotti alla rovina da credenze che promettono loro salvezza, abbiamo già fatto gli esempi degli abitanti dell’isola di Pasqua e degli Aztechi. So però che a me, in quanto intellettuale e psicoanalista, in quei rari, ma esistenti, momenti in cui mi trovo in quello che chiamerò con te “stato modificato di coscienza”, sembra un dovere non darlo per scontato; oppure, se vogliamo evitare un riferimento all’etica, sembra una condizione necessaria per pensare e svolgere la mia professione. Bisogna tentare di aprire qualche fessura nel delirio culturale; tentare di ritrovare il bambino che Kant ha gettato via insieme all’acqua sporca. Dopo che si è compiuto un percorso che porta a un incubo, è saggio tornare indietro e tentarne un altro prima che l’incubo si avveri.

F. Cosa ti fa pensare che sia possibile aprire una crepa nel delirio culturale?

A. La legittimazione del delirio culturale presuppone un concetto di realtà insufficiente perché parziale. Il pensiero che all'inizio del processo che porta a quel delirio vi sia un distacco dalla realtà è fuorviante se partecipa di quello stesso concetto; se cioè intende anch'esso per realtà solo quella materiale del mondo fisico raggiungibile con i cinque sensi e fatta oggetto di scienza da Cartesio e da Galileo.

F. Mi sembra quasi che tu stia parafrasando l'Husserl de La crisi delle scienze europee.

A. Sì, forse. Però non so se Husserl sarebbe d'accordo nel ritenere che le stesse vicende di vita di quei due grandi mostrano che quel modo di intendere la realtà si impone se si intende quanto non compreso nel mondo fisico, cioè il mondo interno, come una irrealtà prodotta da un delirio, come l'intende Kant, o sede di quanto, se non controllato, produrrebbe un delirio, come l'intende Freud. V'è un circolo vizioso. Intendere così il mondo interno impone di considerare reale il solo mondo fisico e di volere risolvere il delirio culturale in un ritrovato rapporto con quel mondo che è stato dato per reale sul presupposto che il mondo interno sia prodotto o fonte di un delirio. Il solo modo di uscire da questo circolo vizioso e dal delirio culturale sta dunque nel revisionare il concetto di realtà presupposto della legittimazione del delirio culturale.

F. Cosa ti fa pensare che ciò sia possibile?

A. Considerazioni di ordine psicologico, storico ed esistenziale. Per le prime intendo quanto suggerito da recenti studi sullo sviluppo individuale, penso a Stern e, perché no?, alla bella introduzione di Fagioli al libro di Spitz *Il No e il Sì*, che mettono in mora la concezione freudiana del bambino come polimorfo perverso. Una mia collega ha parlato di un «desiderio di avventura» (Bolko 2005) che spinge il bambino a staccarsi dalle braccia della madre e l'adolescente dal condizionamento della famiglia in quanto canale privilegiato di trasmissione di un delirio culturale. Del bambino che si stacca dalle braccia della madre, e più ancor di quello che si stacca dal suo grembo, non possiamo e non dobbiamo dire molto; dovremmo, con buona pace anche di quegli studi, limitarci a guardare, a lasciarci stupire dal suo meraviglioso stato inalterato di incoscienza e a cercare di assorbirne un poco. Dell'adolescenza invece sappiamo, per essere stati coscienti quando l'abbiamo attraversata, che è il momento della vita nel quale, di generazione in generazione, si rinnova l'esperienza di uno stato di coscienza modificato come possibile inizio di un percorso mosso dal desiderio di addentrarsi in un mondo inesplorato che non è solo quello fisico, ma anche quello interno, della realtà psichica. E non è detto a priori che quel desiderio debba naufragare nel delirio. In quanto alle ragioni storiche, esiste una tradizione diversa da quella che condiziona ad acquietarsi, come avviene alla scimmia di Kafka, nell'acquisizione e divulgazione della cultura media di un europeo. Quel desiderio può nutrirsi di quanto di tale diversa tradizione ancora può filtrare attraverso le maglie del delirio culturale grazie alle opere di artisti, poeti e pensatori che le appartengano o la rinnovino.

F. Quando parli di questa diversa tradizione io posso pensare a più cose: alla psicoterapia ipnotica ad orientamento fenomenologico che utilizzo nella mia attività professionale, all'interesse di Freud per i fenomeni paranormali, alla pizzica che mi hai sentito suonare e

che rinvia al fenomeno della tarantola, a De Martino che su tale fenomeno ha scritto. Ti riferisci a questo?

A. L'ipnosi la lascio a te. Ti ho già detto che intendo l'interesse di Freud per i fenomeni paranormali come nulla più che l'espressione del suo dubbio sulla validità della sua costruzione teorica. In quanto alla pizzica, non saprei dirti altro se non che ricordo bene e con piacere quando la suonasti, insieme al tuo ultimogenito, a casa tua a Copertino dopo quel sontuoso pranzo che tu e tua moglie mi offrivate. Ne *Il mondo magico*, De Martino pone con chiarezza la necessità di andare oltre quello che chiama il "logos occidentale", cioè oltre la tradizione di pensiero cui appartengono le figure delle quali abbiamo parlato, Freud compreso dal quale egli prende le distanze, in particolare in *Furore, simbolo, valore*. De Martino indica la strada per corrispondere a quella necessità nella rivalutazione del mondo magico. Rivalutazione, come ho già chiarito, nel senso di prescindere dal voler stabilire se i fenomeni magici sono reali o meno e di scorgere nella credenza in essi una prima rudimentale intuizione del mondo interno negletto dal logos occidentale e diverso da quello teorizzato da Freud. La lettura di De Martino è stata importante nella mia formazione. Tuttavia non penso al mondo magico quando parlo di una tradizione cui l'intenzione di revisionare il concetto di realtà presupposto dalla legittimazione del delirio culturale possa appoggiarsi, ovvero di cui il desiderio di esplorare il mondo interno possa nutrirsi. Penso a qualcosa cui ho già accennato all'inizio di questa nostra conversazione: allo specifico momento della storia del Rinascimento italiano costituito dal passaggio dal XV al XVI secolo sul quale verteva la mia tesi di laurea e al mio incontro con una cultura elettivamente rappresentata a mio avviso dal pensiero di Machiavelli.

F. Te ne vai un po' lontano. Vorrei mi chiarissi in che senso vi sarebbe continuità tra il tuo interesse per quel periodo e quello per la psicoanalisi e in che senso ritieni si possa trovare in quel periodo qualcosa che permette di aprire una fessura nel delirio culturale.

A. Due domande in una. La mia tesi, che discussi nel 1961 con Ugo Spirito e Tullio Gregory, verteva sul concetto di fortuna nella cultura fiorentina di fine Quattrocento. Nell'iconografia di quel periodo sulla fortuna si oppongono due immagini: quella medioevale di una matrona posta al centro di una ruota che trascina un re incoronato in un inarrestabile percorso circolare di ascesa, successo, decadenza e rovina; e quella di una giovane donna che regge la vela spiegata al centro di un vascello che si inoltra nel mare e al cui timone sta una figura maschile. Puoi intuire quale continuità vi sia tra il mio interesse per quel periodo e quello per la psicoanalisi se ti dico che avrei ritrovato la prima immagine nella teoria dell'arco riflesso che domina il percorso intellettuale di Freud. In quanto all'altra tua domanda, posso risponderti dicendo che la seconda immagine sta a indicare l'intenzione di spezzare quella circolarità; un'intenzione che poi Machiavelli espresse con una inedita forza di linguaggio e di pensiero.

F. Appunto volevo chiederti di lui. È ben difficile anche capire quale continuità vi sia tra il tuo interesse per la psicoanalisi e quello per lui. Cosa di lui direbbe di un mondo interno non delirante?

A. Il passaggio dall'immagine della ruota a quella della vela esprime un cambiamento nel modo di pensare la fortuna: non più come ciò che inevitabilmente interviene a produrre la catastrofe di un acquisito, ma come ciò che fornisce l'occasione di volgersi verso un possibile. Questo secondo modo giunge a maturità con Machiavelli e si accompagna in lui con un cambiamento del modo di intendere il possibile. L'immagine della fortuna con la vela appare sullo stemma di un mercante fiorentino: essa suggerisce che il possibile sia avventurarsi nel mondo esterno verso nuovi mari, nuove terre, nuovi mercati. Ciò diventa pura metafora in Machiavelli; per lui quanto l'occasione rende possibile è viaggiare nel mondo interno superando il confine posto alla sua esplorazione dall'Umanesimo e dal Cristianesimo. La breve formula, che ho già menzionato, con la quale egli segnala i pericoli insiti nel prestare fede all'immaginazione della cosa anziché alla sua realtà effettuale, contiene già quanto abbiamo detto sul delirio culturale e sul modo di uscirne; a patto che non si fraintenda cadendo nel diffuso luogo comune per cui egli avrebbe trasferito nello studio della politica il metodo fatto valere da Cartesio e da Galileo nello studio del mondo fisico. Per quanto riguarda l'Occidente moderno, la ricerca sul non cosciente ha inizio con lui. Essa lo porta a riconoscere quanto vi è di malvagio nell'animo umano, ma anche l'esistenza di «una qualche bontà» all'inizio di tutti gli stati e di tutte le vite come condizione della loro durata o del loro rinnovarsi. La circolarità dell'arco riflesso rimane intatta finché non si accede a una realtà psichica che comprenda in sé «una qualche bontà». Machiavelli è il rappresentante di una cultura, della quale fanno parte a loro modo Leonardo e Michelangelo pur se più di lui legati all'antico, la quale propone un punto di vista che rende possibile ripensare la psicoanalisi. La psicoanalisi di Freud nacque infatti dall'astio che egli provò per quella cultura quando l'incontrò nei suoi viaggi in Italia.

F. Se ho ben capito azzardi addirittura che Machiavelli abbia aperto il discorso sul non cosciente?

A. Sì è così; alcuni, oltre me, lo hanno capito, per esempio Rushdie per quanto ne scrive nel suo romanzo *L'incantatrice di Firenze*. Aggiungo che, se è così, molte cose vanno ripensate.

F. L'immagine che mi ero fatto di Machiavelli è però assai diversa di questa che mi fai intravedere: era quella del teorico del "machiavellismo", oppure di un razionalista ben lontano da un discorso sul non cosciente. Perché queste immagini?

A. Fanno capo a una reazione di rigetto del suo pensiero o al fraintendimento che ti ho appena detto e sono rese possibili dal confonderlo con l'autore de *Il principe* non tenendo conto del fatto che egli lo sconfessò. Machiavelli è molto più dell'autore de *Il principe*.

F. Magari in un altro momento vorrei mi spiegassi queste affermazioni. Ora però vorrei sapere altro. Quando ti ho chiesto cosa ti fa pensare che sia possibile revisionare il concetto di realtà presupposto dalla legittimazione del delirio culturale, mi hai parlato di considerazioni suggerite dagli studi sullo sviluppo, storiche ed esistenziali. Sulle prime due bene o male qualcosa mi hai detto. Dimmi qualcosa anche sull'altra.

A. L'occasione di accedere a un mondo interno non delirante della quale parla Machiavelli si ripresenta nelle vite di tutti sotto forma di trauma, ma lasciami dire sotto forma di catastrofe. Machiavelli parla, cito a memoria, di "variazioni grandi al di fuori di ogni umana cognizione".

Si riferisce ai grandi eventi che sul finire del XV secolo avevano frantumato la rappresentazione del mondo e l'ordinamento politico del medioevo: la catastrofe da essi prodotta gli fornì l'occasione di inoltrarsi per «vie non trite», cioè mai percorse prima, verso le motivazioni non coscienti dell'agire umano. Parla anche di catastrofi personali. L'essere stato in prigione fu per lui l'occasione per scrivere *Il principe*. La delusione delle speranze che riponeva nell'averlo scritto fu per lui l'occasione per separarsene e per fondare un'etica del riconoscimento che sarebbe oggi quanto mai necessaria. La catastrofe della mia identità professionale che avvenne quando verso la fine degli anni settanta dovetti riconoscere di non sapere interpretare i sogni è stata l'occasione di un percorso che mi ha condotto ad avere oggi la presunzione non solo di saperlo fare, ma anche di poter dire qualcosa che aiuti altri a rendersi capaci di farlo. Poi tu sei uno psicoterapeuta e sai che è sempre una catastrofe personale, piccola o grande, a portare persone nel tuo studio per esplorare, che lo sappiano o meno, che lo ammettano o meno, la propria realtà interna.

F. Stai semplificando un po'. Non tutte le catastrofi diventano occasioni, non tutte vanno a buon fine. Alcune portano alla scomparsa fisica del soggetto che le subisce. Altre alla follia, a un delirio non culturale, ma idiosincratico.

A. Indubbiamente è così. La catastrofe che porta alla scomparsa del soggetto non può, ovviamente, essere pensata come occasione per quel soggetto. Può però essere pensata così la catastrofe che quella scomparsa può significare per chi, vicino a quel soggetto, vi assiste. L'altro caso è diverso, te ne porto due esempi. Uno sta nel saggio di Blankenburg sulla percezione delirante del quale ti ho già parlato. Blankenburg porta il caso di un giovane che subisce una catastrofe emotiva alla vista di una riproduzione di un quadro di Gauguin. Quella catastrofe, scrive Blankenburg, è indotta dall'aver quel giovane avvertito, attraverso l'incontro con l'opera d'arte, l'«essenzialità dell'umano» e gli offre l'occasione di «ritrovarsi di fronte a un inizio sempre attuale». Il secondo esempio è il racconto, nel film di Kon Ichikawa, *L'arpa birmana*, di come la catastrofe psicopatologica di un soldato sia per lui l'occasione del ritrovamento di una gemma, un rubino, sotto il cumulo di cadaveri lasciato dalla catastrofe della guerra.

F. Credo di capire. Però ascoltandoti mi viene in mente il detto “timor domini, initium sapientiae”. Con questo tuo discorso sulle catastrofi non rischi di ricadere nel pensiero religioso secondo cui il terrore è la condizione di ogni acquisizione di civiltà? Di ricadere cioè nel pensiero che ritroviamo nel Disagio della civiltà di Freud o in quello Strauss sulla cui demonizzazione di Machiavelli hai scritto non molto tempo fa?

A. Non è il terrore, ma la certezza, o comunque la necessaria scommessa, che esistano fiori che nascono nel fango, rubini che brillano al di là di ogni devastazione. Inoltre esiste un altro tipo di catastrofi, indotto non da un meno, ma da un più, non dalla scomparsa, ma dalla comparsa di qualcosa, non da un'assenza, ma da una presenza. Fu l'incontro con la bellezza di Brunilde a provocare la catastrofe dell'identità di eroe di Sigfrido. Ma, senza andare così lontano, fu l'incontro con una donna a provocare in Dewey la catastrofe della sua identità di filosofo e a riaccendere in lui il sospetto che esistesse un ignoto non riconducibile al noto. Freud adolescente si sentì vacillare quando incontrò Gisela Fuss e pensò bene di fuggirne. È quasi sempre l'incontro con una donna a far dono all'adolescente di uno stato alterato di

coscienza. Non ho esperienza della cosa, ma posso pensare che accada anche l'inverso; cioè può essere che anche Brunilde sarebbe svenuta se fosse stato Sigfrido ad apparirle addormentato entro un cerchio di fuoco.

F. Permettimi di aprire una parentesi e di chiederti cosa pensi di un uomo che si innamora di un uomo o di una donna che si innamora di una donna.

A. Nulla fintanto che è un fatto privato. Se vuoi sapere, mi sta bene la legge sui diritti civili. Come dire? Affari loro; e può essere interesse anche mio che vivano, se possono, in pace. Ma quando l'omosessualità diventa un'ideologia sarebbe bene ricordare lo stretto nesso esistente tra totalitarismo ed omosessualità, magari mascherata da maschilismo. Inoltre bisognerebbe riflettere sul fatto che v'è oggi una "mercificazione" dell'omofobia nel senso che è diventata la moneta che consente di bollare come omofoba ogni esitazione ad alzare un muro sul fenomeno dell'omosessualità, a chiudere la ricerca su di esso santificandolo, o vedendovi l'espressione di una intangibile e al limite genetica diversità, o addirittura, come accade in un recente libro (Herzog 2016), un fattore rivoluzionario. Però mi vuoi male? Non sai che oggi a parlare di queste cose in modo non corrispondente a un certo perbenismo di sinistra si rischia di essere crocifissi?

F. Non sia mai! Chiudiamo dunque la parentesi e finisci di dirmi su questo secondo tipo di catastrofi.

A. Le due immagini della fortuna delle quali ti ho parlato fanno parte della grande raccolta iconografica cui Aby Warburg dedicò la sua vita e che si trova oggi a Londra. Aby Warburg subì una catastrofe psicopatologica che lo portò a un lungo ricovero nella clinica di Binswanger a Kreuzlingen. Le premesse di questa catastrofe stanno in un episodio del viaggio in Italia che fece nel 1888. Si trovava agli Uffizi di Firenze e stava contemplando l'immagine di una ninfa in un quadro di Botticelli o forse del Ghirlandaio, non ricordo bene. Come che sia, in quel momento si trovò accanto una giovane donna, Mary Hertz, in visita anche lei agli Uffizi insieme alla famiglia e in quello stesso momento si innamorò di lei. La sposò dieci anni dopo e si ritrovò nell'inferno che lo portò a Kreuzlingen. La vicenda è stata di recente magistralmente rappresentata in un film di Tornatore, *La migliore offerta*. Anche lì un cultore di arte, che ha una vasta collezione di ritratti di immagini femminili che ama contemplare, si innamora di una giovane donna come presumendo di trovare in lei la loro bellezza e finisce con il perdere la sua collezione di quadri e con l'impazzire.

F. Mi stai forse dicendo che ogni volta che un uomo si innamora di una donna, o viceversa, prende lucciole per lanterne?

A. Questo lo stai dicendo tu. Però posso essere d'accordo, premesso che né io, né, credo, tu abbiamo nulla contro un tale *qui pro quo*, posto si eviti di andare per esso a finire a Kreuzlingen o dov'altro. Quello che però volevo dirti io era semplicemente che anche l'incontro con l'arte può provocare una catastrofe. Graziella Magherini ha scritto un bel libro su questo, *La sindrome di Stendhal*. L'esempio più pregnante nel contesto del nostro discorso è dato proprio da Freud. Nell'estate del 1897 l'incontro con l'arte di Leonardo gli fece temere la catastrofe di quella che chiama la sua mentalità razionalistica ed analitica. Si ritrasse da quell'incontro, si convinse che ad averlo turbato fosse stato l'incontro con il *Giudizio*

universale di Signorelli ad Orvieto e ne tradusse il messaggio in quello del complesso di Edipo in base al quale ritenne di poter interpretare anzitutto i sogni. Qualcosa di simile gli accadde qualche anno dopo ad Atene. Rimase turbato dalla vista dell'Acropoli e questa volta se la cavò sostenendo che a turbarlo fosse stato quel complesso che riteneva di avere scoperto qualche anno prima. Non voglio però dimenticare di dirti che non solo l'arte, anche la natura può provocare questo secondo tipo di catastrofi: si può dare ad esempio il caso che lo spettacolo di nuvole che in un cielo per il resto sereno si scompongono e compongono in una continua dissoluzione di forme ti induca uno stato modificato, ma io preferisco dire alterato, di coscienza che ti permette di vedere cose che nella continuità del quotidiano non vedi.

F. A proposito di sogni, tu hai intitolato un tuo saggio del 2014 Il sogno come trauma quotidiano. Anche i sogni rientrano in questo secondo tipo di catastrofi?

A. Più che mai. Non tutti i fiori nascono nel fango, non tutti i rubini presuppongono una strage, possono apparire ovunque come gli dei dell'antica Grecia, i sogni stessi possono essere rubini. Il sogno è il trauma che ci attende tutti i giorni ad ogni risveglio. Kant voleva privare l'essere umano della capacità di sognare perché aveva fatto il brutto sogno dell'avvento palinogenetico di un essere umano senza sogni. Freud ha cercato di disciplinarli imponendo loro il paradigma interpretativo che aveva coniato fuggendo dall'incontro con una certa arte. Finché sogna, l'essere umano si mantiene libero dalla dittatura dell'intelletto. Nel 2009 un classicista, Maurizio Bettini, ha scritto un bel libro sulla scienza del sogno nell'antichità. Riferisce tra l'altro un racconto secondo cui una volta nell'antica Grecia ci fu un tiranno che volle disciplinare l'uso del linguaggio impedendo ai cittadini di parlare, che, quando essi si misero a gesticolare, impedì loro di gesticolare e, quando infine presero a piangere, impedì loro di piangere; ma non pensò neppure a disciplinare i sogni. Non avrebbe potuto con i mezzi di cui si disponeva allora.

F. Poc'anzi hai parlato della tua attuale "presunzione" non solo di sapere interpretare i sogni, ma anche di poter dire qualcosa che aiuti altri a farlo. Questa tua "presunzione" si è espressa solo in quell'articolo del 2014?

A. No. Io e Marianna Bolko, la psicoanalista che ha parlato del «desiderio di avventura», abbiamo scritto insieme un libro sull'interpretazione dei sogni ora pubblicato dalla Franco Angeli. È una scommessa abbastanza grossa. Un collega che lo ha letto prima che venisse pubblicato ci aveva suggerito di intitolarlo *Traumendeutung 2.0*. Non lo abbiamo fatto perché un po' bisogna nascondersi, ma il senso è quello. Così lo abbiamo intitolato *Il trauma dimenticato*; dimenticato, per intenderci, come lo fu da Freud quello che subì nell'incontro con l'arte di Leonardo prima di formulare il complesso di Edipo come chiave per accedere al significato dei sogni. Abbiamo aggiunto un sottotitolo, *L'interpretazione dei sogni nelle psicoterapie: storia, teoria, tecnica*, per dire che non è solo un libro storico e teorico; espone anche una tecnica di interpretazione dei sogni, una *Traumendeutung 2.0* appunto, che vorrebbe essere a vantaggio anzitutto di quanti si vengono formando alla psicoterapia. Il libro ha poi, per quanto riguarda me, un grande significato, come di riscatto: ti ho infatti detto che, nella mia crisi della seconda metà degli anni settanta, aveva avuto parte l'essermi sentito inadeguato di fronte ai sogni degli analizzandi.

F. *A proposito, oggi non abbiamo parlato di clinica in senso stretto tradizionale.*

A. L'insistenza di alcuni sulla necessità di limitarsi a parlare di clinica può non essere altro che il loro tentativo di legittimare la propria ignoranza. Che la teoria debba comprovarsi nella clinica è una ovvietà, ma dovrebbe esserlo anche che non esiste clinica senza teoria. Finisce con il dirlo lo stesso Freud nello scritto sulla *Weltanschauung*. In questo senso non è affatto vero che non abbiamo parlato di clinica. Le tue domande hanno portato ad esporre, almeno spero, un punto di vista da far valere nella clinica. Poi proprio poc'anzi abbiamo parlato di una rifondazione dell'interpretazione dei sogni, cioè di quell'aspetto della clinica che resta a mio avviso centrale, nonostante le riserve e i distinguo di molti colleghi al riguardo come dimostrano le risposte date a un questionario proposto loro di recente dalla rivista *Psicoterapia e scienze umane* (2016).

F. *Cos'altro progetti?*

A. Per esempio, venire dalle tue parti per presentare *Il trauma dimenticato*, a patto che tu mi offra un altro sontuoso pranzo. Per il resto, ho pressoché pronto per essere pubblicato un libro su Freud. C'è il succo di più di quaranta anni di confronto con questo pensatore. Lo intitolerò *Storicizzare Freud*: storicizzare nel senso, che si è detto poc'anzi, di definirne la "realtà storica", cosa che non è stata fin qui fatta. Vorrei anche raccogliere e unificare i miei lavori su Machiavelli. I miei scritti su di lui e sulla sua rilevanza per il presente sono forse la cosa più originale e importante che io abbia prodotta e vorrei ne restasse traccia. Poi non so. Però ora non mi chiedere altro: non ti sembra che mi hai fatto dire abbastanza di me?

F. *Sul pranzo puoi contarci. Però, prima di chiudere, visto che non vuoi dire altro di te, lascia che ti dica un poco di me. Questa mattina, nel percorrere la strada che porta alla tua abitazione, ho fiancheggiato il monumento della Piramide e i luoghi suggestivi che le stanno attorno. A me pare che altrettanto suggestiva sia stata questa nostra conversazione in quanto in essa abbiamo accennato a possibilità che vanno oltre la psicologia e la psicoanalisi contemporanea. Soprattutto però sento soddisfatta l'esigenza che mi ha portato a volere questa conversazione. Penso di poter capire perché rimasi tanto colpito da come facevi gli esami. Anche se sono certo che tu allora non lo sapessi, v'era in qualche modo implicito ciò che è venuto poi e di cui abbiamo parlato oggi. Neppure io sapevo che era per questo che quell'esperienza mi aveva tanto colpito. Tornando a te, posso pensare di averti dato modo di chiarire la continuità del tuo percorso e la coerenza che lega i diversi temi che in esso hai affrontato, e magari di chiarirlo un po' di più anche a te stesso?*

A. Sì lo hai fatto, e te ne ringrazio.

F. *Grazie a te.*

Riferimenti bibliografici

AA. VV. (1974). *Il potere della psicoanalisi*. Roma Armando Editore.

American Psychiatric Association. (2014). *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, DSM-5*. Milano: R. Cortina.

Armando A. (1942a). La nostra lingua. Nozioni di grammatica. In: *Il libro della IV classe elementare*. Roma: La Libreria dello Stato.

Armando A. (1942b). Roma e il Mediterraneo. Nozioni di Storia. In: *Il libro della IV classe elementare*. Roma: La Libreria dello Stato.

Armando L. A. (1961). Il punto di vista nella storiografia. In: *I problemi della pedagogia*, 1.

Armando L. A. (1969). *Freud e l'educazione*. Roma: Armando Editore. Seconda edizione ampliata 1972.

Armando L. A. (1973). *Mito e realtà del ritorno a Freud*. Roma: Armando Editore.

Armando L. A. (1975a). *Per una psicoanalisi politica*. Roma: Armando Editore. Seconda edizione ampliata 1976.

Armando L. A. (1975b). Problemi dell'incontro tra psicoanalisi e Istituzione universitaria. In: *Per una psicoanalisi politica*, cit..

Armando L. A. (1975c). La psicoanalisi e l'esame di psicanalisi. In: *Per una psicanalisi politica*, cit..

Armando L. A. (1975d). La psiche è comunista? In: *Il Manifesto* 12, 13, 14 agosto. Poi in: *Per una psicoanalisi politica*, cit., 2a ed.

Armando L. A. (1975e). Freud di fronte a Marx. La teoria della naturalità del furto di fronte a "Il capitale". In: *Per una psicoanalisi politica*, cit.

Armando L. A. (1975f). La psicologia e il referendum del 12 maggio. In: *Per una psicoanalisi politica*, cit.

Armando L. A. (1984a). *L'invenzione della psicologia*. Roma: Nuove Edizioni Romane.

Armando L. A. (1984b). *Psicologia e Filosofia nel primo Dewey*. Firenze: La Nuova Italia.

Armando L. A. (2004a). Psicoanalisi della nascita e Cristianesimo. In: *La ripetizione e la nascita. Scritti di storia della filosofia e della psicoterapia (1961-2004)*. Napoli: Liguori.

Armando L. A. (2004b). Considerazioni di un esegeta pigro. In: *La ripetizione e la nascita*, cit.

Armando L. A. (2004c). *Principi senza padri. Una lettura de "Il principe" di Machiavelli*. San Cesario di Lecce: Manni.

Armando L. A. (2007). Cura e verità. Recensione-saggio di: M. Fagioli, *Lezioni 2002*. In: *Psicoterapia e scienze umane*, 1.

- Armando L. A. (2009). Terrore, fascinazione, incertezza. Una lettura del saggio di Freud “Das Unheimliche”. In: *Psicoterapia e scienze umane*, 2.
- Armando L. A. (2010). Dalla Nuova Atene a Tebe. Il trauma in Freud e secondo Freud. In: *Psicoterapia e scienze umane*, 4.
- Armando L.A. (2014a). Il sogno come trauma quotidiano e la responsabilità dell’interprete. In: *Psicoterapia e scienze umane* 1
- Armando L. A. (2014b). Machiavelli, Strauss, and the Beginning of the Human World. In: *European Journal of Psychoanalysis*, 1
- Armando L. A. (2015). Un episodio poco noto della storia della psicoanalisi in Italia (1969-1976). In: *Psicoterapia e scienze umane*, 4.
- Armando L. A. – Seta A. (2008). *Il paese degli smeraldi*. Milano-Udine: Mimesis.
- Armando L. A. - Bolko M. (2017). *Il trauma dimenticato. L’interpretazione dei sogni nelle psicoterapie: storia, teoria, clinica*. Milano: Franco Angeli.
- Bartocci G. (2013). Reflections sur spiritualité, religion et psychiatrie. In: *Encyclopédie Medico Chirurgicale- Psychiatrie*. Amsterdam: Elsevier Masson.
- Bettini M. (2009). *Alle porte dei sogni*. Palermo: Sellerio.
- Blankenburg W. (1965). Phénoménologie différentielle de la perception délirante. Une étude sur l’événeementialité psychotique, In: *L’art du comprendre*, 1995. 3, pp. 47-83.
- Blankenburg W. (1991). Perspektivität und Wahn. In Blankenburg W., *Wahn und Perspektivität*. Stuttgart: Enke.
- Blankenburg W. (1998). *La perdita dell’evidenza naturale*. Milano: Cortina.
- Bolko M. (2005). *Fine dell’avventura?* Seminario tenuto a Bologna presso l’associazione Italo Calvino il 22. 3. 2005.
- Bolko M. – Rotschild B. (2006). Una pulce nell’orecchio. In: *Psicoterapia e scienze umane*, 3.
- Boring E. G. (1929). *A History of Experimental Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts. Seconda edizione 1950.
- Boring E. G. (1961a). *Psychologist at Large. An Autobiography and Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Boring E.G. (1961b). Was this analysis a success? In: *Psychologist at Large*, cit.
- Carrère E. (2015). *Il regno*. Milano: Adelphi.
- De Martino E. (1958). *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- De Martino E. (1959). *Furore, simbolo, valore*. Milano: Il Saggiatore, 1962.

- De Martino E. (1961). *La terra del rimorso. Il sud, tra religione e magia*. Milano: NET, 2002
- Dewey J. (1896). The Reflex Arc concept in Psychology. Trad it. In: *Scritti psicologici del primo Dewey*. Siena: Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali, Università di Siena 1985.
- Dewey J. (1929). Dall'assolutismo allo Sperimentalismo. In: *Filosofi americani contemporanei*, a cura di J.H. Murihead, Milano 1939.
- Di Nola A. (1985). Recensione di: L. A. Armando, *Passaggi, ponti, pontefici*. In: "l'Unità" 9 gennaio.
- Drury S. (1988). *The political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave. Seconda edizione ampliata 2005.
- Fagioli M. (1972). *Istinto di morte e conoscenza*. Roma: Armando Editore.
- Fagioli M. (1971). Introduzione a: R. Spitz, *Il no e il sì*. Roma: Armando Editore.
- Fagioli M. (2006). *Lezioni 2002*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
- Feineman J. P. (2007). *L'ombra di Heidegger*. Milano: Neri Pozza.
- Freud S. (1924). Autobiografia. In: *Opere* 10
- Freud S. (1895 [1950]). Progetto di una psicologia. In: *Opere*, 2. Torino: Boringhieri 1968.
- Freud S. (1936). Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland. In: *Opere* 11.
- Ellenberger H. F. (1970) *The discovery of the unconscious. The History and evolution dynamic psychiatry*. Trad. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*. Torino: Boringhieri 1976
- Hegel G. F. (1897). *Fenomenologia dello spirito*. Firenze: La Nuova Italia 1933-1936.
- Heidegger M. *Sein und Zein* (1928). Trad. it. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi 1970.
- Heidegger M. (1989). *Beitrage zur Philosophie (vom Ereignis)*, Trad. it., *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Milano: Adelphi 2007.
- Heidegger M. (1973). *Kant und das problem der metaphysik*: Trad. It. *Kant e il problema della metafisica*. Bari: 1989.
- Heidegger M. (1950). *Holzwege*. Trad. it. *Sentieri erranti nella selva* (a cura di V. Cicero), Milano: Bompiani 2006.
- Husserl E. (1959). *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*". Trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il saggiatore, 1968.
- Herzog D. (2016). *Cold War Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Holderlin F. (2001). *Poesie*. Milano: BUR
- Kafka F. (1917). Relazione per un'accademia. In: *Relazione per un'accademia e altri racconti*. Roma: Book editore 1977.
- Kant I. (1784). Risposta alla domanda: cosa è l'Illuminismo? In: *Scritti sul criticismo* 5-29. Bari: Laterza,1991
- Klosterman Gumph V. (1975) *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*. Trad. it. Bonola (a cura). *Hannah Arendth, Martin Heidegger. Lettere 1925-1975 ed altre testimonianze*. Piacenza: Edizioni di Comunità 2001.
- Laing R.D., Esterson A. (1964). *Normalità e follia nella famiglia. Undici storie di donne*. Torino, Paperbacks, 1970
- Lalli N. (2005). *Il tramonto di un'illusione*. Internet: www.nicolalalli.it/pdf/fagioli.pdf
- Magherini G. (1989). *La sindrome di Stendhal*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Mannoni O. (1966). The Decolonisation of Myself. In: *L'analisi originaria*. Roma: Armando Editore 1973.
- Michelstädter C. (1913). La persuasione e la retorica. In: *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958.
- Redazione di Psicoterapia e Scienze Umane (2016). Psicoanalisi e psicoanalisti. In: *Psicoterapia e scienze umane*, 4.
- Rushdie S. (2008). *L'incantatrice di Firenze*. Milano: Mondadori 2009.
- Salviati C. I. (2009). *Una battaglia per la scuola. Armando Armando e il Bollettino "Servizio Informazioni Avio"*. Roma: Nuove Edizioni Romane
- Tarantino F. (1980). La critica di I. Svevo al pensiero di S. Freud. In: *Folia Neuropsychiatrica*, fascicolo I-IV.
- Tarantino F. (1993). *Psicologia dell'educazione e psicoterapia infantile. Esperienze e ricerche*. Galatina: Congedo.
- Tarantino F. (1995). *Tossicomanie ed esistenza. Aspetti psicologici e psicoterapeutici*. Cavallino di Lecce: Capone.
- Tarantino F. (2000). La psicoterapia ipnotica nella prospettiva fenomenologico-esistenziale. Casi clinici. In: *Rivista Italiana di Ipnosi e Psicoterapia Ipnolica*, n. 4.
- Tarantino F.(2001). Fondamenti fenomenologici nella psicoterapia ipnotica neo-ericksoniana. In: *Ipnosi del 2000: il pensiero di Milton Erickson e dei neo-ericksoniani. Costruire ponti di comprensione verso il futuro*. XII Congresso Nazionale. AMISI. Milano.
- Tarantino F. (2004). *Nuove Frontiere in Psicoterapia Ipnolica. La prospettiva fenomenologico-esistenziale*. Milano: AMISI.

I CONTRIBUTI – ANNO XXI – N.37-38/2018

Tarantino F. (2007). Recensione - saggio di L. A. Armando, *La ripetizione e la nascita*, Liguori, Napoli , 2003. In: *Segni e Comprensione*, 62, 2007, p.181-184.

Tarantino F. (2011). La psicoterapia alla ricerca di se stessa. Su *Il paese degli smeraldi* a cura di L.A, Armando e A. Seta, In: *Segni e Comprensione*, Nuova Serie,74.

Tarantino F., (2012). Stati modificati di coscienza. La prospettiva fenomenologica. In: *Psychofenia*, 26, p. 69-120.

Tarantino F. (2015). *Con il cuore e con la mente. Per una prospettiva fenomenologica nelle psicoterapie*. Lecce: Milella.