

L'INCONTRO: DERIVA E PAROLA

L'apertura all'altro in una relazione terapeutica

R. LONGORDO

I. L'INCONTRO TERAPEUTICO COME LUOGO DELL'APERTO, DELLA *LICHTUNG*.

Il chiaro del bosco è un centro nel quale non sempre è possibile entrare, lo si osserva dal limite e la comparsa di alcune impronte di animali non aiuta a compiere tale passo. È un altro regno che un'anima abita e custodisce. Qualche uccello richiama l'attenzione, invitando ad avanzare fin dove indica la sua voce. E le si dà ascolto. Poi non si incontra nulla, nulla che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in quell'istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo. Non bisogna cercare. È la lezione immediata dei chiari del bosco: non bisogna andare a cercarli, e nemmeno cercare nulla da loro. Nulla di determinato, di prefigurato, di risaputo. E l'analogia del chiaro con il tempio può sviare l'attenzione.

Marìa Zambrano

L'incontro con l'altro, in una relazione terapeutica, avviene in uno spazio definito; di sovente un luogo chiuso, arredato apposta. In fondo, uno dei tanti luoghi per i quali transitiamo durante le nostre giornate. Eppure, in quest'incontro, nel declinare del nostro parlare, nella propensione all'ascolto, nell'immediatezza selvaggia della nostra presenza corporea, nella pre-disposizione all'av-vento dell'altro come prossimo,

lo spazio chiuso diventa un *aperto*, uno *slargo*¹, una “radura nel bosco” (*Lichtung*) all'interno della quale si rende possibile il riconoscimento reciproco e, dunque, la possibilità, del donarsi, del darsi riconoscendosi.

Nell'*aperto* che s'inaugura con l'incontro, l'altro diventa *prossimo*. Diventa *il più prossimo*, più della soggettività che ci costituisce, poiché orientati all'altro e *per* l'altro. Emmanuel Lévinas ci ricorda come:

La prossimità è forse una certa misura dell'intervallo che si restringe fra due punti o due settori dello spazio, la cui contiguità e coincidenza segnerebbero il limite? Ma allora il termine prossimità avrebbe un senso relativo e, nello spazio disabitato della geometria euclidea, artificioso. Il suo senso assoluto e proprio presuppone l'“umanità”. Ci si può anche chiedere se la contiguità stessa sarebbe comprensibile senza prossimità – approssimarsi, vicinanza, contatto – e se l'omogeneità di questo spazio sarebbe pensabile senza la significazione umana della giustizia contro ogni differenza, di conseguenza, senza tutte le motivazioni della prossimità di cui la giustizia è il termine. (pp. 100-101)

Lévinas riconosce il darsi della prossimità solo come avveniente in uno spazio reso omogeneo dalla “significazione umana”, dunque, luogo “segnato” dall'umano; non dato oggettivamente, misurabile e quantificabile, ma soggettivamente qualificato come spazio dell'incontro.

¹ Questo è il termine comunemente usato per tradurre il tedesco *Lichtung*. Ovviamente evitiamo, in questa sede, un'approfondita discussione sull'uso del termine nel pensiero heideggeriano. Per il nostro discorso ci basti sapere che la *Lichtung* è uno slargo, una radura, un aperto che, inaspettato, ci appare mentre percorriamo un sentiero nel bosco. Comunque, per meglio definire il termine riportiamo un passaggio di un dialogo tra M. Heidegger e uno dei partecipanti ai celeberrimi Seminari di Zollikon: «partecipante: *Oriente significa il sorgere del sole, della luce.* Heidegger: *Al levarsi del sole tutto si fa chiaro, tutto diviene visibile; le cose appaiono. In determinate usanze sepolcrali la faccia viene rivolta verso est; anche l'orientamento delle chiese prende in considerazione ciò. – D'altronde, se viene eliminata la luce, come sta la cosa con lo slargo [Lichtung]? [...] Esser-aperto [Offensein] significa slargo. Anche nell'oscurità si dà slargo. Slargo non ha nulla a che fare con la luce [Licht], bensì viene da “leggero” [leicht]. La luce ha a che fare con la percezione sensibile. Al buio si può ancora urtare qualcosa. Ciò non ha bisogno della luce, bensì di uno slargo. Luce-chiaro; slargo viene da render libero, leggero. Una radura [Waldlichtung] c'è anche quando è buio. La luce presuppone lo slargo. Il chiarore può esserci solo laddove si è levato-lo-slargo [gelichtet], dove qualcosa è libero per la luce. L'oscurarsi, lo svanire della luce, non lede lo slargo. Lo slargo è il presupposto del fatto che possa farsi chiaro e buio, il libero, l'aperto» (1991).*

Riconosce pure la diversa *nuance* dello spazio intersoggettivo e comprende come proprio tale diversità ci consente di approssimarci all'Altro e viceversa. Individua, inoltre, lo spazio che *contiene* l'incontro come luogo non dato una volta per tutte, sempre *in fieri*.

Andando oltre nella comprensione di queste caratteristiche proprie del luogo dell'incontro, facilmente comprendiamo che si fa riferimento a uno spazio, sgombro, alleggerito dove gli stessi oggetti in esso contenuti perdono consistenza e sfumano nella contemporanea focalizzazione del sentire patico che avviene al suo interno. Luogo dove le comuni norme di localizzazione spaziale sono messe in discussione e avvertite come non necessarie per potersi situare.

Il riconoscimento della non necessità delle usuali coordinate spaziali e l'omogeneità di questo *spazio della prossimità* ci fanno comprendere che esso, in quanto "luogo segnato dall'uomo" appunto, non potendo essere circostanziato con i consueti strumenti di misura, può essere solo vissuto. È uno spazio *giusto*, che *rende giustizia* – intesa qui come ricerca di un *luogo*, non meramente spaziale, dove riconoscere l'altro per ciò che è. Uno spazio simile a uno di quei *Claros del bosque* che non s'incontrano, non si possono neanche "cercare", come ammonisce Maria Zambrano. Uno spazio che non s'incontra, poiché non esiste per se stesso.

Lo spazio *giusto*, inteso anche come giusta misura. Una misura che non è uguale per tutti e che non è contemplata dai sistemi internazionali, ma "vidimata" da coloro che s'incontrano in quello spazio. Autentica, per così dire, dai due uomini nella relazione, gli unici a poter "misurare" e valutare la distanza *dell'Altro* e *dall'Altro*. Ogni misura accettata diventa, quindi, quella giusta e l'Altro, se si approssima, se vuole approssimarsi, occupa sempre il giusto posto nel suo poter incontrare: ci sta di fronte, ci si rivolge mantenendo, però, la giusta "distanza". La distanza *della* differenza. La distanza che *permette* la differenza, poiché l'altro è *differente* da noi proprio perché, distante, reciproco. Così, in questa differenza, che separandoci ci costituisce, l'Altro diventa il *prossimo*.

Solo in quel luogo, in quello spazio reso omogeneo dal riconoscimento e dall'approssimarsi reciproco, è possibile stabilire una *differenza*. Come se l'Altro non potesse essere riconosciuto come differente, *il* differente, se non all'interno di uno spazio aperto, omogeneo e da entrambi riconosciuto, ri-dimensionato.

Lo spazio *aperto* dell'incontro, lo *slargo* diventa, dunque, il luogo nel quale può avvenire il darsi dell'Altro come *differenza*.

In questo spazio "segnato" dall'umano, inaugurato da coloro che sono in relazione (*Beziehung*), dai *relazionanti*, nel quale non si è giu-

dicati, ma compresi; non si è indirizzati, ma spinti a cercare la propria strada; non si è traditi, ma custoditi in ogni tonalità del proprio sentire patico; non si è malati, ma uomini privati di alcune modalità d'esistenza; non si è, infine, abbandonati, ma sostenuti ad oltranza; non è raro assistere ad una trasformazione dell'altro, anche "fisica"², tale da ritrovarlo, così mutato, più vicino a noi e, di conseguenza, portarci noi stessi più vicini³.

Nonostante tale spazio sia segnato dai relazionanti, tuttavia il riconoscimento dell'Altro, come *differenza*, avviene in un luogo che non è stato "fatto apposta"; non è stato cioè voluto e determinato in quanto tale – come comunemente si usa "volere" una cosa. Piuttosto, è uno spazio *fatto-da-sé*. Prodotto in quanto l'azione, come agito della volontà, è sospesa. Un luogo la cui omogeneità non è determinata dalla conformità alle leggi del rappresentare scientifico-naturale, ma uno spazio soggettivo in cui, finalmente, l'altro della relazione non ci è *indifferente*. Infatti egli non è più uno dei tanti che incontriamo ogni giorno, e che ci sono indifferenti, ma venendo da noi per incontrarci e farsi incontrare, disponendosi a un comune cammino, diventa il *differente*.

È solo riconoscendo nell'Altro il *differente* che ci accingiamo a volerlo incontrare. Ecco che l'incontro avviene nella perdita dell'indifferenza, nella dimenticanza, nell'oblio del consueto.

Se vogliamo, avviene una produzione di *mondo* dove, finalmente, può avvenire *l'incontro*. Heidegger ha spesso insistito, durante i Seminari di Zollikon, rivolgendosi principalmente a medici e psichiatri, sulla necessità di convenire su un comune sentire, poiché solo condividendo lo stesso mondo è possibile un darsi reciproco, un incontrarsi. Infatti:

² Il cambiamento "fisico" qui menzionato è da intendersi come la modifica di atteggiamenti, o blocchi corporei, "fissati" in alcune parti del corpo in presenza di vissuti traumatici, che avviene quando in terapia si risolvono i conflitti che li hanno determinati. Per intenderci, si fa riferimento, pur tuttavia marginalmente, alla Bioenergetica di A. Lowen.

³ Per vicinanza qui s'intende una diversa consapevolezza dell'Altro e della relazione che, via via, si va instaurando. Le condizioni, affinché tale relazione diventi terapeutica, comprendono il poter essere autenticamente vicini. Anche sul concetto di vicinanza, come la vogliamo intendere noi, ha scritto parole indimenticabili M. Heidegger, per il quale: «*Vicinanza [Nähe] intende sempre il modo del concernere del poter-essere nel senso dell'esser-riguardato [Betroffenheit], vale a dire, della sollecitazione da parte dell'essere, dell'esser-adoperato-salvaguardato dall'essere. Più prossimo [näher] è ciò che conduce nel poter-essere-autentico. Ma il comparativo non è da intendere quantitativamente, bensì qualitativamente. Più prossimo non si intende un grado maggiore di vicinanza, bensì maniere, modi diversi della vicinanza, intende semplicemente "diversamente vicino"*» (1991, p. 264).

Solo il con-dividere-l'un-l'altro [Mit-einander-teilen] il medesimo mondo, in questo rapporto dell'esser-assorbito-in [...], rende possibile una comunicazione [Mitteilung]. (p. 239)

Dimentichi, dunque, della funzione livellante della coscienza che ci propone, *pro domo sua*, di non differenziare, sottraendoci alla funzione costituente dell'*Io sono*, vòlti alla comprensione dell'Altro come il differente, avviene il ri-conoscimento. Noi e l'altro siamo, entrambi, ri-conosciuti: conosciuti di nuovo.

In questo ri-conoscerci siamo de-composti, ri-suonati, s-fondati. L'alterità, che noi stessi siamo, destrutturando il formale, ri-vede l'Altro, nella relazione che nasce, in modo del tutto nuovo.

Così il *portarsi* nel luogo designato per l'incontro, il *salutarsi* in attesa di qualcosa che ancora non si conosce bene, il *guardarsi* intorno per situarsi, il *raccogliersi* a partire da una presenza corporea, il *raccontarsi* non sono che segnali d'apertura, di invito ad entrare in quello slargo all'interno del quale è possibile incontrarsi.

Ancora: tale incontro non avviene, né potrebbe avvenire, sul terreno solido e rassicurante del sapere scientifico, del saputo, ma sempre su percorsi, su sentieri appena appena accennati, dove il cammino risulta faticoso, ma essenziale.

In questo percorso dove l'altro è ri-compreso e ri-conosciuto, e nel quale risulta essenziale la *mise en abîme* del linguaggio in favore di un *dire* radicale, di una parola che possa ri-velare veramente l'autentico, ecco che ogni passo, ogni gesto o suono compiuto, diventa offerta, diventa *dono*. Un atto che si apre e si conclude con l'atto stesso. Un dono *in sé* in quanto, propriamente, ciò che viene donato è nient'altro che se stessi.

L'Altro, allora, si mostra nel donarsi concepito come tale, e come tale assolutamente privato della sua dimensione spazio-temporale. Il *qui ed ora* nell'offerta, nel dono, sono annullati. O per meglio dire, l'altro come il *differente*, come colui che ci sta di fronte e nell'*aperto* dell'incontro giunge a mostrarsi in quel determinato posto, in quella specifica ora di quel certo giorno, offre solamente ciò che un momento dopo già si sottrae. Questa sottrazione diventa necessaria affinché possa permanere la differenza. Ovverosia, l'altro dona se stesso non affinché possiamo appropriarci di questo dono per poterlo possedere e, all'occorrenza, manipolare, ma affinché lo custodiamo. La custodia di qualche cosa non nostra, ma donata nell'*aperto* della relazione, ci impone per essa il massimo rispetto e la più amorevole cura. Il riserbo tenuto rafforza il costituirsi della differenza. Il terapeuta, quando riesce davvero ad accogliere il sofferente in tutte le sue modalità di essere-nel-

mondo, non è altri che il custode di questa differenza. Il custode dell'altro in quanto *Altro*.

Infine, ciò che si offre alla nostra custodia “contiene” un'intera esistenza: dal momento stesso del concepimento, fino al momento in cui «io sono davanti a te e mi mostro come sono, ma *sono* in quanto *differente* da te». L'offerta, dunque, è quella che concerne per l'uomo il *più proprio*; e ciò è la sua esistenza: l'esser-ci (*Da-sein*).

Martin Heidegger ha più volte evidenziato come il *ci* (*Da*) dell'esser-ci non abbia nulla a che vedere con il qui ed ora. Non è uno specifico posto dello spazio che possa essere situato in un *qui*:

Piuttosto, l'esistere in quanto esser-ci significa il tenere aperto un ambito di poter-percepire le significatività delle datità che gli si rivolgono assegnandogli a partire dal suo esser-levato-nello slargo [Gelichtetheit]. L'esser-ci oggetto semplicemente presente. Al contrario, esso non è in generale e per alcuna circostanza un qualcosa che possa essere oggettivato. (1991, p. 54)

L'offerta del *più proprio*, questo dono, affinché sia autentico *darsi* deve, dunque, *mancare*. Deve essere fatto dall'imminenza simultanea del darsi e del sottrarsi, dall'esposizione e dal ritiro.

Questa sottrazione, il ritrarsi, genera uno scarto, una cesura che produce un doppio movimento: dare trattenendo in sé; il solo modo di rapportarsi che permette all'uno la conservazione di sé come *differenza* e, nello stesso tempo, all'altro di evitare l'oggettivazione del dono, la presa totalizzante. In altri termini, permette al terapeuta di non oggettivare l'altro e di accogliere il dono non come ciò che gli è dato, bensì come ciò che richiede la sua stessa cura affinché possa finalmente e autenticamente darsi.

Per lo psicologo e lo psichiatra fenomenologicamente orientati, l'accettazione dell'altro come *differenza*, la conservazione del dono così come avviene, il riserbo e la cura, la rinuncia alla presa totalizzante dell'Altro sono modi necessari e prodromici alla possibilità di mettere in atto quel movimento di sospensione del giudizio che è “pane quotidiano”, e che solo permette un'autentica comprensione d'essere: l'epochè (ἐποχή).

Ma andiamo avanti⁴.

⁴ Non si intende, qui, affrontare le innumerevoli questioni legate all'epochè fenomenologica. Per altro, vista la vastità dei lavori pubblicati sull'argomento, risulta difficile fare dei rimandi completi. In ogni caso, interessantissimo è il lavoro di G. Di Petta pubblicato sul n° 21 di *COMPRENDRE* e al quale si rimanda.

In un bellissimo lavoro, che ha un sapore antico, nel quale Jean-Luc Nancy si interroga sull'episodio evangelico – e sulla sua rappresentazione artistica – della resurrezione di Gesù e sul successivo incontro con la Maddalena, bene si evidenzia questo doppio movimento di offerta e di ritiro. Ecco ciò che il filosofo francese scrive in proposito:

Non che Gesù si rifiuti a Maria Maddalena: il vero movimento del darsi non è il cedere una cosa da impugnare, ma il permettere di toccare una presenza, e di conseguenza l'eclissi, l'assenza e la partenza secondo le quali, sempre, una presenza deve darsi per presentarsi. L'analisi potrebbe continuare a lungo: se io mi do come una cosa (così come è correttamente intesa una siffatta formula), se io mi do come un bene di cui ci si può appropriare, io resto, quanto a "me", dietro una cosa e dietro a questo dono, io li controllo e me ne distingo (e questo, forse, persino quando mi "sacrifico", come si suol dire, perché "sacrificando" me stesso io mi attribuisco un valore sacro, e il dono mi è restituito con gli interessi... o almeno è questa un'interpretazione che non si può mai semplicemente escludere). Se mi do evitando il tocco, invitando così a cercare più in là o altrove e come al fondo cavo del tocco stesso – ma non è ciò che fa ogni carezza? Non è dal battito del bacio o del baciare che ci si ritrae e discosta? – io non sono padrone di questo dono, e colei/colui che mi tocca e si ritrae, o che io trattengo prima che mi tocchi, ha davvero ricevuto un bagliore della (mia) presenza. (2005, pp. 70-71)

In questo passo appare evidente il doppio movimento di darsi ritraendosi. Solamente attraverso l'assenza, la privazione, può avvenire il darsi di una presenza che, quando autentica, rimane "al di qua" del tentativo di "presa", di oggettivazione assumendo, nel contempo, il carattere di invito, di pro-vocazione. Tutto ciò che avviene nello spazio aperto di una relazione terapeutica, improntata ad una reale comprensione dell'Altro, deve essere necessariamente privato della possibilità di possederne il Dato (il Dono).

Al sicuro, dunque, da ogni possibile tentativo di appropriazione e di controllo – senza presa non è possibile alcun controllo, alcuna manipolazione –, liberati dalla tentazione di oggettivazione del dato immediatamente presente, pro-vocati dal sottrarsi dell'Altro, ecco che possiamo andare "oltre" tentando di "toccare" l'anima.

Infine, di ciò che ci viene porto o mostrato non si possiede niente. O meglio: si è consapevoli soltanto di essere in rapporto – o meglio un rapporto – che non può, né deve, essere oggettivato. Si "possiede" l'apertura stessa la quale, in quanto sgombra, alleggerita, libera per ciò

che può avvenire, è il solo possesso che ci si possa augurare di avere. Poco bagaglio, ma buono. Ci si ritrova, così, ad essere viandanti in un territorio che è sempre da farsi⁵.

II. DERIVA

Esistono cose che, manifestandosi, soccombono o perdono il loro valore e, nascondendosi, giungono alla pienezza.

José Ortega y Gasset

Nel farsi di un rapporto terapeutico – ma si potrebbe dire in un qualunque rapporto autentico –, soprattutto se si è rivolti ad una reale comprensione dell'altro e del suo mondo, e prima ancora che si riescano ad “agganciare” quelle che sono le questioni fondamentali per l'Altro, si possono registrare degli stacchi, delle interruzioni, dei vuoti, delle pause di un discorso che però è ancora da “cominciare”. Sono dei segni, delle tracce che accennano ad una via, ad un percorso, solo intravisto, che si mostra solo come inizio del suo stesso nascondimento; un percorso che invita, allude, ammicca, ma che subito delude colui che vuole farlo diventare, da subito, una via tracciata, definitiva. Bisogna riuscire ad ammettere, come scrive Ortega y Gasset, che «[...] *ci son cose che presentano di se stesse solo ciò che è strettamente necessario per farci rendere conto che esse son nascoste là dietro*» (p. 55).

Questa via, appena accennata, potrebbe condurre, o almeno così pare, ad un altro “regno”. Quel regno nascosto che si costituisce, che nasce, si produce, solo nel momento della relazione. Non se ne ha sentore all'inizio, e non sempre si manifesta. I segni che l'annunciano giungono all'improvviso, inaspettati. Arrivano senza chiasso, senza clamore. Giungono e basta. Una volta manifestati modificano

⁵ Nel numero 20 di *COMPRENDRE*, tra i tanti splendidi contributi, colpisce la figura della paziente di R. Dalle Luche la quale, in un suo sms di risposta al terapeuta, afferma: «[...] Ho scelto lei come medico perché si avvale del pensiero scientifico, ma non con l'atteggiamento onnipotente del salvatore desiderato in segreto da tanti malati, ma con la consapevolezza propria del filosofo che conosce i limiti di ogni forma di sapere e che sa di disporsi nei confronti di esso non come possidente nei confronti del suo territorio, ma come un viandante nei confronti della sua via. Sono pensieri ancora tutti da pensare. Ma il paesaggio da essi dispiegato è già un'instabile, provvisoria e inconsueta dimora» (p. 73).

l'“atmosfera” della stanza dove sta avvenendo l'incontro con l'altro, con il *differente*. Ancora, tali segni non si mostrerebbero se non vi fosse consapevolezza della differenza. Si manifestano allorché non si è più *in-differenti*; nel momento in cui l'altro è, una volta per tutte, il *differente*, e in questo suo esser l'Altro si ritira per potersi, infine, donare.

Rovatti coglie bene questo mostrarsi dell'altro come il *differente*, l'altro da noi, lo Straniero. Il movimento che noi stessi tentiamo non comporta certamente un suo approssimarsi a noi, ma un nostro tentativo, assolutamente non sicuro di riuscita, di approssimarci a lui.

Dunque lo Straniero siamo, infine, noi stessi. E, infine, lo Straniero, non è là fuori, rassicurante estraneità, rassicurante perché sappiamo come possiamo difenderci da essa rinforzando la nostra posizione: bensì è qui dentro, ci abita. La caduta delle possibili difese, che ne consegue, ci espone. Ci espone ad un gioco ambivalente, perché, mentre abitando l'estraneità che è in noi e che noi siamo a noi stessi, “diventiamo”, arricchiamo il nostro essere soggetti, lo possiamo fare, e lo facciamo, solo aprendoci e scoprendoci: dando piuttosto la parola al nulla e al silenzio. Correndo il rischio della perdita. Il meno che si può osservare è che quando appare quello Straniero in cui poi crediamo di riconoscerci, questo fatto ci spaesa.
(p. 97)

L'approssimarci all'Altro implica un atto volontario, una nostra determinazione, che non darebbe i frutti sperati se non tentassimo in tutti i modi di preservare la differenza; se si tentasse di possedere l'Altro evitando, invece, di lasciarsi guidare sui sentieri mostrati dall'emergere di tali segni. Ma non basta. Non basta preservare la differenza, non basta annullare la tentazione di impossessarci del dato: dobbiamo non aver paura di *perderci*. Anzi, dobbiamo mostrarci pronti al fatto di *non-aver-nulla-da-dire*, di rimanere soli, senza strumenti, senza mezzi. Solo aprendoci alla possibilità che l'Altro veda in noi non una guida sicura, ma un compagno di viaggio, potremo “diventare” in grado di incontrarlo veramente. Solo inoltrandoci in questi sentieri, sulle vie appena accennate, noi possiamo, infine, *spaesarci*, abbandonando ogni pretesa di immediata intelligibilità e disponendoci alla possibilità di “smarrirci” percorrendo quelle contrade sconosciute, di avventurarci in quel territorio, che ci è concesso di percorrere.

È ancora Lévinas che ci invita a rinunciare a qualsiasi tentativo di “presa” dell'Altro, poiché:

La prossimità non si risolve nella coscienza che un essere prenderebbe su un altro essere ritenuto vicino in quanto sotto i suoi occhi o alla sua portata e di cui sarebbe possibile appropriarsi, essere che potrebbe essere tenuto o con cui ci si potrebbe intrat-tenere nella reciprocità della stretta di mano, della carezza, della lotta, della collaborazione, del commercio, della conversazione. La coscienza – coscienza di un possibile, potere, libertà – avrà così già perso la prossimità propriamente detta, superata e tematizzata, come avrà già rimosso in se stessa una soggettività più antica del sapere e del potere. (p. 103)

In questa operazione di autentica rinuncia ad appropriarsi dell'Altro la ragione non aiuta. Anzi, a volte, è d'impaccio. Nel momento in cui ci accorgiamo del mostrarsi di questi segni, la peggior cosa che possiamo fare è chiederne conto all'altro, o a noi stessi. Essi non vanno pensati: solo seguiti, aprendosi la strada a fatica. Così facendo, ci pervade la sensazione che, in tali momenti, si possa arrivare più vicini all'autentica comprensione dell'altro.

La cosa difficile è cercare di spiegare, a chi non è mai stato in una relazione terapeutica, quali siano questi segni, queste tracce e come si manifestino. La sola cosa che si possa dire è che tali segni, spesso, si mostrano in un momento di silenzio. Momento nel quale la parola, che pure mantiene un posto privilegiato nella terapia, si ritrae, subisce uno scacco, si perde facendone emergere un'altra, solo più pregnante, più genuina.

L'immagine romantica, propria di una certa psicologia – che vede nella psicoterapia una sorta di duello tra terapeuta e paziente, che si sfidano nel tentativo di prevalere l'uno sull'altro, come due animali in gabbia e in cui, nel migliore dei casi, è il terapeuta a imporsi – alla luce di quanto detto appare perfino troppo ingenua. Non vi sono due soggettività, ma l'una e l'altra si costituiscono, come membri di quel determinato rapporto, solo a partire dal dialogo interumano, dalla intersoggettività (cfr. Sini).

Ecco che l'autentica comprensione dell'Altro non può avvenire senza che il *ci* dell'*esser-ci* si trasformi in *con*: che l'*esser-ci* (*Da-Sean*) diventi *essere-con* (*Mit-Sean*). Tuttavia, non un generico *essere-con*, che pure caratterizza l'essenza stessa dell'uomo, bensì uno specifico e determinato *essere-con* l'altro attualizzato dalla relazione e fino a dove ci condurrà tale rapporto. Fino allo spaesamento, fino ai limiti della comprensione di noi stessi e dell'altro. Fino ad abbandonare le vie sicure e i luoghi conosciuti in favore di un'ulteriore e non definitiva comprensione di noi stessi e, ancora una volta, nella sospensione, ora,

non soltanto del giudizio sull'altro, ma una sospensione dei nostri stessi confini. Come dire che non vi possa essere autentica epochè, se in questo momento di sospensione non si includa, essenzialmente, la sospensione su ciò che noi stessi siamo, o abbiamo ritenuto di essere, fino a quel momento.

Per assurdo, potremmo addirittura accettare che possa essere l'Altro a "condurre il gioco". Se così fosse potrebbe rivelarsi uno "scacco" assoluto per il terapeuta, al quale non rimarrebbe altro che corrispondere all'invito, prestando ascolto al "non detto" e lasciandosi smarrire seguendo tracce ineffabili. Bene coglie Ferdinando Barison, in uno dei primi numeri di *COMPRENDRE*, l'essenza di questo ineffabile per cui:

È la realizzazione di questo "indicibile" che nel rapporto coi nostri simili, malati o sani, ci consente di essere-con "in un unico destino", cosa che costituisce l'essenza sia del rapporto psicoterapeutico sia dell'autentica comprensione clinica. In tutto questo non ci sono soggetto e oggetto, ma una modificazione reciproca dei due.

Non si tratta qui soltanto di perdere il *mondo* da parte del terapeuta, ma di mettere in campo un ulteriore progetto di *mondo* che non includa soltanto se stesso, ma essenzialmente l'Altro e il suo stesso mondo e così rischiare di smarrirsi. Ecco che l'intervento sull'altro include, necessariamente, una nostra trasformazione. Sempre se siamo disposti a farlo.

Nancy non ha dubbi sul procedere verso l'essenziale, verso il centro e ci invita ad andare "al cuore delle cose", senza ulteriori indugi, nel momento in cui percepiamo di essere vicini ad esso – all'Altro –, e lasciar accadere ciò che deve:

Più il pensiero mobilita termini ed operazioni, più si allontana dal cuore delle cose, e dal proprio cuore. Al contrario, più si lascia prendere dal possente ritegno delle cose, dall'inerzia del cuore che è il cuore celato della loro presenza, del loro peso e del loro apparire, più pensa, cioè più pesa su questo cuore di verità, e lo lascia pesare su di essa. (1992, p. 127)

Ogni operazione che miri alla "conquista" deve essere sospesa; ogni ulteriore tentativo di spiegazione messo da parte. Bisogna allontanare la paura di portarci, di farci portare più vicino all'altro. Come se l'aria tra i due, diventando più densa, potesse "accorciare" le distanze. Ci si ritrova ad essere compresi in una relazione che «[...] trova allora la sua accoglienza e i suoi limiti nella comunione di un Sé con un altro Sé

come esseri razionali, viventi sul piano di un'esistenza possibile» (Jaspers, p. 107).

Ovviamente, tutto ciò appare incomprensibile per un professionista che ha investito sforzi e denaro in anni di studio e di formazione. Un professionista che non vuole, né può, rimettersi sempre in discussione in ogni nuova relazione. Tuttavia, ci sembra sia possibile rimanere ancorati solamente alla propria umanità, e a nient'altro che a questa, nel momento in cui appare necessario iniziare, con l'altro, un "viaggio" in comune per vie inconsuete.

Illuminanti, in questo caso, sono le parole di Husserl per cui:

Già in partenza il fenomenologo vive nel paradosso di essere costretto a considerare l'ovvio come problematico ed enigmatico e, inoltre, di non potersi proporre alcun tema scientifico se non questo: la necessità di trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo – che è per lui il massimo tra gli enigmi – in qualcosa di comprensibile e trasparente. (p. 206)

La trasformazione dell'ovvietà universale che Husserl impone al fenomenologo vuol dire semplicemente che quest'ultimo debba perdere il soggetto della metafisica, forte, visibile, padrone della natura e di se stesso, in favore di una comprensione più autentica dell'essere dell'uomo. Ora, mostrare l'evidenza del trasparente, lasciare che l'essere sia comprensibile significa certamente lasciare ch'esso si mostri, ma anche dirigersi verso questo mostrarsi con un animo fermo e diretto, senza "deviazioni"; senza lasciarsi distrarre e senza farsi fuorviare da false interpretazioni.

Più volte abbiamo pensato che per la *comprensione d'essere* la predisposizione all'ascolto dell'Altro possa non bastare; che in certi momenti sia utile, ma direi indispensabile, una disposizione d'animo che assomigli più all'azione dell'orante, il quale, nel movimento della preghiera, si dispone al tra-scendimento, a quel movimento che consente di oltrepassare il dato, avendo intravisto l'ombra di ciò che è già dileguato e volendone seguire le tracce. Quella disposizione – dicevamo – che si ha quando si è orientati e aperti verso un ulteriore che ci concerne e che ci invita. Un ulteriore che richiede un pensiero diretto e irremovibile. Un pensiero che non si lascia deviare, distogliere, contraddire. Successivamente, il movimento della preghiera è, anche questo, un doppio movimento. Un movimento verso chi si è, una volta per sempre, sottratto alla relazione diretta, al tocco, alla presa; ma nello stesso tempo, con questa stessa sottrazione, ci si consegna come l'Altro. In

questo caso il *Differente* Assoluto. Il *Totalmente Altro* nel senso di Horkheimer.

Ci sembra di non dire nulla di nuovo, poiché ogni terapeuta sa bene quanto sia vicina la propria disposizione d'animo, nel momento in cui si trovi faccia a faccia, *vis à vis*, con l'altro sofferente, all'attimo *raccolgente* della preghiera. Ancora, per il terapeuta fenomenologicamente orientato, questo attimo *raccogliente* è reso ancora più drammaticamente intenso dalla assoluta mancanza di certezze, dall'essere nell'*aperto* – o di provare a realizzare faticosamente egli stesso l'*aperto* – entro il quale si rende possibile il darsi dell'altro in quanto *esser-ci*.

Infine, sembrerebbe che queste tracce da seguire provengano e vadano verso una direzione specifica e ben determinata; che questi segni ci possano condurre su sentieri già, in parte, percorsi. Eppure, per seguire queste tracce minime è necessario derivare, andare alla deriva.

Bisogna prendere le distanze da ogni cosa, da ogni attribuzione di senso. Lasciarsi dietro consuetudini e ragione, per giungere su luoghi che possono sembrare aridi e inospitali, ma che solo attraversando è possibile esistere al di là della sofferenza – o ad esistere malgrado la sofferenza.

L'altro, nel nostro caso, è un'esistenza che ci richiede un intervento e, dunque, ci affida il compito di "condurlo" fuori da una situazione non più sostenibile. Fuori da quelle "acque amare" dove ci si ritrova ad essere *qualcosa*; "solo qualcosa di vivente, ma senza sapere bene cosa".

Su queste tracce inizia, dunque, un cammino faticoso e senza una specifica direzione. Un cammino fatto di tanti momenti in cui sembra non esserci nessun miglioramento, nessun "traguardo volante". Sembra un continuo inabissarsi, senza poter rivedere la superficie. Un lungo e tormentoso giro e rigiro di questioni già affrontate. Un lento e continuo macerarsi nel sale dell'inconcludenza. Nel riaprire ferite mai chiuse e nel rischio di aprirne altre.

Eppure, lasciarsi andare, su tracce deboli, alla deriva con l'altro, senza avere paura di "perdersi", o d'"inabissarsi", è l'unico sistema per poter infine riguadagnare insieme la riva, poiché, come riferisce un paziente di Pierre Fédida: «Io sto meglio, ma sta a lei adesso guarire dal mio sintomo, che per lungo tempo l'ha contaminata. Quando lei sarà guarito, io potrò davvero andarmene» (p. 157).

Questo derivare per poter, infine, riguadagnare la riva è anche, e soprattutto, deriva di parola.

III. PAROLA

Al modo del seme si nasconde la parola. Come una radice quando cresce che, tutt'al più, alza la terra leggermente, ma rivelandone la natura di crosta. La radice nascosta, e anche il seme perduto, fanno sentire ciò che li ricopre come una crosta che ha da essere attraversata. E c'è così in questi campi un pulsare di vita, un'onda premonitrice e come una minaccia che qualcosa, o qualcuno, sta per giungere.

Maria Zambrano

*Così io appresi la triste rinuncia:
nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.*

Stefan George

In una relazione terapeutica il *dire* si fonde con l'inusuale *enclave* spazio/temporale prodotta e strutturata dagli attori della relazione, si confonde con i mobili, la scrivania, le sedie e i libri, gli abiti, le scarpe, i tappeti. Il *dire* circola ovunque, impregna ogni cosa. Addirittura, attraverso il suo strumento più comunemente proprio, la voce, segna i confini, i limiti: fino a lì, sì, più in là, no: «Ciò che dico – ma anche e soprattutto ciò che non dico –, lo puoi sentire solo tu; se non ti allontani, se non esci dai confini segnati dal *dire* stesso». Comunque avviene all'interno di un "gioco a due" nel quale si attuano continui rinvii e sospensioni di senso, voci e silenzio, consegne e ritiri.

Ma se il *dire* impone il suo potere su tutto ciò che si trova all'interno dello spazio terapeutico, sulla parola stessa e, conseguentemente, su ciò che essa nomina, la parola segna, limita, costituisce, intima, chiama, pro-voca in quanto:

*La potenza della parola balena come quella che fa che la cosa sia cosa. La parola prende a splendere come quella che chiama a raccolta, portando quanto è presente, al suo esser presente. Il termine più antico per indicare il potere della parola, pensato in questo modo, per indicare il *dire*, è *Λόγος*: il *Dire originario* [die Sage], il quale, indicando, fa apparire l'essere nel suo è. Lo stesso termine *Λόγος*, in quanto termine per indicare il *dire*, è però al tempo stesso il termine per indicare l'essere, cioè l'esser presente di quanto è presente. *Dire originario ed essere, parola e cosa, s'appartengono vicendevolmente in virtù d'un legame occulto, il cui pensiero è appena all'inizio ed è destinato a non esaurirsi mai.* (Heidegger, 1990, p. 186)*

Dire e parola, dunque, si coappartengono essenzialmente. Il Dire, però fa apparire “l’essente nel suo è”, e come *Logos* risulta sostanziale per l’essenza stessa dell’uomo⁶. La parola indica, chiama a raccolta e, così facendo, nello stesso tempo nasconde.

Cerchiamo di comprendere meglio questo – anche qui – doppio movimento della parola, la quale, mentre mostra, nello stesso tempo sottrae per conservare ciò che ha appena mostrato.

Sarebbe, dunque, errato e fuorviante per il terapeuta ritenere che ogni parola riveli qualcosa, che indicando mostri esattamente ciò che v’è da accogliere. Anzi, a ben comprendere il ruolo della parola in terapia, dovremmo dire ch’essa *rivela*, e rivelando trattiene ciò che con la parola è detto. Questo trattenere lascia che il detto rimanga tra i due in modo che non possa più essere in possesso del dicente e, tuttavia, sottratto alla presa fagocitante di colui che ascolta.

Questo trattenere è ben esplicitato dal verbo rivelare. Curioso termine questo, da leggere, anch’esso come altri in questo scritto, con un trattino: ri-velare. Curioso poiché, pur appartenendo alla natura stessa del dire, della parola, ce ne consegna l’aspetto meno ovvio: il nascondimento. La parola *ri-vela* significa che mentre mostra, o meglio, mentre indica ciò che vorrebbe mostrare, nello stesso tempo lo copre, lo *vela* nuovamente. Pertanto proprio in quanto parola che rivela, nello stesso tempo trattiene in sé. Questo sottrarsi (*Entzug*) è il *ritegno* della parola.

Che alla parola tocchi essere concepita umanamente è l’unica cosa che spiega perché la parola ci sia e persino esista, giunga ad esistere. [...] E parola in senso proprio è solo quella che è concepita, accolta, quella che infligge privazione, quella che può andarsene e nascondersi, quella che non dà mai la sicurezza di fermarsi, quella che procede volando. (Zambrano, p. 100)

Chiunque abbia ascoltato parole dense, sussurrate in certi momenti, all’interno di un rapporto terapeutico, depositate con cura, a volte ap-

⁶ «Secondo una tradizione antica, noi, proprio noi, siamo gli esseri che sono in grado di parlare e che perciò già possiedono il linguaggio. [...] È la facoltà di parlare che fa l’uomo uomo. Questo tratto è il profilo stesso del suo essere. L’uomo non sarebbe uomo, se non gli fosse concesso di parlare – di dire: “è” – ininterrottamente, per ogni motivo, in riferimento ad ogni cosa, in forme varie, il più delle volte tacendo. In quanto il linguaggio concede questo, l’essere dell’uomo poggia sul linguaggio» (Heidegger, 1990, p. 186).

pena accennate, ma sempre preziose, è contento di questo ritegno della parola, del suo “andarsene”, del suo sottrarsi. È contento poiché sa il valore del ri-velato, ne ha potuto cogliere la potenza.

Ma andiamo oltre.

L'ascolto, in terapia, non è altro che l'ascolto del *ritegno*, di questo sottrarsi della parola, della sua erranza: di ciò che mostrandosi, nello stesso tempo si ritrae. Più è forte e repentino questo ritrarsi, più è importante ciò che si è voluto mostrare e, un attimo dopo, velare.

Se, dunque, l'ascolto della parola dell'Altro in terapia non è che l'ascolto del *ritegno* della parola, di ciò che si mostra appena e che un istante dopo già si dilegua, si *vela*, allora tanto più importante diventa la parola dell'analista, del terapeuta. Quest'ultimo, infatti, raccogliendo l'appello, la chiamata del ritegno della parola dell'Altro, deve rispondere, o meglio ancora, deve *cor-rispondere* con una parola che diventa, ora, molto più “pesante” da pronunciare poiché costituisce, fonda. Ma questo argomento lo tratteremo successivamente. Per ora ci stiamo fermando ad un momento precedente al vero “lavoro terapeutico”, o meglio, a ciò che lo rende possibile: l'apertura all'Altro come ciò che, propriamente, ci concerne in quanto terapeuti.

Al di là delle polemiche sorte intorno all'opera di uno dei più importanti psichiatri del '900, Jacques Lacan, e che non sono funzionali al nostro discorso, crediamo non poterci sottrarre dal “fare i conti” con ciò ch'egli ha scritto intorno al linguaggio, o meglio alla parola, in terapia. Pertanto:

Attraverso la parola che è già una presenza fatta d'assenza, l'assenza stessa giunge a nominarsi in un momento originale di cui il genio di Freud ha colto nel giuoco del bambino la ricreazione perpetua. E da questa coppia modulata della presenza e dell'assenza, che la traccia sulla sabbia del tratto semplice e del tratto spezzato dei Koua mantici della Cina è sufficiente a costituire, nasce l'universo di senso di una lingua in cui verrà a disporsi l'universo delle cose. Attraverso ciò che non prende corpo che per il fatto d'essere la traccia di un nulla e il cui supporto non può quindi alterarsi, il concetto, salvando la durata di ciò che passa, genera la cosa. (p. 269)

È indubbio che la parola, il dire, rappresenti uno dei più importanti e trattati argomenti di tutta la storia della psicopatologia dopo Freud; che la *talking cure* di Anna O. sia, più che un metodo di lavoro, il riconoscimento dell'essenza stessa dell'uomo, poiché «l'uomo è uomo in quanto parla» (Heidegger, 1990); che ogni detto in terapia si distingua

dalla “chiacchiera”⁷ – che ha come essenza la possibilità di comprendere tutto ciò che viene detto, facendolo rientrare in una “comprensione indifferente” e, pertanto, inautentica – in quanto dire autentico e come tale produttore di senso. Tuttavia, il *ritegno* di cui parlavamo, oltre che a mostrare ciò che v’è di essenziale nel dire dell’Altro, che deve essere custodito con la massima *cura* e il cui appello richiede che vi si *corrisponda*, si rende necessario anche perché:

Di queste parole, di ogni fatto che traducono bisogna diffidare. [...] Le parole si oscurano con l’uso, col rischio di diventare semplici parole “utilizzabili ovunque” [passe partout]. A forza d’essere ripetute, ci danno l’ingannevole impressione di aver detto o persino spiegato qualche cosa, quando in realtà, a guardare più da vicino, si tratta solo di un’abitudine contratta, di un automatismo la cui portata è solo verbale, come “svestita” [denudée] del suo senso originari. In tal modo, ciò che è “corrente” [courant] e nulla più si sostituisce al vero, o meglio, alla ricerca del vero. Ai nostri giorni, sentiamo il bisogno di ritornare su queste parole, in psicologia e in psicopatologia, nella misura in cui queste ultime tendono ad essere “scienze umane”. (Minkowski, pp. 83-84)

Naturalmente la parola, anche in terapia, si situa all’interno del linguaggio⁸: le riflessioni di Lacan ce ne danno testimonianza. Tuttavia

⁷ Qui con il termine “chiacchiera” si intende propriamente il “movimento” contrario all’apertura, alla possibilità di comprensione che più volte abbiamo sottolineato come indispensabile per poter veramente incontrare l’Altro. Infatti ecco ciò che M. Heidegger dice in proposito, in uno dei più famosi paragrafi di *Essere e Tempo*: «Il discorso, che rientra nella costituzione essenziale dell’essere dell’Esserci e di cui con-costituisce l’apertura, ha in sé la possibilità di mutarsi in chiacchiera e, come tale, di non tener più aperto l’essere-nel-mondo in una comprensione articolata, anzi di chiuderlo e di coprire così l’ente intramondano. La chiacchiera non è il risultato di un inganno voluto. Essa non ha il modo di essere della presentazione consapevole di qualcosa per qualcos’altro. Basta dire e ridire perché si determini il capovolgimento dell’apertura in chiusura. Infatti ciò che è detto viene senz’altro assunto come “dicente qualcosa”, cioè scoprente. La chiacchiera, rifiutandosi di risalire al fondamento di ciò che è detto, è sempre e recisamente un procedimento di chiusura» (p. 213-214).

⁸ Se fino ad ora abbiamo evitato di usare il termine Linguaggio è per evitare che si potesse identificare, *tout court*, con la sua struttura morfo-sintattica. In altri termini, siamo convinti, con Heidegger, che la parola e il suo legame col Dire originario (*Die Sage*) sia da preferire per il suo potere costitutivo e non si identifichi meramente con ciò che si può esprimere attraverso l’uso del linguaggio Verbale e di quello Non Verbale, ma vada al di là.

essa sta, nello stesso tempo, dentro e fuori dal linguaggio stesso. Sta dentro poiché si può strutturare in suoni e regole sintattiche riconducibili alla lingua in cui si parla, o da cui, come direbbe Heidegger “si è parlati”, ma nello stesso tempo possiede un potere che non ci consente di considerarla nella sua funzione di mero mezzo di comunicazione. Così, sciolta dalle catene delle regole, più simile al contenuto stesso del vissuto di ognuno, la parola si fa carne e ossa e sangue e sofferenza e fiato ed emozione e, a volte, silenzio. Spesso silenzio.

In questa identità tra vissuto e parola si colgono, nello stesso tempo, il limite e le possibilità di apertura all'Altro in terapia⁹.

Ovviamente si peccherebbe di presunzione se non si ammettesse che, anche nell'incontro autentico, sia reale il pericolo che la parola si trasformi in chiacchiera. Ciò avverrebbe nel momento in cui si trascurasse di *ascoltare* la parola per ciò che nasconde, per il suo sottrarsi, in favore di ciò che mostrando scopre, portandolo alla mercè di tutti.

La parola, dunque, si mostra nel suo “rammemorante raccogliersi”, avviene, si presenta, si annuncia, si mostra in quanto esposizione di se stessi all'Altro e in questa esposizione è ciò che più propriamente concerne l'incontro in terapia: il concedersi all'altro come parola.

L'esposizione, dicevamo, ha a che fare con la luce. Il Chiaro del bosco, la *Lichtung*, la radura hanno a che fare con la luce. Sono tutte metafore di luoghi esposti all'azione chiarificante della luce, ma sono anche luoghi nei quali “può fare buio”. In altri termini la radura, lo slargo – proprio in quanto luoghi dell'incontro – sono aperti alla possibilità che in essi scendano le tenebre. Così la parola in terapia oltre che mostrare nasconde e in questo nascondersi mostra ciò che v'è da dire.

Lo *spazio aperto* è aperto, appunto, per l'incontro con l'altro e per l'approssimarsi all'altro attraverso la parola in quanto offerta senza tempo e senza spazio. O meglio, offerta che *fa* un tempo ulteriore, che *fa* un ulteriore spazio. In questo caso il fare è inteso come produrre (ποίησις): parola che *produce* spazio, che *produce* tempo e, dunque, essere.

Al di là dall'essere ovvia e naturale la parola diventa, soprattutto in terapia, presenza ingombrante. Presenza che *produce* lo spazio come luogo dell'avvento, dell'incontro. Si giunge così non a una ristrutturazione dello spazio dell'incontro, ma alla produzione *ex-novo* di un

⁹ Consapevoli che si aprirebbe un argomento che va al di là dell'intento del nostro lavoro, per inciso, si è portati a ritenere che si potrebbe azzardare un'ulteriore identificazione, cioè quella tra *Esser-ci* e *Logos*, che potrebbe essere il tema di una trattazione successiva.

luogo del mostrarsi, del venire in-contro all'altro nell'aperto che solo concede la possibilità della relazione.

BIBLIOGRAFIA

- Barison F.: *Une Psychiatrie inspirée d'Heidegger*. COMPRENDRE, 3: 10-18, 1988.
Trad. it. di C. Muscatello e P. Scudellari: *Una psichiatria ispirata a Heidegger*. COMPRENDRE, 11: 19-27, 2001
- Dalle Luche R.: *Frammenti di una psicoterapia fenomenologica*. COMPRENDRE, 20: 66-81, 2010
- Di Petta G.: *Il vissuto del vuoto: Tempo, Affetti, Cambiamento. Per una fenomenologia dell'epochè*. COMPRENDRE, 21: 130-181, 2010
- Fédida P.: *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie* (2001).
Trad. it.: *Il buon uso della depressione*. Einaudi, Torino, 2002
- Heidegger M.: *Sein und Zeit* (1927). Trad. it. di Pietro Chiodi: *Essere e Tempo*. Longanesi, Milano, 1976
- ... : *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht «Das Wort», in Unterwegs zur Sprache* (1959). Trad. it. di A. Caracciolo (a cura di): *La Parola*, ne *In cammino verso il linguaggio*. Mursia, Milano, 1990
- ... : *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrgs. von M. Boss (1987). Trad. it. di A. Giugliano: *Seminari di Zollikon*. Guida, Napoli, 1991
- Husserl E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1959). Trad. it. di E. Filippini, Avvertenza e Prefazione di E. Paci: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano, 1961
- Jaspers K.: *Der Arzt im technischen Zeitalter* (1986). Trad. it.: *Il medico nell'età della tecnica*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995
- Lacan J.: *Funzione e campo della parola e del linguaggio* (1953), in G.B. Contri (a cura di): *Jacques Lacan. Scritti*. Einaudi, Torino, 2002
- Lévinas E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978). Trad. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Jaca Book, Milano, 1995
- Lowen A.: *Bioenergetics*. Coward, McCarin & Geoghen, New York, 1975. Trad. it.: *Bioenergetica*. Feltrinelli, Milano, 1987
- Minkowski E.: *Le langage e le vécu* (1954). Trad. it. di A. Pagnini (a cura di): *Il linguaggio e il vissuto*, in *Psicanalisi come filosofia del linguaggio*. Longanesi, Milano, 1976
- Nancy J.L.: *Une pensée finie* (1990). Trad. it.: *Un pensiero finito*. Marcos y Marcos, Milano, 1992
- ... : *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*. Bollati Boringhieri, Torino, 2005

Ortega y Gasset J.: *Meditaciones del Quijote* (1914). Trad. it.: *Meditazioni del Chisciotte*. Guida, Napoli, 2000

Rovatti P.A.: *L'esercizio del silenzio*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995

Sini C.: *Etica della scrittura*. Il Saggiatore, Milano, 1992

Zambrano M.: *Claros del bosque*. Fundación María Zambrano, 1977

Dott. Roberto Longordo
Via Riace, 2
I-89013 Gioia Tauro (RC)
roberto.lon@tiscali.it