Erik D. Goodwyn

NEUROBIOLOGIA DEGLI DÈI

La fisiologia del cervello, i miti e i sogni

Alcuni simboli possiedono una carica emotiva così potente da *diventare* divinità. Rappresentazioni metaforiche dell'esperienza umana, i simboli affondano le proprie radici nella neurobiologia e prendono forma dall'interazione fra predisposizioni innate e ambiente. Miti, sogni e figure divine testimoniano il profondo intreccio fra la vita del corpo, le emozioni e l'immaginazione umana.

Casa Editrice Astrolabio

Prefazione

I misteri della vita, come la nascita, l'amore, la compassione e la morte, per citarne solo alcuni, non diventano meno misteriosi perché abbiamo elaborato complessi rituali e sistemi di significato per esprimerli e confrontarci con essi. Tradizionalmente, questa è sempre stata la sfera della religione. Nell'affascinante lavoro di Erik D. Goodwyn, il lettore troverà un approccio articolato e stimolante a questi misteri. Goodwyn non riduce l'esperienza religiosa a meccanismi puramente materialistici, a regressioni infantili o all'appagamento di desideri culturalmente condizionati, ma colloca il regno degli dèi nella natura, come un qualcosa che si esprime attraverso la nostra biologia, fenomenologicamente tanto 'reale' e potente per noi oggi quanto lo era per i nostri antenati. L'eleganza del suo metodo sta proprio nell'unire una notevole potenza esplicativa alla capacità di lasciare spazio all'ineffabile. E questa non è cosa da poco.

L'umanità cerca da sempre di placare e controllare le potenze invisibili che ci circondano da ogni parte, ma anche, semplicemente, di vivere lo stupore, la fascinazione e l'estasi da esse suscitati. Goodwyn spiega come quelli che chiamiamo dèi siano plasmati dalla fisiologia cerebrale, che si esprime attraverso le immagini ricorrenti nei miti, nei sogni e nell'iconografia religiosa. Per esplorare il nesso tra biologia e simbolo, l'autore attinge a un ampio ventaglio di studi, mettendo in dialogo ricerche indipendenti nel campo delle neuroscienze affettive e cognitive, dell'antropologia culturale, della psicologia evoluzionistica, della psicolinguistica e della neurobiologia.

Come lo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung nella prima metà del Novecento, Goodwyn spazia su vari ambiti disciplinari per confutare il modello della mente come tabula rasa che continua a prevalere nella psicologia statunitense e, come Jung prima di lui, sviluppa un'argomentazione persuasiva a favore dell'esistenza di un sistema psichico di natura collettiva, universale e impersonale.

Per far emergere le configurazioni archetipiche, Jung sovrapponeva e metteva a confronto simboli e metafore ricorrenti nelle diverse culture,

che a suo avviso rimandavano, appunto, agli archetipi. Anche Goodwyn accumula riferimenti su riferimenti, analogie su analogie, costruendo via via un modello della psiche di grande ampiezza e profondità.

Una tale metodologia, unita all'estensione del campo di indagine e al fatto che le *Opere* di Jung occupano ben venti volumi (ai quali va aggiunto un corpus non meno vasto di lettere, conferenze e seminari inediti), ha contribuito a far sì che Jung sia stato spesso frainteso e troppo sbrigativamente accantonato. A ciò si aggiunge che alcuni suoi seguaci hanno trascurato la ricerca empirica, proponendo interpretazioni unilaterali del suo pensiero. Gli archetipi, ad esempio, sono all'origine di azioni, reazioni ed esperienze tipiche che caratterizzano la specie umana, in quanto radici primordiali delle configurazioni che strutturano il comportamento, le immagini, gli affetti e i pensieri così come emergono nelle situazioni tipiche dell'esistenza. Essi sono *al tempo stesso istinto e immagine*. Questa definizione è fedele alle intuizioni originarie di Jung sulla natura dell'archetipo e, come mostra Goodwyn, trova riscontro nella ricerca empirica. Insieme a studiosi contemporanei come John Haule, Goodwyn appartiene a una nuova generazione di psicologi del profondo che mostra come le teorie più importanti di Jung non solo reggano molto bene alla prova degli studi empirici, ma si siano rivelate sorprendentemente profetiche.

Viviamo, certo, in un'epoca di specializzazione spinta, in cui studiosi con ambiti di ricerca sempre più ristretti faticano a tenere il passo persino con il proprio campo disciplinare. È stato giustamente osservato che oggi i ricercatori sanno sempre di più su sempre meno cose. Tuttavia, quando si passa in rassegna l'insieme dei dati empirici accumulati successivamente alla morte di Jung nel 1961, si riscontra come certi concetti junghiani vengano oggi riscoperti e riformulati con un nuovo vocabolario, spesso senza che Jung venga nemmeno citato nelle note. La teoria junghiana dei complessi, sviluppata negli anni venti del Novecento, riemerge come teoria delle reti neurali, gli archetipi vengono riproposti come algoritmi dominio-specifici, e l'inconscio collettivo viene ripensato, nell'ambito delle neuroscienze, come nucleo strutturale della psiche umana.

In questo libro, Goodwyn si presenta come un *generalista* nel senso più alto del termine. Il generalista possiede curiosità a tutto campo, acutezza intellettuale, e probabilmente anche un certo tipo di personalità, che gli consentono di vedere il quadro d'insieme senza perdersi nei dettagli. Egli raccoglie dati eterogenei e li integra per creare nuove Gestalt utili sia alla teoria sia alla pratica. Naturalmente, così facendo, il

generalista si espone alle critiche dello specialista, che lo accusa di semplificare eccessivamente, smorzare le controversie e selezionare i dati in modo tendenzioso. In queste critiche c'è sempre una parte di verità, ma senza teorie generali restiamo con frammenti di processi cognitivi, residui di comportamentismo e una frattura tra chi conduce la ricerca e chi si dedica alla pratica clinica. Tale è, da troppo tempo, lo stato della psicologia americana.

Mettendo in dialogo la psicologia evoluzionistica e la psicologia analitica junghiana, e sottoponendo entrambe alla disciplina di ricerca più appropriata al processo in esame, adottiamo una visione della psiche potente e inclusiva, che può legittimamente inglobare teorie e tecniche cognitive, comportamentiste, umanistiche e psicodinamiche all'interno di una cornice teorica unificante, una metateoria.

Ci si potrebbe allora chiedere: come è possibile comprendere il sistema cervello-mente, data la differenza di metodologie tra le scienze empiriche e la fenomenologia psicologica? Le esperienze 'soggettive' del 'mondo esterno' sono una creazione della mente. La qualità del colore, per esempio, non è qualcosa che esista 'in sé' e può essere verificata soltanto attraverso i resoconti soggettivi di soggetti umani che presumibilmente condividono la medesima esperienza. Il mondo fisico e quello mentale sono connessi in modo misterioso: Cartesio ipotizzò che il loro punto d'incontro fosse la ghiandola pineale. Oggi riteniamo che la mente utilizzi con straordinaria efficacia dati sensoriali grezzi, incompleti e poco definiti per costruire la realtà che diamo per scontata: non solo il colore, ma anche la forma, i contorni e la spazialità. Non esiste una dicotomia cartesiana tra soggetto e mondo: tutto ciò che osserviamo deriva da dati sensoriali non elaborati a cui si aggiunge un significato costruito inconsciamente. Come rileva Goodwyn, nessuno dei due poli è riducibile all'altro, e ciascuno richiede l'altro per generare un'esperienza coerente. A metterli in relazione intervengono i processi psichici, che si manifestano esteriormente come comportamenti e interiormente come immagini e vissuti soggettivi. Le manifestazioni esteriori possono essere studiate efficacemente con metodi empirici, mentre gli stati soggettivi richiedono forme di indagine differenti. Nessuno dei due ambiti può escludere l'altro: abbiamo bisogno di entrambi.

Come sottolinea inoltre Goodwyn, il sistema concettuale che utilizziamo per comprendere il mondo 'soggettivo' dell'esperienza è essenzialmente metaforico. Le metafore attraverso cui diamo significato al mondo non sono arbitrarie né frutto di una scelta consapevole, ma hanno un'origine quasi interamente inconscia, affondano le loro radici nella

biologia e sfuggono al controllo cosciente. L'espressione 'avere una comprensione più profonda' risulta perfettamente sensata, nonostante la comprensione non sia qualcosa che possa letteralmente 'andare più a fondo'. Siamo, per natura, creature metaforiche e produttrici di simboli, che si avvalgono di un sistema metaforico profondamente radicato. È impossibile parlare di qualsiasi argomento senza ricorrere a metafore condivise di uso comune, come 'il passare del tempo', 'uscire dalla depressione', 'dare a qualcuno un'idea'. La mente plasma il vissuto non soltanto attraverso il sistema percettivo, ma anche attraverso quello concettuale, generando così un vero e proprio tessuto di esperienze.

Nel suo lavoro, Goodwyn evita tre fallacie che hanno fuorviato altrettante generazioni di critici di Jung, e non pochi junghiani ortodossi, nel loro tentativo di comprendere i fondamenti archetipici dell'esperienza umana:

1. La fallacia reificante, che consiste nel concepire l'archetipo come un meccanismo neurochimico o una specifica regione cerebrale. Si tratta di una lettura indebitamente oggettivante, poiché gli archetipi non sono 'cose' ubicate nella testa o nel DNA, ma processi molto complessi, legati al modo in cui comprendiamo, ci orientiamo e ci rapportiamo al mondo. La loro origine risiede nel cervello, giacché emergono da processi di interazione nei quali i dati sensoriali vengono utilizzati per costruire l'esperienza vissuta.
2. La fallacia riduzionista, che consiste nel rintracciare un qualche correlato neurobiologico delle immagini archetipiche e nel ridurle a 'null'altro che' fenomeni neurologici. Per esempio, è vero che l'amore possiede correlati neurobiologici, ma affermarlo non ci dice nulla su come l'amore sia effettivamente vissuto.
3. La fallacia naturalistica, che attribuisce un peso indebito alla dimensione fisica, considerandola 'più reale' di quella psicologica, alla quale è invece indissolubilmente legata.

Goodwyn propone un'affascinante rilettura di Jung come precursore della psicologia evoluzionistica. Scrive Jung nella sua autobiografia: "Se l'inconscio è realmente qualcosa, deve consistere dei primi stadi evolutivi della nostra psiche conscia. […] Come il corpo ha una preistoria anatomica di milioni di anni, così anche il sistema psichico" (Jung, 1961, p. 420).

Jung postulava una solida base evolutiva del comportamento umano, facendo frequentemente riferimento all'antropologia e alla psicologia 'primitiva' (ossia la psicologia delle culture tribali), così come allo studio comparato del comportamento animale. Scriveva infatti: "La coscienza cominciò la sua evoluzione da una condizione simile a quella animale, che per noi è inconscia, e lo stesso processo di differenziazione si ripete in ogni bambino" (*ibidem*).

Si confronti ora la posizione di Jung con le affermazioni degli psicologi evoluzionisti Tooby e Cosmides, i quali nel 2005 scrivevano:

> Gli organismi nascono 'corredati di serie' di conoscenze sul mondo che consentono loro di apprendere alcune relazioni con facilità e altre solo con grande sforzo, se non addirittura mai. L'ipotesi di Skinner, secondo il quale esisterebbe un unico e semplice processo di apprendimento governato da rinforzo e punizione, era del tutto fuori strada. […] La mente non è una videocamera che registra passivamente il mondo senza introdurvi alcun contenuto proprio (Tooby e Cosmides, 2005, pp. 15-18).

Piuttosto che ipotizzare, come i comportamentisti, un numero limitato di meccanismi generici di apprendimento, gli psicologi evoluzionisti come Tooby e Cosmides "postulano una mente attrezzata di programmi dominio-specifici, densi di contenuto informativo e specializzati nella risoluzione di problemi ancestrali" (ivi, p. 42).

La coscienza, come Jung aveva già intuito a suo tempo, poggia su una complessa architettura di processi inconsci che non dipendono da essa, ma senza i quali non potrebbe funzionare. Goodwyn cita ricerche secondo le quali appena il 5 per cento delle nostre azioni sarebbe determinato a livello cosciente, mentre il restante 95 per cento sarebbe il risultato di processi inconsci. Questa coscienza integratrice è fragile e imperfetta, ed è inoltre soggetta a disintegrazione attraverso diversi processi, tra cui il trauma. I sistemi 'più antichi' sono più universali e più 'chiusi' all'apprendimento dall'ambiente, e dominano l'elaborazione cosciente in misura ben maggiore di quanto quest'ultima non riesca a influenzarli. Le implicazioni di tutto ciò per le terapie basate esclusivamente sulla forza di volontà sono evidenti.

Jung aveva già prefigurato un nesso tra mente (psiche) e materia fisica quando scriveva:

> La psiche non può essere qualcosa di "totalmente altro" dalla materia, perché come potrebbe altrimenti muoverla? E la materia non può essere estranea alla psiche, perché come potrebbe altrimenti produrla? Il mondo di psiche e materia è il medesimo, e l'una partecipa dell'altra, altrimenti l'interazione sarebbe impossibile.

> Si dovrebbe perciò arrivare, *se solo la ricerca potesse esser spinta abbastanza avanti*, a una concordanza ultima tra i concetti fisici e psicologici (Jung, 1959a, pp. 246-247, corsivo aggiunto).

E oggi la ricerca si è spinta abbastanza avanti.

Le considerazioni di Goodwyn sul substrato neurobiologico dei simboli della dea e delle immagini dell'anima nella psiche maschile, così come dell''uomo ideale' in quella femminile, sono preziosissime per comprendere come le nostre relazioni intime possano complicarsi e confondersi. Spesso, infatti, carichiamo i nostri partner di aspettative irragionevoli, fondate sul nostro anelito verso gli dèi e le dee che abitano la psiche. Il volume offre spunti di notevole interesse anche per la pratica terapeutica, in particolare per quanto riguarda le basi affettive dei sogni e i modi in cui conteniamo ed elaboriamo il trauma.

Sono davvero lieto di raccomandare questo studio a chiunque sia interessato al lavoro interiore. Molti libri odierni contengono, nel migliore dei casi, solo una manciata di idee davvero nuove; questo ne propone in quantità, e merita una lettura attenta, meditata e ripetuta. È soltanto il primo, ne sono certo, dei numerosi contributi che Erik D. Goodwyn saprà apportare alla psicologia del profondo.

Jerry M. Ruhl
Direttore esecutivo del C. G. Jung
Educational Center di Houston

Prima parte

Definizioni e fondamenti

1

Simboli, biologia e psicologia del profondo

Dèi, demoni, angeli… muse, spiriti, fantasmi… fate, diavoli, folletti, fauni, unicorni, draghi, poltergeist, ghoul, vampiri, geni, lupi mannari… redentori…

Vi siete mai chiesti perché gli esseri umani abbiano dedicato tanto tempo a scrivere di queste entità e a preoccuparsene, a implorarle, fuggirle, benedirle, maledirle, esorcizzarle e blandirle? Se esistono così poche prove concrete della loro esistenza, perché investiamo tanta energia nel pensarle? Già filosofi come Epicuro sostenevano che si trattasse di pure assurdità; eppure, fin dai suoi albori, l'umanità è stata profondamente convinta della potenza di queste entità 'spirituali'. Non è forse qualcosa di irrazionale? Di illogico? Persino di potenzialmente dannoso? Perché nel corso dell'evoluzione sarebbe dovuta emergere una simile propensione, quando è evidente che un animale più razionale non sprecherebbe mai preziose risorse biologiche in atti di abnegazione, offerte sacrificali e automutilazioni in nome di una divinità?

Molti hanno cercato di spiegare il fenomeno. Alcuni ipotizzano che le religioni si siano evolute perché determinati costrutti culturali, trasmessi di generazione in generazione, hanno avuto maggiore successo nell'immaginario umano rispetto ad altri (Dennett, 2006; Dawkins, 2008). Altri sostengono che la religione favorisca la "coesione sociale" (Wilson, 2002), oppure che rappresenti un "sottoprodotto evolutivo" della nostra tendenza a interpretare il mondo in termini antropomorfici (Atran, 2002b; Barrett, 2004; si veda anche Pyysiäinen, 2009). Secondo questa linea di pensiero, il nostro cervello sarebbe neurobiologicamente predisposto a individuare nell'ambiente agenti e intenzioni; di conseguenza, le idee riguardanti spiriti e divinità sarebbero per loro natura 'intuitive', e quindi capaci di imprimersi nella memoria e di esercitare un forte effetto. Sebbene queste argomentazioni siano tanto convincenti quanto fondate, esse rappresentano solo una parte del quadro. Spiegare le modalità di trasmissione, la funzione sociale o la facilità di costruzione delle idee religiose in termini cognitivi non affronta ancora la questione del loro *significato*. In linea teorica, qualunque insieme di

idee arbitrarie potrebbe essere trasmesso con facilità, promuovere la coesione sociale o risultare intuitivo, senza che per questo si capisca che cosa significhino. Dobbiamo dunque chiederci non solo perché quelle idee siano così persistenti e diffuse, ma anche che cosa siano davvero e perché risultino emotivamente tanto potenti.

È evidente che la questione è tutt'altro che semplice. La affronterò da medico, basandomi sulla letteratura scientifica e sulla mia esperienza di psicoterapeuta. A differenza degli autori sopra citati, non sono né un biologo evoluzionista né un antropologo, bensì uno psichiatra; la mia argomentazione si sviluppa quindi principalmente da una prospettiva neuropsichiatrica. Questa consapevolezza dovrebbe mettere il lettore sull'avviso rispetto a eventuali parzialità da parte mia. Non mi interessa proporre verità dogmatiche; cerco piuttosto una spiegazione che sia coerente con i risultati più aggiornati della ricerca medica e di base. Intendo cioè mostrare come si possano comprendere dèi e spiriti considerandoli un particolare sottoinsieme di idee note come 'simboli'. Preciso subito, però, che non si tratta di affermare con leggerezza che i potenti dèi siano da ricondurre a semplici 'idee'. Al contrario, spero che, al termine di questo libro, risulti chiaro come i simboli rechino il peso degli dèi nel cuore umano e rappresentino forze molto reali e potenti che agiscono su di noi.

Con il termine 'simboli' non intendo arcaici scarabocchi o astruse equazioni matematiche, bensì *rappresentazioni metaforiche* di pensieri, sentimenti, azioni, ambienti e quant'altro di cui un essere umano possa fare esperienza. Come piedistallo su cui collocare gli dèi può sembrare di poca consistenza, ma qui chiedo al lettore di darmi fiducia. Come vedremo, i simboli sono una componente fondamentale della nostra esistenza e hanno origine nella nostra neurobiologia; in altre parole, non sono creazioni arbitrarie del capriccio o della fantasia poetica, ma emergono da predisposizioni innate e profondamente radicate nella loro complessa interazione con l'ambiente. Alcuni di essi, inoltre, possiedono una potente carica emotiva: sono questi i simboli che diventano dèi, non perché li 'scambiamo' per tali, ma perché è così che *trovano la loro rappresentazione più adeguata*.

IL LEGAME TRA BIOLOGIA E SIMBOLO SECONDO I PIONIERI DELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO

Per Freud, la maggior parte del simbolismo era di natura sessuale e le immagini oniriche erano radicate nei nostri impulsi emotivi più profondi. Freud, dunque, fu forse il primo dei grandi psicologi del profondo, tra la

fine del XIX e l'inizio del XX secolo, a collegare i simboli onirici alla nostra struttura biologica innata, in particolare all'istinto umano più evidente: la pulsione sessuale. Il suo allievo e poi rivale, Carl Gustav Jung, era in radicale disaccordo con l'idea che la sessualità costituisse la fonte primaria del significato simbolico dei sogni. A suo giudizio, sebbene le immagini oniriche, come osservava Freud, avessero di fatto un carattere simbolico, quello sessuale rappresentava solo uno dei molti istinti che esse potevano esprimere.

Per Jung, i simboli attingono a significati universali di base. Emergono dall''inconscio collettivo', vale a dire dal fondamento inconscio che tutti noi condividiamo in quanto esseri umani. L'inconscio collettivo si è formato nel corso dei millenni attraverso la selezione naturale ed è indissolubilmente legato all'ambiente. Costituisce la fonte del significato dei simboli, abbracciando molto di più della sola pulsione sessuale. Jung sosteneva che il nucleo universale di significato alla base di ogni simbolo di particolare rilevanza sia l''archetipo', un prototipo istintuale, sessuale o di altra natura, connesso al simbolo nella coscienza umana. Nella sua visione, le immagini ricorrenti non sono puramente arbitrarie, capaci di significare qualunque cosa, bensì possiedono un significato relativamente stabile e dotato di una forte carica emotiva, spesso colto solo in modo vago e difficile da verbalizzare, ma nondimeno ampiamente condiviso. Come vedremo, molte delle posizioni di Jung e di numerosi studiosi successivi possono essere riconsiderate alla luce della ricerca empirica contemporanea, con alcuni importanti adattamenti.

Fin dall'inizio, Freud concepì una 'psicologia scientifica' in cui la ricerca empirica nel campo della neurologia potesse essere utilizzata per comprendere meglio la psicopatologia (Freud, 1922). Tuttavia, la scarsità di conoscenze neurobiologiche rendeva allora impraticabile questo progetto, che fu costretto ad abbandonare. In seguito, la psicoanalisi si diramò nella 'psicologia individuale' di Alfred Adler e poi nella 'psicologia analitica' di Carl Gustav Jung. La psicoanalisi freudiana si articolò ulteriormente in diverse scuole di pensiero, tra cui le teorie pulsionali, la scuola delle relazioni oggettuali e la psicologia del sé. Durante la prima metà del XX secolo, queste scuole si svilupparono in larga misura indipendentemente dalla ricerca empirica in psicologia. Ciò avvenne perché il comportamentismo (Skinner, 1953), allora dominante, presupponeva che la mente non fosse soltanto una 'tabula rasa' via via plasmata dall'esperienza, ma anche una 'scatola nera'. Un'indagine scientifica davvero rigorosa, si sosteneva, avrebbe dovuto cassare concetti ritenuti 'non scientifici', come l'inconscio freudiano, la rimozione e persino gli stati mentali in generale.

Indice

Prefazione . . . . . pag. 7

Prima parte
Definizioni e fondamenti

1. Simboli, biologia e psicologia del profondo. . . . . » 15
2. Fondamenti. . . . . » 25
3. Immagini mentali, simboliche e 'archetipiche'. . . . . » 47

Seconda parte
Simboli individuali

4. Spiriti umani e animali . . . . . » 89
5. L'anima e i simboli del femminile . . . . . » 124
6. L'animus e i simboli del maschile . . . . . » 135
7. La madre . . . . . » 142
8. Il padre . . . . . » 149
9. Il bambino . . . . . » 156
10. L'ombra . . . . . » 162
11. Il paesaggio onirico . . . . . » 171
12. Archetipi profondi: numero, causalità, tempo. . . . . » 196
13. Simboli complessi ricorrenti e simboli del Sé . . . . . » 207

Terza parte
Conclusioni

14. Significato . . . . . » 221
15. Dalla molecola al mandala . . . . . » 253

Appendice. Neuroscienze affettive e immaginario . . . . . » 268
Bibliografia . . . . . » 273
Indice analitico . . . . . » 313

Erik D. Goodwyn

NEUROBIOLOGIA DEGLI DÈI
La fisiologia del cervello,
i miti e i sogni

Dèi, demoni, spiriti e creature fantastiche popolano da millenni i miti, i sogni e le tradizioni religiose.

I simboli sono rappresentazioni metaforiche di pensieri, sentimenti, azioni e situazioni vissute. La loro origine va ricercata nell'interazione fra sistemi emotivi, ambiente e predisposizioni innate del cervello, che orientano la percezione, le risposte emotive e l'organizzazione dell'esperienza, contribuendo alla formazione di immagini ricorrenti in individui e culture diverse. Esplorando le radici neurobiologiche dei simboli, Goodwyn mette in luce la loro persistenza e la forza emotiva che esercitano sull'immaginazione. È su questo terreno che l'autore riprende la teoria junghiana degli archetipi, confrontandola con le ricerche sul funzionamento del cervello, l'evoluzione e la formazione delle immagini mentali.

Viene analizzato un vasto repertorio di figure e motivi simbolici: animali e spiriti, immagini del femminile e del maschile, la Madre, il Padre, il Bambino, l'Ombra, fino ai paesaggi onirici e ai simboli del Sé. Esempi tratti dai miti, dai sogni e dalla pratica clinica mostrano, attraverso il contributo teorico delle neuroscienze, della psicologia evoluzionistica e della psicologia analitica, come esperienze corporee, emozioni e vicende personali concorrano a dare a queste immagini la loro particolare fisionomia e il loro significato.

L'analisi neurobiologica dei simboli aiuta a comprenderne le condizioni di formazione, mentre il significato di ciascuna immagine prende forma nella complessità dell'esperienza individuale. Goodwyn propone così una rilettura degli archetipi che restituisce alla dimensione simbolica il suo radicamento nella vita dell'organismo e apre nuove prospettive sul rapporto fra mente, mito ed esperienze religiose.

* * *

Erik D. Goodwyn, psichiatra, è direttore medico dei Servizi di psichiatria e salute comportamentale del Cody Regional Health, nel Wyoming, e docente di psichiatria all'Università di Louisville. È condirettore dell'*International Journal of Jungian Studies*. La sua attività clinica e di ricerca si concentra sui rapporti fra neuroscienze, psicologia analitica, antropologia e studio dei sogni. È autore di numerosi articoli scientifici e volumi dedicati agli archetipi, al simbolismo e all'immaginazione.