

Angela Ales Bello

Comprendere le psicopatologie. Un approccio filosofico-fenomenologico

Per solito il termine “psicopatologia” si attribuisce a una disciplina che ha come oggetto i disturbi mentali e lo “psico-patologo” è considerato come lo specialista che conosce tali disturbi e che indica le modalità della loro cura, svolgendo, quindi, una funzione diagnostica e terapeutica.

In questa sede vorrei usare il termine “psico-patologia” al plurale per indicare, in modo molto ampio, proprio quelle patologie definite “psichiche” che non appaiono immediatamente legate alla corporeità. Si può subito notare che l’uso del vocabolo “psico-patologia” da parte della comunità “scientifica” mostra che si accetta la distinzione di due aspetti dell’essere umano, quello corporeo e quello psichico, che saranno oggetto di questo mio intervento. È opportuno, pertanto, iniziare a esaminare quel vasto ed enigmatico territorio, che si definisce “psiche” e che si ritiene che possa essere affetto da patologie.

A proposito del termine psiche, è interessante risalire alla lingua greca, dalla quale esso è tratto. Scrive Eraclito (sec. VI a.C.): «i confini (*peirata*) dell’anima (*psyché*) per quanto tu ne vada in cerca non li trovi, anche se percorri tutte le strade, così profondo (*bathon*) è il senso (*logon*) che essa ha»¹ dove l’aggettivo *bathus* (profondo) è stato anche inteso, per esempio da E. Husserl ne *La crisi delle scienze europee*, alla quale in seguito farò riferimento, come l’abisso di cui non si conosce il fondo. Ma qual è il significato di “psiche”, che cosa indica questa parola?

“Psiche” era un termine attribuito nella lingua greca a ciò che nella lingua latina è indicato con “anima”; entrambe le parole hanno

origine nell'antica lingua indoeuropea, significando “soffio”, “alito”, ma soffio e alito “cosmico”. Infatti, pur derivando da due radici diverse, anima (da “n”, donde *anemos*, vento in greco) e psiche (da “ap-su”, radice testimoniata nel sanscrito per indicare ciò che si origina dall'acqua primordiale) mostrano entrambe che l'essere umano proviene proprio dall'energia vitale primordiale. Come è noto, nelle culture arcaiche tutto era legato a una visione metafisico-religiosa della realtà e l'essere umano era la concretizzazione più esplicita di ciò che dà la vita a tutte le cose, anzi che è la vita stessa.

Nelle due lingue si era ben compreso il senso di questa dimensione insondabile, eppure presente, intuitivamente colta come presente, accanto e oltre al corpo. Ma perché accanto e oltre? A quale esperienza ci si rifà per constatare questa presenza? Credo che tale esperienza abbia due fonti: una sulla linea di ciò che Eraclito mostrava con la sua descrizione, cioè la via soggettiva di un sentire interiore che conduce all'autoconsapevolezza e all'esperienza di dominio sul corpo, l'altra legata alla traumatica visione del cadavere, al quale manca qualcosa, un principio vitale, che non si identifica, però, solo con la respirazione e il movimento – certamente questi sono indispensabili – ma che riguarda l'impossibilità di continuare a esprimere sentimenti, opinioni, giudizi, sinteticamente, di comunicare.

Per rimanere nella cultura greca, psiche era intesa come ciò che rende umano l'umano e che sopravvive a esso, quindi, come qualcosa di più valido rispetto alla vita animale. Quando si consolidò la riflessione filosofica, Aristotele la definì “razionale”, Platone “divina”.

Non è possibile in questa sede ripercorrere le vicende dei due termini: psiche/anima, ma è interessante notare che, quando nell'età moderna si è voluto colpire la nozione di anima, perché troppo legata a una visione spirituale e metafisica dell'essere umano, si è tornati all'antico vocabolo “psiche” nella speranza che si fosse dimenticato il suo significato originario e che si trattasse di un termine neutro, asettico, che potesse indicare un ambito da esplorare *ex novo*. Ecco emergere l'illusione positivista e neopositivista di una sua riduzione a epifenomeno delle funzioni cerebrali. Questa sembrerebbe una novità, ma bisogna ammettere che non c'è alcunché di radicalmente nuovo sotto il sole: come dimenticare il materialismo di Democrito e quello di Epicuro? Certamente le angolazioni da cui si pone il pen-

siero contemporaneo sono diverse e qualcosa di antico è espresso con parole nuove; alcuni aspetti prima solo accennati sono messi in evidenza, ma le questioni di fondo permangono in tutta la loro pesantezza: le scienze le hanno per un verso semplificate, per un altro complicate, ma non eliminate, e bisogna riconoscere tale situazione se non si vuole rimanere abbagliati da ciò che riluce solo sulla superficie.

Prima di tentare di rispondere in modo approfondito alla domanda: “che cosa è la psiche?”, è opportuno riflettere sul significato dell’altro termine: patologia. La sua etimologia rimanda alla radice indoeuropea “pat”, la quale nel verbo greco *pasco*, che da essa deriva, indica “essere soggiogati” e, quindi, sopportare; il sostantivo *pathos* si riferisce alla sofferenza come effetto di ciò che si subisce e questo può essere la malattia. Bisogna chiarire, perciò, il rapporto fra malattia e sanità, anzi, al fondo, – so di dire qualcosa di impopolare – fra “normalità” e “anormalità”. E tutto ciò è molto più complicato nel caso delle malattie mentali, nelle quali non sembra implicata direttamente la corporeità.

Sorge subito la domanda: ci sono criteri per stabilire la normalità? Si avanza spesso il criterio della felicità, oppure quello dell’efficienza, o anche quello dell’accettazione sociale. È possibile rintracciare la normalità attraverso un criterio statistico? Tuttavia, la questione di fondo rimane: perché “terapia” rispetto a disturbi mentali? Per sanare che cosa? Per ridare equilibrio? Un ritmo di vita “normale”? Normale rispetto a una norma universale o rispetto a sé stessi in quanto norma di sé?

Si tratta di questioni difficilmente risolvibili, perché se si sceglie un corno del dilemma, appare subito che l’obiezione posta dall’altro non sia facilmente superabile. D’altra parte, non si può rimanere nel dilemma. Come risolvere la cosa? Si inseguono qui due momenti connessi e reciprocamente vincolati, “comprendere” e “intervenire”, perché spesso qualcuno chiede aiuto in quanto si rende conto di vivere un disagio. Qual è il motivo che lo spinge? Che cosa vuole ottenere?

Certamente c’è una differenza fra malattie fisiche e disturbi – e già la parola “disturbo” è indicativa – psichici. La malattia fisica richiede un intervento, affinché le funzioni corporee si possano riequilibrare, mentre sembra ad alcuni che il disturbo psichico possa costituire una modalità dell’esistenza e, in quanto tale, si presenta

come un'impronta fortemente esistenziale, quindi si può discutere se sia o meno una malattia. Quali sono, però, i limiti soggettivi e oggettivi del disagio, che non si possono superare, pena la disperazione personale o la condanna sociale?

Seguendo il filo conduttore di un'indagine antropologico-filosofica, costato che si presenta subito una diversità e, forse, una contrapposizione di punti di vista rispetto a quell'indagine attenta ai disturbi psichici, cioè, usando il termine nel senso tradizionale per indicare la disciplina, alla psico-patologia, proprio perché *pathos* è sofferenza prodotta da "qualcosa". Dove risiede la differenza fra i due approcci? Il punto di vista filosofico coglie l'universalità delle strutture umane, quello psicopatologico le caratteristiche universali dei disturbi. Ma è propriamente così, oppure, lavorando con l'individuo nella sua particolarità, le indicazioni che si muovono sul piano dell'universalità sono inevitabilmente messe in crisi nel caso della psicopatologia? E non è forse questa un'ottima lezione per l'antropologia filosofica?

In fondo, alla base della questione normalità-anormalità c'è anche quella riguardante l'universalità-singularità. Allora, forse è da quest'ultima che è necessario iniziare.

Se è vero che il punto di vista filosofico tende a mettere in evidenza l'universalità delle strutture, ciò non significa che non ci si renda conto della loro insufficienza a cogliere la singularità.

Il conflitto a livello filosofico fra i due momenti, universale *versus* particolare e viceversa, tra i quali si genera una tensione non facilmente eliminabile, mi sembra presente fin dalle origini della speculazione greca. Riprendo la lettura di alcuni frammenti di Eraclito, il pensatore presocratico che, a mio avviso, affronta nel modo più stimolante le tematiche antropologiche. Come è noto, egli distingue gli esseri umani in desti e dormienti, attribuendo a queste due modalità connotazioni positive, i desti, e negative, i dormienti, perché i primi "pensano" e, quindi, mettono in evidenza che «il mondo è uno e comune»² grazie al riconoscimento dell'Unico, il *Logos*, giustificazione ultima della realtà. Tuttavia, lo stesso frammento prosegue con un'osservazione interessante, indubbiamente, svalutativa della condizione del dormire, perché indicativa del "non pensare", ma sulla quale ritengo che si debba riflettere: si tratta del ruolo dei dormienti: «quando prendono sonno, ciascuno si rivolge al proprio mondo»³ e quando

ciò accade, sorprendentemente, «i dormienti sono operatori e cooperatori degli eventi nel mondo»,⁴ quindi la loro posizione nel mondo, tutt'altro che evasiva, è, al contrario, produttiva. Forse non sono “speculativi”, ma sono “attivi” e operosi, si direbbe, “gente normale” che si interessa soprattutto di sé stessa.

Mi sembra che qui si metta in evidenza, al di là della distinzione fra vita intellettuale e vita pratica, il ruolo imprescindibile della singolarità. Certo vedere solo il proprio mondo (*idios kosmos*, dice Eraclito) può indicare una chiusura egoistica seguita dalla difficoltà di una vita in comune (*koinos kosmos*), in questo senso l'atteggiamento è negativo – e questo è il senso in cui L. Binswanger legge il frammento di Eraclito, come si vedrà in seguito –, ma ci sono anche le istanze del singolo, che è necessario prendere in considerazione. Il singolo è la singola anima, direbbe Platone, con un'individualità così forte da poter assumere corpi diversi, ma rimanere sempre sé stessa, essendo immortale. Altra questione, anch'essa importante, è quella relativa alla modalità di coniugare la singolarità e la comunità.

Credo, allora, che la chiave per affrontare le questioni sopra proposte, stia nel chiasmo fra universalità delle strutture/singolarità della persona. I disturbi mentali, nella loro estremizzazione, sono il banco di prova di questo necessario e difficile rapporto.

L'identità del soggetto

Sono sempre più grata al destino? Alla provvidenza? In ogni caso, a ciò che ha consentito l'incontro con i miei amici psichiatri, psicopatologi, psicoanalisti. La lista sarebbe molto lunga, ne nomino uno che, non essendo più fra noi, li racchiude tutti – anche perché, se non tutti si identificano con le sue posizioni, tutti colgono che aveva indicato una strada che non si può ignorare – mi riferisco a Bruno Callieri. È stata proprio la frequentazione con lui che ha allargato l'orizzonte delle mie riflessioni, non soltanto perché coltivava una disciplina diversa dalla mia, che mi incuriosiva, ma perché l'oggetto di quella disciplina proponeva un diverso punto di vista e sollecitava un ulteriore approfondimento, proprio nella prospettiva che si definisce filosofica. Si trattava del richiamo al tema della singolarità.

Sono sempre di più consapevole del fatto che la cultura occidentale, in cui siamo immersi, permeata della mentalità filosofica greca, tenda all'universalità. Ciò non costituisce un'assurdità, al contrario, sostengo che sia necessario per orientarci: abbiamo bisogno di universalizzare. Tuttavia, dobbiamo ammettere che ci sono molti rischi nell'assolutizzazione del punto di vista universale, a sua volta frutto di un'universalizzazione. E, come si è già indicato, soprattutto se si vuole conoscere l'essere umano.

Tuttavia, non è giusto e non è possibile prescindere dall'universale. Anche il nostro linguaggio è universale, perfino il nome proprio, che non si riesce a personalizzare fino in fondo: il mio amico Piero è uno di uno, ma molti si chiamano Piero.

Mi propongo, allora, di percorrere un cammino in senso verticale, che va dall'alto in basso, per tornare poi verso l'alto; utilizzo in questo caso il suggerimento di Husserl, il quale, però, al contrario di ciò che sto facendo, raccomandava di muovere *von unten*, dal basso, per andare in alto (*oben*); tuttavia si rendeva conto di come, qualche volta, fosse necessario iniziare da ciò che si è costituito universalmente per mettere in evidenza il processo genetico che ha condotto fin lì. Seguo, allora, una via filosofica, quella che normalmente si muove sul piano dell'universale per la comprensione dell'essere umano, cercando, poi, di individuare la modalità per giungere a delineare la singolarità. Per procedere seguo le indicazioni che provengono da alcuni fenomenologi, i quali offrono il vantaggio di cogliere l'essere umano muovendo da uno scavo interiore; in tal modo, sarà possibile anche rispondere alle questioni sopra poste: che cosa è la psiche? E che cosa è la malattia – se c'è – della psiche?

Inizio questa indagine antropologica dai suggerimenti di Husserl. Egli aveva messo in evidenza che paradossale è la situazione dell'essere umano, il quale si presenta contemporaneamente come soggetto e oggetto dell'indagine, l'unico essere vivente che sia capace di riflettere su sé stesso; per lo meno questo è il risultato di un'analisi comparativa condotta dal fenomenologo soprattutto con il mondo animale. Dal secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*⁵ è possibile ricavare il doppio movimento "all'interno" e "all'esterno" dell'essere umano.

La novità di tale impostazione consiste nel punto di partenza dell'indagine. Il primo passo da compiere per avviare una rifles-

sione che colga radicalmente, cioè essenzialmente, il fenomeno che stiamo osservando è la messa fra parentesi di ogni interpretazione già data e anche di ogni posizione d'essere che potrebbe essere messa in dubbio, per far emergere l'*esperienza vissuta* della cosa con il suo correlato, cioè il fenomeno della cosa stessa. Ciò consente di entrare nella dimensione dei vissuti (*Erlebnisse*), il cui correlato intenzionale si sdoppia, per esempio, in oggetto in quanto percepito e in oggetto in sé stesso esistente e, quindi, trascendente rispetto al soggetto stesso. L'oggetto può non essere immediatamente sottoposto ad analisi e, quindi, messo tra parentesi. L'attenzione si sposta sulla complessità del mondo interiore, un mondo non caotico, ma ordinato, in quanto sottoposto a regole, in cui sono presenti momenti e aspetti che debbono essere indagati.

Husserl sottolineerà negli anni '30, quasi alla fine del suo percorso intellettuale, che la messa fra parentesi, o *epoché*, che lascia come residuo la soggettività, lungi dall'essere un'operazione semplificatrice, è sollecitata dall'interesse teoretico e a sua volta lo sollecita, ponendo un'imprevedibile serie di problemi di eccezionali difficoltà. Egli riprende, come si è già accennato, il frammento di Eraclito:

perché si tratta effettivamente di un intero mondo – se potessimo identificare la *psyché* di Eraclito con questa soggettività, varrebbero per essa le sue parole “qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo”. Qualsiasi 'fondo' si raggiunga, esso rimanda effettivamente ad altri fondi, qualsiasi orizzonte si dischiuda esso ridesta altri orizzonti; tuttavia il tutto infinito, nell'infinità del suo movimento fluente, è orientato verso l'unità di un senso, ma non è mai possibile giungere ad afferarlo e a capirlo completamente.⁶

Questa è la ragione per cui l'analisi non può essere fatta una volta per tutte; siamo sospinti a ricominciare da capo (*immer wieder*) nel tentativo, d'altronde sempre destinato a fallire, di dare una lettura definitiva. Si tratta, piuttosto, di approcci che, ora da un lato ora dall'altro, si avvicinano al fenomeno dell'interiorità umana, mettendo in evidenza aspetti validi, rintracciando strutture, ma non esaurendone mai la conoscenza. Da ciò sorge anche la difficoltà di comprendere gli stessi risultati a cui giunge Husserl, perché non è possibile delineare

una mappa completa di questo territorio accidentato. Si parla dell'Io, dell'Io puro, della coscienza, dell'anima, della psiche, dello spirito, ma come organizzare queste nozioni, a che cosa esse corrispondono?

Abbiamo iniziato dall'*epoché* e dalla messa in evidenza degli atti del soggetto, atti che nella lingua tedesca sono indicati come *Erlebnisse*, espressione intraducibile nella lingua italiana se non con una frase: "ciò che è da me vissuto", ridotta brevemente a "vissuto"; ma che cosa è da me, da noi vissuto? Ciò che viviamo si scinde nell'atto, l'atto del percepire, del ricordare, dell'immaginare e del pensare e così via, e nei contenuti di tali atti, il percepito, il ricordato, e così via, che a sua volta rimanda alla cosa percepita e ricordata come esistente. Ma, se ci interessa l'analisi dell'interiorità – e ciò è sostenuto sia da Husserl sia da E. Stein – dobbiamo prescindere per il momento dalla cosa esistente, come si è già indicato, e concentrare l'attenzione sul rapporto percepire-percepito come presente all'interno del soggetto, quindi sull'atto vissuto dal soggetto, a esempio quello del percepire, come possibilità del percepire stesso.

Si nota qui la necessità di seguire una concatenazione di atti o di vissuti che rimandano l'uno all'altro e che costituiscono la struttura essenziale del soggetto, inteso come *ego*, Io in quanto soggetto, ma anche degli altri soggetti, scoprendo, in tal modo, gli elementi di universalità che rendono possibile la comunicazione. In primo luogo, ci si deve domandare: chi è il "soggetto"? E che cosa significa "soggetto"? Paradossalmente, come si è detto sopra, è colui che fa l'analisi, manifestando la propria attività – in altre parole è colui, a esempio, che procede nella ricerca filosofica –, ma è anche colui che subisce l'analisi filosofica.

Nel tentativo di delineare una mappa relativa all'essere umano preso nella complessità dei momenti costitutivi, si può iniziare, come fanno i fenomenologi, proprio dalla coscienza, da intendersi non come un "luogo", ma come una nuova regione dell'essere, un nuovo territorio, secondo la definizione di Husserl, formato dai "puri" *Erlebnisse* che sono correlati alla coscienza "pura" «finora non delimitata nella sua peculiarità»; allora «l'essere da mostrare non è altro se non ciò che per motivi essenziali può essere indicato come "puri *Erlebnisse*", "pura coscienza" con i suoi "puri correlati" e d'altra parte il suo "puro Io". [...] L'espressione "coscienza" abbraccia (ma vi è poco adatta) tutti gli *Erlebnisse*».7

Sulla scia del maestro, Stein scrive nel suo libro *Introduzione alla filosofia*: «la coscienza non è una scatola che raccoglie in sé i vissuti, ma questi stessi vissuti costituiscono, confluendo continuamente l'uno nell'altro, il flusso della coscienza».⁸ L'essere cosciente non deve essere inteso solo e immediatamente come un atto della riflessione, in quanto quest'ultimo è di per sé un vissuto, ma piuttosto come «una luce interiore che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l'io vivente senza che questo vi sia diretto».⁹

Si può notare che sia per Husserl sia per la Stein fondamentale è la correlazione fra la coscienza e l'Io e a questo proposito è importante indicare che si delineano diversi aspetti dell'Io. In primo luogo, l'Io puro, Io definito da Husserl come quella capacità di riportare tutto ciò di cui si ha esperienza a un punto unitario. Esso è colto nella correlazione con i suoi atti vissuti, quali il percepire, il ricordare, il giudicare, il sentire, il volere, è in riferimento agli oggetti in modi diversi secondo gli atti che compie ed è possibile il suo auto-afferramento, la sua auto-percezione. Il fluire della coscienza costituisce il fondamento ultimo della temporalità immanente e questa è la via da seguire se si vuole cogliere il significato dell'identità. «L'Io puro è in quanto identità di questo tempo immanente» scrive Husserl,¹⁰ intendendo che l'Io permane in questo o in quell'atto di coscienza, pur non essendo un momento reale o una parte costitutiva di esso.

La differenza fra realtà empirica e psicologica e Io puro è sottolineata fortemente da Husserl ed è quella che consente di cogliere l'identità dell'Io, la sua non dispersione, perché l'Io, o il soggetto puro, non si genera e non trapassa, al contrario l'Io puro entra ed esce di scena, è possibile anche che l'Io puro non si ritrovi affatto, quando non riflette su sé stesso, mentre rimane sempre l'Io psicologico, in quanto Io reale.

Come si può notare, il tema della costituzione reale dell'essere umano non è trascurato: si può dire che l'Io puro e la coscienza sono lo specchio sul quale si riflettono i vissuti che provengono dalle "realtà" della psiche e dello spirito, perché se l'avvio della ricerca si ha dalla parte della regione d'essere della coscienza e dell'Io puro, in quanto dimensioni di consapevolezza che forniscono la possibilità per un'indagine trascendentale, l'essere umano nella sua struttura reale ha dimensioni reali che debbono esser riconosciute in quanto tali.

Esploriamo ancora più da vicino tali dimensioni.

Nel suo lavoro di scavo all'interno della soggettività Husserl analizza proprio quel terreno che già I. Kant aveva individuato e definito con il termine "trascendentale", ma lo scavo conduce Husserl a risultati diversi da quelli kantiani, individuando, come si è già detto, gli atti che noi viviamo e che caratterizzano la nostra "interiorità"; questa espressione non è husserliana, ma la utilizzo solo per far comprendere quale sia la sfera che è presa in esame. I vissuti, o atti, sono elementi strutturali, che noi tutti possediamo, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi, mutevoli.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi, ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma anche l'atto del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare, e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vissuti, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza, inoltre, registra atti relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli cioè propri della sfera psichica, e ancora quelli della decisione, della volontà, delle prese di posizione consapevoli, i quali, a loro volta, costituiscono qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale. *In ciò consiste la caratteristica della psiche e dello spirito e la loro distinzione.* In tal modo, si può rispondere a quella domanda che è stata posta all'inizio di queste riflessioni: che cosa è psiche? E ciò è stato possibile non isolando o assolutizzando questo territorio, ma inserendolo nella complessità dell'essere umano: corporeo, psichico e spirituale, scoperto, così costituito, muovendo dalle esperienze interiori.

Il tema dell'entropatia

L'individuo preso isolatamente è solo frutto di un'astrazione da un contesto più ampio: come comprendere l'esistenza degli "altri"? Paradossalmente sempre rimanendo nella sfera del soggetto, imprescindibile punto di partenza per la comprensione della realtà. Fra gli atti individuabili all'interno del soggetto ce n'è uno in particolare che è merito di Husserl aver evidenziato che è, appunto, l'atto dell'«entropatia».¹¹

Esaminando, allora, questo peculiare atto nel quale consiste la conoscenza dell'altro come conoscenza entropatica, Stein si chiede che cosa si colga dell'altro e attraverso quale strumento ciò sia colto; il risultato dell'analisi rispetto a queste due questioni costituisce un'ulteriore conferma della complessità dell'essere umano, alla quale abbiamo accennato sopra. Se Husserl aveva condotto la sua indagine muovendo prevalentemente dalla struttura umana in quanto tale, la sua discepolo ricava le connotazioni fondamentali dell'antropologia, in primo luogo, proprio attraverso l'analisi dell'entropatia.

Ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni (psiche), ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni (spirito). Il raggruppamento nelle tre sfere del corpo, della psiche e dello spirito è reso necessario dal fatto che i rispettivi atti si manifestano qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi, come accade per la psiche e lo spirito, in quanto diversi dal corpo e unificabili sotto il titolo di "anima". In tal modo, si comprende quale sia la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili "anima" e "corpo" e, quindi, in quale senso l'essere umano non è ridicibile tutto alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la constatiamo.

È sul terreno dei vissuti, cioè degli atti della coscienza, che si individuano fondamentalmente, come si è già notato, le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti, i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti anche se in forme diverse in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini "corpo" e "anima". Il dolore o la gioia che l'altro vive devono essere colti, in primo luogo, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda a una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che viene così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine "psiche".

Ci si potrebbe chiedere – e Stein pone tale questione nel secondo decennio del Novecento – se non si sia trovata finalmente una disci-

plina, la psicologia, che indaghi la psiche, che ce la mostri veramente come essa è, scientificamente, riducendola alla sua struttura che è di tipo meccanicistico: azione e reazione, associazione e così via, come sembrava sostenere la nascente psicologia, facendo proprio il metodo delle scienze della natura. Da questa domanda nasce il lungo e articolato saggio *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*¹² pubblicato nel 1922 sullo *Jahrbuch* diretto da Husserl.

L'intento non è quello di eliminare la psicologia in favore di una ricerca puramente filosofica, ma, piuttosto, di mostrare l'insufficienza del punto di vista della psicologia e di quello delle nuove scienze umane, costituitesi nella seconda metà dell'Ottocento, sia riguardo alla comprensione approfondita dell'essere umano sia, anche, riguardo alla giustificazione della loro stessa costituzione; esse, infatti, hanno bisogno di un'indagine preliminare che chiarisca i momenti di fondo sui quali poggiano. A esempio, la psicologia non può fare a meno di chiedersi che cosa sia la psiche e deve anche domandarsi se corporeità e psichicità siano sufficienti per comprendere l'essere umano nella sua interezza, se non sia necessario ammettere anche la dimensione dello spirito e tali questioni, per essere indagate, rimandano a una riflessione filosofica.

Attraverso l'analisi dei vissuti si mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata da una "forza vitale", da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti di tipo deterministico, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, a esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e, quindi, delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a "motivazioni" che rivelano una fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L'entropatia era già stata individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell'altro, e non solo relativamente ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al mondo della sua creatività. Se ci sono le scienze dello "spirito", esse riguardano, appunto, ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produ-

zione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica, la quale ci avvicina al mondo animale, grazie a qualcosa che consente di definire l'essere umano "persona".

Questo termine racchiude una molteplicità di aspetti concentrati in un'unica realtà: se esaminiamo l'essere umano dobbiamo constatare che il suo corpo è un *corpo materiale*; però è, nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce dall'intimo; ed è un *essere vivente animato*, che è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e, infine, un essere *spirituale*, rivolto conoscitivamente a sé stesso e al resto, e può liberamente plasmare sé e il resto.

Il "sentire" la singolarità

Tutto ciò che è stato detto riguarda l'essere umano preso nella sua universalità, come un essere neutro. Nell'ambito delle indagini fenomenologiche è proprio Stein a riflettere in modo più diretto e convincente sul tema della duplicità femminile-maschile e su quello della singolarità. Non è questa la sede per sviluppare il tema dell'antropologia duale, ma è opportuno osservare che Stein, nell'ambito delle teorie "femministe" ha messo in evidenza l'esigenza di prendere in considerazione anche la questione dei generi.¹³ Tuttavia, sia l'uomo che la donna presi nella loro universalità sono astrazioni, astrazioni necessarie, ma non esaustive della comprensione dell'essere umano, il quale richiede di essere esaminato nella sua singolarità.

Nessun essere umano è uguale all'altro, neppure i gemelli, perché non si tratta di differenze esteriori, ma «ciascuno nella sua essenza più profonda si sente essere "singolare" e viene considerato tale anche da coloro che lo hanno realmente "compreso"». ¹⁴ Ella parla di un "sentimento", ma aggiunge per chiarire il suo pensiero: «a questo proposito dobbiamo dire che per *sentimento* non intendiamo soltanto un semplice stato d'animo, che non ha un ulteriore significato. Il sentire di cui stiamo parlando ha valore di conoscenza, ci schiude qualcosa: qualcosa per il quale è via d'accesso. È un *atto* spirituale, una *percezione* spirituale». ¹⁵

Stein usa il termine percezione proprio perché non si tratta di un'intuizione intellettuale chiara ed evidente; essa ha, piuttosto, in comune con la percezione sensibile il fatto che si coglie un elemento unico e reale. Tuttavia, i sensi non giocano alcun ruolo, si tratta di una conoscenza spirituale, anche se è soggetta all'errore e all'inganno come ogni conoscenza umana. Consiste in un "sentire" la nostra essenza e quella degli altri come determinata, unica, e autogiustificantesi. Siamo, allora, ritornati a una definizione universale? No, perché rientra nell'essenza di questo percepire che il suo "modo" sia unico: l'Io cosciente comprende la sua specificazione essenziale come "sua particolare" e riconosce che ogni altro Io ha la stessa unicità e particolarità. Pertanto, si riconosce universalmente che c'è un "modo" di conoscenza particolare, ma il contenuto di questo modo non è concepibile universalmente. In altri termini, si riconosce che c'è un elemento unico e reale, e tale riconoscimento si muove sul piano dell'universalità, ma tale elemento non può essere universalizzato. In altri termini se dico "singolarità" ho già universalizzato, ma il singolo è sempre eccedente rispetto alla singolarità.

Con questa audace proposta di coglimento della singolarità non si intende affermare che tale singolarità, la propria e l'altrui, sia conosciuta nella sua pienezza. Pertanto, così come non c'è una piena conoscenza di sé – si può ricordare in proposito il commento di Husserl al frammento di Eraclito sopra riportato – attraverso l'entropatia non c'è neppure una piena conoscenza dell'altro, ma questo non ci esime dal sentire che si tratta di una singolarità irripetibile.

Dalla filosofia alla psicopatologia

Ci si può domandare quali ricadute abbiano le riflessioni sopra riportate nell'ambito della comprensione delle psico-patologie e come possa giocare, in tale ambito, il rapporto fra universalità e singolarità. Come si è già sottolineato, in esso più che in altri casi ci si trova di fronte a una "singolarità". Se nei casi non patologici può sembrare più facile inserire il singolo nella generalità, perché prevalgono alcuni tratti comuni ricorrenti – in fondo è questo un primo senso che giustifica la nozione di "normalità" – è chiaro che, di fronte ad atteggiamenti, comportamenti o anche a stati d'animo

vissuti in modo doloroso, la singolarità emerge prepotentemente, con manifestazioni di varia intensità che possono provocare reazioni di stupore da parte degli altri, fino a sfociare nell'incomprensione, nella paura e, infine, determinare l'isolamento di chi vive quella situazione spesso drammatica. In questo senso si comprende da dove derivi la nozione di "anormalità".

Desidero rimanere nell'ambito dell'impostazione fenomenologica per vagliare l'influenza che l'antropologia filosofico-fenomenologica ha avuto nella descrizione di tali fenomeni e nella delineazione degli interventi terapeutici, ma questo non esclude che altre impostazioni, in particolare quelle legate alla psicologia del profondo di origine junghiana, possano condividere molte delle proposte avanzate nell'ambito fenomenologico.

È d'obbligo a questo punto risalire al filosofo-psicopatologo L. Binswanger che per primo ha saputo cogliere le potenzialità implicite nella descrizione fenomenologica dell'essere umano per la comprensione dei disturbi psichici. Egli si è chiesto se tali disturbi siano propriamente "disturbi" della psiche e che cosa sia la "psiche".

Per i fenomenologi, come si è visto, si tratta di una delle componenti della complessa struttura umana, che deve essere considerata nella sua completezza e non assolutizzata. Binswanger non segue una minuta stratificazione/partizione, è attento maggiormente al momento esistenziale messo in evidenza da M. Heidegger, ma si rende conto che solo alcune modalità della soggettività analizzate da Husserl sono indispensabili per comprendere i comportamenti definiti patologici, in particolare l'interpretazione della temporalità e quella dell'entropia. Si tratta di regredire, pertanto, alle esperienze vissute e alle loro combinazioni e organizzazioni. Tuttavia, si tratta anche di altro, cioè di indagare in quale senso si possa parlare di "psico-terapia".

È chiaro che Binswanger dà per scontato che sia necessaria una terapia, quindi si inserisce, in quanto medico e in quanto psichiatra, nel processo diagnostico-terapeutico, senza metterlo in discussione in quanto tale, ma cercando di declinarlo in un modo diverso rispetto a quello "tradizionalmente accettato"; la sua critica ha di mira non solo l'impostazione positivista della malattia mentale, intesa come malattia del cervello, ma anche della stessa psicoanalisi, scuola dalla quale egli proveniva. Ciò che contesta in questo caso è l'astrattezza

che, secondo alcuni, sarebbe garanzia di “scientificità”: il fatto, cioè, che si parli della psiche come di un campo avulso dall’esistenza presa nella sua globalità e del terapeuta come colui che sparisce in quanto essere umano dietro la sua funzione, dietro una “prestazione” rivolta a “qualche cosa”, non a “qualcuno”.¹⁶

Qui si denuncia, in primo luogo, il venir meno di un rapporto umano, che non può essere unidirezionale, medico-paziente, ma deve essere reciproco. E tutto ciò non riguarda solo la psicoterapia, ma la medicina in generale; la funzione di entrambe non consiste nel produrre “qualcosa di nuovo”, ma, nel caso della medicina, si tratta di «isolare, concentrare, dirigere le forze che governano l’universo organico e inorganico»¹⁷ e in quello della psicoterapia di dirigere tali forze verso un’azione che coinvolga l’essere-per-gli altri e l’essere-con-gli altri. Certamente questo è il linguaggio usato da Heidegger, ma si è visto attraverso l’analisi dell’entropatia che il rapporto intersoggettivo è uno dei centri di interesse forte per la fenomenologia husserliana e steiniana ed è in questo senso che Binswanger intende tale rapporto. Queste indagini, che sembrano confinate nell’ambito filosofico, in realtà non possono essere estranee a chi vuole analizzare il rapporto medico-paziente.

Ci si può domandare, in primo luogo, quale antropologia sia alla base della posizione di Binswanger. È chiaro che in ogni presa di posizione diagnostico-terapeutica c’è un presupposto antropologico, qualunque sia l’impostazione teorica nell’ambito degli interventi terapeutici; tale approccio può essere più o meno implicito – certamente nel vasto territorio della psicoanalisi è esplicito – e l’obiettivo di Binswanger è quello non solo di renderlo esplicito, ma di indagare in modo filosofico le caratteristiche dell’essere umano. Egli riscontra che i risultati delle analisi fenomenologiche sono convincenti per la chiarificazione proprio di quei “disturbi” di fronte ai quali egli si trova come terapeuta. Tali risultati gli consentono, da un lato, di allargare la nozione di psiche, di poter parlare di funzioni vitali di ordine psichico, di non dimenticare il corpo, come si vedrà in seguito, coinvolto in queste funzioni vitali, dall’altro di approfondire il senso della dimensione interpersonale.

Il merito di Binswanger è quello di aver riconosciuto la validità delle istanze antropologiche, di averle approfondite in senso filosofico-fenomenologico – d’altra parte, l’obiettivo di Husserl e della Stein

nei confronti della psicologia era proprio di offrire un solido terreno per indagini specifiche, in particolare per quelle psicologiche, come si è già detto – e di averle utilizzate a fini diagnostici e terapeutici in modo originale, anticonvenzionale, secondo la sua stessa ammissione. Non si tratta di riprodurre meccanicamente schemi teorici, come è mostrato dal suo allontanamento dalla prassi psicoanalitica che si ispirava a Freud, ma di esaminare “la storia di vita” dei pazienti e di rischiare anche di andare fuori dagli schemi. Per questo definirei questo approccio “artistico”.¹⁹

Particolarmente significativa in questa direzione è la descrizione del caso clinico di una giovane afflitta da singhiozzo e da afonia, curata con una manovra “di quasi soffocamento”, che contraddice tutti gli schemi della psicoanalisi, contenuta nel suo noto saggio *Sulla psicoterapia*, già citato. Il successo di questa manovra è dovuto, secondo l'autore, a due fattori che riguardano la qualità del rapporto che si è stabilito con la paziente: la fiducia che ella aveva nel medico e il desiderio di guarigione che era in lei. Il terapeuta è stato capace di destare in lei la volontà di vivere e di amare ed ella aveva trovato le forze per uscire dalla situazione di grave disagio psicofisico nella quale si trovava. Questo è un caso straordinario di guarigione che dimostra che il corpo non è estraneo all'attività psichica, che non si tratta di due parti giustapposte, ma delle due facce del *Leib*, del corpo vivente.

A proposito del rapporto fra psichico e fisico, che non sono negati nella loro caratteristica peculiare, Binswanger scrive:

l'obiettivazione porta immediatamente alla teoria e induce al tentativo di “gettare un ponte” sulla contrapposizione fra psichico e fisico, mentre noi vogliamo piuttosto “scavare un tunnel” al di sotto di questa contrapposizione; ciò è possibile soltanto se restiamo rigorosamente sul terreno del *fenomeno* e quindi entro la sfera dell'*Erlebnis* e del significato, in altre parole dell'esistenza.¹⁹

Ed è possibile scavare questo tunnel, se si muove dal riconoscimento della costituzione del *Leib*. Nelle poche righe sopra riportate è condensato tutto il programma teorico-pratico di Binswanger, che si nutre certamente di risultati posti in evidenza sul piano dell'universalità, ma che si calano nella storia di vita, quindi nell'esistenza peculiare.

D'altra parte, che cosa è il "caso clinico" per chi si occupa della diagnosi e della terapia? A livello teorico tutti sono d'accordo che, in ultima istanza, il banco di prova sia la singolarità, ma poi l'esigenza di seguire schemi astratti, nei quali "incasellare" il singolo, prende il sopravvento, anche per motivi cosiddetti pratici. E ha anche il sopravvento l'esigenza di "incasellare" gli eventi in rapporti rigidi di causa-effetto, perché si crede che sia più semplice comprenderli e forse anche più rassicurante rispetto alla possibilità di errore. In realtà, non esistono tali rapporti, sostengono Binswanger e, sulle sue orme, Callieri, ma anche tutti coloro che lavorano con un atteggiamento libero e attento nel campo delle psicopatologie; bisogna, piuttosto, esaminare la storia di vita nella sua complessità organica.

Scrive Callieri:

poiché il singolo è inseparabile dal *suo mondo di vita* (la husserliana *Lebenswelt*), il fenomeno si dà come la veridica espressione dei mondi-di-vita di quella *presenza* e del suo perenne farsi "mondano": *essere in situazione*. La situazione in cui io mi progetto (*Entwurf*) o sono gettato (*Geworfenheit* di Heidegger) è la mia concretezza, la mia configurazione, la mia *incarnazione* (G. Marcel). Qui l'analisi esistenziale di Binswanger introduce proprio al livello ontico (esistenzivo) peculiare di *quella* esistenza umana concreta, focalizzando in modo particolare gli ambiti della corporeità e della spazio-temporalità dell'esperienza vissuta.²⁰

In questo testo tutto è declinato al singolare: il mondo-della-vita come nozione generale diventa il *suo mondo della vita*, un mondo della vita personale, in cui si manifesta *quella presenza*. Husserl e Heidegger, i quali da un punto di vista teoretico e umano, dopo un primo incontro, si erano allontanati – benché la fenomenologia esistenziale di Heidegger derivi dalla fenomenologia di Husserl – sono qui genialmente riavvicinati per quegli aspetti che li rendono compatibili. Inoltre, la concretizzazione corporeo-storica del singolo è letta attraverso la nozione di "incarnazione", presente in Marcel, che rivela lontane origini teologiche. Non si tratta certamente di "confusioni"; la tesi è chiara, determinata da molti apporti che manifestano una sotterranea possibilità di coincidenza: l'attenzione deve essere rivolta al singolo, ciò non vuol dire che si sia in balia di

una contingenza; si tratta, piuttosto, di saper modulare le conquiste teoriche, che mantengono sempre la loro validità, con le esigenze peculiari di un'esistenza irripetibile.

Ma qual è la qualità di tali teorie? Come sono state elaborate? Con quali metodi e percorsi? Callieri scrive:

secondo noi (e dobbiamo dirlo qui a gran voce) nessuno ha il permesso epistemologico di violare concettualmente la libertà del Tu in cui si imbatte o che ci si fa incontro, di dedurre da leggi prestabilite il comportamento in una data situazione, di leggerne il "sintomo" sul riconoscimento di modelli combinatori più o meno rigidamente fissati (vien qui in mente, oltre ai DSM, o agli ICD, la *Ars Magna* di Roberto Lullo).²¹

Come sempre, i testi di Callieri ci lasciano stupefatti per gli accostamenti a prima vista strani o audaci, ma che, ben analizzati, rivelano un profondo legame. Quale può essere il nesso fra *l'Ars Magna* di Lullo e il DSM? Quali sono i principi teorici che legano esperienze così lontane? Riguardano proprio i modelli combinatori rigidamente fissati che, a causa della loro fissità, non riescono ad adattarsi alla duttilità della vita. Si tratta di ottime elaborazioni teoriche che indicano la grande capacità della mente umana di creare costrutti, governati da procedimenti logici che si configurano sul piano dell'universalità.

I punti di contatto fra *l'Ars combinatoria* di Lullo e le classificazioni del DSM risiedono nel tentativo di far rientrare tutto in uno schema già pronto che non ammette eccezioni, se queste ci sono, tanto peggio per loro, esse perdono di validità. La schematizzazione proposta da Lullo è molto complessa: mediante l'uso di dispositivi grafici basati sulla rotazione di figure circolari si mettono in relazione le strutture fondamentali della realtà, per cui è possibile procedere al calcolo di tutti i discorsi che gli esseri umani fanno sulla realtà. Se dietro questa teorizzazione si scorge la presenza della geometria, la scienza greca per eccellenza che continua a essere valida per tutto il Medio Evo (Lullo vive fra il XIII e XIV secolo), il DSM è in gran parte il frutto di una mentalità positivista che si sviluppa a distanza di due secoli sulla scia della cosiddetta Rivoluzione scientifica, quando, cioè, è elaborata la scienza fisica sulla base di una

lettura “matematica” della realtà fisica, secondo la proposta di G. Galilei. Se dietro l’*Ars combinatoria* di Lullo c’è una sua “visione” ricevuta sul Monte Randa, se questa *Ars* gli serve per dimostrare anche le verità della fede, la mentalità positivista non è solo secolarizzata, ma non sa più cogliere alcun suggerimento che superi la riduzione ormai consumata sul piano di un’assoluta naturalizzazione. Con questo non si vuole sostenere che bisogna arrivare immediatamente alle questioni ultime di fondo, ma che si è persa la sensibilità per riconoscere spessori della realtà che non siano classificabili in un modo rigido: quantità *versus* qualità.

E c’è anche una profonda differenza fra l’universalità di tipo quantitativo e quella di tipo qualitativo. Nel DSM, a esempio, ciò che prevale è la classificazione dei casi in caselle che li determinano in astratto, senza tener conto che la situazione esistenziale non può essere ridotta in schemi, perché è sempre presente l’*haecceitas*, la singolarità, come diceva G. Duns Scoto.²²

È chiaro che sono necessari criteri orientativi per realizzare tale comprensione; lo stesso Binswanger usa termini universali, quali, a esempio, quello di melanconia o di mania e, poi, li esemplifica attraverso “casi”, ma questi approcci teorici sono di tipo qualitativo, lo psicopatologo è disponibile anche a rivederli e di volta in volta ad “adattarli”. Si deve prevedere che la singola storia di vita non rientri perfettamente nello schema e che abbia bisogno di essere compresa nella sua peculiarità ed eccezionalità, senza forzature, e rappresenti una sfida per chi voglia scoprire quale sia la particolare psico-patologia vissuta nella quale si imbatte, in vista di un aiuto o anche di un semplice “accompagnamento”. In senso eracliteo, questa storia di vita deve passare da un *idios kosmos* a un *koinos kosmos*, da un modo privato, in quanto alieno, a un mondo vissuto con gli altri, in modo che si possano stabilire rapporti equilibrati.

Il contrasto fra due mentalità, che si sta discutendo in questa occasione – esemplificando in modo certamente riduttivo: quella che sta dietro al DSM e quella di Binswanger – non è circoscritto a un settore specifico, quello delle psicopatologie, ma riguarda alcune tendenze prevalenti nella cultura occidentale, che investono tutti gli ambiti del sapere. La “resistenza” nei confronti delle proposte cosiddette “scientifiche”, le quali, spesso, non sono altro che co-

modi “schemi”, non significa ancoramento a posizioni considerate ormai superate – e poi secondo quali criteri? – ma è il risultato di un ripensamento continuo, condotto con libertà e consapevolezza, che tiene conto delle situazioni di fatto, ma che cerca soprattutto di metterne in evidenza il senso.

Note

- ¹ Frammento 45 nella numerazione di Diels e Kranz, tradotto da me liberamente.
- ² Frammento 89 nella numerazione di Diels e Kranz, tradotto da me liberamente.
- ³ *Ibidem*.
- ⁴ Frammento 75 nella numerazione di Diels e Kranz, tradotto da me liberamente.
- ⁵ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), trad. it. Einaudi, Torino 2002, vol. II.
- ⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1961, p. 196. Qui Husserl cita il Frammento 45 di Eraclito da me sopra commentato (cfr. nota 1).
- ⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, p. 75.
- ⁸ E. Stein, *Introduzione alla filosofia* (1917-35), trad. it. Città Nuova, Roma 1998, p. 131.
- ⁹ Ivi, p. 152.
- ¹⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, p. 107.
- ¹¹ Uso il termine “entropatia”, presente nella traduzione italiana del termine tedesco *Einfühlung* nelle opere di Husserl, perché esprime meglio ciò che i fenomenologi intendono dire. Il termine “empatia” è stato, in verità usato da me nella traduzione delle opere della Stein, perché foneticamente più accettabile, negli anni '90, in un'epoca in cui ancora non si parlava di empatia nell'ambito della psicologia e nel senso in cui è diventato di moda. Il senso corrente in cui si adopera “empatia” rischia di non far capire che l'esperienza vissuta dell'altro per i fenomenologi non ha niente a che vedere con la simpatia, con la vicinanza, con l'interessamento, che sono esperienze del tutto diverse, come si vuole mostrare nel presente testo. Si ha empatia o entropatia

sempre quando si riconosce che l'altro è un essere umano come siamo noi e che sta vivendo esperienze simili alle nostre.

- ¹² E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (1922), trad. it. Città Nuova, Roma 1999.
- ¹³ Per lo sviluppo del tema relativo all'antropologia duale rimando al mio *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Città Aperta, Troina (EN) 2004.
- ¹⁴ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno – Per un'elevazione al senso dell'essere* (1950), trad. it. Città Nuova, Roma 1999³, p. 512.
- ¹⁵ Ivi, p. 513.
- ¹⁶ Cfr. L. Binswanger, "Sulla psicoterapia", in Id., *Per un'antropologia fenomenologica – Saggi e conferenze psichiatriche* (1937), trad. it. Feltrinelli, Milano 2007³, p. 126.
- ¹⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸ Ho riflettuto sul contributo di L. Binswanger in alcune occasioni; cito in particolare il mio articolo: "Binswanger erede di Husserl", in S. Besoli (a cura di), *Ludwig Binswanger – Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro – I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, Quodlibet, Roma 2006.
- ¹⁹ Ivi, p. 138.
- ²⁰ B. Callieri, "Esistenza: tra mente e cervello", in Id., *Corpo Esistenze Mondì – Per una psicopatologia antropologica*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2007, p. 137.
- ²¹ Ivi, p. 637.
- ²² Ho trattato questo tema in "Edith Stein. Il 'singolo' e il suo volto", in D. Vinci (a cura di), *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.