

# La visione dell'amore in Freud, Jung e la fenomenologia

Franco Bellotti<sup>1</sup>

Nella visione dei legami affettivi, sia Freud che Jung hanno seguito quella che è stata la tradizione occidentale riguardo l'amore, inaugurata da Platone nel *Simposio*: la ricongiunzione con l'altra parte di sé stessi da cui si è stati separati o ci si è separati (Carbone 2005). Lo stesso Freud farà esplicito riferimento al mito platonico, così come viene raccontato da Aristofane, nel 1920 in *Al di là del principio di piacere*: il mito testimonia, nonostante il suo carattere fantastico, come le pulsioni tendono «a ripristinare uno stato precedente» (Freud 1920, pp. 242-243).

Anche per Jung, come vedremo, il legame d'amore rappresenta il ricongiungimento con la propria parte mancante attraverso l'integrazione della figura archetipica dell'*Animus* per la donna e dell'*Anima* per l'uomo; per lui la natura originaria dell'essere umano è infatti ermafrodita (Jung 1946). In proposito Freud, in una lettera inviata a Fliess il primo agosto del 1899, scrive di condividere l'idea di una bisessualità originaria, pensando però, diversamente dal medico tedesco, che questa possa essere solo psicologica non certo biologica.

Secondo Freud, infatti, l'originaria bisessualità dipende dalle identificazioni che il bambino ha, nel primo periodo della sua vita, con le figure di entrambi i genitori. Da qui l'interiorizzazione della figura del genitore del sesso opposto che costituisce la 'rappresentazione di oggetto'; un vero e proprio modello questo, un *cliché*, lo chiamerà Freud, che, come una bussola, pur mantenendo l'ambiguità originaria, guiderà il soggetto nelle sue scelte d'amore.

In altre parole, nell'innamoramento, secondo la visione psicoanalitica classica, sono in gioco non soltanto le reciproche idealizzazioni che ciascun partner fa dell'altro (nell'amore l'altro è sempre sovra-determinato), ma anche l'eredità relativa alle identificazioni con entrambi i genitori.

Nel concludere la lettera a Fliess Freud scrive: «Mi sto abituando all'idea di considerare ogni atto sessuale come un processo nel quale sono implicati quattro individui» (Freud 1887-1904, p. 402).

Freud riprenderà il tema dell'originaria bisessualità in uno dei suoi ultimi scritti, *Analisi terminabile e interminabile*, asserendo che: «la contrapposizione tra i sessi fosse la vera causa e il motivo primario della rimozione» (Freud 1937, p. 534); una rimozione necessaria per la costituzione dell'identità di genere.

---

<sup>1</sup> Psicologo, analista del CIPA.

Molta acqua è passata sotto i ponti e diverse proposte teoriche hanno modificato l'originaria teoria freudiana delle motivazioni che presiedono alla scelta dell'oggetto d'amore; tutte le proposte, tuttavia, da quella delle relazioni oggettuali a quella psicologia dell'Io, dalla psicologia del Sé di Kohut a quelle più 'relazionali e intersoggettive', sono d'accordo su un punto: «la relazione d'oggetto è modellata sulle immagini delle relazioni del passato» (vedi ad es. Ogden 1989, p. 166).

Kernberg, l'autore post-freudiano che più di altri si è occupato delle relazioni affettive e del tema dell'identità di genere, assegna alla prima rimozione la costituzione di una 'identità sessuale nucleare', quella «che determina se l'individuo si considera maschio o femmina» (Kernberg 1995, p. 5 e ss.).

Per Winnicott il problema di distinguere se l'oggetto è stato creato dalla fantasia o esperito realmente non si pone neanche: nel così detto «spazio potenziale» questa differenziazione non ha senso (Winnicott 1971, pp. 179-188). La sua parola d'ordine è: «l'uso di un oggetto è l'entrare in rapporto attraverso le identificazioni» (Winnicott 1989, pp. 151-164).

Anche Stephen Mitchell, uno dei massimi esponenti delle teorie relazionali, ricorda che nel pensiero psicoanalitico, al di là delle diverse teorizzazioni, la visione sulle relazioni d'amore resta invariata perché nel rapporto amoroso e sessuale giocano un ruolo fondamentale le vicissitudini delle identificazioni e delle introiezioni delle figure genitoriali. Con parole sue: «Una delle scoperte più durature delle esplorazioni della sessualità umana condotte da Freud è che [...] il sesso non è sesso. [...] La psicosessualità non può essere definita dall'evento sessuale in sé» (Mitchell 2002, p. 49).

Ancora Kernberg, a questo proposito, scrive: «Le triangolazioni [...] costituiscono il più frequente e il più tipico scenario inconscio, che nei casi peggiori può distruggere la coppia, mentre in quelli più fortunati può rinforzare la sua intimità e la sua stabilità» (Kernberg 1995, p. 100).

La visione junghiana dei rapporti d'amore e della sessualità è meno complessa e soprattutto entra meno nello specifico delle varie forme che questi assumono ma, sostanzialmente, non se ne discosta tanto.

Il testo dove Jung analizza, più che in altre parti della sua opera, le relazioni d'amore è *La psicologia della traslazione*, in particolare nel secondo capitolo, 'Il Re e la Regina' (Jung 1946).

Anche per lui, originariamente, l'essere umano è bisessuale, o meglio è di natura ermafrodita; gli alchimisti lo rappresentavano, infatti, con la figura dell'*Anthropos*, un essere completo che è sia maschio che femmina.

Scrive Jung che l'*Anthropos* è «un archetipo che può riapparire spontaneamente in ogni epoca e in ogni luogo» (ivi, p. 224). Ancora: «dietro ogni incontro umano dove il ruolo decisivo è svolto dall'amore c'è sempre lo 'spettro' dell'*Anthropos* che si configura come desiderio di ricongiungersi con la propria parte di sesso opposto» (*ibidem*).

Da questo punto di vista l'incesto simboleggia meglio di ogni altro rapporto l'unione che permette tale ricongiungimento; ricongiungimento che rappresenterà anche il vero obiettivo dell'individuazione, definita da Jung anche come il 'divenire del Sé' (*Selbstwerdung*) (ivi, pp. 225-226). E ancora: «Questo è un dato di fatto psichico che si può dedurre dall'analisi accurata del transfert» (*ibidem*).

Per questi motivi, la tendenza regressiva verso l'incesto, per quanto analizzata nel

transfert e temporaneamente risolta con il ritiro delle proiezioni, è destinata a ripresentarsi inconsciamente in quanto cela la spinta all'individuazione.

L'individuazione comporta, dunque, l'integrazione endopsichica della figura del sesso opposto, l'*Anima* o l'*Animus*; integrazione che caratterizza i rapporti d'amore dove, per così dire, ciascun partner *usa* l'altro come rappresentante di questa figura archetipica. Nella visione junghiana la dimensione incestuosa nei matrimoni (ma sarebbe meglio dire nei rapporti d'amore) continua a vivere nell'inconscio, è solo rimossa, sempre pronta ad essere proiettata. In altre parole, i rapporti d'amore si caratterizzerebbero per una dialettica fra endogamia ed esogamia che, come nella dialettica hegeliana, progredisce nel tempo attraverso sintesi che superano e contemporaneamente mantengono gli opposti (*Aufhebung*), contribuendo così alla reciproca integrazione della personalità del sesso opposto per entrambi i partner della coppia. Dice Jung: «È possibile che la tendenza endogama non miri in ultima analisi a una proiezione, bensì a un'unione interiore delle componenti della personalità» (ivi, p. 239).

Tuttavia lo stesso Jung, in un precedente saggio, è molto più pessimista nei confronti di questa reciprocità e vede nel rapporto di coppia soprattutto un'asimmetria; c'è sempre, scrive: «una personalità più complessa che inevitabilmente contiene quella più semplice» (Jung 1925, p. 189). La personalità 'più semplice' sarà destinata a scoprire «che nelle stanze che credeva fossero sue, vivevano anche altri indesiderati ospiti» (*ibidem*). Anche lui, dunque, come Freud, riconosce che nella relazione d'amore non si è mai in due, ma ci sono sempre degli 'sgraditi ospiti'.

Oggi sappiamo dalle ricerche sull'evoluzione della specie di Stephen Jay Gould, biologo neodarwiniano, che l'essere umano è tale perché più degli altri primati ha bisogno di un periodo di accudimento molto lungo, tanto che Gould ha definito l'uomo un «animale ritardato» (cit. in Di Paola, 1987). Il fattore decisivo per la crescita del cervello umano è stato, secondo Gould, la lunga interazione durante il periodo di accudimento: la mente umana è tale perché si sviluppa insieme a un'altra mente per un periodo più lungo di tutti gli altri esseri (Gould, 2002).

Questa teoria e le riflessioni fenomenologiche sulla soggettività come costitutivamente intersoggettiva mettono in discussione le teorie psicologiche che pensano all'individuo come a una monade, con una mente isolata e autonoma, in cui l'altro è dato solo in una rappresentazione d'oggetto. Una visione della mente e della soggettività, questa, che caratterizza le teorie delle relazioni oggettuali e le teorie interpersonali e relazionali che vedono la relazione con l'altro partendo da un *Io originario* o comunque già costituito.

La relazione, per queste teorie, è quell'esperienza che permette di interiorizzare, come abbiamo visto, le figure parentali rappresentandole come oggetti e non come persone reali.

Secondo Jessica Benjamin, invece, si è riconosciuti dall'inizio da persone reali che, in un continuo scambio, danno vita a un processo in cui la soggettività comprende fin dalla sua costituzione un'alterità che si forma (*Gestaltung*) dentro l'intersoggettività, in quel contatto mentale e intercorporeo dato anche nella reversibilità degli sguardi (Benjamin 1995, p. 27). Tale visione intersoggettiva si è potuta sviluppare nella teoria psicoanalitica solo da quando le ricerche sulle prime relazioni hanno spostato l'ottica teorica dall'Edipo alla fase pre-edipica, aprendo alle prime interazioni madre-bambino. Uno spostamento che si deve originariamente alla Klein e a Winnicott, ai quali va riconosciuto il merito di aver individuato

nella relazione madre-bambino il ruolo fondamentale che questa svolge: di rispecchiamento e riconoscimento per la costituzione del senso di sé del neonato (Winnicott 1971).

Queste ricerche dimostrano che fin dalla nascita il neonato possiede una serie di 'competenze' che lo rendono capace di attivare nell'adulto le risposte per i propri bisogni, ma non solo, le ricerche della psicologia evolutiva hanno anche mostrato che non esiste una fase d'indifferenziazione e tanto meno una fase simbiotica o fusionale (Stern 1977; 1985). L'intersoggettività ha origine in quel 'contatto' in cui le menti e i corpi della coppia madre-bambino sono in reciproca connessione; intercorporeità e intersoggettività sono due facce della stessa medaglia, fondamento della sfera affettiva: i confini del corpo sono dati, infatti, dall'originario contatto con un altro corpo. È attraverso questo contatto che avviene la costruzione dello schema corporeo e la costituzione di una soggettività in cui l'altro non svolge solo una funzione di specchio. L'altro si caratterizza, infatti, come *alter ego*, come un non-io, che impedisce al bambino di sentirsi 'soggetto assoluto', smentendo la famosa onnipotenza attribuita ai bambini<sup>2</sup>.

Bion descrive quest'incontro come un rapporto fra un contenitore e un contenuto in cui, differentemente dal concetto winnicottiano di *holding materno*, corpo e mente non sono separati, ma uniti in uno scambio in cui la madre traduce le emozioni grezze del bambino in capacità di pensare (Bion 1962). L'altro, secondo questo modo di vedere, non è solo un oggetto che il bambino interiorizza attraverso le identificazioni, ma è un *essere-con* nei confronti del quale si autotrascende; si tratta di un rapporto che permette di trascendere la propria eccentricità.

Nella costituzione dell'intersoggettività è inoltre fondamentale, come Jessica Benjamin ha mostrato, il ruolo del *riconoscimento* che avviene fin dalla nascita, nello scambio reciproco fra madre e neonato: la madre pensa di conoscere da sempre il suo bambino così come si sente riconosciuta dal bambino dai chiari segni che questo esprime di preferirla a qualunque altro (Benjamin 1988).

Le prime relazioni, secondo questa visione, sono importanti nell'innamoramento non solo perché è lì che avviene il gioco fra identificazioni e interiorizzazioni, ma anche perché l'attrazione sarebbe racchiusa proprio in questa originaria 'esperienza estetica', di competenza della sensorialità, che fa dell'attrazione fra i sessi un qualcosa che vive nella storia e non una semplice ripetizione.

Secondo Kernberg questa esperienza ha la possibilità di divenire sia virtuosa sia un incastro nevrotico; nel primo caso l'altro permette un trascendimento di sé: «I confini più importanti che la passione sessuale oltrepassa sono quelli del Sé» (Kernberg 1995, p. 46), mentre nel secondo rimanda alla idealizzazione primitiva che non tollera l'ambivalenza della passione amorosa fra attrazione e aggressività. Kernberg giustamente rileva che non c'è contraddizione fra la passione e la durata di un rapporto, il problema è semmai quello di saper coniugare virtuosamente l'esperienza ambivalente dell'amore che, da una parte si fonda sulla distruttività, sulla messa alla prova, e dall'altra sull'accettazione di un'identità separata e della sua irriducibilità (ivi, pp. 69-70)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Vedi ad es. la prefazione di Danilo Cagnello a Paul Schilder (Schilder 1935) e lo scritto di Françoise Dolto (Dolto 1984).

<sup>3</sup> Vedi anche Winnicott 1971, pp. 139-151.

Per non cadere in 'una retorica dell'alterità' vanno dunque prese in considerazione le due dimensioni dell'altro che entrano in gioco in un rapporto d'amore: quella dell'estraneità e quella dell'intimità (Rovatti 1994).

Julia Kristeva, rileggendo il saggio di Freud *Il Perturbante*, che letteralmente significa *l'inquietante estraneità*, scrive un bellissimo libro intitolato *Stranieri a se stessi*, introducendo per la prima volta in ambito psicoanalitico l'importante distinzione fra l'altro e l'estraneo; un'estraneità che appartiene al soggetto stesso (Kristeva 1988). Anche Waldenfels distingue, secondo una visione fenomenologica, l'altro dall'estraneo: nel primo riconosciamo una simmetria, siamo contrapposti ma uguali, lo guardiamo dal punto di vista del 'medesimo'. Nel secondo lo viviamo immersi in un'asimmetria irriducibile: partiamo da ciò che è proprio e da ciò che escludiamo dalla nostra sfera (Waldenfels 2006)<sup>4</sup>. L'estraneo, differentemente dall'altro, si riferisce allo *straniero* e non al mio simile, e riguarda, nell'intimità delle relazioni d'amore, *quell'inquietante estraneità* in cui il familiare è sempre anche estraneo<sup>5</sup>.

Nelle relazioni d'amore, si dimentica spesso che nell'intimità di un incontro non c'è solo la contraddizione, che fa dell'aggressività una forma della verifica del legame, ma che è anche in gioco un paradosso in cui alterità, estraneità e familiarità si presentano contemporaneamente.

La figura dell'estraneo è allora quella che, più di ogni altra, è coinvolta nell'intimità del rapporto d'amore perché, al di là delle proiezioni e dei fantasmi, riguarda quei vissuti, dei due partner, che si riferiscono a uno spazio che si pone *tra* i sentimenti e il legame.

L'intimità non riguarda una posizione, come nella visione della Klein e di Bion, né è riconducibile a uno stadio dello sviluppo come nella Mahler, ma è una dimensione che prende forma giorno dopo giorno e provoca la caduta di ogni velo da parte di entrambi i partner. Uno spazio in cui gli amanti possono sia trovare rifugio sia riconoscersi imprigionati. L'intimità, come l'estraneo, riguarda lo 'spazio proprio', uno spazio vissuto, in cui l'altro può essere incluso o escluso.

L'intimità e il sessuale, scrive François Jullien nel suo bellissimo libro *Sull'intimità*, non si sovrappongono e non coincidono, una chiama l'altro e viceversa, aprendo a un *ex-sistere* in due, a un uscire fuori di sé che produce «un più dentro di sé, [perché] esistere in due significa attivare la trascendenza dell'Altro nell'immanenza della propria vita» (Jullien 2013, p. 91). È una definizione difficile quella di Jullien che descrive un'esperienza che, differentemente dai concetti psicoanalitici, mostra il coinvolgimento intersoggettivo che avviene in una relazione intima; una relazione in cui i partner vivono contemporaneamente una espropriazione e un arricchimento<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> La differenza fra l'altro e l'estraneo ha una storia che parte da lontano: già gli antichi greci distinguevano l'*eteron* dallo *xenon*, una distinzione che Waldenfels riprende riportandola all'attuale dibattito sull'alterità perché gli permette di vedere la complessità delle parti in gioco che vengono espresse nelle relazioni fra gli individui.

<sup>5</sup> Anche Hegel, non a caso, definiva l'incontro d'amore come «l'essere se stessi in un estraneo» (vedi Honneth 1992).

<sup>6</sup> Anche Maldiney definisce l'intimità di questo incontro come «l'evento per eccellenza» perché «l'altro, [è] colui che non posso essere», colui che rompe la continuità della temporalità del flusso della coscienza. L'evento, infatti, non è riducibile a un progetto, l'altro non mi prospetta solo un possibile futuro ma trascende ogni attesa, mi sorprende perché mostra ciò che non mi aspetto e ciò che non conosco di me stesso. Maldiney allude all'altro non solo come *simile* ma anche come *estraneo*, come colui che non posso ricondurre al simile in nessun senso, nonostante la familiarità che ci lega. (Maldiney 2002, p. 53).

L'incontro dunque, per possedere le caratteristiche dell'evento, non deve rientrare nella categoria del 'possibile', per essere tale deve possedere il carattere della sorpresa. Un'imprevedibilità che potrebbe essere intesa come il 'virtuale' in opposizione al possibile; quest'ultimo, infatti, è pensato come ciò che non è impossibile e per questo rappresenta, come scrive Bergson, «il miraggio del presente nel passato», nell'incontro ciascun partner è come «quell'artista che mentre esegue la propria opera, crea il possibile contemporaneamente al reale» (Bergson 1920, p. 10).

Il vivere in due è qui una continua creazione in cui l'origine e l'orizzonte dipendono ognuno dalla realtà dell'altro. L'amore non è una *Gestalt*, una forma fissa, ma una *Gestaltung*, una formazione data in una esperienza condivisa che comprende sia il tempo cronologico del viaggio esteriore (*Erfahrung*) sia il tempo vissuto (*Erlebnis*) della propria crescita.

La psicologia junghiana (diversamente dalla psicoanalisi che parla di rapporti oggettuali, di narcisismo, di sessualità polimorfa, di fantasie inconsce) ha come punto di riferimento l'affettività, quale legame associativo che unisce percezioni e vissuti. L'affettività, nella visione junghiana, connota quegli stati d'animo che si esprimono nel sentire del corpo, in cui corpo sessuato e sentimento sono difficilmente separabili<sup>7</sup>.

Nella dimensione dell'intimità il corpo è, dunque, un 'luogo di passaggio' o un 'passaggio sotterraneo', fra natura e cultura, fra interno ed esterno, in cui è coinvolta sia l'alterità nel riconoscimento del simile sia l'estraneo nella sua irriducibilità; una irriducibilità che nessuna perversione può annullare. Tanto più la familiarità accompagnata dall'estraneità della presenza-assenza, cui il corpo dell'altro ci rimanda, è riconosciuta come perturbante, tanto più si è liberati dal passato e dalla ripetizione per aprirsi all'imprevedibile, all'indeterminato, al virtuale e all'intimità.

Una dimensione che cerca di superare il modello platonico del ricongiungimento, del desiderio fondato su una mancanza, un modello che si fonda su una memoria di un passato che non è mai stato presente, si tratti di un androgino o di un ermafrodito; forse per questo M. Proust, citando Alfred de Vigny, afferma «i due sessi morranno ciascuno dalla propria parte» (Proust, cit. in Deleuze 1964).

## Bibliografia

Benjamin J. 1988, trad. it. *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

Benjamin J. 1995, trad. it. *Soggetti d'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

<sup>7</sup> Dall'affettività, rileva Eugène Minkowski, ha origine quel 'contatto', vissuto in prima persona che fin dalla nascita ci apre al mondo; contatto che, come abbiamo visto, ci fa essere uomini (Minkowski 1957). La corporeità condivide con l'inconscio il fatto di esprimere, come aveva già rilevato Kristeva, un'estraneità di me stesso a me stesso. È attraverso il corpo che io apro e oriento il mio spazio vitale; Husserl lo definisce il punto zero da cui ciascun individuo muove la prima mossa, è un 'punto di passaggio' dal quale il mio qui si orienta. Qui lo spazio di intimità è descritto come rifugio (Husserl 1912-1976). Al contrario Schopenhauer vede il corpo degli uomini come quello dei porcospini, i quali cercano la vicinanza, si pungono e si ri-distanziano, è un 'passaggio sotterraneo' che by-passa la rappresentazione. Lo spazio dell'intimità è descritto come la prigione da cui scappare. Nell'incontro, nell'evento che apre al nuovo, si presentano invece 'contemporaneamente' (Schopenhauer 1891).

- Benjamin J. 2004, trad. it. *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.
- Bergson H. 1920, trad. it. *Il possibile e il reale*, in «Aut aut», n. 201, 1984.
- Bion W.R. 1962, trad. it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma 1972.
- Di Paola F. 1987, *L'animale in ritardo. Osservazioni su psicoanalisi e neuroscienze*, cit. in «Aut aut», n. 280-281.
- Deleuze G. 1964, trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986.
- Dolto F. 1984, trad. it. *L'immagine inconscia del corpo*, Red, Milano 1996.
- Freud S. 1937, trad. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Freud S. 1985, trad. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.
- Gould S. 2002, trad. it. *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice edizioni, Torino 2003.
- Honneth A. 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Husserl E. 1912-1976, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- Jullien F. 2013, trad. it. *Sull'intimità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
- Jung C.G. 1925, trad. it. *Il matrimonio come relazione psicologica*, in *Opere*, vol. 17°, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 189.
- Jung C.G. 1946, trad. it. *Psicologia della traslazione*, in *Opere*, vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- Kernberg O. 1995, trad. it. *Relazioni d'amore. Normalità e patologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.
- Kristeva J. 1988, trad. it. *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Maldiney H. 2002, trad. it. *Esistenza: crisi e creazione*, Mimesis, Milano 2012.
- Minkowski E. 1957, *L'affettività*, cit. in «Atque», n. 17, maggio-novembre 1998.
- Mitchell S. 2002, trad. it. *L'amore può durare? Il destino dell'amore romantico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- Ogden T.H. 1989, trad. it. *Il limite primigenio dell'esperienza*, Astrolabio, Roma 1992.
- Rovatti P.A. 1994, *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano.
- Schilder P. 1935, trad. it. *Immagine di sé e schema corporeo*, Franco Angeli, Milano 2002.
- Schopenhauer A. 1891, trad. it. *Parerga e Paralipomena*, Einaudi, Torino 1963.
- Stern D.N. 1977, trad. it. *Le interazioni madre-bambino nello sviluppo e nella clinica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
- Stern D.N. 1985, trad. it. *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Waldenfels B. 2006, trad. it. *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
- Winnicott D.W. 1971, trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1983.
- Winnicott D.W. 1989, trad. it. *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.