

Rivista di

PSICOLOGIA INDIVIDUALE

Year XXXVIII

January-June 2010

Number 67

Editorial	<i>The Influence of Individual Psychology on Thought, on Poetry and on Dreams of Humanity</i> by Giuseppe Ferrigno	3
P. L. Pagani	<i>The Birth of Italian Individual Psychology School</i>	7
G. G. Rovera	<i>Religion and Culture in Individual Psychology</i>	23
Reviews		67
Editorial News		71



SOCIETÀ ITALIANA DI PSICOLOGIA INDIVIDUALE

Editoriale

GIUSEPPE FERRIGNO

L'influenza della Psicologia Individuale sul pensiero, sulla poesia e sui sogni dell'umanità

Il numero 67 della *Rivista di Psicologia Individuale* offre ai Lettori una duplice interessante proposta che ha richiesto un impegno redazionale notevole. In primo luogo, pubblichiamo con grande soddisfazione, nel consueto aspetto cartaceo, due articoli a documentazione storica dell'attuale vitalità dell'adlerismo italiano: "La storia della nascita della Società Italiana di Psicologia Individuale" di Pier Luigi Pagani e "Religiosità e cultura in Psicologia Individuale Comparata" di Gian Giacomo Rovera. In secondo luogo, abbiamo arricchito il numero 67 con un supplemento, un CD-ROM, concepito come integrazione al numero 66 della *Rivista*, che in questo modo completa la pubblicazione di tutti gli "interventi" effettuati il 29, 30 e 31 maggio 2009 a Bari nel corso del *XXI Congresso Nazionale della Società Italiana di Psicologia Individuale* dal titolo "Le strategie dell'incoraggiamento negli attuali contesti clinici e formativi".

Pier Luigi Pagani nell'articolo "La storia della nascita della Società Italiana di Psicologia Individuale" descrive con rigorosa e diligente scrupolosità come nel clima sociale e culturale della fine degli anni sessanta abbia preso definitivamente corpo il progetto di costituire in Italia un'associazione di conoscitori della psicologia adleriana. Francesco Parenti e Pier Luigi Pagani, che da oltre un decennio coltivavano in modo quasi carbonaro la passione per la Psicologia Individuale di Alfred Adler, a mano a mano che la convinzione di essere nel giusto si andava rafforzando, ritennero giunto il momento di uscire allo scoperto.

Dall'articolo comprendiamo come la storia della nascita della *Società Italiana di Psicologia Individuale* sia la storia di Francesco Parenti e di Pier Luigi Pagani.

«Fu così che l'esigua schiera dei sei simpatizzanti di Adler, racimolati tra la cultura milanese più anticonformista, la tarda serata di mercoledì 29 ottobre 1969, in via della Spiga, di fronte al notaio Dottor Acquarone, alla presenza di due sconosciuti testimoni, diede vita a un nuovo soggetto di pensiero, che inseriva la *Weltanschauung individualpsicologica* fra quelle concezioni ideologiche che sembravano proprio non concederle spazio, anche se, per la verità, la Psicologia Individuale era già ben nota in Italia, sin dal suo nascere, e non certo considerata, a quei tempi, "figlia di un dio minore"».

Al commovente, documentato e straordinario articolo di Pier Luigi Pagani abbiamo pensato di affiancare l'altrettanto innovativo ed eccezionale studio di Gian Giacomo Rovera sulla "Religiosità e sulla cultura in Psicologia Individuale Comparata". L'Autore al riguardo si riallaccia al *carteggio* tra Adler ed il Pastore luterano Jahn (1933) che animò un'interessante discussione rispetto ai temi della psicologia, della spiritualità e della nozione di Dio. Purtroppo – come sottolinea Gian Giacomo Rovera – lo scambio puntuale e sequenziale delle lettere non è giunto direttamente nella raccolta delle opere di Adler, sebbene una rielaborazione del materiale fosse stata effettuata, dopo la seconda guerra mondiale, dallo stesso Jahn. Successivamente, i coniugi Ansbacher tradussero dal tedesco in lingua inglese la revisione di Jahn, riadattandola, in parte, secondo il loro stile personale.

Gian Giacomo Rovera rileva come tra i fondamenti antropologici delle società sia soprattutto il *sacro* a fornire il maggiore contributo epistemologico all'*Orientamento dei Valori*, sia dell'individuo che delle collettività: è su questi presupposti che si sviluppano le nozioni di *religione* e di *religiosità*, oggi più che mai intrecciate alle nozioni di *culto* e di *cultura*.

Gian Giacomo Rovera evidenzia, inoltre, come la *Psicologia Individuale Comparata*, attraverso l'importante contributo di Alfred Adler, sia l'approccio dinamico più confacente al tema che riguarda gli intrecci fra *Religiosità*, *Cultura*, *Psicologia* e *Spiritualità* indicando come la complessità di questi argomenti, in un periodo postmoderno e di *New-Age*, trovi precisi riscontri nei contesti multietnici, multiculturali e multireligiosi. Nell'articolo l'Autore fa una precisa e attenta distinzione fra l'"Idea di Dio" (*Deismo*) e la "Rivelazione di Dio" (*Teismo*). «Quest'approccio è attualmente sviluppato ed arricchito in rapporto al modello teorico-pratico dell'adlerismo ed anche in riferimento anche agli studi delle neuroscienze e del transculturalismo, mediante la rete psicopatologico-clinica e psicoterapeutica: l'acquisizione sulla *comprensione empatica* può essere utilizzata correttamente qualora vi sia un'*immedesimazione culturale che includa la dimensione religiosa*».

Il numero 67 della *Rivista di Psicologia Individuale* con l'offerta di queste importanti pubblicazioni continua il suo itinerario di ricerca e d'approfondimento degli aspetti teorici, metodologici e clinici del modello bio-psico-sociale adleriano, sempre in bilico fra rispetto della "tradizione" e apertura verso il "cambiamento".

A questo riguardo diventa doveroso richiamare alla memoria quanto Pier Luigi Pagani ricorda nel suo articolo riferendosi alle poche righe che, considerate ormai un vero e proprio *testamento spirituale*, lo stesso Alfred Adler scrive nel 1933 in merito alla sua psicologia, nell'introduzione al libro che Rudolf Dreikurs aveva appena ultimato e che fu poi pubblicato nel 1950 negli Stati Uniti con il titolo "Fundamentals of Adlerian Psychology":

«L'Individualpsicologia [...] eserciterà a lungo la sua influenza sul pensiero, sulla poesia e sui sogni dell'umanità. Attrarrà molti illuminati discepoli e molti altri che forse nemmeno conosceranno i nomi dei suoi pionieri. Qualcuno la capirà, ma più numerosi saranno coloro che la fraintenderanno. [...] A causa della sua semplicità molti saranno portati a crederla troppo facile, ma chi la conoscerà veramente a fondo si renderà conto di quanto essa sia difficile. [...] Traccerà una linea di demarcazione tra coloro che usano le loro cognizioni allo scopo di far sorgere una comunità ideale e coloro che ciò non fanno. Darà ai suoi seguaci una tale acutezza di penetrazione che non un angolo dell'animo umano resterà loro celato e darà loro la certezza che un talento acquistato a così caro prezzo deve essere posto al servizio del progresso umano».

La nascita della Scuola di Psicologia Individuale in Italia

PIER LUIGI PAGANI

Summary – THE BIRTH OF ITALIAN INDIVIDUAL PSYCHOLOGY SCHOOL. Pieluigi Pagani, as one of the founders of the SIPI, gives us the real history of the Italian Society of Individual Psychology, its foundation in 1969, the comparison with the other already existing schools of dynamic psychology, the training of the teachers and of the analysts, the evolution of the Society and the birth of the *Rivista di Psicologia Individuale* in 1973. He also shares with us his friendship with Francesco Parenti with whom he has lived this incredible adventure.

Keywords: FRANCESCO PARENTI, ITALIAN SOCIETY OF INDIVIDUAL PSYCHOLOGY, INDIVIDUAL PSYCHOLOGY REVIEW

I. Il clima sociale e culturale

Per comprendere appieno il perché della nascita di una Scuola di Psicologia Individuale in Italia non è possibile trascurare il contesto storico in cui l'idea prese corpo: il periodo immediatamente consecutivo al maggio francese, la rivoluzione culturale che accompagnò le contestazioni studentesche nelle università e nelle scuole di Parigi e che si propagò poi in tutto il mondo.

Le cause di quel movimento furono diverse. Le analisi storiche variano tra il parere di coloro che attribuiscono al fermento il bisogno d'infrangere la grande rigidità che imprigionava le relazioni umane e i costumi, e di quelli che, invece, gli imputano l'inasprimento delle condizioni materiali, a conclusione della ricostruzione postbellica, fatto che gli stessi studenti potevano constatare ogni giorno di persona, nell'osservare le bidonville svilupparsi accanto alla loro rinata città. Lo scontento germogliato nell'ambiente studentesco finì per saldarsi con quello che, ormai da diversi anni, andava profilandosi nel mondo operaio.

Erano gli ultimi mesi del 1969: la trasformazione culturale del '68 era ancora in pieno svolgimento; gli echi del maggio francese dell'anno precedente, con la sua

esplosione sociale, confusa ed eterogenea, talora violenta, ma anche a volte allegra e festosa, aveva portato con sé, pure qui da noi, l'illusione di una trasformazione radicale della vita e del mondo. Lo slogan «*Il est interdit d'interdire*», è vietato vietare, dominava il pensiero collettivo; i mostri sacri del sapere sembravano vacillare sotto le spinte di una vagheggiata trasformazione radicale; gli *ipse dixit* dei privilegiati depositari della verità assoluta parevano aver perso il loro rilievo, mentre ampie aperture permettevano d'immaginare nuove previsioni circa i modi d'intendere la cultura.

In questo clima sociale e culturale, in verità un po' convulso, prese definitivamente corpo il progetto di costituire in Italia un'associazione di conoscitori della psicologia adleriana. Francesco Parenti ed io, che da oltre un decennio coltivavamo in modo quasi carbonaro la nostra passione per la Psicologia Individuale di Alfred Adler, a mano a mano che la convinzione di essere nel giusto si andava rafforzando, ritenemmo giunto il momento di uscire allo scoperto. È per tale motivo che Egidio Ernesto Marasco, sul numero 45 della Rivista di Psicologia Individuale, pubblicato nella ricorrenza del trentennale della fondazione della Società Italiana di Psicologia Individuale, sostiene: «La storia della nascita della Società Italiana di Psicologia Individuale è la storia di Francesco Parenti e di Pier Luigi Pagani» (18, p. 21).

L'ironia frustrante che aveva soffocato i nostri primi, timidi e un po' impacciati segnali di presenza era stata uno degli stimoli principali che ci spinsero a reagire. «*Ma è vero che siete adleriani?*», ci aveva chiesto un giorno Ulrico Hoepli jr., allora giovane erede dell'illustre famiglia degli editori, che stavano pubblicando il nostro "Manuale per l'esame psicologico del bambino e dell'adolescente" [28]. E ce lo domandò allo stesso modo con cui si potrebbe domandare a un quindicenne se crede ancora che i doni li porti Babbo Natale.

Ogni convegno, tavola rotonda o simposio, destinati alla psicologia del profondo, ci vedevano presenti. In una di queste occasioni, Parenti chiese la parola per presentare una sua tesi in chiave adleriana sull'argomento in discussione. Il professor Marzi di Firenze, autorevole psicologo-barone di quegli anni, che faceva parte dello staff, commentò così l'intervento di Parenti, di sicuro considerato eretico ed irriverente nei confronti dell'ortodossia freudiana dominante: «*Sono veramente lieto che mi sia concesso d'incontrare un adleriano, perché ritenevo questa specie ormai estinta*». Quello stesso professor Marzi che, solo un paio d'anni prima, nel 1968, aveva firmato la prefazione del volume "Psicologia in classe" [9], scritto da Rudolf Dreikurs, l'allievo di Adler fondatore della scuola psicopedagogica americana a indirizzo individualpsicologico, e pubblicato a Firenze da Giunti e Barbera!

Alla fine osammo; anche perché, dagli Stati Uniti, Kurt Adler, il figlio di Alfred, l'erede riconosciuto del pensiero paterno, con il quale eravamo da qualche tempo

in contatto, ci spronava a costituire un gruppo adleriano in Italia, «anche se – a farlo, scriveva – fossimo stati in pochi».

Fu così che l'esigua schiera dei sei simpatizzanti di Adler, racimolati tra la cultura milanese più anticonformista, la tarda serata di mercoledì 29 ottobre 1969, in via delle Spiga, di fronte al notaio Dottor Acquarone, alla presenza di due sconosciuti testimoni, diede vita a un nuovo soggetto di pensiero, che inseriva la *Weltanschauung individualpsicologica* fra quelle concezioni ideologiche che sembravano proprio non concederle spazio, anche se, per la verità, la Psicologia Individuale era già ben nota in Italia, sin dal suo nascere, e non certo considerata, a quei tempi, “figlia di un dio minore”.

Su numerose e importanti riviste, in particolare su quelle riservate alla psicologia e alla psichiatria, erano stati pubblicati, in merito, articoli e contributi; mi limiterò, fra i molti, a ricordare quelli dello stesso Adler [3], di padre Agostino Gemelli [12], di Roberto Assagioli [6], e di Marco Levi Bianchini [15].

Gemelli aveva apprezzato, in particolare, quel concetto che oggi definiamo con la locuzione “finalismo causale” e, a proposito, scriveva: «Al punto di vista causale, dobbiamo affermare con Adler, è da sostituirsi il punto di vista finalistico [...] a significare che, sotto l'assillo e sotto l'impulso dei fini che l'individuo si propone (e tra questi in primo luogo grazie alla reazione dell'individuo all'ambiente sociale in cui vive), si plasma il carattere» (12, p. 51). Assagioli, dal canto suo, presentando il “Temperamento nervoso” di Adler, volume che apre la Bibliografia psicologica, dedicata dalla rivista “Psiche” alla psicoterapia, commenta: «Le dottrine dell'Adler e le loro applicazioni terapeutiche sono originali ed ingegnose, per quanto assai unilaterali» (18, p. 16). Nella bibliografia critica dell' “Archivio Generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi” di Levi Bianchini «figurano ben trentatre opere di Adler o della Scuola» (*Ibid.*, p. 19). Nel 1941, in pieno periodo bellico, Danilo Cargnello aveva pubblicato sul numero 37 della Rivista di Psicologia un saggio monografico, dedicandolo interamente allo studio delle nevrosi secondo la Psicologia Individuale di Alfred Adler [7].

Già in precedenza, nel 1934, a Trieste, era stato creato un “Gruppo di lavoro di Psicologia Individuale”, sotto la direzione della Dottoressa Adele Horvat. Il gruppo di lavoro, molto attivo, l'anno seguente, il 1935, istituirà l' “Istituto Triestino di Consultazione Individualpsicologica” [18].

Dal 1913, dunque, a seconda guerra mondiale inoltrata, si era molto discusso in ambito scientifico di Psicologia Individuale, ma, purtroppo, in Italia, dal dopoguerra sino alle soglie degli anni '70, l'ombra dell'oblio sembrava essere calata sul pensiero di Adler.

II. *Francesco Parenti*

Francesco Parenti è nato a Milano l'otto gennaio del 1925. Figlio unico di padre anziano e di madre di quasi vent'anni più giovane del marito; trascorse l'infanzia nella città natale, ma frequentò poi il liceo a Firenze, in quanto la famiglia si trasferì in un secondo tempo a Settignano, in Toscana, terra di origine del padre. Il rientro a Milano, nella casa nativa di piazza Irnerio, fu praticamente imposto alla famiglia dal giovane Francesco, alle soglie della maturità classica, che conseguì proprio qui, in quella che considerò sempre la sua città. Ma lo sfollamento consecutivo ai bombardamenti riportò lui ed i genitori in Toscana; lì s'iscrisse alla facoltà di Medicina presso l'Università di Firenze, così che gli ultimi mesi della guerra lo sorpresero, di conseguenza, in Toscana. Impossibilitato a rientrare nella sua Milano, era stato forzatamente impiegato nel lavoro civile obbligatorio sulla linea gotica con altri suoi coetanei, racimolati dai tedeschi durante un rastrellamento. Finita la guerra, Francesco Parenti rientra a Milano, per proseguire gli studi presso la facoltà di medicina dell'Università di Pavia.

È proprio nell'immediato dopoguerra, a dopo il 1945, che posso stabilire, anche se con una certa approssimazione, la data del mio primo incontro con Francesco Parenti: fu sugli sgangherati carri bestiame che in quegli anni sostituivano, com'erano in grado di fare, i vagoni dei treni passeggeri distrutti dai bombardamenti. Eravamo entrambi iscritti, presso l'Università di Pavia, al quart'anno della facoltà di medicina.

Ci si trovava casualmente sul treno; raramente ci si accordava per un incontro, necessario per concludere, magari, una partita a carte. Poi, al sesto anno, ci separammo. Parenti si trasferì a Milano, dove aveva ottenuto una tesi sulle demenze presenili, argomento consono, quindi, alle sue aspirazioni di esploratore della psiche. Io, al contrario, rimasi a Pavia per discutere la tesi di laurea in clinica ortopedica. Fu proprio quella tesi di laurea, sull'arto fantasma negli amputati, che mi riportò ineluttabilmente agli interessi per gli arcani segreti della mente, che tanto mi avevano affascinato sin dai tempi del liceo, e che avevo scoperto in "Fisiologia dell'amore" di Paolo Mantegazza [16] e ne "L'interpretazione dei sogni" [11] di Sigmund Freud, sui banchi della biblioteca civica di Milano, allora ospitata al Castello sforzesco.

Milano, anni cinquanta. Anche a quei tempi, come accade spesso oggi, per un giovane medico, fresco di laurea, trovare lavoro non era certamente una cosa facile. In molti erano alla ricerca di un posto fisso in ospedale o della convenzione con almeno una delle tante casse malattia, le cosiddette mutue. Forse oggi parrebbe incredibile, ma l'ostacolo maggiore veniva proprio dall'ordine professionale di quegli anni; in particolare, dai suoi rappresentanti, una vera casta

baronale, che creava ogni ostacolo possibile all'accesso dei giovani all'attività lavorativa, forse nell'inconscio timore di perdere ruolo e vantaggi.

Chi ha conosciuto Francesco Parenti, ricorda sicuramente il suo sconfinato senso della libertà e della giustizia e può, quindi, facilmente immaginare la sua reazione. Con l'appoggio di altri giovani colleghi amici, costituì un sindacato, che prese il nome di Libera Associazione Medica. Ricordo le prime riunioni, quasi da cospiratori, nello scantinato di un istituto religioso in via San Vincenzo, a Porta Genova. Vi partecipai anch'io: prima come uditore, poi come iscritto. Dopo qualche vittoria, anche significativa, per il venir meno dell'interesse di alcuni, ma anche e soprattutto perché, in verità, aveva ottenuto ciò che voleva, la L.A.M. si sciolse.

Altri problemi si presentarono qualche anno dopo e fu così che ritrovai Parenti un'altra volta sulla barricata, fra i fondatori di un nuovo movimento sindacale autonomo: l'Associazione Milanese Medici Mutualisti, alla quale m'iscrissi quasi subito anch'io, partecipandovi come responsabile del coordinamento di un ampio settore della città, il distretto Magenta-San Siro.

Le lotte di quei giorni furono molto dure: scioperi, lunghi periodi di passaggio all'assistenza indiretta, sino ad ottenere, con decisione e costanza, i frutti auspicati. Parenti, eletto presidente dell'intera associazione, aveva il compito di recarsi frequentemente a Roma per trattare le questioni sindacali e organizzative con i politici d'alto livello. È memorabile, a questo proposito, un'accesa riunione al Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale (il Ministero della Sanità, e poi della Salute, non era stato ancora istituito). Il titolare del gabinetto, in quegli anni, era il discusso ministro Trabucchi. Quando a un certo momento l'atmosfera del dibattito raggiunse i massimi livelli del disaccordo, il Ministro batté un violento pugno sul tavolo. Seguì un silenzio carico d'inquietudine: volti sgomenti e intimoriti. Fu a quel punto che Parenti diede a sua volta, all'improvviso, un colpo ancor più violento sul tavolo e, interrompendo l'attimo di ulteriore sconcerto, che colse gli astanti, disse: «E adesso, Signor Ministro, siamo alla pari, no? Ora possiamo riprendere la discussione da persone civili».

La popolarità di Francesco Parenti crebbe rapidamente presso i colleghi che, chiamati a votare per il rinnovo del Consiglio dell'Ordine dei Medici, giunto a scadenza, lo elessero nel direttivo. La casta dei vecchi baroni, alla fine, era stata sconfitta!

Nel frattempo, le lotte sindacali mediche avevano perso molto della precedente combattività, poiché scarseggiavano le ragioni del contendere. Le riunioni serali, interlocutorie, lasciavano molto spazio alle vicende personali. Una sera, mentre lo riaccompagnavo a casa dopo uno di questi incontri poco impegnati-

vi, Parenti mi chiese se ero disposto ad aiutarlo a completare un libro che gli serviva per accedere alla libera docenza; io acconsentii con entusiasmo. Fu così che iniziò la nostra collaborazione letteraria e scientifica, destinata a durare più di trent'anni. Il volume in questione, "Dal mito alla Psicoanalisi - Storia della psichiatria" [23], vide la luce nei primi anni '60 per i tipi dell'editore Silva di Milano.

III. *L'Accademia Ambrosiana Medici Umanisti e Scrittori*

In parallelo alla produzione scientifica, la passione per lo scrivere si era intensificata al punto che Parenti ed io sentimmo la necessità di rintracciare altri colleghi che condividessero i nostri stessi interessi. Nacque così l'AAMUS, l'Accademia Ambrosiana Medici Umanisti e Scrittori, che tenne il suo primo congresso a Milano nei giorni 16 e 17 del dicembre 1967 [1]. Il Consiglio Direttivo della nuova istituzione fu presieduto da Francesco Parenti, che ricoprì anche l'incarico di direttore responsabile della rivista "L'Elleboro", riservando a me la segreteria del sodalizio e l'incarico di capo redattore del periodico.

Sono di quegli anni alcuni volumi di racconti, "Pianeta franco" [19] e "Orrore all'italiana" [20], come pure la vittoria in due concorsi letterari, indetti dal settimanale "La Domenica del Corriere", il "Premio Abano - Il Medico Scrittore", ottenuti con due racconti, "Neocabala" [21] e "La penna di pavone" [22]; quest'ultima suscitò molto interesse per il contenuto alquanto surreale e per la qualità del linguaggio essenziale, sperimentato nella sua stesura.

Ancora di quegli anni, le straordinarie serate culturali dell'A.A.M.U.S. presso la Fondazione Carlo Erba, ospiti del professor Carlo Sirtori, rettore dell'istituzione. Due, in particolare, rimangono nella mia memoria: una serata musicale con l'orchestra della RAI diretta dal dottor Marcello Medetti, già mio compagno di classe nei primi anni del ginnasio, divenuto poi medico e direttore d'orchestra; vi partecipava anche, in kimono, una giovane soprano giapponese, allieva del maestro Mozziati; e un'altra serata: un concerto d'organo presso la chiesa evangelica di Milano, con il professor Morpurgo, organista molto apprezzato, oltre che ginecologo di fama.

Ma non potevamo certo dimenticare il nostro interesse primario: la Psicologia Individuale. Escono in quegli anni (siamo nella seconda metà degli anni '60) i volumi "Psicologia e delinquenza" [26] pubblicato da La Nuova Italia di Firenze, rapidamente esaurito, e "I guaritori" [27], edito da Ceschina di Milano.

IV. Il motivo di una scelta

Forse qualcuno potrebbe chiedersi: perché Parenti e Pagani hanno scelto proprio la Psicologia Individuale di Alfred Adler e non hanno aderito a una delle altre psicologie del profondo, già maggiormente affermate in quegli anni?

In un primo tempo, per noi, giovani medici appassionati di psicologia dinamica, la Psicoanalisi di Freud rappresentò, certo, la partenza d'obbligo. L'esperienza che ne scaturì fu, però a dir poco, inquietante: alcune brillanti intuizioni rafforzarono il nostro entusiasmo; altre congetture, invece, ci apparvero delle autentiche incongruenze, tali da sollecitare in noi addirittura il dubbio se continuare nel cammino intrapreso. Ad esempio, rimanemmo oltremodo affascinati dalle misteriose trame del "lavoro onirico", mentre, al contrario, suscitavano in noi dubbio e perplessità i temi ai quali, tali trame, erano quasi sempre rigidamente applicate, tramite l'uso di simboli in prevalenza sessuali, e, inoltre, impostati su convenzioni etiche derivate unicamente dal conflitto *Es-Superego*.

Alcune definizioni della Psicoanalisi, come quelle di "carattere anale" o di "teoria cloacale", delusero poi del tutto le nostre aspettative: non era assolutamente possibile accettare che l'oculattezza, la parsimonia, l'ostinazione e la caparbietà fossero conseguenze di un presunto erotismo fecale, o anche che la donna fosse declassata a livello animale, come prevedeva per l'appunto la teoria cloacale: l'impressione era che la Psicoanalisi nascondesse in teoria un tenace moralismo misogino, proprio quando affermava di voler superare i tabù del *Superio* [29].

Leggendo successivamente le opere di Carl Gustav Jung, fummo molto attratti dalle sue classificazioni tipologiche d'innegabile interesse clinico, mi riferisco in modo particolare ai concetti di "estroversione" e di "introversione", anche se finimmo poi con l'osservare che la personalità umana mal si adatta a ogni inserimento in schemi rigidamente impostati e predeterminati. Esercitò su di noi un innegabile fascino anche l'idea di un "inconscio collettivo", ossia di quell'insieme di eredità ataviche, tramandate dai più lontani progenitori, che ogni individuo porta all'interno della propria mente accanto alle tendenze e alle energie inconsapevoli che derivano dalle sue esperienze personali. Nel suo complesso, però, alla fine, la Psicologia Analitica di Jung ci parve come una costruzione a carattere non unitario e neppure omogeneo: le sue concezioni, che vanno spesso oltre i limiti della psicologia propriamente clinica, per addentrarsi nella filosofia, nel misticismo e nell'eclettismo culturale, lasciarono in noi non poche perplessità.

A compensare positivamente la nostra delusione, c'imbattemmo, dapprima per caso e poi sempre più convinti negli scritti di Alfred Adler. Rimanemmo conquistati dal concetto di *Stile di vita*, «il cardine in base al quale agisce la personalità individuale; il tutto che dirige le parti; il principio che spiega l'unità della perso-

na» (13, pp. 119-120), scovammo l'idea di Sé creativo, «il movente primo, la pietra filosofale, l'elisir di lunga vita, la causa prima di ogni fatto umano», per la ragione che «il Sé creativo, unitario e coerente, domina la struttura della personalità» (*Ivi*).

Abbiamo letto avidamente tutto l'Adler allora disponibile in lingua italiana; eravamo al corrente che la prima edizione del libro di Adler, "Prassi e teoria della Psicologia Individuale" [4], pubblicato nel 1947 da Astrolabio, si era rapidamente esaurita ed esaurite erano anche le ristampe uscite negli anni successivi; così pure "Il temperamento nervoso" [2] del '50 e "Conoscenza dell'uomo" [5] del 1954, nella pregevole veste editoriale di Mondadori.

Eravamo rimasti colpiti, in modo particolare, da ciò che, nel 1933, lo stesso Adler aveva scritto in merito alla sua psicologia, nell'introduzione al libro che Rudolf Dreikurs aveva appena ultimato e che fu poi pubblicato nel 1950 negli Stati Uniti con il titolo "Fundamentals of Adlerian Psychology" [8]: lo considerammo il suo testamento spirituale. «L'Individualpsicologia [...] eserciterà a lungo la sua influenza sul pensiero, sulla poesia e sui sogni dell'umanità. Attrarrà molti illuminati discepoli e molti altri che forse nemmeno conosceranno i nomi dei suoi pionieri. Qualcuno la capirà, ma più numerosi saranno coloro che la fraintenderanno. [...] A causa della sua semplicità molti saranno portati a crederla troppo facile, ma chi la conoscerà veramente a fondo si renderà conto di quanto essa sia difficile. [...] Traccerà una linea di demarcazione tra coloro che usano le loro cognizioni allo scopo di far sorgere una comunità ideale e coloro che ciò non fanno. Darà ai suoi seguaci una tale acutezza di penetrazione che non un angolo dell'animo umano resterà loro celato e darà loro la certezza che un talento acquistato a così caro prezzo deve essere posto al servizio del progresso umano» (8, pp. VII-VIII).

V. La costituzione della Società Italiana di Psicologia Individuale

Ci si chiedeva: dove saranno mai finiti i lettori di quei volumi andati tutti quanti esauriti? Come fare per prendere contatto con chi è rimasto conquistato dal pensiero di Adler? Ce lo domandavamo continuamente, ma non ottenevamo una risposta: non riuscivamo ancora a cogliere che cosa fare.

Non ricordo con esattezza la data, ma ritengo di poterla stabilire approssimativamente nella prima metà degli anni '60. L'estate di quell'anno, Parenti ed io trascorremmo le vacanze assieme a Giulianova, nell'Abruzzo teramano, con le nostre famiglie. Passeggiando la sera sul lungomare, pensammo per la prima volta a un'associazione adleriana.

Il problema più difficile che incontrammo nella realizzazione del nostro progetto, fu come contattare qualche gruppo adleriano della cerchia internazionale. La soluzione giunse dopo la nostra partecipazione al XXI Congresso Internazionale di Storia della Medicina, che si svolse a Siena alla fine di settembre del 1968. In quella circostanza conobbi personalmente il delegato dell'Istituto Wellcome per la Storia della Medicina di Londra, che promise di inviarmi la rivista, che il suo istituto pubblicava con cadenza trimestrale e che conteneva la rassegna aggiornata dell'intera bibliografia medica internazionale. Già sfogliando i primi numeri che mi erano pervenuti, mi balzò all'occhio il nome di Alfred Adler. La citazione bibliografica riportava ovviamente il titolo del periodico che aveva pubblicato l'articolo: il "Journal of Individual Psychology" di New York. Era già qualcosa, ma come fare per individuare con esattezza l'editore?

Ne parlai subito a Parenti e ci ricordammo dell'U.S.I.S., il circolo culturale americano, con sede in via Bigli, che si era installato a Milano nell'immediato dopoguerra. L'ente ci fornì, senza alcuna difficoltà, il sospirato indirizzo.

Prendemmo immediatamente contatto con l'Alfred Adler Institute di New York, editore del *Journal*, e a pochi giorni di distanza, ci pervenne l'invito a far giungere al loro indirizzo, al più presto, le pubblicazioni a contenuto individualpsicologico prodotte in Italia sino a quel momento. Raccogliemmo e spedimmo subito il materiale da noi realizzato e, a stretto giro di posta, ci giunse una lettera, firmata dallo stesso Kurt Adler, in cui ci sollecitava a costituire al più presto un'associazione adleriana in Italia.

Erano le nove di sera del 29 ottobre 1969, quando la sparuta schiera dei sei sostenitori di Adler, composta da Francesco Parenti, Mario Mantellini, Vittorio Pagano, Vincenzo Marino, consigliere dell'AAMUS, Francesco Fiorenzola, tutti medici appassionati di psicologia del profondo, e naturalmente da me, si recava in via delle Spiga per sancire di fronte al notaio Dottor Domenico Acquarone la nascita della nuova entità culturale, cui avevamo deciso di attribuire il nome di "Società Italiana di Psicologia Individuale".

Informammo subito dell'evento Kurt Adler, divenuto, ormai, il nostro punto di riferimento. Kurt Adler, che in quegli anni, oltre che direttore dell'Istituto Alfred Adler di New York era anche presidente dell'associazione internazionale, si congratulò vivamente con noi e ci anticipò la sua intenzione di proporre, nel corso dell'XI Congresso Internazionale di Psicologia Individuale, che si sarebbe tenuto l'anno seguente, il 1970, presso l'Hotel Barbizon Plaza in Central Park a New York, proprio nella ricorrenza del centenario della nascita di Alfred Adler, la neonata S.I.P.I. quale *member-group* della I.A.I.P., l'International Association of Individual Psychology. Fu, infatti, in quella circostanza che la Società Italiana di Psicologia Individuale venne accolta nel sodalizio internazionale e fu sempre in

quell'occasione che l'Italia fu designata come sede del successivo Congresso internazionale, il XII, programmato per il 1973, da realizzare nella sede che noi avremmo ritenuto la più conveniente.

Venne a Milano per gli accordi preliminari l'allora segretario generale della I.A.I.P., Marven O. Nelson: io fui incaricato dell'organizzazione, Parenti del coordinamento e delle relazioni.

Il successo riportato da quel *XII Congresso Internazionale* fu notevole: forse perché non eravamo moltissimi, poco più di duecentocinquanta (il successivo congresso, a Monaco di Baviera nel 1976, contò più di mille partecipanti), ma anche perché avevamo trovato nella Lepetit uno sponsor generoso che ci offrì gratuitamente la sede; per cui, nonostante la traduzione simultanea in quattro lingue, la colazione di lavoro e la cena sociale predisposta dall'organizzazione all'Hotel Michelangelo (naturalmente entrambe comprese nella quota d'iscrizione), la manifestazione si concluse con un notevole attivo. L'evento rimase negli annali della I.A.I.P., in quanto nessun altro suo Congresso, dopo quello di Milano, si concluse con un profitto economico. L'Assemblea dei Delegati, in quell'occasione, chiamò Francesco Parenti a far parte del direttivo dell'*International Association of Individual Psychology*, eleggendolo alla carica di consigliere.

VI. *La promozione del pensiero adleriano in Italia*

Già tra la fine di dicembre del 1969 e i primi mesi del '70, Francesco Parenti pubblicò, per i tipi dell'editore Hoepli, il suo "Manuale di psicoterapia su base adleriana" [24], strumento specialistico essenziale per l'applicazione clinica della dottrina di Alfred Adler. Comunque, in attesa dell'accoglimento nella I.A.I.P., entrambi impegnammo gli ultimi due mesi del 1969 e i primi mesi del 1970 alla promozione dell'idea adleriana nel nostro paese, per consuetudine concettualmente scettico e resistente nei confronti dei mutamenti o delle novità. Intere notate furono spese a stendere comunicati stampa per le agenzie, i quotidiani e i periodici, in particolare per quelli destinati alla classe medica e per quelli, più rari, diretti agli operatori del campo psicologico.

Tranne qualche sporadico accenno apparso sulla stampa specializzata, scarsissime furono le citazioni dell'evento sugli organi d'informazione e poi, unicamente, o quasi, solo su quelli a diffusione alquanto limitata. Ciò nonostante, la risposta alla nostra campagna pubblicitaria diretta fu, a dir poco, sorprendente: da più parti ci giunsero messaggi di stima e d'incoraggiamento. Ricordo, tra i più autorevoli, quello dello junghiano professor Aldo Carotenuto, allora presidente dell'A.I.P.A., l'Associazione Italiana di Psicologia Analitica. Anche le richieste

di adesione andarono sempre aumentando di numero, tanto che la S.I.P.I. raggiunse, già alla fine del '69, la trentina di associati. Fra tutte le domande d'iscrizione, mi è rimasta impressa in modo particolare, per la lettera che l'accompagnava, quella di Gastone Canziani, direttore dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Palermo.

Il professor Canziani, proprio quell'anno, il 1969, nel tentativo di riorganizzare, nella sua qualità di presidente, la S.I.Ps., la Società Italiana di Psicologia, che stava attraversando un grave momento di contrasti, aveva indetto a Roma il XVII congresso dell'associazione. Già dal primo giorno, il congresso fu tramutato in assemblea aperta, che decretò lo scioglimento del sodalizio, considerato, come si desume dal verbale della stessa assemblea, *«una struttura baronale e antidemocratica, dominata dalle gerarchie accademiche e capace di curarsi solo di astratti problemi di ricerca»*. Nonostante l'amarezza del momento, Canziani, che era stato da sempre adleriano nello spirito, non mancò di offrirci il suo appoggio e la sua preziosa collaborazione.

Dodici anni dopo, nel 1982, a Vienna, durante il XV Congresso Internazionale di Psicologia Individuale, la moglie del professore, la signora Maria Canziani ci raccontò confidenzialmente un aneddoto che riguardava proprio la circostanza dell'iscrizione del marito alla nostra associazione. Dopo aver appreso da un giornale la costituzione della S.I.P.I., Canziani esclamò: *«Pensa, Maruci (si rivolgeva sempre alla moglie con questo vezzeggiativo prettamente triestino, loro idioma di provenienza), hanno fondato una società adleriana. Io m'iscrivo subito, ma, poveri illusi, se va bene, dureranno sì e no un paio d'anni»*. Ci congratulammo subito con il nostro amico per la mancata profezia.

La seconda operazione della nostra campagna promozionale scaturì dalla coincidenza con il centenario della nascita di Alfred Adler. Ne parlammo al professor Carlo Sirtori, il rettore della Fondazione Carlo Erba, che, sempre interessato ai nostri progetti sin dai tempi dell'A.A.M.U.S., organizzò un simposio, dedicandolo alla commemorazione di Adler. Fu così che il 3 marzo del 1970, nell'incantevole cornice del salone settecentesco di palazzo Visconti a Milano, sede della prestigiosa istituzione culturale, il pensiero adleriano veniva presentato alla cultura cittadina.

Subito dopo, a partire dall'11 marzo dello stesso anno, la S.I.P.I. iniziò una serie di corsi, prima informativi e successivamente formativi, presso l'Auditorium Lepetit di Milano. Tali corsi si protrassero, con cadenza annuale, sino al 1980. Fu a questi corsi che conoscemmo i nostri amici di Torino, stimolati a parteciparvi dal nostro attuale Presidente, il Professor Gian Giacomo Rovera.

VII. *La Rivista di Psicologia Individuale*

Nel marzo del 1973 esce il primo numero della *Rivista di Psicologia Individuale*, lungo la traccia già da tempo sperimentata nell'A.A.M.U.S. con la pubblicazione de *L'Elleboro*.

La Rivista, nata con lo scopo di fornire informazioni sulla società, sui corsi teorico-pratici, organizzati annualmente, sulle riunioni, sui seminari e sui convegni, si proponeva, soprattutto, l'intento di offrire agli iscritti un periodico che consentisse di rendere noti i risultati delle loro ricerche. Inoltre, poter presentare al congresso internazionale, che di lì a poco si sarebbe riunito nell'ormai imminente Congresso, un proprio organo di stampa, appariva un segnale di prestigio e di testimonianza per l'appena costituita società italiana.

Nel 1978, al periodico, che esce ormai con cadenza semestrale, si affianca una collana denominata "Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale". Il primo dei volumi pubblicati dalla collana, intitolato "Il prezzo dell'intelligenza" [25], porta la firma di Francesco Parenti e tratta delle difficoltà d'inserimento dei superdotati nella scuola e nella società. L'ultimo, del dicembre 2006, a cura di Giuseppe Ferrigno e del suo gruppo di studio e di ricerca, reca il titolo: "Alfred Adler nei Verbali della Società psicoanalitica di Vienna" [10]; è indirizzato all'osservazione di quegli eventi, citati direttamente nei resoconti, che hanno consentito ad Alfred Adler, grazie alla frequentazione del gruppo psicoanalitico viennese, di creare la sua Scuola di pensiero.

Oggi, la nostra Rivista, di cui mi onoro di ricoprire ancora la carica di direttore responsabile, è un periodico di prestigio, che svolge la sua attività scientifica con il contributo di un valido corpo redazionale, guidato con competenza, sin dal 1994, da Giuseppe Ferrigno.

Dopo trentacinque anni dalla sua istituzione, il 22 maggio 2008, Il C.N.R., il *Consiglio Nazionale delle Ricerche*, nel suo compito istituzionale di registrare nell'Archivio Internazionale I.S.S.N., con sede a Parigi, le pubblicazioni periodiche mondiali di particolare rilievo, ha inserito *la Rivista di Psicologia Individuale* nel suo database, consultabile *online*.

VIII. *L'evoluzione nel tempo*

I primi analisti formati da Parenti cominciavano, intanto, a operare sul territorio, riscuotendo successo e stima. I primi didatti ufficiali della S.I.P.I., a loro volta, preparavano altri analisti, così che il numero degli operatori adleriani si andava sempre più estendendo.

Nel settembre del 1975, nel corso del III Congresso del Collegio Internazionale di Medicina Psicosomatica, che si svolse a Roma e al quale prese parte uno straordinario numero di partecipanti provenienti da tutto il mondo, alla S.I.P.I. fu riservato un simposio particolare sull'attualità della metodologia terapeutica adleriana nelle affezioni psicosomatiche.

Non è mia intenzione trasformare questa rievocazione in un arido elenco di avvenimenti: cesserebbe di essere storia viva per divenire ordinaria cronaca di circostanze, date e numeri. Non posso, però, dimenticare i Congressi Nazionali della S.I.P.I.; il primo fu indetto a Bergamo nel novembre del 1978, presso l'Hotel Excelsior San Marco, e articolato in due temi: "Prospettive adleriane in psicose-suologia" e "La psicoterapia del bambino e dell'adolescente". L'ultimo, in ordine di tempo, il XXI, dal titolo "Le strategie dell'incoraggiamento negli attuali contesti clinici e formativi", si è tenuto presso il Policlinico di Bari, nei giorni, 29, 30 e 31 maggio dello scorso anno.

Il prossimo, il XXII Congresso della S.I.P.I., intitolato "La rete delle finzioni nella teoria e nella prassi adleriane", si terrà a Sanremo nei giorni 23, 24 e 25 aprile 2010, e sarà dedicato, su proposta del Presidente Professor Gian Giacomo Rovera, al quarantennale della nascita della Società e al ventesimo anniversario della scomparsa del Professor Parenti.

Non posso, in ogni caso, concludere senza richiamare alla mente i Congressi dell'*International Association of Individual Psychology*, che hanno sempre visto in prima linea la presenza degli adleriani italiani, dal Congresso di Milano del 1973, all'ultimo, il XXIV, di Vilnius in Lituania dell'agosto 2008 (il prossimo si terrà a Vienna nel 2011).

In particolare, rimane, però, nel mio cuore, lo struggente ricordo del *XVIII Congresso Internazionale di Psicologia Individuale*, organizzato dalla S.I.P.I. ad Abano Terme nel 1990. Fu l'ultimo evento che condivisi con Francesco Parenti, prima che la sua tragica morte, avvenuta il 26 agosto di quell'anno, sull'autostrada Torino-Savona, mentre ritornava da una breve vacanza, lo strappasse per sempre alla Psicologia Individuale italiana.

Bibliografia

1. AA. VV. (1967), *Atti del 1° Congresso Nazionale*, Accademia Ambrosiana Medici Umanisti e Scrittori, Milano.
2. ADLER, A. (1912), *Über den nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Astrolabio, Roma 1971.
3. ADLER, A. (1914), *Zur Erziehung der Eltern*, tr. it. *Per l'educazione dei genitori*, *Psiche*, III: 362-382, 1914.
4. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *Prassi e teoria della Psicologia Individuale*, Astrolabio, Roma 1947.
5. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo*, Mondadori, Milano 1954.
6. ASSAGIOLI, R. (1914), *Le dottrine di Alfred Adler*, *Psiche*, III: 360-367.
7. CARGNELLO, D. (1941), *Introduzione allo studio delle nevrosi secondo la Psicologia Individuale di A. Adler*, *Rivista di Psicologia*, XXXVII: 213-317.
8. DREIKURS, R. (1950), *Fundamentals of Adlerian Psychology*, tr. it. *Lineamenti della Psicologia di Adler*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
9. DREIKURS, R. (1961), *Psychology in the Classroom*, tr. it. *Psicologia in classe*, Giunti Barbera, Firenze 1961.
10. FERRIGNO, G. & COLL. (2006), *Alfred Adler nei Verbalì della "Società Psicoanalitica di Vienna"*, Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale, Milano.
11. FREUD, S. (1899), *Traumdeutung*, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, Boringhieri, Torino 1973.
12. GEMELLI, A. (1930), *Sulla natura e sulla genesi del carattere*, *Quaderni di Psichiatria*, XVII: 41-61.
13. HALL, C. S., LINDZEY, G. (1957), *Theories of Personality*, tr. it. *Teorie della Personalità*, Boringhieri, Torino 1966.
14. JANH, E., ADLER, A. (1933), *Religion und Individualpsychologie*, Passer, Vienna.
15. LEVI BIANCHINI, M. (1926), *Il nucleo centrale della psicoanalisi e la presa di possesso della psicoanalisi in Italia*, *Archivio generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi*, V: 5-12.
16. MANTEGAZZA, P. (1905), *Fisiologia dell'amore*, Harion, Milano.
17. MARASCO, E. E. (1999), *La nascita della "Società Italiana di Psicologia Individuale"*, *Riv. Psicol. Indiv.*, 45: 21-55.
18. MARASCO, E. E. (2000), *Storia della Psicologia Individuale in Italia*, Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale, Milano.
19. PAGANI, P. L., PARENTI, F. (1965), *Pianeta franco*, La Nebulosa, Milano.
20. PAGANI, P. L., PARENTI, F. (1967), *Orore all'italiana*, Viganò, Milano.
21. PAGANI, P. L., PARENTI, F. (1969), *Neocabala*, *Domenica del corriere*, A. 71, n. 3: 48-50.
22. PAGANI, P. L., PARENTI, F. (1972), *La penna di pavone*, *Domenica del corriere*, A. 74, n. 48: 54.
23. PARENTI, F. (1963), *Dal mito alla Psicanalisi* (con la collaborazione di PAGANI, P. L.), Silva, Milano.
24. PARENTI, F. (1969), *Manuale di psicoterapia su base adleriana*, Hoepli, Milano.
25. PARENTI, F. (1978), *Il prezzo dell'intelligenza*, Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale, Milano.

26. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1968), *Psicologia e delinquenza*, La Nuova Italia, Firenze.
27. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1968), *I guaritori*, Ceschina, Milano.
28. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1971), *Manuale per l'esame psicologico del bambino e dell'adolescente*, Hoepli, Milano.
29. PARENTI, F., PAGANI, P. L. (1984), *Dizionario alternativo di Psicoanalisi*, Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale, Milano.

Pagani Pier Luigi
Via delle Forze Armate, 260/9
I-20152 Milano
E-mail: plpagani@tin.it

Religiosità e Cultura in Psicologia Individuale

GIAN GIACOMO ROVERA

Summary – RELIGION AND CULTURE IN INDIVIDUAL PSYCHOLOGY. Among the anthropological foundations of societies, the Sacred provides the greatest epistemological contribution to the Orientation of Values, for the individuals and for the community too. From these assumptions, we can develop the topics of religion and religiousness and those of worship and culture. The Comparative Individual Psychology (C.I.P.) is the dynamic approach that allows us to understand the important contribution of Alfred Adler through the correspondence with Pastor Jahn; we can understand the difference between the “Idea of God” and the “Revelation of God”. The empathic understanding can be correctly used when a cultural identification, including the religious dimension, exists. The complexity of these matters (in a period that is postmodern but also New Age) finds precise contexts in multiethnic, multicultural and multireligious contexts.

Keywords: CULTURAL EPISTEMOLOGY, VALUE ORIENTATION, RELIGIONS

I. Introduzione

- 1) *L'Orientamento dei Valori (O.V.)*, che comprende la spiritualità, l'aspirazione all'assoluto ed al trascendente, il magico, i valori di autonomia e di appartenenza socio-culturali, linguistici e religiosi, ben si correla con gli assunti fondamentali della *Psicologia Individuale* costituiti dall'*Aspirazione alla Superiorità* e dal *Sentimento Sociale*.

Il contesto degli argomenti inerenti alla Cultura ed alla Religione non sono quindi solo tangenziali all'oggetto di questo contributo, ma paiono pertinenti sia rispetto ad una comune base argomentativa, sia nell'approfondimento di questioni e problemi connessi alle Relazioni d'Aiuto (Par. VI-VII). L'area delle Religioni e delle Culture sta ad indicare un *campo d'interesse* oltretutto un *campo scientifico*, ma è proprio in questo *intreccio interdisciplinare a rete*, che i temi risultano complementari fra loro venendo a costituire ulteriori stimoli e studi, volti a migliorare e ad approfondire gli aspetti teorici e pratici anche in prospettiva transculturale.

- 2) Nell'ambito degli *orientamenti di valore* (O.V.) il DSM IV [13, 45] include una nuova categoria: quella del *problema religioso e spirituale* (Z 71.8-V 62.89). Questi argomenti assumono rilevanza clinica per l'umana esistenza esprimendo esperienze di disagio che riguardano la messa in discussione di valori quali ad esempio la *perdita della fede* [114, 119].

Le *dimensioni della cultura* [114, 119], interessano nel contesto della Psicologia e della Psichiatria *quattro prospettive*: biologica, psicologica, socioculturale e spirituale. Esse ineriscono alla *rete anche istituzionale*, che fa capo alla *struttura del carattere in rapporto dinamico alla struttura sociale* [33, 70, 146, 157, 160].

- 3) La *polarità spirituale* dell'O.V. viene qui trattata rispetto ai *temi della Religione e della Religiosità* [162]: circa il tipo di attività, le relazioni interumane e l'interazione tra il naturale ed il soprannaturale [114]. Tali questioni hanno rilievo in rapporto sia con *problemi epistemologici in riferimento alla postmodernità*, sia a *questioni antropologico-culturali*, sia in relazione agli attuali *studi delle neuroscienze*, ma soprattutto della *Psichiatria Culturale* [Ivi] compresi gli aspetti psicopatologici e gli interventi terapeutici (Par. III, IV, V, VI, VII) [38, 39, 40, 41, 47, 48, 63, 66, 77, 85, 86, 149, 150, 151, 165]. In questa direzione molti sono i contributi a livello internazionale, ma anche quelli italiani: attraverso congressi, saggi, articoli, interventi, discussioni [16, 17, 18, 19, 20, 26].

Si inizierà qui a sviluppare il dialogo fra la Religione ed il “Modello teorico-pratico della Psicologia Individuale”, grazie al carteggio di Alfred Adler col Pastore Jahn (Par. II) [8, 14, 15, 81]. Gli altri temi che saranno trattati nei successivi paragrafi (III, IV, V, VI, VII) faranno emergere le impostazioni delle concezioni postmoderne in rapporto alla religiosità del *New-Age*, agli aspetti fondazionali della dimensione del Sacro ed ai trattamenti: sino a giungere alle considerazioni critiche ed ad un auspicato Nuovo Umanesimo (Par. VIII).

II. Il carteggio fra Jahn e Adler

Alle soglie della complessa [104] transizione tra il *moderno* ed il *postmoderno*, può essere situabile il *carteggio* fra Jahn e Adler in un dibattito sulle impostazioni teologiche o psicologiche di fronte alla questione del *Teismo* e del *Deismo* [152].

A)

- 1) La *Psicologia Individuale Comparata* (P.I.C.) rispetto al tema della religione, della cultura e del Sacro (Par. III, IV, V) si confronta qui con una prospettiva filosofica/teologica. È noto che il *carteggio* tra Adler ed il Pastore luterano

Jahn (1930-1933) animò un proficuo dibattito in riferimento alle questioni della psicologia, della spiritualità e della nozione di Dio. I rapporti *di allora* fra Adler e Jahn stimolarono una tematizzazione che appare ancora oggi attualissima [3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 14, 15, 27, 44, 78, 108, 109, 111, 127, 130, 153, 163, 164]. Lo scambio sequenziale del carteggio non è pervenuto al pubblico degli allievi di Adler, giacché fu distrutto ad opera dai nazisti: una rielaborazione venne effettuata dopo la seconda guerra mondiale dallo stesso Jahn. Questa fu poi ripresa dai coniugi Ansbacher nel 1964 [15] che fecero una traduzione in parte “riarrangiata” secondo il loro stile [8, 14, 15, 74, 81, 166].

Si sottolinea che la sintesi ripresa dalla traduzione in italiano ed effettuata da chi scrive si sviluppa sulla base dell'elaborazione degli Ansbacher da parte di Ugo Sodini e di Anna Maria Teglia Sodini nel 2008. Appariranno qui le iniziali degli Autori del carteggio seguendo l'ordine di attribuzione dei contenuti con i tipi delle lettere alfabetiche di A) = Adler e di J) = Jahn. Si è cercato di riportare in modo sequenziale la modalità dialogica, intercalando nel testo le loro iniziali ed utilizzando il corsivo quando si è ritenuto di rendere vivace il dialogo diretto e visibile emergente da tale dibattito.

Attraverso l'*aspirazione alla supremazia* ed al “come se” [173], l'individuo umano tenderebbe ad una sorta di *Deità*, cioè ad un'*aspirazione all'assoluto*: in rapporto al costante pervasivo *sentimento di inferiorità*. La meta finale si potrebbe idealmente avvicinare alla *deità*. L'amore di Dio e l'amore del prossimo potrebbe essere analogo al *sentimento sociale*. Il dinamismo psichico di *movimento verso la meta* esprimerebbe comunque il *desiderio della perfezione* [101, 102, 116] e l'anelito incessante dell'individuo verso una *completezza* [101, 116]. Tali tendenze non contrasterebbero con l'*adleriana idea di Dio* [8].

L'*idea di Dio* (di Kantiana derivazione) [88] potrebbe essere, oggi, meglio definibile anche per la *P.I.C.* come *aspirazione alla divinità* (ed è anche per questo che quando ci riferiamo al modello adleriano usiamo il termine di *religiosità* e non di *religione*). Tali termini sono in rapporto con la tendenza umana alla grandezza ed alla perfezione. Questi temi, come vedremo, si sviluppano in modo non sempre condivisibile con le posizioni del *postmoderno* e con la *New-Age* (Par. III; IV, V, VI, VII).

Recuperando qui il contributo di Powers [118] su *cult, culture e cultivation* è opportuno ricordare che nelle Culture Tradizionali, l'adorazione di un feticcio, di un fallo, di una lucertola, eccetera [8] o di un Antenato o di un'Entità superiore [11, 73], non può trovare una spiegazione scientifica. Resta però il fatto che una concezione o un'intuizione primitiva della *divinità* potrebbe aver favorito, da un lato, il *Sentimento del Sacro* [91], dall'altro lato, il *Sentimento Religioso*, sia in contesti di culture tradizionali che civilizzate. Ciò accordereb-

be una sorta di *protezione* all'individuo e alla comunità e quindi alle relative subculture di appartenenza [68, 69, 83, 89, 90, 95, 119]. Tali sentimenti, constatabili nell'orientamento *dei valori* (O.V.) [17, 114, 119], potrebbero sottolineare un aspetto fondazionale dell'Antropologia (Par. IV) [19, 21, 91].

Questa procedura espositiva appare la più proficua per cogliere appieno la vivacità e la pregnanza del dialogo fra A e J che qui viene riproposto in modo condensato per far emergere l'importanza di tale argomento.

- 2) Nelle premesse e nell'elaborazione degli Ansbacher viene riportato lo scritto su *Religione e Psicologia Individuale* (1933) che sostanzialmente si riferisce ad un carteggio tra il pastore Jahn e Adler [8, 81]. (J+A) Lo scritto conteneva un articolo di Jahn intitolato "La psicoterapia della cristianità", nonché la risposta di Adler, seguite da alcune considerazioni del primo Autore. Gli Ansbacher, già nel 1956 [14] avevano affrontato la questione in un capitolo facente parte del loro libro su "La Psicologia Individuale di Alfred Adler". Successivamente nel 1962 [15, 81] avendo ricevuto dal reverendo Jahn una nuova introduzione al Saggio di Adler sulla Religione, riuscirono ad elaborare ulteriori contributi. Adler aveva avuto da sempre un atteggiamento positivo verso gli aspetti psicologicamente, socialmente e culturalmente rilevanti della religione, sebbene egli non poteva essere definito un uomo di religione (in senso *teistico*), ma religioso (in senso *deistico*) (Par. III). La sua posizione poteva essere riferibile meglio a quella tendente ad una *religiosità* [14, 50]: come aspirazione alla perfezione ed all'assoluto, che oggi potrebbe essere collocabile in un *neo-umanesimo* (Par. VIII) [113].
- 3) Nella "nuova prefazione" scritta nel 1962 da Ernst Jahn, 29 anni dopo il Volume in precedenza citato, (J) il pastore luterano Jahn [81] prende atto della *psicologia intuitiva empatica* di Eduard Spranger e della *psicologia della religione* di William James. Egli registra anche la posizione di Freud [59, 60] specie in rapporto al libro su *Totem e Tabù* del 1912 [60]: secondo cui la religione sarebbe una nevrosi, un risultato della rimozione, una illusione e al massimo si riferirebbe ad un *sentimento oceanico*.

Circa la Psicologia Individuale di Alfred Adler ed in particolare rispetto al volume *Il temperamento nervoso* [4], Jahn [81] sottolinea la chiarezza nell'osservazione, nonché un'eccellente base per la diagnosi di certi fenomeni psicologici. È ciò che lo conduce ad incontrare Adler e a sviluppare un dialogo epistolare.

(J+A) Ricorda Jahn che seguendo il suggerimento di Adler, entrambi si assunsero il compito di presentare in un *libro comune* le rispettive riflessioni teologiche, filosofiche e cliniche dell'Individualpsicologia.

4)

- a) (J+A) Le prospettive di Jahn e quelle di Adler *non sono completamente comparabili*. Secondo la *posizione religiosa* (Jahn), la redenzione è portata dal dono della grazia o della salvezza. Viene citato Lutero che sottolinea come all'inizio del peccato originale vi sia l'orgoglio nel senso di non avere interesse per Dio ed amare se stessi.

La *prospettiva psicologica* (Adler) ritiene invece che l'uomo possa liberarsi dai suoi conflitti anche grazie al trattamento psicoterapeutico. La *terapia adleriana* consisterebbe nel condurre con amore il paziente nella società: la fratellanza dell'individuo umano sarebbe una *meta quasi religiosa*, differente dalla cosiddetta *unio mystica* (cioè la comunità di Dio come è intesa dalla religione cristiana). Per Adler il significato della vita è l'esperienza della condivisione e il coraggio; invece Jahn sostiene come non ci possa essere nessun coraggio per la vita senza la "fede in Dio". Sottolinea Jahn con enfasi: «*per Adler Dio è un'idea umana; per i cristiani Dio è rivelato*».

- b) (J+A) C'è un'altra differenza significativa. Adler parla di *errore nello stile di vita* per un'educazione erronea e mancanza di interesse sociale: non si potrebbe tuttavia stabilire un'uguaglianza tra errore (nello stile di vita) e colpa (controllo inadeguato di certe istanze). Per Jahn, di converso, nella comprensione e nella guida dell'individuo umano si dovrebbero approfondire queste differenze per delineare meglio le rispettive posizioni.
- c) (J+A) Inoltre la *meta finale* di Adler [5, 6, 7] è la concezione della *fratellanza umana*: per il teologo il mondo è creazione di Dio e l'uomo è *una creatura di Dio*. Da questa prospettiva la fratellanza può equivalere all'ideale *dell'umanità* [81]. Il libro pubblicato nel 1933 non aveva comunque l'intento di separare i due punti di vista, bensì di instaurare un dialogo, attraverso la *comprensione del punto di vista dell'altro*.

B)

- 1) Riprendendo *alcuni principi della Psicologia Individuale*, ciò che emerge innanzitutto è l'*idea di Dio come meta di perfezione* [14, 15].

(A) Gli Ansbacher, riportando i punti di vista religiosi di Adler, sottolineano che questi siano risultati da una profonda relazione con l'umanità e dall'aspirazione a "lavorare" per il benessere di essa guardando alla meta del completamento e della perfezione.

L'aspirazione di ciascun individuo si muoverebbe attivamente dall'inferiorità al superamento della stessa. L'aspirazione al potere personale rappresenterebbe soltanto uno dei molteplici tipi di ricerca della perfezione, giacché l'individuo non può essere come Dio. Una concretizzazione dell'idea di perfezione sarebbe la *contemplazione della divinità (Deità)*. Da questa meta di aspirazione, non di pulsione, deriverebbero un *processo mentale* che muove verso ciò che caratterizza i sentimenti verso l'idea guida della grandezza e dell'onnipotenza. Da qui una *redenzione* da tensioni che opprimono l'individuo e che generano sentimenti di inferiorità.

Nella natura di Dio [teismo, N.D.R.] la religiosità umana [deismo, N.D.R.] individua il cammino verso l'alto, che si volge verso la meta di perfezione, verso modi di superare il sentimento di inferiorità e di transitorietà dell'esistenza.

L'idea di Dio [che per chi scrive appare di chiara derivazione Kantiana, N.D.R.] ed il suo significato per l'umanità, possono essere comprese e apprezzate dal punto di vista della Psicologia Individuale, nei termini di una *concretizzazione e interpretazione del riconoscimento umano della grandezza e della perfezione e come impegno sia dell'individuo che della società, verso una meta finale dell'uomo*, compito peraltro irraggiungibile [8, 9, 10, 81, 152].

- 2) (A) Secondo Adler attraverso le concezioni individuali di Dio si arriva al convincimento dell'unicità dell'individuo riguardo al pensare, al sentire, al parlare e all'agire. Quando una persona assume una posizione rispetto a un problema o esprime la propria prospettiva del mondo, il suo stile di vita si manifesterà sempre con chiarezza, specie se si lasciano trasparire i sentimenti. E ciò riguarda pure la religione, appena si tratta di definire la meta di perfezione [83, 119]. Si potrebbe ritenere che le religioni monoteiste più che non le religioni primitive [83, 119], corrispondano alla visione del mondo dell'uomo civilizzato, in quanto egli è capace di pensare e di sentire l'espressione della forza più elevata nel "sovrano degli eventi del mondo" [cioè Dio, N.D.R.].

(A) La Psicologia Individuale differisce da una visione meccanicistica in cui manca la meta vitale. Dio non può essere dimostrato scientificamente, Dio sarebbe infatti un dono della fede [8, 119].

- 3) (A) Per Adler rispetto a Dio come intenzionalità dell'individuo non sarebbe importante che l'uomo sia o meno il centro del mondo. [Come la stella polare l'uomo individua un compito e una meta che, sebbene irraggiungibili, gli indicano la direzione, N.D.R.]. La disposizione fisica e psicologica induce l'individuo a lottare incessantemente per l'autoconservazione e il predominio.

Dio come mèta dell'uomo è conseguente all'aspirazione e *deriva* sempre dall'insicurezza e dal costante sentimento di inferiorità. La mèta più alta si rifletterebbe perciò all'idea *pura e semplice del sentimento comunitario*: ciò rifletterebbe sempre la stessa mèta di superamento che governa, che tende alla perfezione, che dà la grazia.

- 4) La probabilità di concretizzare un mèta finale di perfezione e il richiamo irresistibile che questa esercita sono saldamente ancorate alla natura umana, analogamente all'unione psicologica con gli altri attraverso un'attivazione continua del pensiero e dell'apparato sensoriale. Al progressivo rafforzamento di ciò concorrono i *rapporti tra la madre e il bambino*, nonché quelli presenti nel *matrimonio* e nella *famiglia*.

Il fatto che una parte sempre più ampia dell'umanità si allontani dalla religione [rivelata, N.D.R.] non dipende dalla sua natura fondamentale. Questa resistenza origina piuttosto dalle contraddizioni che emergono dall'apparato *di potere delle religioni* e dalla loro natura di fondo e, forse, anche dai frequenti *abusi* che queste hanno compiuto [8, 16, 18, 21, 68, 69, 95]. La cooperazione invocata dalla Psicologia Individuale è una mèta, un ideale mai raggiungibile ma che sempre invita e indica la strada. Da ciò ne consegue l'atteggiamento tollerante verso *tutte le religioni*, verso ogni movimento che includa con chiarezza la mèta del benessere di tutti: invece la P.I.C. deve opporsi all'allontanamento dalla ricerca scientifica da parte di metodi di pensiero che la contraddicano.

C)

- 1) (J+A) La *discussione* tra Jahn ed Adler è rappresentata da uno scambio di idee. Secondo un ragionamento pratico dovrebbe essere condiviso da tutti che la *Psicologia Individuale e la religione hanno "cose in comune"* nel pensare, nel sentire e nel volere, ma sempre con riferimento alla mèta di perfezione dell'umanità [8, 14, 15].
- 2) (A) L'enfasi di questo dibattito, poggia sulla *comprensione* del ruolo che i sentimenti hanno nella vita psicologica. La Psicologia Individuale, che presuppone "l'intero", si fonda e sfocia nell'asserzione che anche i sentimenti sono orientati verso una mèta unitaria, come tutti gli altri processi psicologici. Attraverso uno *stato d'animo religioso*, si può intendere Dio in modo intuitivo, ma anche se si aspira scientificamente ad una mèta ideale di umanità, i sentimenti saranno determinati dalla mèta finale. L'individuo è mosso da un *movimento* che gli deriva, in quanto creatura nata sulla terra, attraverso una conoscenza intuitiva o scientifica [Queste riflessioni di Adler sono molto importanti giacché egli considera che i movimenti umanitari debbano essere correlati alla scienza, N.D.R.] (Par. VIII).

(J) Jahn distingue storicamente *quattro tipi di guida*: religiosa, idealistica, educativa e psicoterapeutica.

(J+A) Mentre Jahn afferma che è la *fede* a spingere l'uomo verso la comunità, per Adler nella Psicologia Individuale la guida è la *convinzione*, profondamente sentita, che il solo modo corretto di risolvere i problemi umani sia quello che produce benefici per una *comunità ideale*.

- 3) (A) Il problema della *salvezza e della grazia* si sviluppa anche mediante il modello del *Sentimento Comunitario*, attraverso il quale noi tentiamo di comprendere lo *stile di vita*, pure qualora sia costruito erroneamente (come nei casi del "bambino problema", dei nevrotici, dei delinquenti, eccetera). Il *senso comune* aumenta insieme alla crescita e allo sviluppo della comprensione umana ed esso rappresenta la misura più alta di quanto si possa raggiungere in ogni periodo della vita con il giudizio della ragione e con il controllo dell'azione; questo può succedere, per Jahn, nel contatto dell'individuo con Dio: per Adler invece la persona sperimenta la grazia, la redenzione e il perdono diventando una parte dell'intero.

(J) La *psicoterapia religiosa* secondo Jahn cercherebbe di stabilire che il risvegliarsi del vigore per l'ideale è possibile solo attraverso la *fede*. Secondo Adler anche un atteggiamento postulato dalla *scienza* e dal suo progresso può condurre a tale rafforzamento.

(A) Inoltre La Psicologia Individuale sostiene che lo *stile di vita* [102, 164], in quanto costruzione psicologica, è già valutabile, anche se parziale, dai tre ai quattro anni e si completa poi nell'arco della vita.

- 4) (A) Adler non è d'accordo nel sostenere che la P.I.C. cerchi soltanto di descrivere l'uomo *in conflitto con se stesso*. Ciò che rileva è che lo *stile dello stesso individuo* appare ancor più evidente se considerato *nel corso del suo movimento e nell'ambito delle richieste sociali*. Talora l'individuo cerca erroneamente di conservare il *suo stile di vita* anziché accrescerlo nella direzione di un più forte *sentimento comunitario* [5, 6, 7, 14, 15, 44, 50, 163].

- 5) (J) Rispetto ad un altro tema Jahn solleva la domanda se l'intelletto abbia davvero il potere di frenare la *pulsione* e di nobilitarla. (A) La Psicologia Individuale fa una *netta distinzione tra "intelligenza privata" e "ragione"*. Non si può negare che il *bambino* sia intelligente quando agisce in opposizione per dimostrare la propria superiorità e impegnare la madre a occuparsi di lui.

(A) Adler sostituisce la *pulsione* con l'istanza [N.D.R.], la quale integra le attribuzioni segrete di una mèta e quelle della capacità di scegliere. Sul pro-

blema dell'inconscio Jahn sembra usare la concezione di Freud per gettare dubbi sul potere della persuasione scientifica. Secondo la Psicologia Individuale, tutti i processi sopra ricordati sono diretti dallo *stile di vita* che cerca di mantenere la sua forma, la sua direzione e il suo movimento.

(A) La *coscienza* [sia come conoscenza autoriflessiva, oggi simile ai *qualia*, sia come *coscienza morale*, N.D.R.] non è soltanto determinata dai pensieri e dalle parole. C'è coscienza nei nostri sentimenti anche se sono senza parole, così come nella nostra *esperienza musicale* e, specialmente, nelle nostre *azioni*.

- 6) (A) Ciò che è *innato* non è mai immediatamente visibile ma, partendo dal primo giorno di nascita, scaturisce sia una *mutua relazione tra madre e bambino* [Adler è già qui un precursore della *mente relazionale*] [30, 42, 56, 66, 121]. Il bambino, senza trovare parole o concetti per esprimere ciò, usa la *componente innata* come una pietra per raggiungere attivamente un'egualianza. Il bambino, che non è una macchina da calcolo, procede per tentativi sperimentando la situazione, finché non trova una via approssimativamente soddisfacente. Procedendo verso una mèta di sviluppo e di perfezione egli la trova anche in forme più concrete.

(A) Allo stesso modo le influenze provenienti dall'esterno, l'ambiente *sociale*, possono essere considerate soltanto *come pietre a disposizione del bambino* per costruire e per tendere ad una mèta di superiorità. La Psicologia Individuale è una *psicologia d'uso* e differisce nettamente dalle psicologie *degli istinti, delle pulsioni che sono, essenzialmente, psicologie di possesso*. La *creatività*, intuizione creativa, è un principio attivo in ciascun individuo: è la *capacità predittiva del potere creativo che ha già il bambino*. Ciò ha anche *elementi ereditari alla sua base*, ma il loro sviluppo è lasciato soprattutto all'educazione (nel suo senso più ampio).

(A) Il rapporto che noi troviamo così spesso tra le inferiorità d'organo o le influenze ambientali e i fallimenti mostra in primo luogo quanto facilmente il potere creativo del bambino possa essere condotto su una strada errata se un *metodo educativo* corretto non fornisce un contro-bilanciamento.

- 7) (A) La Psicologia Individuale, mediante la sua formulazione della *nozione di comunità (Gemeinschaft)* conferisce un significato evidente, all'ideale umano come "autoaffermazione morale" o come "abnegazione del Sé", per il benessere dell'umanità [3, 4, 5, 6, 7, 8, 10].

(J) La Psicologia Individuale non pensa soltanto alla comunità familiare e scolastica, ma piuttosto ritiene che le stesse siano un addestramento per la vita

nell'ambito di una *comunità dell'umanità*. Jahn parla della “necessità di regole per prevenire un'eccessiva crescita della natura pulsionale dell'uomo”.

(J+A) Jahn è ancorato “polemicamente” ai vincoli della psicologia pulsionale (di Freud). Per Adler la Psicologia Individuale vede queste cose in un modo differente e forse più profondo. La pulsione, per quanto possiamo trascurare la sua natura astratta, è una parte della personalità autocoerente, come il carattere, il pensiero, il sentimento, la volontà, il dubbio, l'emozione o l'azione. *La pulsione* [o meglio l'istanza, N.D.R.], dipende *dalla legge di movimento dell'individuo*: essa riceve la sua direzione dall'intera personalità autocoerente e può essere cambiata solo correlativamente alla stessa. Il cambiamento ha luogo lungo la strada che porta a una *migliore comprensione del significato della vita*.

8)

- a) (A) Il *sentimento di superiorità personale* in molti casi è aumentato poiché colui che soffre attribuisce la colpa a se stesso. Egli aggiunge un *sentimento di colpa*, rendendosi così ancor meno adatto alla comunità poiché indugia con questi come con altri sintomi invece di preparare un lavoro proficuo che sarebbe più importante.
- b) (A) I *sentimenti di colpa* (nella depressione) [92] sono i segni adatti soltanto a servire come un rafforzamento dei sintomi nevrotici. Altrimenti essi sarebbero l'occasione per rafforzare il *sentimento comunitario*.
- c) (J) È nella natura di *ogni religione* accentuare il processo del sentimento su tutti gli altri movimenti espressivi. (A) Secondo Adler il modo di far avanzare l'individuo è nella stessa procedura del trattamento che viene basato sulla *comprensione*.
- d) (A) Anche il *sogno*, con le sue similitudini poetiche, è uno strumento che attiva i sentimenti. Adler qui sottolinea la *netta distinzione tra sentimento d'inferiorità e complesso d'inferiorità*. Il sentimento d'inferiorità è sempre presente nella persona. Diventa un complesso d'inferiorità solo se il suo portatore manifesta la propria inadeguatezza a risolvere un problema della vita, nel proprio contesto sociale, a causa della *manca di un adeguato sentimento comunitario*. Ciò che diventa evidente è sempre una sconfitta, sia essa nevrosi, errore o crimine.

9)

- a) (J+A) La *limitazione del Sé (Ichgebundenheit)* è un punto centrale della Psicologia Individuale. La limitazione individuale del Sé sarebbe meglio salvaguardata in un individuo ben preparato per il *benessere dell'umanità* e sotto questo riguardo non viene posto alcun limite.

- b) (J) Secondo Jahn colui che ama Dio deve amare l'uomo e l'amore dell'uomo ha origine dall'amore di Dio. (A) Adler crede di essere in accordo con Jahn quando integra questa frase con il risultato: il che sarebbe una questione di *comprensione adeguata di questo amore*. Senza aver ottenuto tale comprensione, la metà di Dio, della religione, potrebbe essere un uso improprio delle stesse: e ciò è analogo alle congetture della Psicologia Individuale.

10)

- a) (A) L'aspirazione *alla perfezione* è volta al superamento dei problemi della vita, nell'interesse dell'evoluzione dell'individuo e dell'umanità; essa è *sostenuta dalla debolezza* del bambino e dal suo *sentimento d'inferiorità*, sempre presente.

- b) (J) Jahn dice che il *coraggio* si trova solo dove c'è la *fiducia*; (A) Adler sostiene che vi può essere invece [anche, N.D.R.] l'inverso e cioè che la fiducia emerge dove c'è il coraggio. La Psicologia Individuale con la sua metà del benessere comune ritiene che chiunque abbia riconosciuto una volta questa metà come presupposto efficace per lo sviluppo dell'umanità, cercherà di ottenere il proprio sviluppo, il proprio valore, la propria felicità solo in accordo con questo presupposto. Chiunque sia capace, attraverso il suo *potere creativo*, di costruire con perfezione *artistica*, uno *stile di vita congruo*, è capace anche di cambiare se stesso e di produrre una forma di vita generalmente utile. Essere tutt'uno con il mondo e con l'uomo, è comprendere la relazione con la società umana, con l'occupazione e l'amore.

- c) (A) *La Psicologia Individuale Comparata (come scienza) non deve usare dogmi religiosi*, ma deve lasciare la guida cristiana a coloro che sono qualificati per questo. Tuttavia non si può bandire Dio dal mondo. E si deve anche considerare la *relazione uomo-ambiente*. La P.I.C. darà sempre il benvenuto al cambiamento che rende disponibili le proprie esperienze al Ministro del Culto, come anche a tutti gli Educatori dell'Umanità: intendendo per questi coloro che si pongono a capo di grandi movimenti [vedi anche Par. VIII a proposito del nuovo umanesimo, N.D.R.].

D)

- (J) Per Jahn la Psicologia Individuale può essere considerata come un erede di significativi movimenti il cui scopo è il benessere dell'umanità. Essa, per sua natura, è desiderosa di ricevere stimoli da ogni ambito del sapere, dell'esperienza, della scienza.

(A) Lo stesso pensiero è espresso sinteticamente in una *lettera di Adler* del 3 aprile 1933, in risposta ad uno scritto del Reverendo E. B. Rohrbach (riportata in *J. Indiv. Psychol.*, 1966, 22, 234). In tale lettera [14, 15, 166] si legge: «Caro amico

sono felice di sapere che un uomo di Chiesa ha compreso completamente come la Psicologia Individuale lotta per interpretare [...] gli ideali più alti nello sviluppo corretto dell'umanità. Ciò al quale io ho lavorato è soltanto un contributo nel comprendere quello che l'umanità ha conosciuto nelle parti principali da tanto tempo e che ha creato tutti i grandi movimenti dell'umanità [...] nell'attuale evoluzione. Suo sinceramente Adler».

* * *

Da questo carteggio di non facile lettura ed interpretazione anche per la molteplicità dei temi trattati, non solo emerge la differenza dell'impostazione religiosa tra Jahn e Adler rispetto alla *concezione di Dio* ed alla *Religione*, ma si rileva pure una costante ricerca di rendere *compatibili* ed eventualmente *correlabili* e *plausibili*, concezioni diverse volte al movimento verso una mèta di *miglioramento dell'umanità*.

Tale impostazione permette di affrontare nei successivi paragrafi (III, IV, V, VI, VII) una *dimensione culturale* in quella che sarà la *complessità* del sapere del *postmoderno* anche nelle *ricerche scientifiche*, negli *orientamenti di valore* e nelle *applicazioni critico-pratiche*

III. *Complessità del postmoderno tra O.V. Culturali e Religiosità*

A)

- 1) L'Orientamento dei Valori (O.V.) culturali, religiosi [28, 104], epistemologici [114] in un *clima di postmodernità* [149], sono da sempre considerati aspetti dell'umana esistenza [107, 114] che ineriscono alla notevole *complessità* [28, 104] di problematiche *antropologiche/culturali* [16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24], *psicologiche* [11, 12, 27, 30], *storico/filosofiche* [32, 125, 162, 165, 177]. Esse sono correlate ad aree ideoaffective sottese da *strutture neurobiologiche* [33, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 62, 63, 64, 77, 85, 86, 87, 121, 148, 149, 165], le quali si potrebbero costituire come *qualia o coscienza autoriflessiva* [47, 48, 85, 86, 87], pure nel momento in cui esprimano un sentimento, un'idea, una tendenza nei confronti di un Ente Superiore. Questo può essere indicato come *Teismo* (nel senso di una derivazione soprannaturale da un Dio trascendente: cfr. Par. II La tesi del Pastore Jahn) o come *Deismo* (da intendersi come ideale di perfezione e aspirazione all'assoluto: cfr. Par. II La tesi Adler).
- 2) I sentimenti della religiosità e della deità hanno nella loro genesi radici culturali sia generali (*etiche*) sia particolari (*emiche*) [172]. Queste sono variamente rintracciabili anche sotto il profilo della Psicologia della Religione

[124]: quali aspirazione alla supremazia, alla conoscenza assoluta, alla immortalità. Sono inoltre *generatrici, coesistenti o conseguenti* a sentimenti di inadeguatezza, di finitudine, di colpa [74, 117]. Le moderne *teorie dell'attaccamento* [31, 176] ivi comprese quelle adleriane in cui può essere inserita la *concezione dei legami teneri*, vengono utilizzate per *spiegare/comprendere/condividere* gli sviluppi del sentimento della Deità e della Religiosità anche attraverso *paradigmi complessi* [52, 148, 160].

- 3) *Quesiti* quali: *What is the purpose of my life?, Is there life after death?, Why is the evil in this world?, Why me?, Why now?* [118] non solo ineriscono alle tematiche complesse dell'umana esistenza, ma evocano orientamenti e contenuti differenti rispetto al culto della deità ed alla religiosità. La *religiosità* dei credenti si può manifestare con modalità differenti ed in varie *culture*, con pratiche rituali e momenti cerimoniali collocabili in contesti storico-sociali propri degli specifici contesti di appartenenza. È opportuno qui tener conto:
- a) delle *ipotesi strutturalistiche* [98], peraltro criticate oggi da taluni antropologi [73];
 - b) delle *ipotesi relativistiche*, le quali ritengono che le credenze siano correlabili a differenti paradigmi di riferimento valoriale: il che presumibilmente fa ritenere che per gli *O.V.* vi sia una base comune [107, 114, 119, 172];
 - c) delle attuali dispute cruciali che emergono da posizioni talora antitetiche [112] e che si riferiscono ad *approcci pluralistici gerarchizzati* [98, 112] o *pluralistici relativizzati*, oppure ancora a *approcci riduzionismi* (scientifici, psicologici, sociologici).

B)

- 1) Nella società occidentale globalizzata del *postmoderno* [29, 37, 53, 100, 152] *il sentimento della deità ed i convincimenti religiosi* sono commisti ad una frammentazione e ad una sorta di pseudo-indipendenza dell'individuo, nonché spesso ad un'*autonomia razionalistica* che può giungere ad un *neopaganesimo* [73]. Per questi motivi norme, principi e orientamenti di vita, varierebbero dai classici riferimenti al *teismo* e al *deismo*, da credenze religiose e pure da "garanzie pre-costituite" provenienti da un Ente Trascendente.

I temi caratteristici del *pensiero occidentale moderno*, sia continentale europeo che anglosassone (della fine del XIX e di parte del XX secolo), avevano come matrici taluni fondamenti condivisi, *epistemologie* delle "grandi verità" in genere positivistiche, concezioni di civilizzazione di stampo universalistico [2, 133, 134]. Si riteneva pure che la Scienza avrebbe dovuto coincidere con la Ragione e con il Progresso della Cultura (intesa come Civiltà).

A partire dagli ultimi decenni del XX secolo ci troviamo in un *periodo di transizione* che coincide con la *crisi della modernità*, colla frantumazione epi-

stemologica correlata alla globalizzazione ed anche all'era informatica: il tutto dovuto ad una *mutazione culturale* [35]. La *situazione postmoderna* [100] in Occidente sarebbe caratterizzata, dall'eclettismo e dal pluralismo con la *dissoluzione dei grandi discorsi ideologici*, i quali sarebbero rimpiazzati da un *decostruzionismo* nel quotidiano degli individui (sino ad avere riscontri nel *registro onirico*) [77, 149], da un'attitudine *pragmatica* di fronte al sapere, da un *riduzionismo scientifico* (Par. VIII).

L'individuo immerso nel contesto globalizzato della postmodernità avrebbe talune *caratteristiche comuni cultural-dipendenti*: il consumismo; il pensiero della erraticità; la destabilizzazione dell'identità personale (coniugata talora ad una forma di nichilismo); il nomadismo sociale (con forte impulso alle migrazioni); il neotribalismo (consistente nell'adesione dell'individuo a gruppi di persone che condividono i comuni valori); un'enfaticizzazione della diversità [125, 147, 148, 152, 174].

- 2) La *New-Age* (o *Nuova Era*) [170] contrassegna il sentimento di deità e di religiosità nel post-moderno, in una continua oscillazione tra interpretazione/appartenenza/differenza/spaesamento. Tutto ciò è articolato talora da posizioni di *critica (anche) costruttiva*, talaltra da *posizioni neopagane*. Inoltre nella "società postmoderna", il riconoscimento delle pluralità delle culture (differente dal pluralismo radicale), è facilitato dallo sviluppo della *Neurobiologia*, della *Psichiatria Culturale*, e dall'evoluzione degli *interventi Psico-socio-sanitari* [168, 169]. Il *paradigma bio-psico-socio-culturale* [52, 127, 128, 129, 138, 144, 148, 151], che si rifà al *modello di rete* [156] comporta un'articolazione sufficientemente interdisciplinare, interattiva e compatibile: con le Scienze della Natura, con le Scienze dello Spirito e con le Scienze Socio-Culturali, la cui complementarità è oggi giorno fondazionale per un *approccio comprensivo-esplicativo-condiviso* anche del sentimento della deità e della religiosità.

- 3) Queste sottolineature sono importanti per quella che può/deve essere la posizione del terapeuta circa le *componenti empatiche* [51, 54, 61, 71, 72, 115, 135, 169, 176, 179], nei confronti di assistiti, che abbiano cultura e tradizioni religiose differenti (Par. VI, VII). La cultura postmoderna crea nuovi assetti antropologici, ma anche innovativi approcci terapeutici in rapporto alle presentazioni dei sintomi. Ciò porta ad un modello interdisciplinare il quale fa sì che le classificazioni categoriali e le terminologie stesse non siano più univoche: per i filosofi della scienza, i filosofi della mente, gli psichiatri e gli psicoterapeuti [1, 11, 32, 40, 43, 49, 69, 105, 121, 153, 161].

La *cultura postmoderna* influenza infatti sia i "percorsi dell'interpretazione" (compreso il lavoro sui sogni) [149], sia le interazioni fra terapeuta e pazienti.

te nel fluire del *transfert* e del *controtransfert* [71, 72] che, favorito dalla nozione di *mente relazionale* [151], è caratterizzato non solo da un coinvolgimento empatico, ma pure da un intreccio di microazioni (*enactement*) [58, 115]. Tutto ciò favorisce l'evolvere non solo della pratica psicoterapeutica, ma pure della teoria, particolarmente in riferimento agli orientamenti delle credenze religiose individuali e collettive. Ciò influisce anche sull'evoluzione dell'*identità dello psichiatra* [51] o comunque dell'operatore nelle relazioni d'aiuto (Par. VI, VII).

C)

1) Per quanto attiene il *sentimento di deità e di religiosità, negli attuali contesti post-moderni*, essi oscillano da un *vetero-tradizionalismo* ad un *neo-gnosticismo*. Le tesi della *New Age* [170] non sempre coerenti tra loro, stanno passando al vaglio di una valutazione critica serrata [16, 17, 18, 19, 20, 36, 123, 138, 139, 140, 152, 162, 171]. Esse riguardano:

- la *prevalenza dell'intuizione sulla ragione*, giacché si ritiene che ciascun Individuo sia portato a formarsi (*crearsi*) un'immagine personale della *deità* distinta da quella degli Altri;
- le *concezioni immanentiste*, in cui si asserisce la *causalità naturale* di Dio, poiché la Deità non può essere scientificamente provata né esclusa. Infatti in quanto ritenuta dogma di Fede (*causalità trascendente*), la religiosità apparterrebbe ad un atteggiamento fideistico non scientifico;
- la *Religiosità del postmoderno* che tende a ricomprendere il "Tutto" senza escludere il mondo interiore anche nel superamento del limite delle scoperte scientifiche;
- *per alcune tendenze attuali*, vi sarebbero "credenze" che incrementerebbero metodiche di "dilatamento degli stati di coscienza", i quali oltrepasserebbero il mondo fisico attraverso lo "spirituale sino al cosmico" [93, 107, 114]. Ciò potrebbe anche costituire una *perdita dell'eternità* da parte di culture tradizionali e da un recupero della stessa attraverso particolari cerimoniali o credenze [83, 119];
- tali percorsi, qualora diventassero di *tipo settaristico* (vedi *Scientology*), coinvolgerebbero anche gli approcci della relazione d'aiuto e specialmente quelli psicoterapeutici (Par. VII, VIII) [17, 20, 143]. Sebbene al proposito gli attuali indirizzi culturali propendano per un allargamento e un riposizionamento sia della teoria che della prassi psicoterapeutica [169, 172], tali interventi potrebbero recare il rischio di iatrogenie e malpratiche terapeutiche (Par. VI, VII) [140];
- la *New-Age* potrebbe giungere a fondamenti *gnostici e pan-en-teistici*, realizzando un individualismo sincretistico [170];
- all'interno di questi *nuovi orientamenti religiosi e della spiritualità post-moderna*, si potrebbe scorgere un bisogno rinnovato di esorcizzare le paure dell'individuo e della collettività nei confronti della morte.

- 2) Per la Psicologia Individuale specie nei confronti della New-Age (e considerata la posizione di Adler cfr. Par. II) il sentimento della religiosità e della deità potrebbe derivare da un'aspirazione *estremizzata alla superiorità ed all'assoluto* [74, 101, 102, 116, 117]. In termini evolutivi questa "partirebbe" da una *eredità/creatività culturale* [35] ed "andrebbe" verso un finalismo morbido per una *"lotta in avanti" dell'individuo* [10, 109].

La *nuova era* sarebbe frutto delle differenti posizioni delle varie *comunità socio-culturali*. I sentimenti di deità e religiosità nella cultura postmoderna (gruppi, comunità, sette occidentalizzate) spesso contendono tra di loro il diritto/dovere di opporre la propria pratica religiosa (considerata come vera) ad altre pratiche religiose (considerate come false); ciò non dipenderebbe tanto dagli assunti sui quali si basano la spiritualità ed il sentimento religioso quanto dal contrasto fra i *diversi tipi di organizzazione del potere*. In termini adleriani le distorsioni del potere sono frequentemente attribuite allo scarso sentimento sociale.

D)

- 1) In effetti oggi si assiste ad una trasformazione del significato dei valori o meglio ad una *crisi dei valori* [113] anche nel senso che ne viene mutato l'orientamento [114]. Basti pensare che "le ciniche menzogne, gli inganni, le illusioni, le finzioni" cui siamo soggetti attraverso i mezzi di divulgazione e persino attraverso gli organi di cultura, che dovrebbero attenersi alle regole dell'etica [108, 109], della deontologia e del rigore scientifico, portano invece a malpratiche come nella *psychotherapy-cult* (Par. VII) portano invece ad una posizione di scetticismo religioso [126, 143].

Gli *Orientamenti di Valori (O.V.)* [114] in queste situazioni sono ammantati da una *nuova maestria*, in genere somministrata da "cattivi maestri", i quali confondono il bisogno del magico, del sacro e del taumaturgico [16, 17, 18, 19, 20, 21, 22] con i riti ed i tabù di neoreligiosità organizzate da cui in seguito prendono l'avvio nuovi modi di risolvere i problemi della vita secondo *tecniche postmoderne neotribali* (Par. IV, V, VI, VII). Tali situazioni hanno grossa presa sull'emotività e sulla suggestionabilità degli individui e della collettività perché diventano significazioni importanti, specie quando si propongono quali *nuovi valori*, che dovrebbero educare intere comunità attraverso un impatto di trasformazione profonda della persona [113].

2)

- a) La *Psicologia Individuale Comparata* [118] (in accordo con le impostazioni di Adler – Par. II) si costituisce oggi come una alternativa a quelle correnti le quali utilizzano schemi per ideologie, credenze religiose, movimenti pseudo-scientifici che mantengono o provengono da forme spurie di culto con propo-

siti non di rado a finalità terapeutica (Par. V, VI, VII). Spesso in questi contesti ci si rivolge direttamente a Dio (*god-talk*), si mescolano la teologia con consigli di vita (*psyche-talk*), si promettono guarigioni fisiche e psichiche (*sciamani, santoni, curanderos*).

- b) *Credenze, religioni e devozioni* (in molte popolazioni ed aree) talora si rifanno a “presenze” le quali si muovono intorno o nell’ambiente, soggiornano nella casa o addirittura sono prossime all’individuo. Queste “presenze” che vengono da molti ritenute trascendenti, da altri soltanto paranormali, vengono solennemente celebrate come protettrici o inquietanti: esse sono ricordate, in talune culture, attraverso le preghiere ed ancora simbolicamente nutrite (*nurture*). Spesso vi sono visioni collettive in gran parte indotte (*neosciamanesimo*) e si hanno riti di iniziazione, di devozione, di aggregazione e di sottomissione a rigide regole settarie.

IV. La Rete Antropologica

A)

L’antropologia [33, 53, 67] concerne la “scienza” o la *rete delle scienze* i cui molti nodi riguardano la natura/cultura umana [33, 73, 122, 127, 167]: in questo senso la nozione è ancora usata da taluni teologici, storici della religione, sociologi e filosofi [124, 125]. Oggi le suddivisioni della rete antropologica si riferiscono ad alcune grandi aree: fisica, criminale, culturale. L’antropologia *culturale*, sorta negli Stati Uniti nel XX Secolo, si è poi sviluppata in Europa, acquisendo diritto di cittadinanza in Italia con De Martino e Lanternari [41, 93]. Mentre negli anni Sessanta gli studi interculturali riguardavano le migrazioni interne [126, 157, 171] attualmente nel nostro Paese a causa di processi migratori vi è una società multietnica, multireligiosa e multilinguistica: si è aperto, quindi, il problema dell’integrazione, della mediazione e del dialogo tra culture, religioni e lingue diverse, spesso distanti tra loro [161, 162, 168].

B)

- 1) Come già menzionato (Par. III) negli ultimi anni del secolo XX in Europa Occidentale, i modelli dello strutturalismo, del marxismo e dell’esistenzialismo incominciano a vacillare sotto le critiche di molti studiosi giungendo a creare *nuove situazioni*, che Lyotard [100] avrebbe poi chiamato *condizione postmoderna*. Ciò sancisce la scomparsa della *meta-narrazioni*, cioè di quelle teorie che pretendevano di spiegare in modo universale (attraverso l’azione di cause “ultime”), le varie realtà storiche vissute dagli individui e dai gruppi che compongono una data società. Le prime meta-teorie considerate da Lyotard erano lo strutturalismo e il marxismo: qualche anno dopo, vi sarebbe stato, peraltro, un rinnovato interesse sull’individuo: giacché le analisi delle

“strutture astratte” non si erano mostrate adatte a chiarire la complessità delle realtà storiche e quella dell’identità personale [73].

- 2) I tratti che vengono messi in rilievo per definire l’identità *individuale* sono quelli che testimoniano che la persona umana affonda le proprie radici oltreché per gli aspetti genetici, nella storia del passato e nella propria cultura. D’altronde, nessun gruppo e nessun individuo può definirsi in rapporto a se stesso, ma sempre in *comparazione ad altri* dello stesso sesso o del sesso opposto, della stessa religione o di un’altra religione, della stessa subcultura o di un’altra subcultura. *Nessuna identità è perciò chiusa in se stessa*. Gli individui come pure le *società non sono totalità chiuse in se stesse*: non sono infatti “insiemi finiti” di rapporti sociali localizzati, inalterabili, immutabili. Società del genere non sono mai esistite, e teorie di questa sorta non hanno alcuna base empirica né alcun fondamento scientifico. La *P.I.C.* è pienamente allineata su questi assunti [138].
- 3) È necessario un *modello interdisciplinare* che rinforzi l’approccio specifico degli *antropologi*, di coloro che per anni si immergono nella vita di una società locale per tentare di comprendere il modo di pensare e di agire dei suoi membri, la natura/struttura dei rapporti sociali, le auto-rappresentazioni di tali rapporti e del loro ruolo in seno a questi [68, 69, 70].

È interessante notare che le griglie di analisi ispirate alle *tesi decostruzionistiche postmoderne* sono la premessa di *ricostruzioni più rigorose*, di una conoscenza più completa della varietà e complessità di tali fenomeniche [71]. *Comprendere per spiegare e spiegare per comprendere* [177], (cioè la *comprensione esplicativa*, per la *P.I.C.*) cerca di paragonare le diverse modalità che *gli individui e pure i gruppi umani*, hanno adottato per organizzare la vita in comune nel corso della storia e nel porsi gli interrogativi sulla deità, sulla nascita, sulla vita e sulla morte, sul potere. Questi *interrogativi esistenziali* si intersecano tra loro in più punti, ed in varie forme di credenze e di attività del pensiero riflessivo. Le domande e le risposte al riguardo non sono domande poste e risposte date dalla società: ma sono sempre singoli individui a porle e a rispondervi, attingendo dalla cultura che condividono con gli altri membri della loro società e che viene riprodotta o modificata secondo i loro particolari *orientamenti di valore e la loro creatività*.

C)

L’attuale antropologia [71] come nucleo scientifico, ma anche etico e politico tende a comprendere/spiegare le credenze altrui, senza che sia obbligata a condiderle, rispettarle senza vietarsi di criticarle, e riconoscere che negli altri e grazie agli altri ci si può meglio riconoscere. Uno degli argomenti antropologici più importanti si riferirebbe agli *oggetti sacri/religiosi* [73].

a) Lo *strutturalismo* di Lévi-Strauss [98] propone una spiegazione, secondo la quale, quando l'intelletto umano non può spiegare qualcosa, inventa *concetti vuoti* (significanti pur senza significato) che non manifestano una proprietà delle cose considerate, ma riguardano le *strutture inconscie dell'intelletto*: ciò testimonierebbe l'origine simbolica delle società. In pratica, i concetti di *mana*, *hau*, *manitou* dimostrerebbero il *primato del Linguaggio*, cioè quello del *simbolico sull'Immaginario e sul Reale*. Sicché i simboli sarebbero, al limite, più reali della realtà che simboleggiano. b) *Al contrario*, dal punto di vista di Godelier [73], se si dovesse stabilire una gerarchia, vi dovrebbe essere un *primato dell'Immaginario sul Simbolico*, poiché oggetti sacri e oggetti preziosi sono innanzitutto *oggetti di credenza*, i cui contenuti sono immaginari prima di essere simbolici. Tali credenze infatti si basano sulla natura e sulle *fonti del potere e della ricchezza* che, sempre ed ovunque, sarebbero parte dell'immaginario (*ad esempio* le conchiglie date in cambio di una donna o per compensare la morte di un guerriero si presentano come sostituti simbolici di esseri umani: vale a dire come equivalenti immaginari della vita) [73]. Questo valore immaginario traduce il fatto che tali oggetti possano essere scambiati con la vita e vengano considerati equivalenti a esseri umani. L'ipotesi di Godelier (studiata in alcune società tradizionali) potrebbe avere anche un *riscontro neuroscientifico* [33].

D)

Nella *rete antropologica* vi sarebbero almeno *quattro fondamenti* per una lettura antropologico-culturale della *società*.

- 1) Un *primo fondamento* ed è questa la *tesi prioritaria* è che vi siano delle *cose* che non bisogna né vendere né donare, ma che bisogna custodire, come ad esempio gli *oggetti sacri/religiosi*. Essi si presentano spesso come *doni*, che *dei o spiriti* avrebbero fatto agli antenati degli uomini, e che i loro discendenti, gli uomini attuali, devono custodire gelosamente e non devono vendere né donare. Per questo motivo, si presentano e sono vissuti come elementi essenziali dell'identità dei gruppi e degli individui che li custodiscono. Questi possono utilizzarli a proprio beneficio o a beneficio di tutti i membri della società; ma possono anche servirsene per nuocere loro. L'*oggetto sacro/religioso* è, quindi, una *fonte di potere*: chi lo detiene ha una *supremazia* sugli altri, nella e sulla società: a *differenza dell'oggetto di valore* esso si presenta come inalienabile e inalienato.
- 2) Un *secondo fondamento* ed è questa la *tesi marxista* è che la base sulla quale poggiano tutte le società, di qualsiasi genere, sarebbero i *rapporti economici* che legano gli individui e i gruppi: correlati ai rapporti di produzione ed alla ripartizione dei mezzi di sussistenza e delle ricchezze materiali.
- 3) Un *terzo fondamento* – ed è la *tesi strutturalista* – è che siano i *legami di parentela e la sessualità* (rapporti e gruppi) ad avere un ruolo ineliminabile

nelle società e nel loro perpetuarsi. Peraltro *ci vogliono sempre più di un uomo e una donna per fare un bambino* [73]: giacché l'individuo nasce in un *universo culturale preinterpretato* [126].

- 4) Un *quarto fondamento*, che si rifà a *tesi eco-etologiche* è che per diventare una “società” distinta da quelle vicine bisognerebbe partire dall'essere una *Tribù* nel momento in cui essa ha il *controllo del territorio*. Una *tribù* è una società locale – e non una semplice comunità – composta da un insieme di *gruppi di parentela*, uniti dagli stessi principi di organizzazione della vita sociale, dagli stessi *modi di pensare* e che parlano la *stessa lingua*, legati da ripetuti matrimoni e associati nella difesa e nello *sfruttamento delle risorse* di un *territorio comune*. Sarebbe il controllo di un territorio specifico i cui confini sono noti, o addirittura riconosciuti dai vicini, che distingue e oppone la società e influisce sull'evoluzione stessa della società. Ciò è reso evidente da un *nome*, da un *territorio* e dalle *istituzioni politico-religiose* collettive.

E)

Le *varie culture* farebbero capo a questi fondamenti il più importante dei quali, come si è detto, sarebbe quello riferibile al “Sacro/Religioso” [73], poiché esso darebbe le risposte più esaustive alle domande che si pongono tutte le società in tutte le epoche. Si possono raggruppare tali domande in *cinque nodi tematici* [73]: 1) quali sono e quali devono essere i rapporti degli uomini con l'invisibile, gli antenati, gli spiriti, gli dei?; 2) quali sono le forme e le figure dei poteri esercitati nelle società?; 3) che cosa significa nascere, vivere, morire?; 4) quali sono le forme di ricchezza e di scambio esistenti nel contesto delle varie società?; 5) quali sono i modi secondo cui ciascuna società pensa la natura che la circonda e come la società stessa agisce su di essa?

Il paragone tra le *quattro tesi fondamentali* riportate nonché la risposta a queste *cinque serie di domande*, costituisce l'oggetto stesso dell'*antropologia*. Si pone così il quesito di *come un individuo si costituisca in soggetto sociale* [67, 68, 69, 70].

V. Spunti metodologici

Come si è sottolineato (Par. IV), sotto il profilo antropologico/culturale, la *Dimensione del Sacro/Religioso* riveste aspetti non solo fondamentali, ma presumibilmente prioritari (pure in nell'ottica adleriana della *psicologia d'uso*) [5, 6, 7, 8, 56, 57, 108, 109].

A)

- 1) Sembra utile sviluppare alcuni *spunti metodologici* [18, 19, 133] utilizzabili in una ricerca sulla dimensione del Sacro/Religioso. a) L'ottica (*trans*)culturale

(cioè che tiene conto anche della comparabilità delle culture) pone ad esempio la *base microfenomenica relazionale* [18, 19, 127, 128, 133], su cui si realizza la costruzione psico-sociale della realtà. b) Un secondo esempio viene dato dagli strumenti dell'etnometodologia cui si rifanno le indagini sulla comunicazione, sul linguaggio, sulle relazioni interpersonali e sull'interazione fra *struttura del carattere* e *struttura sociale* [56, 57, 69, 74]. c) Uno degli scopi delle *metodiche interculturali* non è peraltro solo quello di *spiegare* il senso che un individuo attribuisce alla propria azione o a quella degli altri, bensì pure quello di *comprendere* i dinamismi che portano le persone a cogliere certi eventi come fatti e come dati, sui quali vi è poi una "intenzionalità nel conferire dei significati" [133, 134]. Ciò mira a far oggetto di ricerca il substrato di quei fenomeni "primari e fondamentali", (anche circa l'O.V.: ad esempio il *Sacro* ed il *Religioso*), senza i quali non si potrebbe pervenire ad alcuna attribuzione di senso [126, 148, 160].

Una *metodica culturale* (che si rifaccia sia alla transcultura, sia all'etnopsicoanalisi, sia all'interculturalità), oggi, pone come problema quello della scientificità o meno del *circolo ermeneutico* [64] in relazione all'*interpretazione in psicoterapia*, alla *psicologia*, alla *psicopatologia* ed anche alla *medicina stessa* [54, 55, 84, 138, 176, 178, 179].

- 2) Già nel 1932 von Weizsäcker [178] configurava metodologicamente le linee essenziali di un'antropologia *clinica*, attraverso il carattere innovativo del *circolo della forma*. Egli non si limitava ad indicare "forme a priori" dell'intuizione o del pensiero, ma discuteva invece sulle "forme a posteriori", quale prodotto di un *continuo movimento* volto al mantenimento biologico della coerenza con l'ambiente. Ci si allontanava in tal modo dalla tradizionale bipolarità tra scienze dello Spirito e Scienze della natura, fondata sull'idea di oggettività di queste ultime. Ciò significava instaurare una *stretta articolazione* tra *spiegazione clinico-scientifica* e *comprensione psico-terapica* e soprattutto sostenere l'imprescindibilità di questa diade nell'atto *terapeutico* (Par. VI, VII).

Sotto questo profilo egli preconizzava il pensiero di Gadamer [64] per il quale ogni processo unitario interpretativo era riferibile alla sua applicazione. Questa posizione è suggestiva per sottolineare l'importanza di alcuni assunti adleriani circa l'unità *della vita psichica* e l'unicità *dell'individuo* [1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 81, 111, 130, 134, 135, 138].

V'è una profonda implicanza metodologica nel fatto che "applicare su di Sé" la situazione concreta dell'assistito riconosca l'uguale appartenenza ad un *ordine pratico* in cui il clinico stesso si immedesima nell'Altro potendo giungere a un *coinvolgimento empatico*, o a *controatteggiamenti* consapevoli

(*enactment, microagiti, disclosure*, ecc.) *anche e specie* in soggetti con differenti religioni e culture [22, 32, 51, 52, 56, 57, 61, 71, 72, 105, 115]. E ciò senza venire meno ad una *coerenza etica* e ad un *sentimento sociale* [108, 109], anzi approfondendo le sue competenze cliniche, la sua *creatività incoraggiante* [135, 136, 137] e migliorando complessivamente la *qualità della vita* degli individui di cui ci si prende cura [135, 142, 146].

- 3) Per raggiungere questi scopi si può giungere ad un *confronto dialogico*, in relazione a differenti problemi e discipline [51, 52, 53, 141, 143, 148, 156, 157]. Tale problema trova un approccio critico e clinicamente fruibile (Par. VI, VII) attraverso il *sistema aperto* dell'Individualpsicologia [127, 160].

Inoltre qualora si accolga questa impostazione, *non come un pregiudizio* ma come un *presupposto*, può essere fruibile una *Psicopatologia Generale* nell'accezione di Jaspers [82]. Sotto tale aspetto si nasconde una possibilità positiva di un conoscere più originario sia delle scienze della natura sia di quelle dello spirito, soprattutto *se lo spiegare ed il comprendere* confluiscono in un *capire*. Ogni valutazione corretta anche in soggetti culturalmente e religiosamente diversi, dovrebbe, quindi, renderci consapevoli dell'arbitrarietà e delle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali (*pregiudizi*) guardando alle "cose stesse", ma soprattutto agli individui [62, 64, 67], in un'ottica *relazionale e interpersonale* [57, 71, 142, 151]: e per noi *interindividuale* [56, 146, 147].

- 4) A livello di metodologia in psicopatologia e psichiatria interculturali [92] vi è oggi la tendenza a ricercare da un lato un *sensu comune* con una *problematizzazione dell'ovvio* e dall'altro ad avviare un'indagine minuziosa e comparativa su quelli che potrebbero essere considerati sintomi basali a cui applicare *codici interpretativi particolari*: ad esempio psicologico-dinamici, cognitivo-comportamentali, sistemico-relazionali, antropologico-culturali, ecc. senza cadere in eclettismi, ma sottoponendo a critica lo studio delle fenomeniche sintomatologiche nonché le procedure che mirano ai dati statistici: e ciò anche attraverso indagini sulle motivazioni, sui microprocessi culturali, sugli Orientamenti di Valori (O.V.) [127, 128, 129] (Par. II, III). In tal modo le trame che si possono percorrere in un *approccio metodologico interculturale* nella *dimensione del sacro/religioso* comportano la formazione di una *rete* che riconosca discipline qualitativamente diverse come già ricordato in precedenza [156] (al di là di una pluralità di linguaggi e di una polisemia linguistica).

B)

- 1) Riproporre il *Sacro che riguarda la Religiosità* [2] può fornire una interconnessione tra natura e cultura, tra struttura e storia [122], tra mente e corpo [39,

40, 42, 43], tendendo ad una ricerca sulle culture [69]. Una garanzia in tal senso può essere proibitiva o negativa: in quanto il *Sacro/Religioso* ha il duplice significato di ciò che è *Santo* e di ciò che è *sacrilego*: vale a dire di ciò che è sacro perché prescritto o esaltato dalla garanzia divina o dalla devozione religiosa: oppure di ciò che è sacrilego perché è proibito o condannato dalla stessa garanzia [41, 95, 96, 97, 98, 99, 105, 106, 122, 125].

- 2) Il *Sacro* appartiene comunque a un *sentimento religioso fondamentale* (che giustifica la Diade *Sacro/Religioso*) ed è un importante criterio per definire i momenti tanto razionali quanto irrazionali di questo *fondamento antropologico* [73, 91, 133, 134, 147, 155]. Il *Sacro/Religioso* trasferisce il sensibile del sentimento di qualcosa di diverso da cui può scaturire la possibilità di esprimersi immaginativamente e non scientificamente, ma questa esperienza soggettiva non dovrebbe poggiare su un'illusione o su una "finzione", ma su un'esperienza *Sacro/Religiosa*, che può radicarsi in qualcosa di eterogeneo all'uomo o vissuto come tale nella dimensione della sacralità.

Il *Sacro* che soggioga viene incontro all'individuo come potenza che giudica. Questa credenza nel *Sacro* può essere in stretto rapporto col concetto di *religiosità* che originariamente era assimilabile al concetto di *Tabù*, al sacro terrore, a segni di una *potenza superiore* [145, 147]. Le *persone sacro-potenti* (confronta gli *sciamani*) [17, 18, 19, 20, 21, 22, 69, 162] si trovano in tutte le religioni in cui sopravvive qualche *elemento magico* sia pure nella forma spiritualizzata del *carisma sacerdotale* o dalla *potenza demoniaca* [157, 158, 161]. Una dimensione del *Sacro/Religioso* così intesa è ampiamente correlabile sia con le *teorie della mente*, sia con le *neuroscienze*, sia con l'*approccio bio-psico-sociale alla psichiatria*, sia nel caso di specie con il modello teorico pratico di una *Psicologia Individuale Culturale* [11, 33, 110, 111, 126, 128, 134].

C)

- 1) Un approccio ad una metodologia della ricerca sulla *dimensione della sacralità e della religiosità* non può che fare riflettere su problemi di *ordine culturale e generale* [28, 30, 31, 67, 68, 69, 70, 104, 120, 121, 123, 124, 167, 177, 178, 179]. A seconda degli schemi di riferimento, variano sia le concettualizzazioni sia la metodica delle ricerche: non solo circa una riflessione psicopatologica, ma anche rispetto alle ricerche cliniche in un contesto interculturale [172]. È inoltre pertinente sottolineare ancora una volta che Jaspers nella sua *Psicopatologia Generale* (1913-1959) [172] ricordi come i *pregiudizi* possano essere impropri, mentre i *presupposti* permettono di condurre una ricerca metodologica corretta. Non va inoltre dimenticato metodologicamente il dibattito tra *fede e ragione critica* che dovrebbe portare ad una consapevole autolimitazione della ragione e ad uno spazio per la fede: una sorta di *profe-*

zia laica per una società aperta alle concezioni della scienza e della filosofia, portatrice di una *tolleranza delle diversità e delle differenze* e ad un *dialogo interreligioso* [33, 174, 175] nell'ambito di una *evoluzione della cultura* [35, 179].

- 2) Circa una *metodologia della ricerca* sul Sacro [28, 53, 104] è noto che il *metodo della scienza* è uno solo: quello scientifico appunto; mentre la *metodologia delle ricerche* può rifarsi a metodiche diverse riguardanti i vari campi in cui si vuole indagare e che devono comunque: a) esibire assunti teorici; b) attenersi alla costante attenzione del riferimento degli stessi; c) resistere previa dimostrazione alla prova dell'autoconfutazione e della falsificabilità degli assunti; d) essere in qualche modo sottoposti a criteri di predizioni su eventuali risultati ed a misurazione su questi [28, 38, 39, 40, 53, 64].
- 3) Queste condizioni preliminari della conoscenza che si radicano profondamente nelle strutture biologiche hanno cruciali risvolti psicologici, culturali, religiosi e filosofici. Senza nulla togliere all'importanza metafisica che il pensiero occidentale contemporaneo ha espresso soprattutto attraverso l'esistenzialismo [2] si ritiene peraltro che le condizioni preliminari che ci permettono di conoscere il mondo e noi stessi siano storiche e culturali e non immutabili.

L'individuo ha l'accesso al mondo non attraverso strutture permanenti, sebbene queste siano filogeneticamente stabilizzate, ma attraverso precursori biologici, psicologici e socio-culturali che possono anche essere identificabili nella *lingua naturale* che ciascuno di noi impara da bambino [16, 20, 23, 43, 88, 91, 120, 121, 125, 133, 134, 167, 177].

La conoscenza di tali condizioni sarebbe compatibile con l'applicazione di un patrimonio di idee e di schemi (*eredità culturale*), una sorta di *precomprensione* circa un *universo culturale preinterpretato* [126] a cui attengono esperienze singolari che si configurano in modi diversi a seconda dei differenti linguaggi degli interpreti, allargando il dialogo tra le culture nella loro evoluzione [35, 36, 64, 68, 76, 80, 174] sino a giungere ad una *relatività culturale relazionale pragmatica* anche nell'ambito di una *psicopatologia interculturale* [133, 134]. Sul piano scientifico si deve peraltro accentuare l'attenzione verso ricerche clinico-sperimentali che tendano a recuperare la validità di una teoria.

D)

- 1) Una *dimensione fondamentale del Sacro/Religioso*, si radica in varie strutture culturali, sociali, economiche, familiari, politiche, religiose e che si indirizzano verso un Dio (Teismo) o degli dei (Politeismo) o delle idee di Dio

(Deismo) (Par. II): che possono germinare attraverso strutture generative e dalle caratterizzazioni delle culture (miti, riti, cibi, tabù, rapporti di potere, istituzioni economiche lavorative, legami delle parentele, strutture personologiche, stili di attaccamento) [31]: da non dimenticare sono gli aspetti creativi ed artistici [33, 53, 98, 106, 122, 126] ed i *grandi linguaggi religiosi*. Più che non un'organizzazione per *frammenti di struttura* sembrerebbe vi siano delle *reti di struttura* che aprono il sistema empirico dei linguaggi [120]. Queste *parti in evoluzione* sono riscontrabili oggi nel fenomeno del *New-Age*, delle *sette religiose*, sino al *neopaganesimo* ed al *fondamentalismo* (Par. VII, VIII), nonché nelle *psychotherapy cult* (Par. VII) [143]. Al riguardo non si dovrebbe cadere né in rigide gerarchizzazioni o in relativismi incoerenti [145, 146, 147, 155, 157, 166]. Ricerche complesse [28, 104] si stanno affermando in molti campi del sapere: anche queste vanno colte nella ricchezza delle pluralità culturali e religiose che si articola attraverso le pluralità linguistiche, sociali, tecniche, economiche e religiose. La molteplicità non esclude l'unicità: è possibile che accanto ad una pluralità di locali (*emiche*) Forme espressive e Religiose del Sacro, si possa riconoscere un *aspetto di fondo unitario e generale (etico)* [172].

* * *

Le acquisizioni per riorganizzare il campo metodologico del *sapere culturale* si stanno indirizzando non tanto verso la supremazia dell'una o dell'altra disciplina (neurobiologia, statistica descrittiva, antropologia, psicopatologia generale, linguistica, eccetera) [38, 43, 46, 47, 48, 85, 86, 87]: quanto verso una maggiore articolazione interdisciplinare, il cui riferimento potrebbe essere costituito dal modello di una *Psicologia Individuale-Culturale* (Par. VI, VII) [172].

Gli spunti metodologici riferiti alle radici religiose, antropologiche, culturali pongono in evidenza l'influenza che il postmoderno e l'eventuale superamento dello stesso hanno nella psicopatologia, nella clinica e nei trattamenti (specie rispetto alle psicoterapie orientate dinamicamente). Sembra quindi opportuno affrontare questi argomenti nei prossimi Paragrafi.

VI. L'Espressione del "Malessere" in Culture e Religioni diverse

- 1) L'espressione del *malessere* somatico e specie psichico nelle diverse *culture e religioni* pone molti quesiti, che spaziano da un'indagine di *quadri clinici differenti* tra loro per espressività sintomatologica, ma *equivalenti* sotto il profilo psicopatologico e somatico: a quadri clinici fenomenicamente simili, ma differenti come struttura di significazione psico-somatica. Tali problemi riguardano un approccio interdisciplinare: la *culturalità* (intesa

come pluralità culturale relazionale); l'eventuale specificità dei parametri psicopatologici clinici; l'orientamento etico-valoriale; i significati dei vissuti personali. Ciò evoca ricerche innovative in campo biologico, psicologico, sociale e culturale [139]: porta altresì ad ipotizzare che almeno talune concausalità patogenetiche siano l'espressione di un modellamento plastico psico-biologico e che il normale, il deviante ed il patologico, siano rilevabili in rapporto ad una determinata cultura. Questa darebbe all'individuo un modo di esprimersi e di comunicare con i membri del suo gruppo. Tale "modo", nella misura in cui viene espresso nella singola persona, favorisce o meno un'articolazione (normalità-salute) o un distanziamento dal gruppo (anormalità/patologia/malattia).

- 2) Il *transculturalismo* (termine che indica la comparazione tra culture diverse) pone l'accento su dinamiche quali: la *disculturazione* (intesa come perdita dell'integrazione culturale col gruppo); la *acculturazione* (contatto continuo ed importante tra gruppi e sottogruppi culturali differenti) che porta alla trasformazione di alcuni "patterns" culturali originari di uno o di ambedue i gruppi; la *transizione culturale* quale acquisizione di nuovi schemi di comportamento dall'evoluzione culturale. Tali fattori qualora agiscano con "forza" possono: determinare una accentuazione di un "disadattamento" psichico e somatico presente e compensato dall'individuo; ovvero provocare di per se stessi dei disturbi patologici in individui che nella loro originaria cultura d'appartenenza erano da considerare normali. La genesi di comportamenti e di disturbi di minoranza e/o devianti implicherebbe, secondo tale ipotesi, la presenza di una pressione del gruppo della cultura dominante verso gruppi culturalmente non dominanti: il che si esplicherebbe con dei momenti di disculturazione, di neo-culturazione, di transizione culturale. Questa concezione fluida, estesa a tutta la psicopatologia (ed in parte alla somatologia), se da un lato si presenta come essenziale per cogliere l'individuo nel momento in cui è "agente in una cultura" ed "interreagente col gruppo", dall'altro corre il rischio di non comprendere la persona nella sua profonda identità somato-psichico-culturale [24, 53, 62, 69, 139, 172]. Può, inoltre, scotomizzare l'importanza di fattori biologici nella eziopatogenesi di numerose sindromatologie psichiatriche quali: la depressione [92], la schizofrenia, i disturbi somatoformi, le tossicomanie, l'etilismo, i disturbi della condotta alimentare, i comportamenti e le disfunzioni sessuali [159], eccetera. Senza contare le *Culture-Bound Syndromes* e la particolare "sensibilità idiosincratICA" verso alcuni farmaci.
- 3) L'espressione del malessere fisico e psichico ivi compresi gli indicatori di predizione e di esito in rapporto al trattamento proposto, è data dal riscontro che le varie culture – come si è detto – anche se riconoscono una base comune non si presentano come un tutto unitario. Sicché una *valutazione culturale com-*

plessiva rappresenta non solo una comprensione, ma pure un'indagine comparativa dei vari gruppi culturali, nonché lo studio dei canali di interconnessione (qualità, entità, significazione del disturbo). In questo modo i vari tipi di cultura e di religiosità assumono uno specifico rilievo e possono essere differentemente configurabili ma comparabili fruendo altresì di trattamenti adeguati ed empatici [54, 55, 71].

- 4) Gli studi di *Psicopatologia e Somatologia Transculturale* riguardano, oltre le prospettive antropologiche fondamentali (Par. IV), ulteriori aspetti:
 - *Le forme di interazione sociale e di relazione terapeutica.* Il terreno si costituisce qui come una rete i cui nodi sono le attività cognitive e pratiche, le formazioni e le manipolazioni di oggetti e segni, le comunicazioni anche non verbali e sessuali, eccetera: esso viene quindi a costituire la base microfenomenica su cui si realizza la costruzione psico-sociale della realtà.
 - A livello di *Psicopatologia Transculturale* vi è oggi la *tendenza a scomporre e a descrivere gli aspetti elementari* di un sintomo o di un atteggiamento o di un comportamento. Sulla base di quanto detto le aree di maggior interesse per una metodica psichiatrica sembrano essere le seguenti: il Linguaggio; le configurazioni di "Senso Comune" o di sintomi basali; gli Atti Minuti: le pratiche correnti sono effettuate con linguaggio descrittivo e le procedure si strutturano come un ininterrotto meccanismo che "produce" dati statistici; l'indagare sulle Motivazioni degli atti quotidiani delle persone con studio delle cause prossime o dei finalismi attraverso la serie dei microprocessi culturali.
 - Le *Classificazioni* possono risentire dell'osservazione partecipante che giunge sino ad una identificazione e proiezione culturali. Esse sono in rapporto sia cogli scopi e cui sono destinati, sia colla complessità necessaria che è alla base della loro elaborazione. Non si può negare che nei fenomeni di acculturazione, disculturazione e di transizione culturale convergano molteplici *universi linguistici*: non solo descrittivi ma espressivi e normativi, nonché l'ampio spettro della comunicazione verbale e non verbale.
- 5) Ciò diventa ancora più evidente nella *relazione d'aiuto terapeutica* [71], ove anche attraverso una *identificazione culturale* si realizzano alcuni schemi interpretativi. Il che comporta l'intervento dei cosiddetti *mediatori culturali*, che facilitano l'incontro con l'Altro [69] attraverso:
 - gli schemi interpretativi primari (il senso comune, l'ovvio);
 - gli schemi interpretativi cifrati o codici con riferimento ad un'altra Cultura (miti, riti, magia, cerimonie, eccetera);
 - gli schemi interpretativi fittizi, che si strutturano in una rete di giochi paradossali innescati spesso anche dalla relazione terapeutica;

- gli schemi interpretativi etico-sociali-religiosi in cui interagiscono le dimensioni biologiche, psicologiche, culturali e spirituali.
- 6) La molteplicità delle culture pone inoltre il problema di una eventuale gerarchizzazione delle stesse, di un relativismo culturale, senza possibilità di comparazione, oppure di ipotizzare (come si è detto) una *pluralità culturale relazionale*. Quest'ultima via permette un approccio clinico tra diverse culture, in cui si mantengano le singole specificità culturali, senza proporre gerarchizzazioni che vadano da culture postmoderne a quelle tradizionali. E ciò anche grazie alle varie chiavi di accesso alle problematiche culturali. Si possono infine proporre alle discussioni e alla ricerca alcuni aspetti:
- a) *il primo aspetto* riflette la problematica dei fondamenti deontologici e bioetici;
 - b) *il secondo aspetto* concerne l'eventuale possibilità che le varie culture esprimano non solo sintomatologie, ma anche modelli psicopatologici diversi a seconda della cultura da cui derivano. In questo caso si giungerebbe ad un effettivo relativismo cultural-dipendente;
 - c) *il terzo aspetto* si riferisce all'espressione del malessere fisico e psichico in rapporto ai diversi quadri clinici e alle terapie utilizzate (es. tradizionali od "occidentali") in un determinato contesto socioculturale di appartenenza e di cura.
- 7) Circa *la religiosità e la deità* in un rapporto tra etica e scienza è importante e doveroso terapeuticamente avere e fornire delle *informazioni* per quanto possibile corrette e correlate nell'ambito della pluralità della cultura.
- a) *Il primo tipo* di informazioni ha lo scopo di effettuare una rassegna sistematica dell'effetto che le *differenze culturali*, pure per involontari pregiudizi, possano avere all'interno della relazione tra paziente e medico e/o operatore nelle relazioni d'aiuto;
 - b) *il secondo tipo* di informazioni concerne le *valutazioni culturali*, specie circa:
 - identità culturale: gruppi di appartenenza, minoranze, coinvolgimento nella cultura ospite o di appartenenza, capacità o preferenze linguistiche e religiose;
 - fattori culturali collegati all'ambiente psicosociale ed ai livelli di funzionamento: fattori di stress, forme di supporto familiare e sociale disponibili, livelli di funzionamento fisico-psico-sociale;
 - elementi culturali della relazione tra l'assistito e l'operatore psico-socio-sanitario: difficoltà a stabilire una comunicazione corretta, anche nella madre-lingua del paziente, per una migliore comprensione del significato culturale dei sintomi;
 - valutazione culturale globale ai fini della *diagnosi* e del *progetto di trattamento*.

- c) *Il terzo tipo* di informazioni si riferisce alle *Sindromi Culturalmente Caratterizzate (S.C.C.)*. Questa terminologia si riferisce a modalità ricorrenti, di comportamento o di esperienza abnormi, caratteristiche di certe regioni o paesi del mondo. L'Anoressia Nervosa, data l'assenza o rarità clinica, ad esempio, nelle Culture Centro Africane, potrebbe essere inquadrata come sindrome caratterizzante le culture Occidentali. Ed ancora: si dovrebbero prendere in considerazione quelle *S.C.C.* che si registrano in tutte le società industrializzate, le quali peraltro comprendono sottoculture differenti, gruppi di recente immigrazione, stratificazioni sociali.
- 8) Da ultimo in una *configurazione etica, deontologica e clinica*, va rispettata la cultura e la religione di appartenenza della persona sofferente e la sua Qualità di Vita, ma ancor prima deve essere considerata la *dignità dell'individuo umano*, nell'ambito di una comprensione autentica del malessere fisico e psichico nelle varietà culturali e nelle declinazioni esistenziali [32, 33].

VII. *Pratiche e Malpratiche Terapeutiche*

A)

- 1) Nel contesto socio-culturale della *post-modernità* e della *new-age* si registrano interventi professionali con nuovi scenari e nuovi *setting* caratterizzati da notevoli variazioni dai modelli teorico-pratici e dalle prassi psicoterapeutiche, specie ad orientamento dinamico [32, 33, 71, 72, 84, 129, 130, 131, 138, 154, 160, 176]. Questi apporti vanno sotto il denominatore comune di una *new-psychotherapy*. Contribuiscono al superamento degli ideali di un universalismo umanistico, l'impatto colle tecno-scienze, che operano nella direzione di variazioni culturali e religiose circa i significati correlati alle sfere simboliche, ai valori, alle credenze e quindi pure alle prospettive esistenziali.
- 2) In questo stesso periodo tuttavia, accanto alla rivisitazione critica dei modelli, della teoria della tecnica, delle metodiche psicoterapeutiche, nonché alla luce dei progressi della neurobiologia e degli apporti delle ricerche socio-culturali (quasi come se fosse un rimbalzo non casuale), si moltiplicano e si accentuano *i più svariati e bizzarri interventi di medicina* che conducono a *psicoterapie "abusive"*.

B)

- 1) Tra queste si configura la *psychotherapy-cult* la quale presenta modalità ritualizzate "adiacenti" alle cosiddette "cure tradizionali" (degli sciamani, dei santoni, dei *curanderos*): ma nello stesso tempo offre un'*immagine finzionale*

“come se” surrettiziamente fosse una riedizione di “nuovi valori” orientati alla scienza, alla filosofia, all’antropologia, alla psicologia, alla sociologia. I ministri carismatici di tale pseudoterapia non si vestono più da stregoni ma si “travestono” da manager o da neo-apostoli spesso supportati da professionisti legalmente riconosciuti.

- 2) Questa sorta di *tribalismo post-moderno* propone una *neo-spiritualità scientifica* [20] e trae la linfa da problematiche attinenti alla *disidentità*, alla “finzionale” negazione della precarietà, ad un’*aspirazione della perfezione* ed alla ricerca dell’immortalità. Tali “trattamenti”, più che non in studi privati, vengono spesso esercitati in “Organizzazioni” con una cornice legale che propongono interventi psicologici a cui si mescolano pratiche di preghiera con Dio (*God-talk*) a consulenze psico-motivazionali (*psycho-talk*), a direttive di vita (*life-orientation*). Lo scopo dichiarato è quello di ottenere benefici di vari tipi: fisici, psicologici, spirituali, sociali; con predizioni sulla vita amorosa, sessuale, lavorativa e più spesso con promesse di guarigioni miracolose.
- 3) L’inserimento dell’individuo nell’organizzazione può essere preceduto dal pagamento di una certa quota di iscrizione (per seminari, corsi di dinamiche di gruppo, cicli di sensibilizzazione alla relazione sociale). Altre volte l’iniziazione ha caratteristiche più “spirituali”, con cammini volti alla “luce soprannaturale” e percorsi di preghiere esoteriche (*religiosità neo-tribalistica*) sino ad esorcismi ed a riti satanici (*neo primavera del diavolo*) [17, 20, 143]. Le oblazioni talora elevate sono richieste in questi casi come contributi spontanei utilizzati per l’espansione del culto e per rispondere con maggior efficacia alle richieste degli adepti: questi attraverso un percorso formativo di *tipo proselitistico* possono giungere per cooptazione a far parte dello *staff curante*. I conduttori dei gruppi (costituiti dalle 15 alle 75 persone) possono, nelle sedute plenarie, assemblare anche centinaia di individui e pure fare riferimento ad operatori professionali della salute fisica e mentale. Questi offrono delle consulenze di copertura, saltuarie o permanenti, che ammantano di legalità tali organizzazioni.
- 4) Molto precocemente le “psychotherapy-cult” (che sono come detto da distinguere dalle “new-psychotherapy” fenomeno da collocarsi nello scenario professionalizzato di talune psicoterapie) realizzano contemporaneamente ed ibridamente rapporti di sudditanza psicologica, di amicizia, di sesso, di promozione lavorativa, di “orientamenti di vita”. Alcuni “interventi” sono costituiti da seminari, dinamiche di gruppo, consulenze di tipo psico-sociologico, cicli di sensibilizzazione motivazionale, sedute di autoassertività, eccetera. In molti casi le consultazioni personali non avvengono in organizzazioni, ma sono effettuate da “*maghi*” in studi privati e riguardano promesse di guarigioni da malattie, malocchi, predizioni.

C)

Queste tipologie di prestazioni che tangenzialmente possono rientrare nelle configurazioni delle “psychotherapy-cult”, più spesso, *ammantate da sacralità terapeutica*, assumono caratteristiche comuni alle “sette religiose” molto diffuse negli Stati Uniti d’America. Si ricordano al proposito:

- un sistema di cura fondato su dogmi e sulla promulgazione di regole che si radicano su specifici orientamenti di valori;
- un’esclusione della metodologia scientifica, sebbene talora si usino termini di copertura scientifici;
- un rifiuto a controlli dimostrati dell’efficacia clinica, senza riferimenti ai codici etico-deontologici normati dagli Ordini professionali (dei medici e degli psicologi);
- un’eccessiva devozione verso il capo carismatico (culto della personalità) accompagnata da una concezione sacrale dei principi dell’organizzazione;
- un rinvio a cerimoniali ripetitivi, schemi autoassertivi, breviori di comportamento, e comunque a pratiche volte a creare delle “*sudditanze*” *psicologiche*.

D)

1) Prima o poi tali pratiche, sia quelle riferibili alla *psychotherapy-cult*, ed ancor più quelle che ineriscono alla *sette religiose*, esitano in *tre tipi di reazioni*: a) un precoce allontanamento volontario degli adetti (drop-out); b) un inserimento nel gruppo con facilitazione agli scambi relazionali e sessuali; c) un’illusione di migliore consapevolezza del Sé che porta ad un coinvolgimento emotivo con dipendenza psicologica regressiva. Molto spesso compaiono disturbi legati a dissonanze cognitive, a dispercezioni, a mobilitazione di nuclei psicotici. Ciò può provocare un deterioramento del rapporto con i membri dell’organizzazione stessa.

2) Sotto il profilo *etico, deontologico e scientifico*, le *psychotherapy-cult* ed il *settarismo religioso* vengono ritenuti fenomeni di *disculturazione*. Le stesse (nelle loro multiformi realizzazioni) possano rientrare variamente:

- in un *abuso iatrogeno* della medicina e della psichiatria [140];
- in una *flagrante inadempienza* rispetto alle responsabilità professionali anche quando vi sia una fittizia copertura burocratica;
- in una *malpratica psicoterapeutica* rispetto alla teoria della tecnica, alla prassi clinica ed ai codici etico-deontologici istituzionalizzati [140].

Gli studi su queste *pratiche pseudoterapeutiche* sono ad oggi relativamente pochi, anche perché la struttura settaria di tali organizzazioni presenta ostacoli alla trasparenza, per le barriere di connivenza e di tipo collusivo con soggetti sofferenti per evenienze morbose (somatiche e psichiche).

VIII. Considerazioni critiche

A)

- 1) Questo sintetico *excursus* ha avuto inizio dal carteggio fra Adler e Jahn. È passato poi a considerare la complessità del postmoderno nelle dimensioni culturali, religiose e antropologiche. Gli spunti metodologici hanno facilitato la puntualizzazione su alcune espressioni del malessere in culture e religioni differenti. Si è poi riferito sul dilagante fenomeno delle pratiche pseudoterapeutiche.
- 2) La religione sta prendendo *nuovi volti* a prima vista non strettamente religiosi: è la cosiddetta *religiosità liquida* analoga alla *identità liquida* [25]. Ciò sarebbe uno degli *esiti della New-Age* caratterizzato da un *credere senza appartenere* [162] e di *religione senza scenario*. Tale *religione liquida* non fornirebbe più i criteri guida per le scelte quotidiane. Tutto ciò è in contrasto con le *religioni rivelate (Teismo)* e col senso religioso dell'*idea di Dio (Deismo)*, come puntualmente riportato nel carteggio tra Adler e Jahn (Par. II).
- 3) È opportuno, *immergendo le radici nelle antiche concezioni di cultura e di religiosità*, fornire una *ridefinizione* [53], ponendo la riflessione sul significato di cultura e sugli apporti del sapere contemporaneo che ha dissolto la teoria biologica delle razze: ciò permetterebbe di conciliare l'universalità alla varietà e unicità individuale dell'esperienza umana.
- 4) L'incompletezza *della natura umana* ben si attaglia alla concezione adleriana. La natura umana è biologicamente incompleta ed è solo l'intervento della *cultura* che tramanda i saperi e le pratiche non iscritte nel codice genetico [35] sì da consentire una *compensazione* delle carenze originarie.
- 5) Anche le *discipline neuroscientifiche* hanno fatto proprio il modello della incompletezza. La cultura ha modellato una natura incompleta e non si limita a sovrapporsi ad una struttura biologica predeterminata [38, 42, 46, 47, 48, 85, 86, 87, 165]. Lo sviluppo dell'encefalo richiede l'immersione e l'interazione con un *ambiente culturale* e *strutture linguistiche* in cui sono compresi l'Orientamento di Valori (O.V.), le credenze *Sacro-Religiose*: tutto ciò contribuisce in maniera determinante alla formazione delle connessioni neuronali proprie della *teoria della plasticità del cervello*.
- 6) Superato il determinismo genetico delle razze (o razzismo biologico), l'apporto della cultura attraverso i fondamenti antropologici [161] (quali il sacro, l'organizzazione della parentela, la concezione del corpo e della sessualità sino all'abnorme aspirazione al potere) rischia peraltro di riprodurre un razzismo culturale [73, 91]. Le culture umane sono dinamiche in quanto non con-

sistono solo in schemi di rappresentazioni e interpretazioni della realtà, ma si esprimono innovativamente attraverso il Sé creativo, in comportamenti, pratiche, azioni, credenze, valori: le culture sono incorporate dagli esseri viventi [53].

- 7) *Ripensare la cultura* è un orientamento ritenuto necessario, considerati i recenti progressi della globalizzazione. Se un tempo queste si riferivano anche a *specifici territori* (etnici, linguistici, religiosi, politici) oggi con le migrazioni si assiste a numerose *delocalizzazioni* e a *connessioni e deconnessioni dinamiche*. Le culture sono fatte oggetto di un discorso politico, di una sacralizzazione, di aperture evolutive e di uno scontro di civiltà, che sarebbe deprecabile qualora non si giungesse ad un'*articolazione dinamica versus integrazione*.

B)

- 1) Tuttavia si rivela molto complesso articolare la dimensione di religiosità con quella culturale e con gli aspetti psicologico-clinici. Le difficoltà si verificano sia nel momento in cui gli studi vengano considerati quali approccio socio-culturale del comportamento, sia quando gli stessi siano articolati in discipline diverse quali le neuroscienze, la psicologia, l'antropologia, la storia e pure gli studi sulle religioni [22, 32, 33]. Si sottolinea l'importanza del linguaggio e delle funzioni simbolizzatrici in rapporto agli *Orientamenti di Valori* religiosi e culturali. Ognuna di queste discipline sviluppa infatti metodi e teorie coerenti al proprio ambito.

Lo stile di vita e il finalismo realizzativo, hanno sì un'impronta genetico-temperamentale e psicologico-dinamica, ma sono influenzati da tradizioni culturali talora tramandate ancestralmente dai molteplici tipi di società al punto che si ipotizza che tra modelli percettivi e mutamenti culturali vi sia una sorta di *coevoluzione* [35]. Regole e norme condivise all'interno di gruppi etnici-sociali-religiosi, sono correlate a significati simbolici, portando ad un dinamismo intenso dei moduli percettivi. Il mutare delle *relazioni interindividuali* (anche sessuali) dell'aggressività, dell'espressività creativa, ecc. determina *modellamenti culturali* da cui dipendono le scelte, i gusti, sino ai sapori e alle interdizioni alimentari.

- 2) La teoria e la prassi della Psicologia Individuale Comparata, attente all'orientamento di *valori religiosi e culturali* nonché a quelli *biologici e delle neuroscienze*, non possono che porsi specifiche domande sulle *nuove professionalità* circa la salute mentale (Par. VI, VII). Il rischio che potrebbe derivare dal ventaglio delle *relazioni d'aiuto* [61, 139, 140, 141, 142] potrebbe condurre ad una eterogenea frammentazione riferibile più a "luoghi comuni" che non al "senso comune". Quello che qui è importante sottolineare è che anche una

psicoterapia dinamica culturale venga riconosciuta come professione rispetto ad altre prassi terapeutiche [51, 52, 72, 85, 86, 87]. Le relazioni d'aiuto sono caratterizzate da individui che optano per una *helping profession* con modalità diverse ma con una base *motivazionale* o *vocazionale* molto simile all'*interesse sociale* e *sentimento comunitario* intesi in senso adleriano.

- 3) Nel contesto della Psicologia Individuale Comparata le professionalità devono offrire criteri utili per comprendere e affrontare taluni problemi emergenti anche nel *contesto socio-politico-sanitario* interrogandosi sul diritto all'assistenza in generale, sulla relazione terapeutica fra operatore e assistito anche di cultura e religiosità diverse: riguardo ai principi ed ai valori che dovrebbero orientare l'attività in una relazione di aiuto.
- 4) Il principio di *pari dignità* nella differenza delle varie culture, religioni, linguaggi, etnie esige sul piano teorico, metodologico e pratico soluzioni che garantiscano la non discriminazione nell'accesso ai servizi di prevenzione, diagnosi e cura, nonché la promozione e la mediazione nelle molteplici diversità sopra menzionate. È oggi assai arduo prevedere se la *dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* possa in futuro diventare la piattaforma di un'*etica del diritto* comune a tutte le popolazioni, capace di costituirsi e di affrontare un modello teorico-pratico a livello di *pluralità culturale relazionale*: questa in fondo è la sfida più affascinante di fronte alla quale non solo gli studiosi, ma tutti gli operatori nell'ambito della psicologia e psichiatria culturale dovrebbero cimentarsi.

C)

Si discute molto oggi sulla necessità di un *nuovo umanesimo* che tuttavia viene inteso in modo differente dagli studiosi che lo propongono.

- 1) Un decennio di anni or sono Corrado Piancastelli (1998) [113] aveva precognizzato un *Nuovo Umanesimo per una nuova Europa*, ponendo l'individuo al centro della realtà nel senso concreto di una teoria che avrebbe dovuto essere costruita tenendo ben fermi gli interessi primari del *vivente* sia nella sua generalità che nel suo particolare di soggetto e cioè: *sviluppo, crescita e conoscenza della persona*. Si era al proposito sottolineata la necessità di aderire ad un *manifesto scientifico-filosofico dei neo umanisti italiani*, che avrebbe ridisegnato un cambiamento di stile nel rapporto della medicina con gli assistiti e in un'interazione col mondo e rifondato il significato dei valori morali.
- 2) Eric Kandel (2004) [86, 87] nei suoi studi ha presentato un *nuovo umanesimo* nella direzione di una *focalizzazione biologica*. Questa dovrebbe portare l'individuo ad una consapevolezza profonda dei suoi limiti e ad una sorta di *religione della scienza* (in questo caso psico-biologica e neuroscientifica).

- 3) Umberto Galimberti (2009) [65] nello suo saggio “I miti del nostro tempo”, sottolinea che per oltrepassare il livello dei contrasti tra amico/nemico e dei vari conflitti sia necessaria una *cultura laica* che educi alla fraternità. Egli è per un *nuovo umanesimo* che sia compatibile con le ragioni profonde della vita e non con la “distruttività”. Se l’Umanesimo del dominio è senza futuro, se l’esemplarità dell’Occidente si è offuscata, è necessario uscire dal vicolo cieco in cui si trova oltrepassando i diritti individuali e giungendo a una *cultura dei diritti umani e del diritto dei popoli*, sino ad una *comunità mondiale*.

* * *

In *conclusione* anche grazie al modello della Psicologia Individuale si sono poste alcune questioni del dialogo tra Cultura e Religione [123], collocando l’ampio ed attuale dibattito attraverso più frontiere e più discipline. Ci sembra che attraverso una *comprensione/esplicativa/condivisa* il *modello adleriano* possa proporsi nel suo nucleo teorico-pratico e nelle sue declinazioni volte al Sentimento Sociale quale un *autentico umanesimo*. Esso è inserito da tempo nei grandi movimenti sociali utili all’umanità che riguardano la realizzazione del singolo individuo, rispettando le diversità individuali e collettive, in riferimento alle diverse culture e religiosità. Tale modello è altresì compatibile sia con le ricerche scientifiche, sia con le relazioni d’aiuto. Questa *rete* tocca varie aree della riflessione e sollecita spunti critici specie in psicoterapia ed in psichiatria culturale, circa alle pluralità religiose. La pregnanza e l’urgenza di comprensione e di dialogo rispetto a tali problemi attendono ulteriori studi e ricerche.

Bibliografia

1. AA.VV. (2005), *Religion Spirituality and Mental Health*, W. Psic. Ass. Egyptian Psych. Ass., Alta Print, Cairo.
2. ABBAGNANO, N. (1961), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino.
3. ADLER, A. (1904), *Higiene des Geschlechtslebens*, *Ärztl Standesztg*, Vol. 3, 18: 1 sgg.; N. 19: 1-3.
4. ADLER, A. (1912), *Über der nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971,
5. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *Prassi e Teoria della Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1970.
6. ADLER, A. (1926-1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo nella Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1994.
7. ADLER, A. (1933), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, De Agostini, Novara 1990.
8. ADLER, A. (1933), *Religion und Individualpsychologie*, in JAHN, E, ADLER, A., *Religion und Individual Psychologie: line principelle Auseinandersetzung über Monschesführung*, Vienne Leipzig: Passer: 58-92 [vedi anche tr. it. 1964 a cura di H. L. ANSBACHER e R. R. ANSBACHER].
9. ADLER, A. (1935), *Der Komplexzwang als teil Der Persönalichk eit Und Newrose*, *Int. Z. Indiv. Psicol.*, 13: 1-6 [Naturale senso di inferiorità derivante da una primigenia méta di superiorità, N.D.R.].
10. ADLER, A. (1935), *The Fundamental Wievs of Individual Psychology*, *Int. J. Indiv. Psychol.*, 1: 5-8.
11. AIRENTI, G. (2003), *Intersoggettività e teoria della mente. Le origini cognitive della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
12. ALETTI, M. (1998), *Psicoterapia, psicoanalisi, religione*, in ALETTI, M., MERINI, U. (a cura di), *Formazione psichiatrica*, Atti SIPS, 20: 135-190.
13. AM. PSYCH. ASS. (2002), *Cultural Assessment in Clinical Psychiatry*, tr. it. *Psichiatria Culturale. Un'introduzione*, Cortina, Milano 2004.
14. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.
15. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1964), *Superiority and Social interest (Collected Paper of Alfred Adler)*, tr. it. *Aspirazione alla Superiorità e Sentimento Comunitario* (SODINI, V., SODINI, A. M., a cura di), Ed. Univ. Romane, Roma 2008.
16. BARTOCCI, G. (2000), *Igiene mentale transculturale: tecniche di trascendenza, esperienze del sovrannaturale e vita inautentica*, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 41: 481-491.
17. BARTOCCI, G. (2004), *Transcendence, Technique and Psychobiological Mechanism Undeling Religiuns, Experience*, *Mental Health Religion & Culture*: 171-181.
18. BARTOCCI, G. (a cura di, 1990), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Milano.
19. BARTOCCI, G. (a cura di, 1994), *Psicopatologia, Cultura e Dimensione del sacro*, Vol. 2, Liguori, Napoli.
20. BARTOCCI, G. (2005), *La neoprimavera della spiritualità*, *Psichiatri Oggi*, VII: 1-9.

21. BARTOCCI, G., FRIGHI, L., ROVERA, G. G., LALLI, N., DIFONZO, T. (1988), Cohabiting With magic and Religion in Italy: Cultural and Clinical Results, in OKPAKU, S. O., *Clinical Methods in transcultural psychiatry*, APP, Washington, D.C., IV, 16: 321-337.
22. BARTOCCI, G., FRIGHI, L., ROVERA, G. G., LALLI, N., DE FONDO, M. D. (1998), in OKPAKU, S. O. (Ed.), *Clinical Method in Transculturale Psych.*, *Am. Press. Wash. D.C.*, 16: 32-35.
23. BASTIDE, R. (1950), *Sociologie e Psychanalyse*, PUF, Paris.
24. BASTIDE, R. (1965), *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris.
25. BAUMAN, Z. (2005), *Liquid Life*, tr. it. *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari (2006).
26. BIANCONI, A., FASSINA, S., ROVERA, G. G. (2009), Migration in Tourin (Italy) Cultural Implications for Mental Health, in ROVERA, G. G. (Ed), *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, in Press, 100/2.
27. BIGNAMINI, E., BOVERO, A., FASSINA, S., FASSINO, S., GALASSI, C., LEVY, T., SIMONELLI, B., ROVERA, G. G. (2009), Current Trends in Psychosocial and Psychotherapeutic Treatments: 5 experiences, in ROVERA, G. G. (Ed) *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, in Press, 100/3.
28. BOCCHI, G., CERUTI, M. (1985), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano.
29. BOISVERT, Y. (1995), *Le postmodernism*, Boréal, Québec.
30. BONINO, S. (2006), Empatia (1), in BARALE, F. ET ALII (a cura di), *Psiche, Dizionario Storico di Psicologia, Psichiatria, Psicoanalisi, Neuroscienze*, Einaudi, Torino, Vol. I: 384-386.
31. BOWLBY, J. (1969), *Attachment and Loss*, tr. it. *Attaccamento e perdita*, Vol. 1°, Boringhieri, Torino 1976.
32. BRANCALEONE, F., BUFFARDI, G., TRAVERSA, G. (2008), *Helping – Le professioni d'aiuto dalla antropologia esistenziale alla consulenza filosofica*, Melagrana, Caserta.
33. BUFFARDI, G. (2009), Antropologia clinica esistenziale e neuroscienze: confronti e compatibilità, *L'Altro*, XII, 1: 9-14.
34. CAPUZZO, E. (a cura di, 2000), Voce: Volontariato, *Enciclopedie Italiana Treccani*, Roma, V: 787.
35. CAVALLI SFORZA, L. L. (2004), *L'evoluzione della cultura*, Codice, Torino.
36. CERRI, A., MALPELLI, M., VISCA, D. (2009), *Oltre il New-Age*, Bulzoni, Roma.
37. CESERANI, R. (2006), *Raccontare il posmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino.
38. CHURCHLAND, P. S. (1986), *Neurophilosophy*, Mass., MIT Press, Cambridge.
39. CONLAN, R. (a cura di, 1999), *States of Mind. New Discoveries about How our Brains, Make us Who we Are!*, tr. it. *La mente biologica. Nuove frontiere tra psicologia e neuroscienze*, C.S.E., Torino 2001.
40. COZOLINO, L. J. (2002), *The Neuroscience of Prychotherapy, Building and Rebuilding the Human Brain*, Norton & Co., New York-London.
41. DE MARTINO, E. (1975), *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino.
42. DE PALMA, A., PARETI, G. (a cura di, 2004), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi delle neuroscienze*, Bollati Boringhieri, Torino.
43. DENNET, D. (1991), *Consciousness Explained*, tr. it. *Coscienza, che cosa è*, Rizzoli, Milano 1993.
44. DREIKURS FERGUSON, E. (1996), Social Interest and Social Equality, in FASSI-

- NO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 38: 435-446.
45. DSM IV (1996), Problema religioso o spirituale, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, III Ed. it., Masson, Milano, Z 71.8-V 62.89: 745.
46. EDELMAN, G. M. (1987), *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Groups Selection*, tr. it. *Darwinismo neurale. La Teoria della Selezione e dei Gruppi Neurali*, Einaudi, Torino 1995.
47. EDELMAN, G. M. (1992), *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, tr. it. *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano 1993.
48. EDELMAN, G. M. (2006), *Second Nature (Brain Science and Human Knowledge)*, tr. it. *Secondo natura. Scienze del cervello e conoscenza umana*, Cortina, Milano 2007.
49. EHRENBERG, D. B. (1992), *The Intimate Edge*, tr. it. *Il limite dell'intimità. Potenziare l'integrazione analitica*, C.S.E., Torino 1999.
50. ELLEMBERGER, H. F. (1970), *The Discovery of the Unconscious*, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1972.
51. FASSINO, S. (2002), *Verso una nuova identità dello psichiatra*, C.S.E., Torino.
52. FASSINO, S., ABBATE DAGA, G., LEOMBRUNI, P. (2007), *Manuale di Psichiatria biopsicosociale*, C.S.E., Torino.
53. FAVOLE, A. (2007), Voce: Cultura in *Treccani Trelibri*, Ist. Enc. It., Roma, I: 620-621.
54. FERRERO, A. (1995), *Insula dulcamara. Studi di Psicologia e psichiatria dinamica*, CSE Torino.
55. FERRERO, A. (2009), *Psicoterapia psicodinamica adleriana (app): un trattamento possibile nel dipartimento di salute mentale*, Ed. Centro Studi e Ric. in Psichiatria, Torino.
56. FERRIGNO, G. (2004), L'intersoggettività fra "Adlerismo" e teoria della mente, in *Riv. Psicol. Indiv.*, XXXII, 56: 4-8.
57. FERRIGNO, G. (2006), Alfred Adler fra tradizione e cambiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 60: 3-4.
58. FILIPPINI, S., PONSÌ, M. (1993), Enactment, *Riv. di Psicoanal.*, 39: 101-118.
59. FREUD, S. (1887-1938), *Sesammelte Werke*, tr. it. *Opere*, 12 Vol., Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980.
60. FREUD, S. (1911-1913), *Totem e Tabù*, tr. it. *Totem e Tabù Altri scritti di antropologia*, Newton Compton, Roma 1970.
61. FULCHERI, M. (2004), *Le attuali frontiere della Psicologia Clinica*, CSE, Torino.
62. GABBARD, G. O. (1996), Clinical Psychiatry in Transition: Integrating Biological and Psychosocial Perspectives, *Rewiew of Psychiatry*, Am. Psych. Press, Washington, D.C.
63. GABBARD, G. O. (2001), A Neurobiologically Informed Perspectiv on Psychotherapy, *Br. Journal Psych.*, 177: 117-122.
64. GADAMER, H. G. (1960), *Verité et Méthode*, tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
65. GALIMBERTI, U. (2009), *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano.
66. GALLESE, V. (2003), La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico, *Networks* 1: 24-47.
67. GALLINO, L. (1978), *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino.
68. GARFINKEL, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New York.

69. GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York.
70. GERTH, H., WRIGHT MILLS, C. (1953), *Character and Social Structure*, tr. it. *Carattere e struttura sociale*, UTET, Torino, 1969.
71. GIL, M. M. (1983), The Interpersonal Paradigm Contemporary Psychoanalysis, tr. it. Il paradigma interpersonale e la misura del coinvolgimento del terapeuta, *Psicoterapia e Scienze U.*, 1995, 3: 5-44.
72. GIOVACCHINI, P. L. (1989), *Countertransference, Triumphs and Catastrophes*, tr. it. *Controtransfert, Trionfi e Catastrofi*, Armando, Roma 1997.
73. GODELIER, M. (2007), *Au fondement des sociétés humaine, ce que nous apprend l'anthropologie*, tr. it. *Al fondamento delle società umane, ciò che ci insegna l'antropologia*, Jakabook, Milano 2009.
74. GRANDI, L. G. (1990), Vissuti religiosi in psicoterapia. La realtà della religione nella formazione e nella ricerca dello psicologo, in *La religione clinica psicologica*, S.I.P., Convegno di Bologna, ACTA, Proing, Alessandria, 199: 53-97.
75. GREEN, A. (2002), *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine. Meconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*, tr. it. *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, Cortina, Milano 2004.
76. HABERMAS, J. (1976), *Kultur und critic*, tr. it. *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980.
77. HOBSON, J. (2002), *The New Mind Science*, tr. it. *La scienza dei sogni. Alla scoperta dei segreti del sonno*, Mondadori, Milano 2003.
78. HOFFMAN, E. (1994), *The Drive for Self. Alfred Adler and the Founding of Individual Psychology*, Typesetters, Austing. Texas.
79. HUXLEY, J. (1957-1980), Il Credo di un ateo, *Libero Pensiero*, ID 1505, CH 6600, Locarno, CH
80. HUXLEY, T. (1888), *Evolution and Ethic and Other Essays*, Appleton e Co., New York 1914.
81. JAHN, E., ADLER, A. (1933), Religion und Individual Psychologie: eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschensführung, *Passer*, Vienna Leipzig: 58-92, tr. e. parziale e con riarrangiamenti di ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), tr. it. SODINI, U., SODINI, A. M. (a cura di), Religione e Psicologia Individuale in ADLER, A., *Aspirazione alla Superiorità e Sentimento Comunitario*, Ed. Univ. Romane, Roma, V, Cap. 21: 283-214 [Pubblicato nel 1933 cadde in mano ai nazisti e fu distrutto. Alcune copie originali si sono potute trovare presso il Pastore Jahn. Esse sono state poi recuperate dai coniugi Ansbacher, N.D.R.].
82. JASPERS, K. (1913-1959), *Allgemeine Psychopatologie*, tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.
83. JILEK, W. G. (1982), *Indian Healing, Shamanic Cerimonialism in the Pacific Northwest Today*, Hancock, LTD, B. C., V4P, Blain, WA.
84. JOANNES, F. V. (a cura di, 1971), *Psicoanalisi e fede cristiana*, Mondadori, Milano.
85. KANDEL, E. R. (1998), A New Intellectual Framework for Psychiatry, *Am. J. Psychiatry*, 155: 457-469.
86. KANDEL, E. R. (1999b), Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry, Revisited, *Am J Psychiatry*, 156: 505-524.
87. KANDEL, E. R. (2005), *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind*, tr.

- it. *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, Cortina, Milano 2007.
88. KANT, E. (1781), *Critica della ragion pura (Introduzione)*, (Ediz. it.), Laterza, Bari 1940.
89. KARDINER, A. (1939), *The Individual and his Society*, Columbia Univ. Press., New York.
90. KARDINER, A, LINTON, R. (1945), *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia Univ. Press., New York.
91. KAUFMAN, S. (2008), *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*, tr. it. *Reinventare il sacro*, Codice, Torino 2010.
92. KLEINMAN, A., GOOD, B. (Eds) (1985), *Culture and Depression*, Un, California Press, Berkley.
93. LANTERNARI, V. (1981), Voce: *Sensi*, Enciclopedia Einaudi, Torino, 12: 730-765.
94. LARSON, D., GREENWOLD MILANO, M., LU, F. (1998), Religion and Mental Health: The Need for Cultural Sensitivity and Synthesis, in OPKAKU, S. O., *Clinical Methods in Transcultural Psychiatry*, APP, Washington, D.C., II, 8: 191-211.
95. LE BRAS, G. (1960), Problemi della sociologia delle religioni, in GURVITCH, G. (Ed), *Trattato di Sociologia*, Il Saggiatore, Milano, 1967, I, 119.
96. LEACH, E. (1980), Voce: Natura/Cultura, *Enciclopedia*, 9, Einaudi, Torino.
97. LEACH, E. (1984), Voce: Culture e realtà, in AA.VV., *Livelli di realtà*, PIATTELLI PALMARINI, M. (a cura di), Feltrinelli, Milano.
98. LEVY STRAUSS, C. (1962), *Le pensée sauvage*, tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
99. LINTON, R. (1956), *Culture and mental disorders*, Thomas ed., Springfield III.
100. LYOTARD, J.F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris.
101. MAIULLARI, F. (2004), Il bisogno di assoluto nello sviluppo individuale, in PONZIANI, U. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna, I, IV: 111-142.
102. MASCETTI, A. (2004), Concetto di Sé e stile di vita, in PONZIANI, U. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna, II, VII: 177-204.
103. MEAD, G. H. (1934), *Mind, Self and Society*, Und. Chicago Press, Chicago.
104. MORIN, E. (2000), Voce: *Complessità*, Enc. It. Treccani, Roma, App. 2000: 400-412.
105. MORO, M. R., DE LA NOË, Q., NOUCHENIK, Y. & BAUBET, T. (2006), *Manuel de Psychiatrie Transculturelle. Travail clinique, travail social*, tr. it. *Manuale di Psichiatria Transculturale. Dalla clinica alla società*, Angeli, Milano 2009.
106. MURDOCK, G. P. (1949), *Social Structure*, cit. da ROSSI, P. in *Cultura ed antropologia*, Einaudi, Torino, 1983, 69.
107. OPKAKU, S. O. (Ed.,1998), *Clinical Methods in transcultural psychiatry*, APP, Washington, D. C.
108. PAGANI, P. L. (1989), Problemi etici e Psicologia Individuale, *Riv. Psicol. Indiv.*, 30-31: 7-21.
109. PAGANI, P. L. (2003), Dal bisogno primordiale alle istanze differenziate: dal “senso sociale” al “sentimento sociale”, in *Riv. Psicol. Indiv.*, 53: 25-30.
110. PAOLETTI, N., ROVERA, G. G. (1984), L'espressione del sintomo in psichiatria: considerazioni preliminari e di metodologia della ricerca, AA.VV., in ROVERA, G. G. (a cura di), *L'approccio transculturale in psichiatria*, Massaza e Sinchetto, Torino.

111. PARENTI, F., ROVERA, G. G., PAGANI, P. L., CASTELLO, F. (1975), *Dizionario ragionato di Psicologia Individuale*, Cortina, Milano.
112. PERA, M., RATZINGER, J. (2004), *Senza radici Europa relativismo cristianesimo Islam*, Mondadori, Milano.
113. PIANCASTELLI, C. (1998), Il manifesto scientifico-filosofico dei neo-umanisti italiani, in *Uomini e idee*, Guida Ed., Napoli, 4/98: 14-36.
114. PONCE, D. E. (1998), Cultural Epistemology and Value Orientations: Clinical Application in Transcultural Psychiatry, in OPKAKU, S. O. (Ed), *Clinical Methods in Transcultural Psychiatry*, APP, Washington, D.C., II, 4: 69-87.
115. PONSÌ, M. (2006), Acting (in e out) Enactment, agire, in BARALE, F. ET ALII (a cura di), *Psiche. Dizionario Storico di Psicologia, Psichiatria, Psicoanalisi, Neuroscienze*, I, Einaudi, Torino: 7-11.
116. PONZIANI, U. (2004), Il bisogno umano di trascendere l'esperienza concreta, in PONZIANI, U. (a cura di) *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna, I, II: 57-86.
117. PONZIANI, U. (2004), Il fondamentalismo come degenerazione nel rapporto con l'assoluto, in PONZIANI, U. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna.
118. POWERS, R. L. (1997), Cult, Culture and Cultivation: the Contributions of Individual Psychology, *Riv. Ind. Psych.*, 53, 1: 9-20.
119. PRINCE, R. (2000), Grieving for a Lost Eternity, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 40: 455-480.
120. QUINE, W. V. O. (1961), *Philosophy and Logic*, tr. it. *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.
121. RAINONE, A. (1993), *Voce: Mente. Il problema mente-corpo e la filosofia della mente*, Enc. It. App. V. Treccani, Roma.
122. REMOTTI, F. (1971), *Levy Strauss: Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1977.
123. ROGGERO, G., SIMON, D., VALPERGA ROGGERO, M. A. (1998), *Religiosità e cultura. Dal progetto positivistico al dialogo interreligioso*, Il Segnalibro, Torino.
124. ROSSI, G., ALETTI, M. (a cura di, 2009), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne, Roma.
125. ROSSI, P. (1983), *Cultura e antropologia*, Einaudi, Torino.
126. ROVERA, G. G. (1976), Psicoterapia e cultura: prospettive su base adleriana, in AA.VV., *Psicoterapia e Cultura*, Il Pensiero Scientifico, Roma: 74-86.
127. ROVERA, G. G. ET ALII (1984), Il modello di rete in psichiatria, *Rass. Ipnosi Min. Med.* 75, 1.
128. ROVERA, G. G. (1984), Introduzione epistemologica ed operativa in psichiatria transculturale, in ROVERA, G. G. (a cura di), *L'approccio transculturale in psichiatria*, Massaza e Sinchetto, Torino.
129. ROVERA, G. G. (a cura di, 1984), *L'approccio transculturale in psichiatria*, M.S.L., Torino.
130. ROVERA, G. G. (1984), Psicologia Individuale, in *Psicoanalisi*, XXII Vol. Enc. Med. It., 54.
131. ROVERA, G. G. ET ALII (1984), In tema di sindrome schizo-affettive, *Riv. Sper. Frem.*, VIII suppl., V: 1-139.

132. ROVERA, G. G. (a cura di, 1990), Demonologia, psichiatria e transculturalismo, in AA.VV., *L'autunno del diavolo*, Bompiani, Milano, 2: 387-513.
133. ROVERA, G. G. (1990), Problemi transculturali in psicopatologia, in BARTOCCI, G. (a cura di), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Napoli.
134. ROVERA, G. G. (1994), Spunti metodologici per uno studio sulla dimensione del Sacro, in BARTOCCI, G. (a cura di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del Sacro*, Liguori, Napoli, I: 1-19.
135. ROVERA, G. G. (1996), in RUNDEL, G. M., WISE, M. G. (Eds), *Textbook of Consultation Liaison Psychiatry*, tr. it. Introduzione *La Psichiatria nella Pratica Medica*, Torino, C.S.E., 1999: VII-XVII.
136. ROVERA, G. G. (1996), L'incoraggiamento può essere creativo, in TORRE, E. (a cura di), *La creatività nelle relazioni d'aiuto*, I.L.G., Milano, 1999: 1-7.
137. ROVERA, G. G. (1998), Presentazione, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002: XI- XIV.
138. ROVERA, G. G. (2002), Das Netzwerkmodell in der Individualpsychologie aus einer arkenntnistheoretischer Sicht, in ZAPOTOCZKY, H. G., FISCHOF, P. K. (eds.), *Psychiatrie des Lebensshnitte. Ein Kompendium*, Springer, Wien-New York: 77-96.
139. ROVERA, G. G. (2002), L'espressione del malessere fisico e psichico nelle diverse Religioni e Culture, in AA.VV., *Etica e Cultura*, La Grafica, Torino: 57-63.
140. ROVERA, G. G. (2004), Iatrogenia e Malpratica in Psicoterapia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 55: 7-50.
141. ROVERA, G. G. (2004), Il modello adleriano e la complessità delle ricerche, in ROVERA, G. G., DESEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (a cura di), *La ricerca in Psicologia Individuale. Contributi teorici, metodologici e pratici*, C.S.E., Torino: 3-8.
142. ROVERA, G. G. (2004), Il modello adleriano nelle relazioni d'aiuto, *Riv. Psych. Ind.*, XXXII, 56: 9-14.
143. ROVERA, G. G. (2004), I significati dei valori nella "psychotherapy-cult", *Psichiatri Oggi*, VI, 1:14.
144. ROVERA, G. G. (2004), Presentazione, in ROVERA, G. G., DESEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (a cura di), *La ricerca in Psicologia Individuale. Contributi teorici, metodologici e pratici*, C.S.E., Torino: XI-XIII.
145. ROVERA, G. G. (2005a), Power, Culture, Creativeness Cultural Dimensions of the Creative Power of the Self, *Il Sagittario*, 18: 39-60.
146. ROVERA, G. G. (2005b), Psichiatria Transculturale: aspetti teorico-pratici e Nuove Professionalità, *Soc. It. Psych. Transc.*, ACTA, Roma, VI: 1-5.
147. ROVERA, G. G. (2006a), Cultura, potere, spiritualità, *Giorn. It. Psicopatol.*, 12, II: 5-6.
148. ROVERA, G. G. (2006b), The Biopsychosocial Paradigm: Evolutionism vis-à-vis Creationism, Cultural Construction of the Spiritual Self, *First Int. Congress of Cultural Psychiatry*, ACTA, Pechino, China, S-III-21, 23-26/9: 1-6.
149. ROVERA, G. G. (2008), Il sogno tra neuroscienze e psicoterapie: un dibattito post-moderno, *Riv. Psicol. Indiv.*, 64: 127-146.
150. ROVERA, G. G. (2009), Le strategie dell'incoraggiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 66: 139-160.

151. ROVERA, G. G. (2009), Adlerian Psychodynamic Psychotherapy. Which Psychotherapy for which person, in ROVERA, G. G. (Ed), *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, (in Press), 100/1.
152. ROVERA, G. G. (2009), The Postmodern Feeling (Sentiment) of Deity and Religiosity: Observations, *2nd Congr. Int. WACP*, Norcia, Italy, ACTA, (in Press): 1-7.
153. ROVERA, G. G., BARTOCCI, G., BIANCONI, A., GATTI, A. (2009) Cultural Psychodynamic Psychotherapy in Evolution. Issues and Challenges, in ROVERA, G. G. (Ed) *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, in Press, 100/4.
154. ROVERA, G. G., DELSEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (a cura di) (2004), *La ricerca in Psicologia Individuale*, C.S.E., Torino.
155. ROVERA, G. G. (a cura di, 1990), Demonologia, psichiatria e transculturalismo, in AA.VV., *L'autunno del diavolo*, Bompiani, Milano, 2: 387-513.
156. ROVERA, G. G., FASSINO, S., FERRERO, A., GATTI, A., SCARSO, G. (1984), Il modello di rete in psichiatria, *Rass. di Ipnosi*, Min. Med., 75.
157. ROVERA, G. G., GATTI, A. (1985), Individualpsicologia e ricerca transculturale in psichiatria, *Riv. Psicol. Indiv.*, 14, 24-25: 15-37.
158. ROVERA, G. G., GATTI, A. (1990), Folli, diavoli e psichiatri, in BARBANO, F., REI, D. (Eds), *L'Autunno del Diavolo*, Bompiani, Milano, II, P. III, 389.
159. ROVERA, G. G., MORONE, M., FASSINO, S., SOMMARIVA, G. (1980), Aspetti transculturali in sessuologia, *Riv. Sess.*, 1-6, 1/6.
160. ROVERA, G. G., FASSINO, S. (1979), Problemi sul transculturalismo, in ROVERA, G. G., ET ALII, *Il sistema aperto della Individual Psicologia*, Quad. Riv. Psicol. Ind., 4, 171.
161. SAPIR, E. (1933), Cultural Anthropology and Psychiatry, *J. Of Abnormal and Social Psychol.*, 27, 229.
162. SAVINI, R. (2007), La religione, aspetti storici e filosofici, *Treccani Trevolumi*, Enc. It. Treccani, Roma, III: 306-307.
163. SERA, H. (2000), Understanding the True Meaning of Social Interest in A. Japanese perspective, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 39: 447-454.
164. SHULMAN, B. H., MOSAK, H. H. (1990), *Manual for Life Style Assessment*, tr. it. *Manuale per l'analisi dello stile di vita*, Angeli, Milano 2008.
165. SMYTHIES, J. R. (1992), Neurophilosophy, *Psychological Medicine*, 22, 547-549.
166. SODINI, U. (2008), Introduzione, in ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (Eds), *Superiority and Social Interest (Collected Paper of Alfred Adler)*, tr. it. *Aspirazione alla Superiorità e Sentimento Comunitario*, Ed. Universitarie Romane, Roma: 15-35.
167. SPERBER, D. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris.
168. TERRANOVA-CECCHINI, R. (2010), La storia italiana della psicoterapia transculturale origini e basi teoriche, in CASTIGLIONI, M., RIVA, E., INGHILLERI, P. (a cura di), *Dispositivi transculturali per la cura degli adolescenti un modello di intervento*, Angeli, Milano, 1: 17-20.
169. TERRANOVA-CECCHINI, R. (2010), Presentazione, in CASTIGLIONI, M., RIVA, E., INGHILLERI, P. (a cura di), *Dispositivi transculturali per la cura degli adolescenti. Un modello di intervento*, Angeli, Milano: 9-12.

170. TERRIN, A. N. (1992), *New-Age la religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1993.
171. TORRE, M., ROVERA, G. G. (1970), Immigrazione interna: sottogruppi culturali e dissocialità minorile, *Min. Med, Congr. Ig. Ment.*, Terme Lunigiane, 1970, 1-3.
172. TSENG, W. S. (2001), *Text Book of Cultural Psychiatry*, (tr. it. ed a cura di BAR173. TOCCI, G.), *Manuale di Psichiatria Culturale*, C.I.C., Roma 2003.
173. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des "Als Ob"*, tr. it. *La filosofia del "come se"*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967.
174. VATTIMO, G. (1980), *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano.
175. VOLLI, V. (1992), *Per il politeismo*, Feltrinelli, Milano.
176. WALLIN, D. J. (2007), *Attachment in Psychotherapy*, tr. it. *Psicoterapia e Teorie dell'attaccamento*, Il Mulino, Bologna 2007.
177. WEBER, M. (1922-1924, op. postuma), *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali* (a cura di ROSSI, P.), Einaudi, Torino 1958.
178. WEIZSÄCKER VON, V. (1932), *Der Gestaltkreis*, Thieme, Leipzig 1940.
179. WITTKOVER, E. D. (1964), *Perspectives de psychiatrie transculturelle*, *Inf. Psych.*, 40, 521.

Gian Giacomo Rovera
Corso Einaudi, 28
I-10129 Torino
e-mail : ggrovera@hotmail.com

Recensioni

OGDEN, T. (2009), *Rediscovering Psychoanalysis. Thinking and Dreaming, Learning and Forgetting*, tr. it. *Riscoprire la psicoanalisi. Pensare e sognare, imparare e dimenticare*, Cis Editore, Milano 2009, pp. 261

Se dovessimo riassumere e sintetizzare l'argomento trattato da questo pregevole testo dello psicoanalista americano Thomas Ogden potremmo senz'altro dire che il libro analizza diffusamente lo "stile dell'analista", contrapponendo l'accezione di questa formulazione concettuale alla tecnica utilizzata dall'analista, qualunque essa sia e qualunque sia il riferimento teorico e formativo al quale si fa riferimento. Mi pare utile partire da questa considerazione poiché in essa è già presente tutta l'intenzione creativa dell'autore che, sulla scia dei molti che lo hanno preceduto, individua quale bersaglio speculativo del suo lavoro, il centro nevralgico del lavoro analitico: l'intera personalità dell'analista. In un passo estremamente

significativo, senza citare direttamente un altro famosissimo autore, Ogden segnala come la salda acquisizione e metabolizzazione della teoria e della tecnica necessarie all'esercizio della professione, una volta fatte proprie vadano messe da parte per lasciare spazio a modalità uniche e personali di interpretare ed incarnare un ruolo così poco prescrittibile e prevedibile; la citazione a cui facevo cenno naturalmente si riferisce al filosofo ebreo viennese Ludwig Wittgenstein che paragonò nel celeberrimo "Tractatus Logico-Philosophicus" il cammino verso la conoscenza ad una scala (l'equivalente della metafora della zattera di Budda nel suo 22° discorso), salita la quale, andrebbe poi abbandonata. Per quanto elementare possa apparire l'analogia, tuttavia dietro di essa si nasconde una poderosa questione filosofica, appunto ciò che Wittgenstein distingueva in scienza e metafisica, la prima riferibile al senso del linguaggio che ammette soluzioni dicibili ai problemi scientifici appun-

to, la seconda relativa al senso del mondo, dimensione vitale per l'uomo che viceversa non ammette soluzioni linguistiche esaustive, un mondo in qualche modo irriducibile alla sua descrizione.

Quale esempio concreto e dimostrativo della sua tesi argomentativa Ogden sceglie di raccontare i "Seminari clinici" di Bion (1987), che raccolgono il lavoro analitico sul campo del famoso psicoanalista inglese, seminari tenuti in Brasile tra il 1975 ed il 1978. Rispetto ai testi teorici e sistematici, compresa l'opera più importante e significativa pubblicata da Bion nel 1970, "Attenzione e interpretazione", i seminari clinici consentono di comprendere davvero il modo di lavorare di un analista secondo il suo proprio ed unico stile personale, evitando le strettoie imposte dalla necessità di sistemare, rendere lineare, congruo ed identificabile un pensiero, concetto fino a formare addirittura una compiuta teoria psicologica. Del resto la stessa impressione si potrebbe provare leggendo i noti seminari di Jung del 1928-1930 nei quali i dialoghi con gli allievi, le interpretazioni dei sogni proposte, le amplificazioni simboliche e storiche, l'approccio ermeneutico aperto ed interrogante, oltre a fornirci una visione del lavoro analitico complessa ed irriducibile ad una sola determinata teoria psicologica onnicomprensiva, rendono paradossalmente più chiari ed evidenti tutti i riferimenti teorici e concettuali che viceversa nei testi canonici e divulgativi troviamo disincarnati e puramente speculativi.

Lo stesso avviene con i seminari di Bion che meritano di essere analizzati più approfonditamente e nel merito. Nella descrizione del modo in cui Bion analizzava e commentava i casi clinici, che i partecipanti ai seminari portavano all'attenzione del "maestro", si possono notare immediatamente quegli elementi caratteristici, così personali e inimitabili, che hanno contraddistinto lo psicoanalista inglese. L'uso del linguaggio, innanzitutto, volutamente non accademico e gergale, semplice piuttosto che tecnico; nello stesso tempo, attraverso l'utilizzo sistematico delle domande aperte, una certa tendenza e capacità di percepire e cogliere nelle situazioni e nelle comunicazioni apparentemente banali, significati profondi e paradossali rispetto alla superficie, quasi a testimoniare la singolare affermazione, cara a Bion, che l'ovvio è invisibile. Sorprendono, pur nella limitatezza degli esempi, gli scacchi comunicativi proposti agli allievi spesso superati dalle interpretazioni così poco canoniche e dottrinali di Bion, quanto così attente all'*hic et nunc* della situazione analitica immaginata (tra il presentatore del caso ed il suo paziente) e concretamente presente nel seminario stesso.

Interpretazioni dirette spesso "al di là" dell'allievo analista o del paziente nel senso di una comunicazione indirizzata alla parte non psicotica della personalità, capace di pensare e di lavorare psicologicamente sebbene ancora inconscia, parte da contrapporsi a quella bisognosa di aiuto perché incapace di comprendere, pensare e sognare la

propria esistenza che, in potenza, appare sempre in evoluzione ed in trasformazione. La lettura che Ogden ci offre di questi seminari ha proprio lo scopo di mostrare come, costituzionalmente inimitabile, lo stile dell'analista Bion è buono e valido solo e unicamente per la persona Bion, il cui intero bagaglio emotivo, culturale ed intellettuale è necessario e da utilizzare pienamente nell'esercizio di una così particolare e sofisticata professione; si spiega così, sulla schiera di molti altri autori che lo hanno preceduto, l'affermazione bioniana che analisti si nasce.

Ogden reinterpreta, quindi, a suo modo, la tradizione psicoanalitica inglese che lo ha preceduto, con particolare riferimento ad autori quali Klein, Winnicott e Bion soprattutto; per quanto riguarda i rapporti tra la psicologia adleriana e Bion si ricordano gli articoli e le analisi ricche di numerosi spunti ermeneutici di Andrea Ferrero. Preziosa e intensa, infine, la rilettura di un articolo dello psichiatra tedesco Hans Loewald sulla rivisitazione concettuale del complesso di Edipo.

(Fabio Volpe)

Novità Editoriali

BERTOLETTI, L. (2010), *Lo psicologo scalzo*, Campanotto, Pasian di Prato (UD)

Si tratta di una raccolta di poesie, la sesta firmata da Luca Bertoletti, psicologo, psicoterapeuta e analista adleriano. Bertoletti è nato, vive e lavora a Parma. È menzionato, alla voce “Poesia oggi”, nell’*Enciclopedia di Parma*, curata da Franco Maria Ricci, ed è segnalato nell’antologia *Officina parmigiana: La cultura letteraria di Parma nel 900*, a cura di Paolo Lagazzi, editore Guanda. Il verso di Bertoletti fluisce libero dall’intimo, sganciato da ogni precetto formale. Francesca Basile, nell’introduzione a “Lo psicologo scalzo”, afferma: «La poesia di Bertoletti è la poesia di colui che vorrebbe affermare la potenza dell’amore e della partecipazione empatica in un mondo in cui tutto viene oggettivato dal soggetto, in cui ogni osservato viene tenuto a distanza, per farne oggetto scientifico di studio. L’altro, di fronte alla poltrona di Bertoletti non è paziente, non è psiche malata, ma intimità a cui partecipare, da abbracciare e scaldare».

FERRERO, A. (2009), *Psicoterapia Psicodinamica Adleriana (App): Un trattamento possibile nei Dipartimenti di Salute Mentale*, Centro Studi e Ricerche in Psichiatria, Torino

Il problema della formalizzazione dei processi che definiscono le psicoterapie ha assunto nell’ultimo decennio importanza crescente. Questo libro intende proporre congetture o ipotesi eventualmente verificabili su alcuni elementi di tecnica e indicatori di processo della Psicoterapia Psicodinamica Adleriana (*Adlerian Psychodynamic Psychotherapy- APP*), un trattamento che è stato pensato in modo specifico per i servizi pubblici di salute mentale, specie nelle sue varianti time-limited: la *Brief-Adlerian Psychodynamic Psychotherapy (B-APP)* e la *Sequential Brief-Adlerian Psychodynamic Psychotherapy (SB-APP)*, che possiedono evidenze di efficacia. Peraltro, la APP è correntemente utilizzata anche nella pratica privata. Il testo considera i contributi della ricerca nell’ambito della psicoterapia, della psicologia clinica e delle neuroscienze, pur nella consapevolezza

degli aspetti non sistematizzabili o verificabili dell'incontro che si svolge in seduta tra il paziente e il terapeuta. Lo scopo è quello di distinguere alcuni aspetti specifici del processo terapeutico rispetto a quelli aspecifici e a quelli comuni con altre forme di psicoterapia; di valutare eventuali criteri che permettano variazioni della tecnica in funzione di patologie e setting differenti; di stabilire un quadro di riferimento dell'intervento per valutare l'efficacia della APP a confronto con altri trattamenti mediante studi randomizzati controllati (RCT) e/o studi naturalistici che considerino i sintomi, il funzionamento della personalità e le disabilità, la qualità di vita ed il ben-essere del soggetto. La APP è basata sulla Psicologia Individuale, con particolare attenzione per agli aspetti più strettamente inerenti gli sviluppi odierni della psicodinamica. Peraltro, l'identità della Psicologia Individuale odierna non è univoca, in ragione di fattori culturali e contingenze storiche. Dopo le prime descrizioni esaustive della tecnica psicoterapeutica di Alfred e Kurt Adler, Wexberg, Dreikurs, Künkel e Ansbacher, contributi successivi di molti autori, provenienti prevalentemente da Austria, Germania, Svizzera, Stati Uniti, Francia e Italia hanno evidenziato differenti modalità di sviluppare l'eredità adleriana. La APP e le psicoterapie brevi che ne derivano differiscono pertanto, talora anche marcatamente, da altre psicoterapie adleriane più o meno chiaramente strutturate: Adlerian Therapy, Classical Adlerian Therapy, Adlerian Analysis, Psychoanalytic-Oriented Individual Psychology Psychotherapy, Adlerian Cognitive-Behaviour Therapy, Constructivism-Oriented Adlerian Therapy, Systemic-Oriented Adlerian Therapy, Adlerian Metaphor Therapy, Adlerian Family Counselling and Psychotherapy, Brief Adlerian Psychotherapy, Self-Oriented Adlerian Brief Psychotherapy, Adlerian Psychodrama, Adlerian Group Treatments, etc. Non esistevano peraltro, finora, trattamenti manualizzati. In particolare, la APP è concepita come trattamento strettamente fondato sulla psicopatologia. Il terapeuta sceglie le strategie da utilizzare in senso intensivo o supportivo, oppure mutativo o conservativo in base al funzionamento della personalità del paziente. La formalizzazione della tecnica e degli elementi di processo della APP nasce nell'ambito del lavoro clinico, di formazione e di ricerca dalla *APPs-Public Research & Training Network* (Direttore: Andrea Ferrero, Supervisore Scientifico: Secondo Fassino), costituita dalla SAIGA di Torino, dalla *SCDU CPR Disturbi del Comportamento Alimentare dell'Università di Torino* e dall'*Unità di Psicoterapia del DSM* della ASL TO4 a Settimo T.se (TO). Il libro è distribuito direttamente dall'editore nei *Dipartimenti di Salute Mentale* in Italia. Le società e le scuole adleriane interessate o i singoli colleghi possono farne richiesta all'Autore.