

# EPOCHÈ, PRASSI MIMETICA E NEURONI SPECCHIO

L. CALVI

Pochi mesi fa ho ricevuto una tesi di laurea in psicologia dedicata ai rapporti tra una droga molto diffusa e l'empatia. La droga in questione è l'ecstasy, che appartiene al gruppo delle anfetamine. Sintetizzata nel 1912 in Germania, l'ecstasy è dimenticata fino agli anni '50, quando è nuovamente sintetizzata negli Stati Uniti e comincia ad essere utilizzata in una cerchia molto ristretta, naturalmente in California, tra persone interessate a studiare le modificazioni degli stati di coscienza. Tra costoro anche alcuni psicoterapeuti, che, tra il 1980 e il 1983, conducono la loro osservazione su un certo numero di pazienti, giudicando positivi i loro risultati, a segno di pubblicarli. La pubblicazione avrebbe avuto lo scopo d'impedire che la droga in questione venisse messa al bando, segnalando la sua utilità. Nel frattempo però l'ecstasy diventa un consumo di massa, diffondendosi soprattutto nelle discoteche, cosicché il governo statunitense nel 1986 ne decreta la proibizione, perché l'uso incontrollato ne mette in evidenza gli effetti negativi. Ne consegue che, se anche alcuni psicoterapeuti continuano ad usarla, qualunque risultato se ne abbia non viene più a galla. Le osservazioni già ricordate rimangono documenti isolati e neppure di valore sufficiente sul piano scientifico in quanto condotte senza le precauzioni di metodo, che si richiedono perché qualsiasi ricerca farmacologica si possa ritenere valida.

Dalla tesi, che ho letto e donde attingo queste notizie, non risultano pubblicate neppure osservazioni non-scientifiche bensì fenomenologiche, fondate cioè su un'osservazione dei vissuti degli osservati e degli osservatori tale da poter segnalare i vissuti stessi come indicativi d'una

norma, vale a dire d'una forma costitutiva d'un mondo. Dobbiamo stare, dunque, a quanto per il passato è stato affermato empiricamente.

Quando l'ecstasy circolava ancora liberamente, le "istruzioni per l'uso" la presentavano così: «È uno strumento per arrivare agli altri, per toccarli nell'anima e nello spirito. Se viene usata in modo responsabile si possono creare forti legami di unione e di amore». In termini meno suggestivi: l'ecstasy avrebbe la capacità di generare empatia ed avrebbe per giunta un effetto detto entactogeno, consistente nel mettere il soggetto nelle condizioni di stabilire un contatto con zone inesplorate di sé.

Il nostro laureando affronta il tema coraggiosamente, scegliendo di calarsi di persona nella realtà dell'esistenza tossicomane e lo fa nel modo più concreto, recandosi a frequentare il centro per tossicodipendenti diretto da Gilberto Di Petta, il quale sta praticando da alcuni anni una sua personale versione di "psicoterapia fenomenologica", che sta richiamando sempre più attenzione (cfr. Di Petta). Il nostro laureando ha l'intento dichiarato di dimostrare che l'empatia indotta dall'ecstasy è tutt'altra cosa dell'empatia descritta dai filosofi e praticata dagli psicoterapeuti. Così esordisce e così conclude, affermando d'aver verificato quel che si prefiggeva, ma sinceramente non si può dire d'essere d'accordo con lui. Gli sono comunque molto grato, perché le sue pagine mi hanno suggerito molte riflessioni.

Dopo aver detto che la nostra tesi non documenta l'asserita differenza tra l'empatia e l'"empatia anfetaminica", bisogna dire che da essa non si ricava neppure la conclusione opposta. Semplicemente, non se ne ricava alcuna conclusione. Per arrivare a tanto sarebbe necessario seguire un metodo preciso: il metodo scientifico oppure il metodo fenomenologico. Come tutti sanno, il metodo scientifico vorrebbe un numero di pazienti sufficiente a ricavarne dati statisticamente significativi. Vorrebbe inoltre un gruppo di controllo altrettanto numeroso. Vorrebbe poi altre precauzioni, che non sto a ripetere. Tanto basti per capire quanto sia difficile, praticamente impossibile, organizzare una ricerca di questo tipo, se non altro perché avrebbe per oggetto una sostanza vietata dalla legge e quindi bisognerebbe affrontare un *iter* burocratico sicuramente scoraggiante.

Le caratteristiche del metodo fenomenologico sono molto diverse, a cominciare dal fatto che il problema in questione può emergere e svilupparsi anche in modo molto approfondito nell'ambito dell'osservazione anche d'un solo paziente e può raggiungere la cosiddetta scientificità fenomenologica solamente quando la relazione del caso guadagni consenso.

A questo punto apro una parentesi importante. Udendo l'espressione: "relazione del caso", vien fatto di pensare che si tratti sempre

necessariamente d'una esposizione destinata alla lettura e/o all'ascolto e che si attenda il consenso d'un pubblico. Ma non è necessariamente così. Il consenso è acquistato in primo luogo dalla coscienza paziente del clinico fenomenologicamente orientato, si estende a volte al caso in esame ed allora si può contare spesso su una ricaduta terapeutica, fondata sulla costituzione d'una intersoggettività duale. Recentemente io ho avanzato l'ipotesi che possa costituirsi, sempre nell'ambito dell'impostazione fenomenologica, un'intersoggettività triadica, dove il terzo soggetto può essere un infermiere o un parente del malato o altri.

Un'intersoggettività ancor più numerosa, e cioè grupale, potrebbe costituirsi, secondo l'esperienza di Di Petta (che è anche un vero e proprio esperimento sul campo), quando i partecipanti vengano coinvolti in un intenso interagire fatto di parole, di silenzi e di gesti, dove l'empatia sarebbe palpabile.

Non manca quasi mai, di fronte a questo modo di vedere le cose, l'accusa di soggettivismo. Quest'accusa, o obiezione che sia, un grande psichiatra come Barison la definisce *naïve*. E argomenta così: «Quella parte della psichiatria, che molti credono costituire tutta la psichiatria, quella che si svolge sul piano scientifico-causalistico, è ovviamente immune da ogni accusa di soggettivismo, ma la psichiatria è anche e soprattutto ermeneutica: si svolge sul piano dei significati, del comprendere, dell'interpretare [...]. La verità ermeneutica non è, ovviamente, confutabile, come non è dimostrabile con sillogismi [...]».

Ma in che modo l'ermeneutica potrebbe essere la risposta all'obiezione di soggettivismo? In quanto l'ermeneutica non è interpretazione a casaccio, avventata, sbadata e irrevocabile. Essa risponde a precise leggi di necessità «ed è caratterizzata – cito ancora Barison dalla stessa pagina – dall'implicare un cambiamento sia dell'interprete che dell'interpretato» in quanto che, aggiungo io, li unisce nella comprensione, essendo all'opera un meccanismo di rispecchiamento reciproco e quindi di mimesi.

Partiamo da questo asserito cambiamento per concentrare la nostra attenzione su questo specifico oggetto: la coppia curante-paziente. Lasciamoci illudere che sia possibile avere quello che si dice avesse il critico d'arte Walter Vitzhum: «il dono raro di guardare un'opera d'arte come se fosse lui il primo a vederla, a occhi ben aperti» (Gonzàles-Palacios). Il paragone con l'opera d'arte e con lo sguardo del critico ci deve accompagnare continuamente, nella nostra esplorazione. È questa una situazione dove la primarietà dello sguardo è lapalissiana. Ed altrettanto lapalissiana è la tesi che nello sguardo del critico si uniscano visione sensoriale e visione sovrasensoriale, attività ottica e visione eidetica.

Quanto al “dono raro” di guardare come se fosse la prima volta, dobbiamo aver fiducia che non sia poi tanto raro, giacché ciascuno di noi è in grado di richiamarne almeno un esempio personale alla memoria. Basti pensare al fatto che le occasioni perché ciò accada sono innumerevoli anche se, naturalmente, non tutte le occasioni vengono colte. C’è l’incontro con l’opera d’arte, e non soltanto del critico, ma del semplice fruitore. C’è l’incontro con l’amore della vita. C’è l’incontro dell’appassionato di fiori con il fiore rarissimo nascosto nel bosco. C’è l’incontro docente-discente. Ci sono tanti altri incontri possibili. E c’è l’incontro curante-paziente, su cui ci fermeremo.

Quando uno di noi fa l’esperienza dell’incontro, se fa un passo indietro si accorge di avere messo in ombra una quantità di cose e di altrettante cose s’accorge di averle lasciate in ombra. Tutto questo lasciare in ombra e mettere in ombra è il lavoro dell’epochè. Parte di questo lavoro abbiamo l’impressione di poterlo ricondurre alla nostra volontà e parte invece no. Per rendersi conto di questo bisogna, almeno per qualche momento, mettersi – come dice Proust (p. 704) – dal lato di «coloro che della vita interiore hanno fatto il loro ambiente». Possiamo essere tutti – è ancora Proust che parla – come «l’uomo che sa farsi specchio e riflettere così la propria vita» (*ibid.*).

L’epochè è un dispositivo trascendentale che s’aggiunge al dispositivo psicologico della percezione, che s’aggiunge a sua volta al dispositivo fisiologico della sensazione. L’incontro si colloca quindi al vertice d’una piramide, la cui base è costituita dal mondo fisico e dalla sua irraggiungibile numerosità e la parte mediana è costituita dal mondo della vita quotidiana, dove gli eventi possono essere numerosi, ma comunque più o meno enumerabili e, inoltre, largamente prevedibili.

Al vertice della piramide si vive la *Lebenswelt* husserliana: il mondo della vita. L’epochè, che ce lo schiude, è il gesto culminante d’un processo, in gran parte inconsapevole, di selezione e di assimilazione, che si svolge continuamente nei nostri neuroni e di cui tutte le culture raccontano la proiezione mitica come uscita del cosmo dal caos.

Non c’è alcuno che non sappia, per esperienza personale, che al vertice si respira un’aria speciale: è l’atmosfera dell’empatia, motivo per cui sorge spontanea la domanda, già di per sé assertiva: ma allora è l’epochè che introduce l’empatia? Cui risponde un’altra domanda: non è piuttosto l’empatia che permette il gesto dell’epochè? Sono domande che scaturiscono non dalla cosa in sé bensì dalla struttura lineare del linguaggio alla quale dobbiamo obbedire e che si svolge secondo la cronologia del prima e del dopo. Ma questa non è la cronologia del tempo vissuto, che conosce soltanto l’onnitemporalità. Tanto meno è da prendere in considerazione un rapporto causa-effetto, perché epochè ed

empatia non sono elementi omogenei, che la logica corrente possa indicare come consequenziali l'uno dell'altro.

Ho dato una mia definizione dell'epochè. Ora dovrei darne una dell'empatia ed invece, con lo spirito che fa invitare gli amici ad un simposio, cedo la parola a Mario Rossi Monti (p. 141), il quale si esprime così a proposito d'un libro di Arnaldo Ballerini sull'autismo schizofrenico: «Il mondo dell'autismo è sostanzialmente un mondo caratterizzato da un disturbo profondo dell'empatia nel senso di Edith Stein. L'empatia nel linguaggio abituale della psicologia clinica viene identificata con la comprensione: in questa accezione il termine viene usato nella fenomenologia soggettiva jaspersiana, che usa come strumento prevalente di conoscenza l'immedesimazione e la riattualizzazione in sé delle esperienze dell'altro. Ma empatia nell'accezione in cui E. Stein ha proposto il termine significa invece fare l'esperienza di un soggetto altro da noi e del suo vissuto. In questo senso l'empatia fonda il mondo intersoggettivo: permette d'intuire (e riconoscere) un soggetto simile a noi, un soggetto dotato di una sua vita simile alla nostra nell'orizzonte degli oggetti del mondo. In questo senso l'empatia come costitutiva dell'altro diviene co-costitutiva della nostra stessa ipseità». Lo stesso Rossi Monti conclude citando direttamente dal libro di Ballerini (Ballerini, p. 52): «In una interazione di rimandi, *movimento empatico* [il corsivo è mio] significa costituzione dell'altro come persona e costituzione della propria persona».

Torniamo quindi serenamente di fronte all'incontro, con la mente sgombra da questi problemi: come si possono definire l'empatia e l'epochè, che rapporto c'è tra questi due dispositivi. Problemi che abbiamo affrontato, ne abbiamo proposto una soluzione e di tutto dobbiamo fare e facciamo epochè. Il nostro proposito sarà ora quello di vedere da vicino cosa succede nell'incontro, qual è la sua dinamica: termine usato ed abusato, addirittura scontato, eppure, come vedremo, qui ritrovato nella sua semantica più originaria e più propria. Non sarà il caso d'allungare il repertorio dei possibili incontri, ognuno di noi essendo invitato a farsene una lista esemplificatrice, tratta però dalla propria esperienza personale e non dal mondo del "si dice", come direbbe Heidegger. Non si deve però dimenticare che tra gli incontri bisogna mettere anche gli scontri e vedere eideticamente quale plastica evidenza risalti da un sia pur banale litigio, per non dire da un'aggressione, da uno stupro, da una rissa.

Se questi esempi d'empatia dovessero stupire, vorrebbe dire che ci si attarda ancora su una nozione d'empatia pregiudicata da una presunta contiguità con la simpatia. Non è così, anche questa contiguità va epochizzata. Bisogna liberarsi dall'idea dell'empatia come temperie prima-

riamente emotiva: lo è, ma non primariamente. E soprattutto non si deve pensare che sia sempre una temperie emotiva di segno positivo. Noi possiamo bensì pensare all'empatia come a qualcosa che si "sente", che si "sente" durante il nostro fare, il nostro fare – ad esempio – come psichiatri e/o come psicoterapeuti. Ma ora, che stiamo analizzando l'empatia, non possiamo fermarci al "sentire", dobbiamo vederla eideticamente. Abbiamo parlato di "plastica evidenza" dell'incontro, e non a caso. Dobbiamo sempre immaginare di metterci di fronte ad un incontro con lo spirito d'un critico, o di un fruitore d'arte, che si ponga di fronte ad un gruppo scultoreo.

Quello che si vede è un intreccio di vettori, una rete di traiettorie disegnata dai movimenti intenzionali ora di uno dei due *partners* dell'incontro ora di entrambi. Intreccio, rete: altre parole, altre metafore potrebbero esprimere efficacemente questa visione. Accoppiamento, per esempio, schermaglia, corpo a corpo. Oggi la nostra sensibilità è largamente influenzata dal cinema, perché vi troviamo immagini concrete dell'incontro, più numerose ed evidenti che nella vita stessa. Di questa il cinema è una visualizzazione selettiva ed esclamativa, spesso più efficace di altre forme d'arte. A proposito del cinema – così come di ogni forma d'arte – prendiamo a prestito da André Gide l'espressione *nourritures terrestres* per definire l'alimento e la sorgente della visionarietà.

Seguendo questo modo di vedere, bisogna osservare che la visionarietà collude con una prassi. Una prassi intenzionale, che si sviluppa nei rimandi ed è quindi una prassi mimetica, della quale si possono suggerire molte metafore, molti esempi presi dalla vita quotidiana, affinché non si ricada nel dubbio che questa sia una nozione soggetta subitamente ad evaporare. Tornando all'esempio del gruppo scultoreo, basterà riportare alla memoria il momento in cui gli si gira intorno.

Eccoci arrivati al punto di poter guardare più da vicino la trasformazione di cui parla Barison. Prassi mimetica vuol dire prossimità e scambio, confronto ed ulteriore avvicinamento, influenzamento reciproco fino alla metamorfosi. Ma non è che uno diventi fotocopia e clone dell'altro. L'attività individuale non sparisce, ma si attenua più o meno profondamente, cosicché l'identità permane. Non c'è una fascinazione né un'identificazione, che pure avvengono, sia tra una persona ed un'altra, come dimostrano i sia pur rari casi di plagio, sia tra una persona ed un'opera d'arte, per cui sarà sufficiente portare ad esempio la classica storia di Gradiva.

Enzo Paci convoca il diavolo come figura della mimesi e dell'equivocità della metamorfosi (p. 372). Anche noi pensiamo che l'incontro non sia un girotondo angelico (se così fosse, non farebbe che

sigillare una conseguita compiutezza ontologica), ma che sia conturbante e quindi un po' sulfureo. L'equivocità consiste appunto nella sua incompiutezza, come due parti d'un tutto che non combacino perfettamente, come un androgino non del tutto riuscito, come due versioni dello stesso quadro o della stessa statua. Il margine non collimante è quel che produce il discorso tra le parti da cui scaturisce un senso nuovo, che si ripartisce tra entrambe le parti. Questo vale tra due persone, ma anche tra una persona ed una cosa. Sappiamo tutti quanto sia carico di senso un oggetto, da noi eletto tra tanti per farne un dono, oppure un'opera d'arte o un libro o un semplice oggetto d'uso, che sembrano parlarci.

Come si può capire, le mie riflessioni portano a prendere in considerazione un qualche legame tra la ricerca eidetica e la ricerca empirica. Questo pensiero mi ha suggerito di rileggere un articolo di Arnaldo Ballerini intitolato: *Psicopatologia fenomenologica e psichiatria biologica: un "salto mortale" epistemico o una possibile convergenza?*. Questa rilettura è stata una cosa diversa rispetto alla prima lettura e, ai miei occhi, ne è stata prova il fatto che la mia attenzione è andata ad alcune espressioni che a suo tempo non avevo sottolineato. Quando Ballerini riferisce il caso di Isa – spacciata per delirante e trattata inutilmente con neurolettici, mentre era depressa e gli antidepressivi l'hanno guarita – l'intuizione che l'ha condotto alla diagnosi giusta viene da lui descritta così: «L'operazione che noi facemmo era quella di un nostro *movimento interno* [il corsivo è mio], che ci condusse alla esperienza della depressione e della immanente colpa [...]» (2001). Inutile dire che io ho scoperto in questa frase una descrizione puntuale della prassi mimetica così come nel passo citato poco fa, dove si parla di *movimento empatico*. La mia lettura e la mia interpretazione di questi *movimenti* non possono sicuramente ignorare la precisazione che Ballerini parla di movimenti metaforici mentre la prassi mimetica è fatta di movimenti concreti. Qui entra in gioco evidentemente il circolo ermeneutico tra la metafora e la realtà fisica. Al momento voglio offrire un esempio di prassi mimetica richiamando un mio vecchio studio sulla fenomenologia del diabolico, sviluppato intorno al caso di Lucia (1969 e 2007).

«L'incontro tra me e Lucia è confrontabile con quello che intercorre tra un organo di senso ed una cosa. Il mio io trascendentale ha costituito il mio corpo proprio in organo di senso idoneo ad avere la visione eidetica di Lucia ed in esso infatti si è impressa compattamente la sua corporeità. Non è il mio corpo oggettivo che vede Lucia, ma è il mio corpo proprio che percepisce la sua corporeità compatta: e la percepisce in quanto esso è capace di movimenti intenzionali, cioè di empatia, cosicché posso dire che io conseguo la visione eidetica di Lucia nel mo-

mento in cui il mio corpo proprio funge la compattezza, cioè si atteggia secondo movimenti intenzionali, che lo trasformano rendendolo fuggacemente compatto. Si tratta d'una trasformazione intenzionale, irreale (che sottende presumibilmente sempre una trasformazione fisica – *attenzione!* – anche se questa per lo più rimane inavvertita).

[...] Cosa è accaduto allora nel mio incontro con Lucia? Fin dal primo momento ho intuito la sua unità di senso e successivamente ho capito che la sua apparizione mi aveva fuggacemente trasformato, rendendomi compatto. [...] Che cosa sia questa trasformazione, questa prassi sensibile, questo fungere corporeo, questo movimento intenzionale non è certo facile a dirsi. [...] Sul piano intuitivo si potrebbe dire che è un'empatia nella quale il sentire coinvolge tutto il corpo, che ha dei moti per lo più impercettibili con cui si atteggia in una mimesi dell'altro».

Come è stato osservato più volte, la dinamica dell'empatia può essere messa verosimilmente in rapporto con il funzionamento dei neuroni specchio. Descrivendo l'empatia in termini di prassi mimetica, può darsi che questo rapporto risulti essere ancora più cogente. In altre occasioni mi sono espresso così: «Comprendere per empatia significa costituire l'intersoggettività operando in sé la mimesi impercettibile dell'altro» (2005, p. 85). Si tratta d'una mimesi operata mediante movimenti intenzionali. «L'insieme dei movimenti intenzionali lavora come una prassi mimetica: prassi in quanto induce una vera e propria metamorfosi e mimetica in quanto ciò avviene per influenza dell'uno sull'altro. Questa prassi mimetica conferisce all'oggetto, all'io ed al tu una maggiore pienezza esistenziale, vissuta come un acquisto di “spessore”, cioè di maggiore consistenza. Il vissuto di consistenza incarna il conseguimento d'un nuovo significato [...]» (1993, p. 98 e 1999, p. 77). Così scrivevo in passato e così mi sento di aggiungere oggi: il nuovo significato è quello che scaturisce dall'esperienza vissuta dell'incontro realizzato. Se ritorniamo per un momento alla domanda posta da Arnaldo Ballerini sui possibili rapporti tra ricerca empirica e ricerca eidetica, possiamo constatare che egli auspica una convergenza tra le due. E lo ribadisce affermando: «Si torna così al valore essenziale del “circolo ermeneutico” nel processo di conoscenza» (2001, nota 10). E continua: «Il problema non è quindi l'impossibile eliminazione del circolo ermeneutico fra fenomenologia ed empirismo, ma lo starci dentro adeguatamente» (*ibid.*). Grazie alla risposta al suo interrogativo, formulata da lui stesso tre anni dopo (2004, p. 32), anche lui viene convocato a sedere al simposio che dicevo. Lui stesso infatti riprende il discorso così: «Del Pistoia [...] richiamando il pensiero di Lantéri-Laura sulla costituzione intersoggettiva dell'ipseità come consonanza



nell'umano operare, scrive: «Il solo osservare quel gesto antico dei muratori suscita una risonanza tanto nella mia memoria di persona colta [...] quanto nella mia stessa motricità di persona vivente e fa sì che io partecipi a quei gesti essendovi come incitato o implicato [...]» (cfr. Del Pistoia, p. 35). Lantéri-Laura e Del Pistoia ricorrono a questo esempio per illustrare la nozione heideggeriana di utensilità, che si può riassumere così: «Sono le opere che permettono questo entrare in rapporto reciproco degli esseri umani» (*ibid.*).

In Ballerini invece l'esempio dei muratori suscita considerazioni molto diverse e precisamente: «Questo è esattamente ciò che lo studio dei c.d. *mirror neurons* sta mettendo in evidenza quale controcopia neurofisiologica della costituzione dell'Altro, e quindi della dimensione interoggettiva, come co-costitutiva della nostra soggettività. [...] Qualsiasi sia il nostro approccio terapeutico, non possiamo che lasciarci guidare dall'attenzione e dallo studio dell'interno esperire del malato e dalla nostra risonanza ad esso: vale a dire osservando la soggettività dell'altro mentre si osserva la propria. [...] Si va facendo strada la constatazione della possibile corrispondenza fra neuroscienze e psicopatologia esattamente nella sua declinazione fenomenologica. Ho citato l'esempio dei "*mirror neurons*" e della "costituzione intersoggettiva", ma altri se ne potrebbero fare a sostegno della "complementarietà" (J.Z. Sadler, 1992), epistemica e di fatto, fra ricerca eidetica e ricerca empirica».

Giacché siamo tornati a parlare di neuroni, si direbbe molto invitante l'ipotesi che l'ecstasy agisca non tanto su tutti i neuroni quanto specificamente sui neuroni specchio. Sviluppare questa ipotesi fino a cercarne, e magari trovarne, la conferma sperimentale, vorrebbe dire saperne di più sui neuroni stessi e rilanciare la riflessione sull'empatia. Nessun pregiudizio ci deve essere d'ostacolo. Quella che oggi è una droga pericolosa, domani potrebbe diventare, con uno dei tanti prodigi dei laboratori, un farmaco utile e prezioso. Chi pratica la terapia della parola non rinuncia neanche ora ad aiutarsi con qualche farmaco, pena la frustrazione terapeutica o, molto peggio, la sconsiderata fede nell'onnipotenza della parola.

## BIBLIOGRAFIA

- Ballerini A.: *Psicopatologia fenomenologica e psichiatria biologica: un “salto mortale” epistemico o una possibile convergenza?*. COMPRENDRE, 2001, 11: 7-17
- ... : *Patologia d'un eremitaggio. Uno studio sull'autismo schizofrenico*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- ... : *Lettera alla Redazione*. COMPRENDRE, 2004, 14: 32-35
- Barison B.: *Opinioni di uno psichiatra di ispirazione heideggeriana sulla psicoterapia*. COMPRENDRE, 2008, 16: 27-33
- Calvi L.: *La fenomenologia del diabolico e la psichiatria antropologica*. ARCHIVIO DI PSICOLOGIA NEUROLOGIA E PSICHIATRIA, XXX, fasc. IV-V, 1969; ora nel volume *Il consumo del corpo*, cap. 5. Mimesis, Milano, 2007
- ... : *Prospettive antro-po-fenomenologiche*, in *Trattato Italiano di Psichiatria*, a cura di G.B. Cassano e coll., Masson, Milano, 1993 (1a ed.), I; 1999 (2a ed.), I
- ... : *Il tempo dell'altro significato. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra*. Mimesis, Milano, 2005
- Del Pistoia L.: *Il contributo di Georges Lantéri-Laura all'atteggiamento fenomenologico in psichiatria*. COMPRENDRE, 2003, 13: 27-65
- Di Petta G.: *Gruppoanalisi dell'esserci*. F. Angeli, Milano, 2006
- Gonzàles-Palacios A.: *Real lenzuolo di Capodimonte*. Il Sole-24 ore, 27 gennaio 2008
- Paci E.: *L'ironia di Thomas Mann*. AUT AUT, 1955, 29
- Proust M.: *Alla ricerca del tempo perduto*, III. Einaudi, Torino, 1961
- Rossi Monti M.: *Uno studio fondamentale sull'autismo schizofrenico*. COMPRENDRE, 2002, 12: 141-146

Prof. Lorenzo Calvi  
Pz.ta SS. Maurizio e Lazzaro, 2  
I-23827 Lierna (Lc)