



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata
Corso di laurea Magistrale in Psicologia Sociale, del Lavoro e della Comunicazione**

Tesi di laurea magistrale

**La “non tematizzazione” in questione. Il volto d’altri e il
processo terapeutico**

**Investigating “non-thematisation”. The face of others and the
therapeutic process**

***Relatore:* Prof.ssa Ilaria Malaguti**

***Laureando:* Giacomo Pierobon**

***Matricola:* 2022872**

Anno Accademico 2022/2023

Indice

Introduzione	4
CAPITOLO PRIMO: COME SI ENTRA IN PSICOLOGIA	8
1. La necessità di entrare in psicologia	8
2. L'entrata nel vuoto	15
2.1 L'esperienza del silenzio	17
3. Il rischio della psicologia volta alla manualistica	21
CAPITOLO SECONDO: L'ALTERITÀ E L'USCITA DALLA TOTALITÀ	26
1. La separazione: preconditione all'esistenza	26
1.1 Una psicologia che accorcia le distanze	30
2. Il volto e il faccia a faccia	34
2.1 L'incontro con il volto nel dialogo	38
3. Il tempo e la distanza dalla soggettività	40
3.1 Rivelazione della parola nel tempo	43
3.2 Il bivio nel tempo	45
CAPITOLO TERZO: L'ETICA E NUOVE FORME TERAPEUTICHE	48
1. La relazione come economia	48
2. Discernimento tra bisogno e desiderio	53
2.1 Atto di bontà e desiderio	57
3. Etica e responsabilità dell'Altro	59
3.1 Il percorso terapeutico nella bontà	62
3.2 Il comandamento d'amore	64
4. Lasciar andare: padre e figlio	69
4.1 La terapia delle distanze	73
5. Lasciar entrare: donare lo spazio	76
5.1 L'ospitalità e l'abbandono del medesimo	78
5.2 Chiarimento conclusivo sul dono e l'ospitalità	83
Conclusioni	86
Bibliografia	92

Questa tesi nasce dal dolore di aver messo a tema l'amore, l'Altro.

Introduzione

Questa ricerca analizza diversi testi del filosofo Emmanuel Lévinas, con l'intento di mettere in questione la tematizzazione, poiché ci chiediamo se può esistere una psicologia volta all'incontro con l'Altro fuori dallo schema della conoscenza aprioristica. Aprirci a questo interrogativo non vuol dire solamente svincolarci dalla dicotomia soggettività e oggettività, cioè, emancipare questa analisi da una spiegazione che si posizioni rispetto un paradigma neopositivistico, ma anche chiederci quanto la fragilità scientifica invada l'alterità.

L'obiettivo è inaugurare una psicologia aperta e mai ricondotta a processi di sintesi teorica, per non sprofondare nelle rappresentazioni soggettive e tecniche dell'Altro. Arrivare dove la costituzione della ricerca non sia di *statuto ontologico di una coscienza personalizzata*¹, ci permette di abbandonare un modo di procedere che posiziona l'essere: *inteso come contenuto, di un essere realizzato, di un essere narrato*². La chiave di lettura è affermare duramente l'impossibilità di delineare un oggetto della tesi e non porre a struttura l'alterità, in quanto l'Altro non è tema a cui possiamo associare un sapere, validato rispetto dei presupposti. Questo è il nostro punto di partenza che si pone come fine il percorrere una via diversa che generi un processo di salute, non fondato su *una luce che rischia il suo cammino*³, cioè su una conoscenza oggettiva; non vogliamo cercare una strada che consista *innanzitutto nel fatto di non rinviare più all'essere, di*

¹ Babolin, A. (1965). *Essere e alterità in Martin Buber*. Padova: Gregoriana, p. 8.

² Lévinas, E. (1978). Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie. *Revue Internationale de Philosophie* 32 (126): 492 (Trad. It.: Martin Buber, Castelveccchi, Roma, 2014), p. 20.

³ *Ivi*, p. 24.

*non essere più un discorso sull'essere*⁴. Nella ricerca, non siamo partiti avvalendoci di una metodologia prestabilita, in quanto stiamo cercando di sostituire lo sguardo che tematizza l'Altro, con un movimento qualitativamente ben diverso, in grado di situarsi nello spazio etico⁵. In questo percorso ci dirigiamo verso il *fondamento autentico dell'etica*⁶, in modo da avanzare una proposta diversa, reclamando nuovi spazi di dialogo accademico, separati dall'eccessivo procedere ontologico. Ci poniamo nella speranza di un dar voce nuova alla psicologia, nell'apertura dello spazio del tu, manifestazione dell'incontro, dove l'Altro è l'apriori: è parola che lascia aperto l'universo del dire, affinché l'alterità si realizzi nell'esistenza non *padroneggiata*⁷.

Il lavoro nel primo capitolo prende forza attraverso un'analisi sulla necessità di entrare in psicologia, poiché si parla dell'aporeticità dell'essere che lascia un residuo tale da conformare un ingresso sempre nuovo. L'Altro è alterazione presente che genera uno sconvolgimento della costruzione di senso dell'essere, è forzatura della totalità. Per questo motivo sempre nella prima parte della tesi si evidenzia l'importanza dell'entrata nel vuoto, fondamentale per ridurre lo spazio invaso dalla soggettività, attraverso un mettere al centro l'Altro. Nel silenzio scopriamo un processo di distanza da noi stessi che decostruisce il primato del cogito e dell'intenzione a esso associata, così da lasciar essere e non ricondurre a un pieno. Questo ci permette di mettere in discussione una

⁴ *Ivi*, p. 25.

⁵ Trincia, F. S. (2005). Passività, Libertà, Distanza: Un'interpretazione Di Emmanuel Lévinas. A cura di Giuseppe Lissa. *La Rassegna Mensile di Israel* 71, fasc. 1: 211–28, p. 211.

⁶ Alici, L., e Martin, M. (1995). *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*. Orizzonti nuovi. Assisi: Cittadella, p. 172.

⁷ Buber, M. (1947). *Dialogisches Leben: gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*. G. Müller, p. 118.

psicologia volta alla manualistica che tecnicizza il rapporto terapeutico, che porta a conoscenza, attraverso meccanismi di “rigorosità”, l’Altro, e stabilisce aprioristicamente una struttura della salute e dell’agire “curativo”. Si formano così azioni prestabilite e conoscenze descrittive che mirano alla scoperta reale dell’Altro, deformando il Volto.

Questa prima parte ci consente di iniziare a scavare nei testi levinassiani con il fine di ricercare nuovi varchi nel rapporto con l’alterità. Base su cui si fonda il secondo capitolo è scegliere di uscire dalla totalità e dalla tematizzazione. Fare in modo che la salute non sia portatrice di pratiche per esigenze normative e istituzionali, che contraggono le distanze, così si sottrae la centralità delle pratiche alla psichiatria volta alla sintesi concettuale e tassonomica. Il pensiero di Lévinas, si pone da guida nel faccia a faccia, dove il Volto è l’evidenza dello scarto tra sintesi e alterità. Questa è il fondamento da cui l’incontro può diventare un *dire* che si disancora dal detto, difesa dell’uomo, dialogo libero da forme di comunicazione che mantengono l’essere. Si parla in altri termini, di una fuoriuscita dal tempo universale e dalla volontà generica che distrugge l’esistere del sé; si ritiene che sia strada per la rivelazione di parola nuova che viene generata a partire dalla rettitudine del volto, essa scava nel tempo e diventa eredità di vita per infrangere la continuità dell’universale.

Nel terzo capitolo osserviamo come la soggettività ed essere generico si mischiano nella tematizzazione, mentre l’alterità che è etica si pone a difesa dell’esistenza e salva l’unicità, separandola dall’universale. La psicologia che è inserita fortemente in questa dinamica di una soggettività schiacciata dall’essere generico ha il dovere di dare ascolto all’alterità e porre al centro del suo statuto l’etica che disunisce soggetto e oggetto. In conclusione, osserviamo come il rischio della psicologia che non si fonda su tale

discorso, è di costruire un modo di operare che verte su relazioni di tipo economico, producendo rappresentazione dell'Altro per bisogno personale. Partendo da queste premesse, diventa importante delineare un percorso che porti al discernimento tra bisogno e desiderio, comprendendo come quest'ultimo non derivi dal mio mondo, ma si fondi sul mistero e sull'intematizzabile; esso si sorregge attraverso l'atto buono nel rovesciamento del godimento. Questa è nuova forma terapeutica, che porta allo "scoprire" l'etica come la responsabilità dell'Altro che trascende l'intenzionalità. Si definisce a questo punto l'etica come psicologia prima in contrasto con la visione freudiana dell'etica come repressione. L'etica è verbo liberatore. Il percorso terapeutico nella bontà è fessura da cui l'essere si separa dalla messa a tema, così da restituire l'esistere all'esistenza nel comandamento: non porre a contenuto l'Altro. Nei due paragrafi conclusivi vengono discusse due forme di incontro etico, apparentemente opposte ma entrambe generative di responsabilità e unicità. Per primo troviamo il lasciar andare, attraverso l'analisi del rapporto padre e figlio, in cui l'autonomia nella generazione e separazione permette il dialogo autentico. Lo stesso terapeuta ha il dovere di lasciar andare le proiezioni e rappresentazioni generate, attraverso il mantenimento della distanza tra i due mondi che si incontrano. In secondo luogo, troviamo il lasciar entrare, apertura verso il donare che è disinteresse del ritorno a sé: smarcamento della relazione come processo economico. Vediamo che il rapporto terapeutico trova la stessa difficoltà, poiché esperisce una forma di relazione che è vendita di servizio; cioè, dà il via a un processo di rientro costante a sé. Avviene un incontro dell'Altro nella propria casa. Si impegna il concetto stesso di dimora e di economico, si forza la familiarità e si costituisce lo spazio a partire dall'Altro; non è più propria significazione nel medesimo.

Capitolo primo

Come si entra in psicologia

L'inizio della psicologia parte dall'Altro?

Mi sono resa conto che è così che voglio scrivere: con altrettanto spazio intorno a poche parole. Vorrei scrivere parole che sia organicamente inserite in un gran silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo.

(Diario 1941-1943, Etty Hillesum) [OBJ]

1. La necessità di entrare in psicologia

La necessità di entrare in psicologia apre alla dimensione dell'esistenza attraverso l'uscita dall'anonimato?

L'interrogativo nasce da una spinta incessante a comprendere l'Altro, nell'impossibilità di fondo di metterlo a *tema*⁸. La proposta levinassiana è di una trascendenza dell'Altro a partire dal volto, sconnetterci o distrarci da sé perché fin troppo stanchi di ripeterci

⁸ Per tema, Levinas in *Totalità e infinito* scrive: "Essere tema, significa essere ciò di cui io posso parlare con qualcuno che ha infranto il velo del fenomeno e mi ha associato a sé".

secondo automatismi, che non fanno altro che ridire un condannevole *detto*⁹. L'ingresso a un nuovo mondo, un infinito dell'esistere che nasce proprio da residuo lasciato dalla definizione che diamo di noi stessi, di un tema che non ci riguarda, che anzi ci soffoca, stringe troppo forte quell'esistenza irriducibile. Se in un primo momento troviamo come risposta la sofferenza, l'angoscia e il vuoto, in un secondo momento troviamo una più limpida porta che ci richiama all'entrata nel dialogo con l'Altro. La psicologia ha la necessità d'immergersi nell'abisso in sempre nuove forme, data l'impossibilità di assorbire questa esigenza una volta per tutte; infatti, la grande domanda del perché necessitiamo di fare ed entrare in psicologia è un interrogativo essenziale e fin troppo complesso per arroccarci su una conoscenza detta. Dobbiamo ammettere il sempre da dire¹⁰.

Aprirci all'*ambiguità*¹¹ sembra la risposta più vicina a questa domanda incolmabile. Il superamento dell'anonimato è la proposta, che permette di restituire dignità al diverso, apre al contempo all'infinito nella finitezza stessa. Infatti, per Lévinas *il rapporto tra il finito e l'infinito non consiste, per il finito nell'assorbirsi in ciò che gli sta di fronte*¹². Solo grazie allo stravolgimento, nato dalla relazione con l'Altro e dal rimanere staccati da esso, ci si può aprire all'infinito, in parole al sociale. L'esistenza inizia a dispiegarsi in una forma diversa, non più dal sapere e dalla conoscenza a partire da sé, ma a partire

⁹ Inteso come "Il sapere che è relazione del Medesimo con l'Altro, in cui l'Altro si riduce al medesimo e si spoglia della sua estraneità". Spezzone preso da "Trascendenza e intelligibilità" di E. Lévinas.

¹⁰ Merleau-Ponty, M. (1953) *Éloge de la philosophie*, leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953, Paris: Gallimard (Trad. it.: *Elogio della filosofia*, Roma: Editori Riuniti, 1985).

¹¹ Illetterati, L., e Berti, E. (2007). *Insegnare filosofia: modelli di pensiero e pratiche didattiche*. Torino: Utet Università, p. 78.

¹² Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. LXIV.

dall'Altro, da ciò che è distante e che trova la sua modalità di avvicinamento nel dialogo. Non si tratta più di un mettere a tema rispetto al nostro modo, ma attivare una relazione disinteressata, in quanto avviene a priori una perdita di sé, dove il focus, non è più la definizione che noi diamo di noi stessi.

Nel campo della psichiatria, si parla della trasformazione *da professione prevalentemente manicomiale*¹³ a professione per e verso l'Altro, considerando che la conoscenza *detta* non ci permette di restituire dignità all'Altro, non ci concede più di vederlo come soggetto distaccato, ma è un ricondotto a noi, a un tema di analisi, di prospettiva. La struttura delle necessità di fare psicologia decade, la conoscenza porta ai propri piedi l'Altro, non lo rispetta, lo tradisce, lo infanga di un nome non suo. La natura dello stare in rapporto consiste in una fragilità così grande che ci conduce alla ricerca di una sporgenza, di una libertà che cerca di sfuggire costantemente dall'essere messa a tema.

Considerare le infinite possibilità dell'Altro, potersi chiedere anche per un solo momento, se la psicologia permetta di andare all'infinità del rapporto umano. Questa responsabilità verso gli altri e verso di sé è il punto di partenza, nel quale le uscite dall'anonimato e dalla stanchezza di ripetere sé stessi sono l'urlo più profondo della soggettività. Questa paura di perdere ciò che conosciamo di noi si può osservare nello spavento stesso dato dall'incontro con l'Altro, è questo relazionarci con l'alterità che costituisce il perdersi; partire verso una meta lontana, rischiando anche di perdere casa.

¹³ Wakefield, J. C. (2010). Misdiagnosing normality: Psychiatry's failure to address the problem of false positive diagnoses of mental disorder in a changing professional environment. *Journal of Mental Health* 19, fasc. 4 (1° agosto 2010): 337–51, p. 338.

Vogliamo dire che ogni dialogo ha la possibilità intrinseca di attivare un disastro, vita che si stacca dalla sua fissità dell'essere, della dimora, dell'essere rinchiusi in sé stessi. L'arrivare a sé, che è lo staccarsi da sé, arriva attraverso il dialogo. L'esperienza del rapporto con altri si distingue dall'esperienza dell'essere: nel primo caso, il rapporto apre a nuove strade e fa del disastro il suo cardine, all'opposto il mondo dell'essere, ci riconduce a un tema, a un modo di stare in cui il diverso non è contemplato.

I saperi costruiti, che sono *detto* per eccellenza, ignorano l'Altro e lo riconducono costantemente a me. Questa necessità di fare psicologica, nella quale l'Altro non è un soggetto separato, dimora nel sapere. Si rischia di perdere il desiderio primo, il voler stare in relazione, libero da una contemplazione fissata sul sé stesso. Il superamento di questa logica, che ci fa uscire dall'anonimato, ci responsabilizza anche verso di noi, ci dà le chiavi per trovarci, rispettarci, non sentirci già detti e configurati. L'ingresso come irruzione dell'impensato nel pensato crea una frattura con l'essere o, meglio, con una conoscenza che prende e piega verso di sé. Qui l'esteriorità non è più contrapposta all'interiorità, non può essere contenuta, anzi è sporgenza infinita che si trasforma in mia voce, in interiorità.

L'entrata in psicologia instaura il principio del non sintetizzabile, del non riconducibile. Diventa necessario partire dal come, inteso come altri modi d'essere; in esso avviene un costante cambio di prospettiva, atto di conversione del momento, istante in cui muta il come stesso¹⁴. Il rischio¹⁵ di non porre il comandamento del non uccidere il volto

¹⁴ Derrida, J. (1967). *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil (Trad. it.: La scrittura e la differenza. Torino: Einaudi, 2002).

dell'Altro, si trasforma in rischio di entrare in psicologia con passi molto pesanti, alle volte anche violenti. Nel determinismo¹⁶ dove la psicologia ha costruito la sua dimora, l'Altro non rimane Altro, non gli è data la possibilità di esistere; la sua narrazione viene raccolta in una bacheca di cristallo, lontana, inaccessibile. Vi è dunque un manuale¹⁷ come delineatore dell'essere, come contenitore di una verità, pronto a darci l'accesso a ciò che chiamiamo salute. La predeterminazione è il cardine, perché senza di essa ci sentiamo persi, in preda a un volto dell'Altro che non riusciamo a prendere, che non siamo in grado di gestire in quanto professionisti della psiche. Gli psichiatri scoprono di essere in disaccordo sulla classificazione stessa¹⁸, le categorie conoscitive nel loro agire si sgretolano davanti i loro occhi. La classificazione delle malattie mentali, anziché rispondere alla domanda come entrare in psicologia, sembra andare verso il “come chiudersi nella psicologia”; con la chiusura sull'oggetto: dove si passa dal *come* al *che cosa*, dall'unico al valevole per tutti, dalla differenza alla totalità.

In questo paradigma meccanicistico, il centro della psicologia, o forse perché entriamo in psicologia, è il colmare queste distanze tra soggetti separati, classificare per dare ordine¹⁹ e far coincidere le soggettività. Proprio la speranza di una rivelazione conoscitiva dell'Altro, fa da faro in un mare turbolento: in un profondo patimento degli

¹⁵ Si osserva in Heidegger, che l'idea di rischio è connessa all'assolutizzazione del senso del linguaggio, rientrando così nella forma del detto.

¹⁶ Secondo Popper, nel determinismo: *tutto ciò che accade nel mondo, si svolge come in un ideale meccanismo ad orologeria.*

¹⁷ Si prenda come esempio il “Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali” (DSM-V).

¹⁸ Cooper, J. E. (1982). Diagnostic Processes and the Classification of Mental Disorders. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 65, fasc. s296: 16–23.

¹⁹ Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science.* New York: The Free Press.

stati d'animo. Infatti, ci spaventa questo vuoto del non sapere, il dolore della lontananza che si presenta nella quotidianità relazionale.

Non è facile *dire* su quanto espresso nelle righe precedenti, o almeno non lo è per chi fa della totalità il suo cardine. Fare spazio, separare i poli, dove il singolo lascia spazio alla socialità, e non si viene ricondotti al già detto. Accade nell'esistere, nella sua personalizzazione, dove il soggetto non viene sintetizzato in una genericità dell'essere; il sostantivo si fa verbo e si fa vita. Nella responsabilità, l'esserci, che è caratterizzato da sé stesso viene inondato da altri modi d'essere, dal come, da una rivelazione del mondo in altri; si intravede un'uscita dall'oscurità dell'anonimato. Per fondare altri modi d'essere serve vedere attraverso, guardare di nuovo o, da capo, in un ciclo infinito in cui lo spezzarsi della continuità è il cuore. La relazione con l'Altro può essere considerata senz'altro questo centro che permette lo spezzarsi. Quindi il rapporto non è solido e immutabile: esso è l'inizio stesso dell'essere in pluralità e della possibilità che si genera nella presenza d'altri.

La relazione, come fattore principale per entrare in psicologia, porta con sé il mondo della parola, non come il solo dare senso agli oggetti e alle modalità relazionali, ma come percorso di dialogo. Avviene un abbandono degli strumenti, usati alle volte come armi, che avvantaggiano il proprio mondo secondo una logica economicistica: si fa a meno di una *curvatura oggettuale*²⁰. Concretamente, il rapporto terapeutico non fa più uso di conoscenze tecniche e manualistiche, ma viene dato spazio al nome dell'Altro, all'esistenza unica del soggetto.

²⁰ Rovatti, P. A. (1994). *Abitare la distanza: per un'etica del linguaggio*. Idee. Milano: Feltrinelli, p. 30.

Il peso della propria identità rischia di porsi al centro, come un tema da analizzare, e lo spazio che si potrebbe dare all'alterità viene meno, si rischia di soffocare nuovamente nel già detto. Bisogna ripartire dal fare spazio che può farsi accoglienza di nuove narrative. Si inizia così a rispondere al proprio nome, a tal punto da perderlo²¹, in una forma di richiamo dall'esteriorità. La necessità di fare psicologia non può partire dalla raccolta dati della persona che costruisce la prassi. Pur mantenendo le redini salde, questa struttura d'azione dimentica il soggetto fuori dal processo relazionale. L'eccedenza richiama la persona, il "sintomo" si fa man mano sempre più evidente, e la domanda da cui siamo partiti inizialmente perde di senso. Come psicologia tecnica, il rapporto è già gestito da strutture predeterminate, in un'impossibile riformulazione della propria storia, del proprio senso. L'io-tu, che nasce dall'apertura dello spazio, *non determina alcuna struttura concreta*²²: non è veicolabile nella conoscenza come totalità, si dà sempre nello scontro, nell'infinito del dialogo, con tutte le sue possibili derivazioni.

L'eterogeneità deve essere preservata, la sua parola deve essere accolta, non scaricata nel barile delle narrative simili a essa. Un manuale diagnostico non è relazione. Quello che porta con sé non è l'aiuto alla soggettività, ma un cercare di farsi carico di una richiesta che per statuto deve portare a oggetto. L'esistenza si riduce a una descrizione, gli esseri perdono così il proprio volto e la violenza che viene posta su di essi è maggiore dell'aiuto che può dare lo strumento. Come può essere così dannoso? La

²¹ Petrosino, S. (2017). *Emmanuel Levinas: le due sapienze*. Eredi. Milano: Feltrinelli.

²² Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 67.

creazione della manualistica sembra avere lo stesso intento di un “voler riempire un secchio con il mare”, sulla base di una *fiducia nell'esistenza di una base puramente osservabile*²³, con l'esclusione di tutto ciò che non è considerato, dal medesimo paradigma, come scientifico. Questa non vuole essere una critica all'utilizzo di strumenti, ma si vuole delineare, anche duramente, che il principio cardine deve essere la relazione, lo stare in rapporto con altri. Diventa importante non dare le chiavi, della necessità di fare psicologia, a una forma di conoscenza scienziata, che vincola i membri di una professione a un risultato delineato da detti, teorie e punti di vista²⁴.

2. L'entrata nel vuoto

Perché entrare nel vuoto è modalità per eccellenza per l'uscita dall'essere generico?

La necessità è di volersi negare e ri-negare costantemente, per poter lasciar libero uno spazio, essenziale al rapporto. Di fatto si entra in un vuoto a partire dall'indefinibilità, cioè dall'assenza: indefinibilità che angoscia, che urla a un riempimento. Il vuoto diventa così forma per entrare in rapporto con l'Altro. Il pieno o l'eccessivo fanno da sedativi per il timore di entrare in connessione con questo buio: come la luce della

²³ Aragona, M. (2013). Neopositivism and the DSM Psychiatric Classification. An Epistemological History. Part 1: Theoretical Comparison. *History of Psychiatry* 24, fasc. 2 (1 giugno 2013): 166–79, p. 166.

²⁴ Kuhn, T. S. (1978). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. [4. ed.] / con aggiunto il Poscritto 1969. Einaudi paperbacks. Torino: Einaudi.

conoscenza *detta* che riporta costantemente gli oggetti al soggetto²⁵. Un rifugiarsi nel mondo delle apparenze²⁶, in un generico essere che ha il fine di nascondersi nell'apparenza stessa. Non vuole essere una critica alla conoscenza e alla tecnica, ma al privarsi del vuoto attraverso un sapere oggettivante, perdendo così il desiderio di entrare nella psicologia.

Per Lévinas la comunicazione non è l'uscita dalla solitudine, anzi questa non fa altro che aprire al vuoto, alla solitudine. In tal senso si partecipa all'entrata in rapporto, non invadendo il mondo dell'Altro, ma esercitandosi al silenzio e allo spazio per la parola, al lasciar esistere l'Altro nel vuoto e nella distanza. Il tema e la propria dimora cercano di opporsi, hanno l'esigenza di fare luce nel buio: dare un palliativo all'angoscia di sentirsi separati. La stessa psicologia volta alla manualistica rischia di chiudere la persona in un ciclico sé, tappando il silenzio generativo di un Altro sé, dell'entrata in rapporto. Per Rovatti, il soggetto si denuclea, si scava, in sé stesso²⁷. Esso ha in sé l'esperienza della solitudine non perché è solo, ma necessita di silenzio, di un esercizio che rende possibile un nuovo agire, uno svincolarsi dal già configurato. Indebolire il discorso interno con un rallentamento²⁸, significa dare spazio a nuove narrazioni, all'alterità; in quanto il proprio mondo cerca costantemente, nella fretta conoscitiva, di riportare il tutto verso di sé. Non si tratta d'indebolire la soggettività, poiché la persona viene

²⁵ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

²⁶ Borgna, E. (2016). *Noi siamo un colloquio: gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*. 2. ed. Universale economica. Milano: Feltrinelli.

²⁷ Rovatti, P. A. (1994). *Abitare la distanza: per un'etica del linguaggio*. Idee. Milano: Feltrinelli, pp. 11-25.

²⁸ *Ivi*.

toccata dall'infinito nella sua condizione di finitezza; ma instaurare nuovamente la possibilità di agire, nel *possibile che corrisponde perfettamente al futuro*²⁹, cioè, di esistere. Nell'atto terapeutico psicologico, la distanza assume possibilità tale per cui si entra in un dialogo. Così, la relazione, attraverso questo spazio, può costruire salute e la possibilità di un cambiamento.

2.1 L'esperienza del silenzio

L'esperienza del silenzio è una forma dell'alterità? È necessaria per entrare in psicologia?

*Wittgenstein aveva preferito il silenzio per mostrare ciò che un linguaggio non poteva più dire*³⁰. L'esperienza del silenzio attua un processo di oscillazione che è alla base del prendere distanza da noi stessi³¹, dal peso della propria identità, dalla pienezza. Nel suo agire, il silenzio è possibilità, una sorta di movimento verso un'interiorità che è figlia dell'esteriorità; che si basa sul fondamento del *lasciar essere*³², di potersi vedere con nuovi occhi, che al mondo di prima sembrerebbero esterni. In realtà questo liberarsi ha necessità di "addestramento", esso richiama a sé la propria soggettività e solleva man

²⁹ Kierkegaard, S. (1844). *Begrebet Angest* (Trad. it.: Il concetto dell'angoscia. Firenze: Sansoni, 1942), p. 102.

³⁰ Rella, F. (1981). *Il silenzio e le parole: il pensiero nel tempo della crisi*. I fatti e le idee. Milano: Feltrinelli, p. 17.

³¹ *Ivi*.

³² Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 200.

mano dalla genericità dell'essere. Questo esistere nella distanza non si riduce al perdere il contatto, ma anzi diventa un deporre sé dall'Altro, lo si salva, si trova la condizione per cui avvenga un rapporto di tipo trasformativo con il mondo. Al di sotto della superficie, il silenzio è dialogo. Esso ha la forza dirompente di creare un'interruzione con il *detto*, con il noi stessi; è un tramite per uscire dalla propria dimora e dialogare con una dimensione altra.

Per Heidegger, l'allontanamento è una forma dis-allontanamento³³, non c'è modo di avvicinarsi se non creando uno spazio di silenzio, un luogo dove il sé si dimentica di sé, dove il proprio sguardo si permea di nuovi spazi, di nuova parola che *viene dal silenzio e conduce al silenzio*³⁴. L'atto di svuotarsi che è decostruzione di sé ha senso solo quando ci si pone in un'ottica di distanza e di relazione al di fuori della riconduzione automatica al proprio mondo³⁵. Non si decide di percorrere questa via con l'intento di perseguire uno scopo, ma per liberarsi dallo scopo stesso, attraverso l'accogliere e non coprire il vuoto. Solo così la propria soggettività non viene ridotta.

Le leggi psicologiche e il mondo del *detto* rischiano di ostruire la via dello stare in relazione, invece di allontanarsi per guardare con occhi nuovi, tendono a unire il vecchio mondo con il nuovo. Esse portano alla convergenza del sé che si nasconde dalla relazione. L'essere viene mantenuto nell'anonimia e nell'interiorità egoistica, in

³³ Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit.: Tübingen* (Trad. it.: Essere e tempo. Milano: Longanesi, 2015).

³⁴ Chretien, J.-L. (2005). *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, PUF (Trad. it.: Simbolica del corpo: la tradizione cristiana del Cantico dei cantici. Assisi, 2009), p. 90.

³⁵ Questa strada verrà chiarificata successivamente con l'entrata nella differenza tra bisogno e desiderio, al momento si sottolinea che lo scopo è connesso al bisogno.

un'indifferenza verso l'Altro: è lecito dire che la responsabilità dello psicologo viene meno, si forza una de-responsabilizzazione, uno svuotarsi della possibilità di esistere. Il pericolo nel fare psicologia è di mantenere il proprio centrismo, di lasciare che le cose restino nascoste, come celate dal proprio sguardo; infatti, l'intenzione porta al ricondurre l'Altro alle categorie e alla medesimezza della propria coscienza, diventando così un correlato intenzionale. *Coscienza, dunque illumina in ogni momento, con il suo bagliore, queste immediata parte del passato, che, proteso sul futuro, lavora per realizzarlo e per annettersele*³⁶. Utilizzare un manuale diagnostico è rischioso in quanto si riconduce l'Altro a una nostra intenzione, a un essere dato in forma anonima, cioè all'essere delineato rispetto un disturbo cronico che fa coincide persona e malattia³⁷. Così la necessità di fare psicologia vien meno, vien meno l'avvenire con tutti le sue infinite possibilità. Il silenzio con le sue infinite possibilità vengono coperte, messe a tacere da un essere cieco, ma il silenzio evoca, dà voce e spazio a ciò che è nascosto, diverso e perduto nella storia.

Il faticare, come dissolversi, è alla base della pratica del silenzio, senza di esso non potremmo accedere alle dimensioni più lontane, alle dimore altrui. L'infinito nel finito è esso stesso una fatica, una sproporzione, una forzatura data dall'oltrepassamento dei limiti; l'eccedenza dell'infinito che si fa nel tramite del silenzio, entra nel limitato con una forza dirompente. Per Levinas: *Contenere al di là delle proprie capacità cioè, in ogni istante, far esplodere i limiti di un contenuto pensato, scavalcare le barriere*

³⁶ Bergson, H. (1896). *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Félix Alcan (Trad. it.: *Materia e memoria*. Reggio Emilia: Città Armoniosa, 1983), p. 258.

³⁷ Turchi, G. P. (2014). *Ubi nulla sanitas, ibi salus est? Un contributo teorico-metodologico per la definizione dei rapporti fra sanità e salute*.

dell'immanenza, senza però che questa irruzione nell'essere si riduca di nuovo ad un concetto di irruzione³⁸. La fatica si svolge nel dissolversi, non inteso come una perdita di sé che porta in un ciclo continuo d'intenzione, ma un far spazio l'infinito, a partire dall'Altro. Si cerca così di porre il silenzio come pratica fondamentale per respirare, per non far di sé un essere totalizzato dalle teorie e dal proprio mondo.

Il proprio mondo dettato dalle proprie regole, da rituali che ci mantengono in omeostasi, riduce il soggetto a quanto già detto. La narrazione terapeutica deve avere la possibilità di essere obliata: andare verso nuovi mondi, nella possibilità del desiderio. In ciò consiste la responsabilità che ci si assume entrando in psicologia, non ricondurre a sé l'Altro e alle proprie categorie, ma aprire un dialogo a partire dalla sua soggettività. Abbiamo bisogno di un momento cosiddetto di "shock", nato dal buio e dal silenzio. Un'esplosione di dialoghi dapprima vuota, un momento cosiddetto zero, che si trasforma in ripartenza continua; un non mantenimento dell'essere, che viene inghiottito da uno scientismo.

Il silenzio è un dono che precede il pensiero e sussurra all'occhio di riposarsi, avviene così uno sgonfiamento del pensiero e si apre la porta per un ascolto silenzioso³⁹. Ci chiediamo se proprio il nostro desiderio di rapporto con l'alterità, non sia simile al rapporto con il silenzio, entrambi due spazi aporetici. Ci sentiamo sempre più in un vortice di pensiero e siamo convinti che la soluzione si trovi in questo stesso ruotare. E

³⁸ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 25.

³⁹ Rovatti, P. A. (1994). *Abitare la distanza: per un'etica del linguaggio*. Idee. Milano: Feltrinelli, p. 91.

ne siamo sempre più immersi perché il nostro mondo ci richiama a un colmare, a una risposta frettolosa; già presi dalle mille risposte, il silenzio diventa sempre più disumano, l'Altro lo diventa. Il sentirsi riempiti non è e non sarà mai la direzione del rapporto, ci sarà sempre un richiamo all'infinito, al desiderio, all'Altro che non carica, ma svuota. L'esistere è necessità del silenzio, disfarsi dell'essere, in una continua aporia. La responsabilità è rimanere nell'aporia, in quell'insieme di significati che non troveranno mai staticità.

La necessità di silenzio si fa ancora più forte quando siamo investiti dalla responsabilità di una richiesta di aiuto, allora siamo in grado di scrollarci dai nostri saperi ed esplorare nuove terre per l'Altro? Siamo in grado far a meno della tecnica e addentrarci nell'aporia e nell'ascolto? L'aiuto che viene richiesto può essere accolto attraverso l'uso di parola sempre nuova e vitale, deponendo la strada già prescritta dalle nostre categorie? Siamo in grado ascoltare a partire dal silenzio?

3. Il rischio della psicologia volta alla manualistica

Quali sono i rischi di porre al centro la manualistica invece che il rapporto con l'Altro?

Ci chiediamo a questo punto se ci troviamo un po' più dentro alla domanda: Come si entra in psicologia? Come facciamo a non creare una totalità? Come apriamo alla potenza dell'infinito che può generarsi solo dall'Altro? Come manteniamo le distanze e

creiamo dialogo, rispettando il dolore e la soggettività dell'Altro? Come facciamo a non irrigidire lo spazio e l'espressione d'altri?

In ambito clinico una domanda da porsi costantemente è se la direzione instaurata non sia quella del terapeuta, con il rischio di portare all'eliminazione dell'Altro. La conoscenza si fa tecnica e categoria totalizzante, si genera una frattura nel dialogo, si riporta il "paziente" alla direzione anonima dell'essere, nel fagocitante mondo della prassi teorico-metodologica della psichiatria⁴⁰. Si procede attraverso la sintesi e il soggetto rimane abbagliato da una forte luce che punta verso il suo volto: nascosto dallo sguardo dei tecnicismi e dall'assegnazione di un'etichetta diagnostica⁴¹. Ancora, rischiamo che la guida del terapeuta sia un'indicazione rispetto al detto, un *manganello semantico* di difesa dei modi di pensare⁴², e non più una guida rispetto a un continuo dire: *un regolamento, un regime alimentare ben definito, un certo numero di ore di sonno, e di lavoro, l'uso di strumenti fisici di contenzione; una sorta di intervento curativo di carattere psico-fisico al contempo punitivo e terapeutico*⁴³.

Altri non apparirà mai a uno spazio condiviso, allora ci si domanda come si crea lo spazio affinché possa esistere nella sua soggettività? L'Altro, rimarrà sempre qualcosa di esteriore, richiamerà sempre al non essere ricondotto a sé, al suo già *detto*:

⁴⁰ Turchi, G.P., Maiuro, T., Molinari, E., e Labella, A. (2007). La riflessione epistemologica come criterio di scientificità in psicologia clinica, 41–50.

⁴¹ Faccio, E., Anonymous Author, e Rocelli, M. (2021). It's the Way You Treat Me That Makes Me Angry, It's Not a Question of Madness: Good and Bad Practice in Dealing with Violence in the Mental Health Services. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 28, fasc. 3: 481–87.

⁴² Salvini, A., e Dondoni, M. (2011). *Psicologia clinica dell'interazione e psicoterapia*. Manuali e monografie di psicologia Giunti. Firenze Milano: Giunti, p. 27-30.

⁴³ Foucault, M. (2003). *Le Pouvoir psychiatrique (1973-1974)*, Paris, EHESS: Gallimard (Trad. it.: Il potere psichiatrico: corso al Collège de France, 1973-1974. Milano: Feltrinelli, 2004), p. 136.

all'esteriorità in un moto continuo di possibilità. Questa è una sconnessione radicale, che apre a una nuova ricerca e che partirà sempre dall'Altro, salvezza di una vita che altrimenti è già scritta in partenza; passato che non esiste più e futuro che non si può misurare perché non esiste⁴⁴. Preservare l'origine diventa il comandamento, che dà avvio alla relazione nel dialogo e limita il potere derivante dall'aver plasmato l'oggetto di conoscenza, cioè, aver assunto un punto di vista⁴⁵.

Il mettersi a disposizione tipico dello psicologo non appartiene al mondo del mero tecnicismo, della raccolta di materiale e di contenuti, cioè alla ricerca di un inscatolamento rispetto al "logico della scienza", fatto di strumenti di analisi e di forma⁴⁶. Nelle scienze naturali tradizionali, le teorie sono antagoniste, si danno allo stesso riferimento paradigmatico. Anche le interpretazioni scientifiche si rifanno a tanti eventi reali, alla ricerca di cosa si può considerare più reale⁴⁷, poiché il fine è la caccia al dato empirico, rispetto alla categorizzazione logica dello statuto tecnico: soltanto il rigore e l'univocità del metodo istaurano la condizione per poter aprire una comunicazione sul "reale".

È sempre più evidente come i temi dell'esistere umano sfuggano a questa visione per molteplici feritoie⁴⁸. Poiché la psicologia ha che fare con le lacerazioni dell'umano, deve essere inserita in sistemi di riferimento diversi e contrapposti; in una visione di

⁴⁴ Augustinus, A. (1968). *Le confessioni*. Bologna: Zanichelli.

⁴⁵ Castiglioni, M. (2001). *Epistemologia e psicologia*. Milano: EDUCatt Università Cattolica.

⁴⁶ Il collaborare tra questi due piani espone alla non fuoriuscita dalla teoria di fondo, al porre veto alla contraddizione.

⁴⁷ Marhaba, S. (1976). *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea. Orientamenti della psicologia moderna*. Firenze: Giunti Barbera.

⁴⁸ Barison, F. (1989). La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia, *Rivista Comprendere*, s.d.

aporia dove l'esperienza *deve restare tale, se si vuole pensare far avvenire o lasciare venire qualche evento di decisione o di responsabilità*⁴⁹. Ma appunto nella ricerca psicologica la risoluzione viene risolta e affronta rispetto i termini di partenza, da un processo basato sul guardare o vedere⁵⁰. Lo psicologo si rifà alla teoria e a un sistema di istruzioni relativo ad esso e la descrizione linguistica della situazione segue un obiettivo, dati i criteri aprioristici e un sistema cosiddetto formale, vedi *DSM-5*⁵¹. Così i molteplici stati del soggetto sono risultati di misurazioni, si subisce *la definizione delle proprie azioni*⁵². E la persona, vista sotto la lente di un risultato di azioni che presuppone il successo o meno della tecnica, viene ricondotta al metodo, secondo la maschera del principio di universalità, in cui il soggetto è "soggetto universale": sottoposto a regole d'azioni generiche e un *ordinamento ideale della nosologia medica-psichiatrica*⁵³.

D'altra parte, la psicologia che guarda in modo strumentale i disturbi pone un controllo sempre maggiore sulle pratiche, è una lente neopositivista in cui i fenomeni psicologici sono analizzati al pari dei fenomeni cosiddetti "naturalisti"⁵⁴. Il rischio è quello di imporre

⁴⁹ Illetterati, L., e Berti E. (2007). *Insegnare filosofia: modelli di pensiero e pratiche didattiche*. Torino: Utet Università, p. 74.

⁵⁰ Gergen, K. (2014). From Mirroring to World-Making: Research as Future Forming. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 45.

⁵¹ American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5)*. Washington, D.C.: APA (Trad. it.: *DSM-5-TR: manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*. 5. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2023).

⁵² Lombardi Satriani, L. M. (1979). *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Prisma. Palermo: Sellerio, p. 47.

⁵³ Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris: Presses Universitaires de France (Trad. it.: *Nascita della clinica*. 3. ed. Torino: Einaudi, 1975), p. 21.

⁵⁴ Slife, B. D., e Williams, R. N. (1995). *What's Behind the Research?: Discovering Hidden Assumptions in the Behavioral Sciences*. SAGE Publications.

una psichiatrizzazione dei dissidenti⁵⁵, in cui si pone condanna e giudizio verso la vita che non soddisfa un riferimento universale⁵⁶. La legittimità degli obiettivi scientifici che interpreta a partire dal giusto rispetto i suoi occhi, diventa difesa della propria conoscenza, delinea quali siano le azioni dannose e come eliminare i “disturbi”. Ma il rapporto terapeutico non è il perseguire un utile, e il criterio di verità non può essere quello del successo delle misure psicologiche adottate; dobbiamo svincolarci dalla visione medico-psichiatrico⁵⁷ da cui attingiamo nell’incertezza terapeutica. Torniamo a questo punto a domandarci quel è il limite morale della relazione terapeutica e come non perseguire fini statuiti aprioristicamente.

⁵⁵ Janich, P. (1992). *Grenzen der Naturwissenschaft. Erkennen als Handeln*. München: Beck (Trad. it.: I limiti della scienza naturale: la conoscenza come azione. Epistemologia. Milano: F. Angeli, (1996).

⁵⁶ Scott, B. G., e Weems, C. F. (2013). Natural disasters and existential concerns: A test of tillich’s theory of existential anxiety. *Journal of Humanistic Psychology* 5: 114–28.

⁵⁷ Turchi, G. P., e Romanelli, M.(2012). Per una psicologia clinica emanazione del senso scientifico: dall’ibridazione conoscitiva con il modello medico alla collocazione entro una precisa e rigorosa definizione di un modello operativo. *Rivista di Psicologia Clinica*, fasc. 2.

Capitolo secondo

L'alterità e l'uscita dalla totalità

L'uscita dalla totalità è via maestra del percorso terapeutico?

*“Uh” mugolò con voce supplichevole il
colombre “che lunga strada per trovarti.
Anch'io sono distrutto dalla fatica. Quanto
mi hai fatto nuotare. E tu fuggivi, fuggivi. E
non hai mai capito niente.”*

(Il Colombre, Dino Buzzati)

1. La separazione: preconditione all'esistenza

Perché è fondamentale la separazione in psicologia e perché è preconditione all'esistenza?

Ricordiamo che *la prima parola*⁵⁸ è un comandamento: “*non uccidere*”⁵⁹, questo aggravio delinea la non tematizzazione ed è fondazione della distanza tra me e Altri. Esso consiste nella separazione radicale del sé, intesa come movimento verso l'Altro,

⁵⁸ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990). p. 204.

⁵⁹ *Ivi*, p. 204.

che preclude la totalità e l'impossibilità di abbandono dell'egoismo, cioè ipseità del medesimo⁶⁰. L'entità⁶¹ è porsi nel sistema e, simultaneamente, non definirsi in esso. Affinché l'esistenza dell'ente che si pone nell'essere sia possibile, è necessario che il punto di partenza sia dall'ente stesso. Così come il sé è una fonte, anche l'Altro è fonte. Questo mette in crisi l'assunto tradizionale di ricerca del mondo così com'è, metodologia totalizzante da cui ricavo conoscenza, fatti e prove⁶², per esigenze soggettive, ma anche normative e istituzionali⁶³.

*Ogni pensiero, che rinunci all'unità, esalta la diversità. E la diversità è il tempio dell'arte. Il solo pensiero che liberi lo spirito è quello che lo lascia solo, sicuro dei propri limiti e della prossima fine*⁶⁴. La presa di distanza nell'unicità indietreggia dal neutro della soggettività e pone al centro lo stare in sé. Per questo l'essere separato è autonomo, cioè non investe l'Altro per proprio bisogno, ma dal desiderio. L'esistente è separato, ma nell'alterità avviene la rivelazione, la liberazione a partire da una distanza ancora da rivelare. Il simbolo, diversamente dalla strumentalizzazione che ne fa la tecnica, assume senso nei silenzi, al di là dell'utilizzo servile che ne facciamo; perciò, l'uso della parola nell'incontro rimane segreta relazione nell'uno di fronte all'Altro. La

⁶⁰ Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*. Et-et/aut-aut. Torino: Rosenberg & Sellier.

⁶¹ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

⁶² McNamee, S. (2012). *Research as Relational Practice*, s.d.

⁶³ Salvini, A. (2007). *Note su Normalità/Anormalità*. Einaudi, Torino Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze.

⁶⁴ Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard. Trad. it.: *Il mito di Sisifo*. 3. ed. Milano: Bompiani, 1964), p. 157.

rinuncia a un'unità artificiale di un quadro vuoto, inerte come i termini che tiene uniti⁶⁵, fa sì che la totalità si scioglia alla base, ristabilendo l'unicità.

Nella soggettività ci si rende conto del proprio limite, essa non può contenere in sé, non può ricevere a condizione della sua identità⁶⁶. In questo vincolo, si parla di separazione, un essere separato in cui l'io cerca costantemente una fuoriuscita da sé, data l'impossibilità di essere contenuto. La proposta è di un processo terapeutico che si fonda sulla separazione ed è possibilità costituente per cui avvenga il discorso, per diventare relazione nell'indipendenza, nella preconditione di un esistere. Nella propria ricerca si presuppone l'essere autonomo, la separazione si fa ricerca della verità, viaggio per cui l'incontro con l'Altro avviene nello stare nell'esistenza, nel sé che riscopre i suoi limiti nei limiti dell'Altro⁶⁷.

L'interiorità come dimora non tematizzata è possibile a partire da un essere separato. Metaforicamente, è una finestra che si affaccia all'infinito, che contemporaneamente può essere chiusa e aperta: è via di entrata alla relazione ed è separazione che *non viene assorbita nella storia universale*⁶⁸. La soggettività è portata a uno sforzo di esistere nella molteplicità, un faticoso svuotarsi nell'esteriorità. Il rapporto con altri pretende

⁶⁵ Merleau-Ponty, M. (1968). *L'Union de l'âme et du corps, chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin (Trad. it.: *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson / Maurice Merleau-Ponty*. Napoli Salerno: Orthotes, 2017), p. 137.

⁶⁶ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

⁶⁷ Costa, C., Carmenates, S., Madeira, L., e Stanghellini, G. (2014). Phenomenology of atmospheres. The felt meanings of clinical encounters. *Journal of Psychopathology* 20: 351–57.

⁶⁸ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 53.

separazione, ma non è negazione dell'essere. Ogni essere è nell'economia stessa dell'essere, è interiorità nel godimento, e ciò non esclude la relazione d'esteriorità.

Nella separazione e nel movimento verso l'esterno si delimita la differenza fondamentale tra isolamento e solitudine. *Ci si avvia a liberarsi da una condizione di isolamento quando si riesca a trasformarlo in solitudine; ... passaggio dalla maschera della solitudine, che è l'isolamento, alla solitudine*⁶⁹. Ancora, *La solitudine è un momento della vita nella quale si continua a realizzare valori interpersonali*⁷⁰. Crediamo che in questo passaggio, Borgna abbia delineato la differenza tra isolamento e solitudine, in quanto quest'ultima è uscita radicale che mantiene l'interesse per cosa succede nella città, nella sua condizione di separazione. Non ci sono dubbi che l'angoscia dell'uomo trovi un suo svolgimento nella separazione e nella solitudine, ma il godere dell'esistenza è un atto che, ha un suo disinteresse proprio nell'essere staccati, una forma di gratuità che si esprime nello sforzo. Lévinas parla di *opere da compiere*⁷¹, la separazione è sforzo nel non ricadere nella totalità, che appare con evidenza lampante nella possibilità dell'incontro, lontano da casa propria, là in quel territorio misterioso che necessita sudore per essere raggiunto.

L'alterità stessa affiora nella fatica. È possibilità nella fatica dell'essere separati, di un atteggiamento di protensione mai ascrivibile, mai delineato rispetto un fine. Ecco perché l'indecisione è sempre legata allo scopo; ed è rischio di rientrare, per porte traverse, nel

⁶⁹ Borgna, E. (2011). *La solitudine dell'anima*. Campi del sapere. Milano: Feltrinelli, p. 22.

⁷⁰ *Ivi*, p. 21.

⁷¹ Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001), p. 36.

tema, nella totalità di ciò che è già configurato, nella previsione che non tollera l'indeterminatezza⁷² del tempo. La fatica che rivela è movimento verso l'Altro. È la fatica dell'incontro, nella separazione, nell'impossibilità di coincidere in una sinfonia di parole già semantizzate. Se il percorso terapeutico è raggiungimento di uno scopo, abbiamo in questa circostanza il timore di un ritorno al medesimo, alla lassitudine. Se mantenere l'atto nella sua stessa fatica è fatica nel medesimo, sembra che la fatica non sia solo atto di apertura, ma anche di possibile chiusura dal mondo sociale. Tuttavia, la relazione terapeutica è possibile *sospensione*⁷³ dell'essere sé avviene il distacco dal prescritto, cioè, si caratterizza per la fatica nel rivolgersi alla *verità inaccessibile*⁷⁴. Essa è nuova coscienza che è incoscienza, una povertà del proprio cogito che è ricchezza dell'unicità.

1.1 Una psicologia che accorcia le distanze

La psicologia deve aprire all'esistere nella separazione o dovrebbe accorciare le distanze?

In questo frangente necessitiamo di osservare che lo sforzo della metafisica diviene,

⁷² Lai G. (1984). Lambrusco e Dsm III. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 18B(2): 63-69.

⁷³ Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001), p. 75.

⁷⁴ Marianelli, M. (2004) *La metafora ritrovata : miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*. Roma: Città nuova., pp.184

così, un'affannosa rincorsa per sopprimere la separazione⁷⁵ e unire in un processo di sintesi concettuale, è rischio di riportare il discorso all'ordine delle *tassonomie psichiatriche*⁷⁶. Quanto al termine "ordine", che genera il presupposto sul discorso degli oggetti, esso è *criterio epistemologico*⁷⁷, crea ciò che deve essere visto e consente di determinare le scelte a conferma del paradigma prescelto⁷⁸. La genericità dell'essere e la soggettività trovano terreno fertile nella ricerca in psicopatologia, in cui i sintomi sono insiti nella persona a tal punto da essere considerate manifestazioni di disfunzioni cerebrali⁷⁹.

Ciò che in questa istanza vogliamo porre al centro del ragionamento è la critica della soggettività per discutere dell'unità. Si tratta di rendere fragile il primato della soggettività, non sminuendo la sua importanza, ma depotenziando il soggetto che pratica il suo stesso essere messo a tema. Il solipsismo non è separazione, ma catena fondante dell'ego che dà significato centrico e coerente agli oggetti. Si evidenzia, così, che lo stesso Husserl cerca una soluzione a questo problema attraverso il processo di riduzione, pone come centro la necessità di tornare alle cose stesse: prendere spazio dal giudizio e dalla forma di proiezione che facciamo dell'esistenza. In questo modo

⁷⁵ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

⁷⁶ Schwartz, M. A., e Wiggins, O. P. (1986). Logical Empiricism and Psychiatric Classification. *Comprehensive Psychiatry* 27, fasc. 2 : 101–14: p. 101.

⁷⁷ Marion, J.-L. (2016). *Dialogo con l'amore*. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 34.

⁷⁸ Cesa-Bianchi, M., e Pagliaro, G. (1995). *Nuove prospettive in psicoterapia e modelli interattivo-cognitivi*. Collana di psicologia. Sez. 2, La psicologia oggi. Milano: F. Angeli.

⁷⁹ Parnas, J., e Bovet, P. (1995). Research in Psychopathology: Epistemologic Issues. *Comprehensive Psychiatry* 36, fasc. 3, 1° maggio 1995: 167–81.

avviene il risveglio dell'essere tematizzato, uomo efficiente ma primo di vitalità⁸⁰, ad opera del Verbo nuovo, dell'*assoluto e trascendente*⁸¹.

Notiamo che, la psicologia si accinge a sottostante allo stesso principio di rientro all'ordine conoscitivo della psichiatria, infatti, secondo Arcuri, il rischio risiede nel momento che l'Altro si avvicina e viene catturato dalla nostra ricerca di ricostruzione rappresentativa⁸². Lo scopo rischia di diventare: accorciare le distanze, l'avvicinarsi con fine, essere riempitivo a tal punto da dimenticarsi della diversità. Per esprimere tale problematicità, che riporta la soggettività a riferire instancabilmente a sé stessa, riteniamo necessaria la critica alla metafisica come aprioristico movimento della conoscenza e dell'incontro, perciò di una comprensione ontologica dell'uomo espresso in termini di soggetto⁸³. In forma nuova, ci accingiamo a difendere il soggetto trascendentale che percorre l'esistenza libero dalle fondazioni empiriche⁸⁴. Intendiamo superare, attraverso la distanza, le determinanti dell'essere, e proviamo a incamminarci non con intento unificatore e rappresentativo, nel moto concentrico del ritorno a sé, ma nel voler giungere dall'Altro, da un movimento esteriore.

⁸⁰ Lévinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: J.Vrin (Trad. It.: Di Dio che viene all'idea, Jaca book Edizioni, Milano, 1986).

⁸¹ Marianelli, M. (2004) *La metafora ritrovata : miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*. Roma: Città nuova, p.181

⁸² Arcuri, L. (1985). *Conoscenza sociale e processi psicologici*. La nuova scienza. Istituzioni di psicologia. Bologna: Il Mulino.

⁸³ Tillich, P. (1961). Existentialism and psychotherapy. *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 1: 8–16.

⁸⁴ Marion, J.-L. (2016). *Dialogo con l'amore*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Essendoci infinite unicità necessitiamo di parlare, non tanto di distanza al singolare, ma di distanze al plurale. Esse hanno valori diversi⁸⁵, sono staccate, sono uniche, e ogni dialogo nasce dalla loro pluralità, dal loro mistero. Tale eccezionalità non può generarsi nella totalità, poiché questa, priva dello spazio, e dell'oblio che nasce in esso, toglie la possibilità di oscurare la conoscenza dell'essere. L'oblio è unico in quanto l'essere è separato, l'ordine della conoscenza può essere stravolto se la soggettività che ha fatto radici nell'esistenza lascia spazio a nuove parole, nella loro significazione laterale⁸⁶. Nella pratica psicologica ci si rende fragili nell'abitare fuori dalla dottrina, in quanto ci si scontra con spazi enormi e molteplici soggettività arrotolate nel solipsismo, si tratta di entrare in una psicologia delle distanze, degli spazi, delle unicità.

Nuovamente, ci viene in aiuto Lévinas, attraverso l'affermazione: *Prima di fare, vogliamo sapere*⁸⁷. Vale a dire, il sapere tecnico presuppone dunque la possibilità del vedere posta prima del vivere, nell'impossibilità di provare l'esperienza come essere separato. Questo nulla intraprendere si iscrive nel portare a tema l'esistenza. È un vivere senza essere andati di persona, nel mare torbido, nelle disavventure del navigare che obbligano inaspettatamente a cambiare rotta. In Lévinas, la tentazione si sviluppa con il vivere nella verità, una verità del sapere, intesa come un vivere pericolosamente in *sicurezza*⁸⁸. Questo è il rischio della psicologia, questo è il rischio della ricerca del

⁸⁵ Busi, G. (2019). *Città di luce: la mistica ebraica dei palazzi celesti*. I millenni. Torino: Einaudi, p. CXXVII.

⁸⁶ Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumé de cours (1952-1960)*, Paris: Gallimard (Trad. it.: *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano: Bompiani, 1995).

⁸⁷ Lévinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Minuit.: (Trad. It.: *Quattro letture talmudiche*. Il melangolo, Genova, 1982), p. 73.

⁸⁸ Ivi, p. 73.

sapere nel cammino terapeutico; mentre, accogliere la distanza e renderci autonomi nel cammino terapeutico vuol dire diventare attori del percorso, lontani dalla tematizzazione e vicini all'incontro.

2. Il volto e il faccia a faccia

Perché il volto è puro scarto tra sintesi e alterità? Dove si posiziona la psicologia nello scarto?

Nella sintesi avviene una ricostruzione continua della persona, a partire dal comportamento. L'Altro viene assorbito nel discorso che faccio di esso, viene situato in una narrazione aprioristica, dove manca la possibilità del nuovo. La conoscenza si fa atto di sintesi, atto prensile, in quando piega su di sé; cerca disperatamente di sussumere ciò che è Altro da sé⁸⁹. Assorbire, invece che lasciar essere, significa situarsi nel discorso, non a partire dall'Altro, ma a ricerca di un riempimento. In esso il discorso si fa sintesi: parola ancor più povera, ricondotta al medesimo, resa schiava dal proprio mondo; ovvero lavoro di sistematizzazione che ricopre il dialogo con l'Altro⁹⁰.

⁸⁹ Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvechi, Roma, 2012).

⁹⁰ Testoni, I. Severino, E. (2002) *Il sacrificio del corpo : dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*. Genova: Il melangolo, p.17.

Lo svelamento della parola è rettitudine del volto ⁹¹, di cui la sintesi è miseria nel volto stesso. L'Altro è uscita da sé, così il discorso viene posto nuovamente al centro della relazione, infrangendo la totalità; l'alterità si fa riscatto del sé contro di sé, nell'atto di presentarsi alla soggettività, cioè nell'esigere trascendenza. Serve considerare una psicologia dell'Altro come uscita dall'essere, ed esserne travolti, partendo dal volto, non nel senso di liberazione dalla sofferenza, ma dall'uscire dal niente dell'ovvio, dallo spirito impersonale del medesimo. La completezza del volto, così non come una parte di un insieme, è portatore di un senso di per sé; *il volto è epifania*⁹². Quindi, non è un brandello di mondo da cui discendono altre completezze, ma apre all'universo nella sua stessa presenza. Così, nell'incontro con l'Altro, la separazione che si impone non ha forma generica, ma promuove la sua propria unica genesi, intesa come unicità.

*Abbiamo chiamato questa presenza dell'essere esterno... volto, (il volto) forma ambigua di una suprema presenza*⁹³. Nel volto, l'assoluta alterità è concreto manifestarsi. Essa si trova fuori dal campo dell'idea, del concetto o dell'ideale. Lontana dall'intuizione è, in questo modo, la più concreta presenza ⁹⁴. Il volto dell'Altro è vera unione nell'atto del faccia a faccia, non è un insieme delineato da un processo tecnico-teorico. Il dialogo è libero da ogni sapere, in quanto parte sempre dall'Altro, dall'avvenire, dall'etica. In

⁹¹ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

⁹² Alici, L., e Martini, M. (1995). *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*. Orizzonti nuovi. Assisi: Cittadella, p. 181.

⁹³ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. XLV.

⁹⁴ *Ivi*.

questo senso, il volto permette di vedere altrimenti, andare attraverso, “riappropriarci” dell’esistere.

Nella critica alla totalità possiamo ripristinare il “segreto dell’esistenza”, indispensabile per la garanzia della pluralità e dell’unicità⁹⁵. Esso è campo aporetico, dove perdersi e ritrovarsi diventano la via da percorrere nel processo di salute, è comandamento etico, è uscita dalla genericità dell’ovvio. Il “non capisco”⁹⁶ può diventare la spinta incessante a “ripartire da capo”, non accontentandosi di una risposta. Una rivelazione nel dialogo, o segreto nella pluralità, che non sorge nello stanziare sulla risposta, fa rinascere dall’esaurimento dell’idea, dallo sfinimento dell’idea sull’alterità. Il volto non è risposta alla persona perché conseguente alla domanda, ma perché risposta prima, esiste a prescindere dal mio pensiero. Nella cieca visione della soggettività, l’ovvietà dell’io tra rappresentazione e interpretazione non è quindi costruzione del volto, è vera assenza da sé⁹⁷. Invece, ogni domanda, in quanto possibilità di “ripartire da capo”, è capace di vedere l’offesa, vedere il volto che ha comandato il “non uccidere”?

La psicologia ultima non può essere rappresentazione, e neppure una asettica intuizione del volto, bensì lo stare con l’alterità; che si mostra a partire da sé stessa. Fare dell’esistenza l’addentrarsi nello scarto tra sintesi e alterità, in ciò consiste che l’altrui non dipende dal contesto ⁹⁸, non dipende da aspetti culturali e dai dati raccolti in esso,

⁹⁵ *Ivi*.

⁹⁶ Marion, J.-L. (2016). *Dialogo con l’amore*. Torino: Rosenberg & Sellier.

⁹⁷ Merleau-Ponty, M. (1960) *L’Œil et l’esprit*, Paris: Gallimard (Trad. it.: *L’occhio e lo spirito*. Milano: SE, 1989).

⁹⁸ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l’extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

ma vive e si fa esperienza. Lo scarto che non è ascrivibile a una differenza quantitativa rivela una ricchezza, un'eccedenza all'ordine della medesimezza la cui importanza si manifesta nell'uscita dalla soggettività, dove l'ovvio si fa da parte. La neutralizzazione dell'ovvio⁹⁹ è dispersione della coscienza, in termini camusiani, da una rivelazione che è eccedenza nel rapporto con l'Altro. Qui il volto non è: correlato intenzionale, secondo a una coscienza di essere diretta a¹⁰⁰, senso a partire dalla teoria; prima di tutto esso è volto che accusa, nella sua condizione di differenza¹⁰¹, nel farsi portatore del *dire*.

Lo scarto tra sagoma e volto è incolmabile. Andando verso l'Altro incontro una doppia espressione, volto che esprime debolezza ed esigenza¹⁰². Esso è richiamo alla non tematizzazione in quanto questa ha per statuto un'eccedenza, come se fosse l'esistenza stessa a dire l'impossibilità di un incorniciamento dell'umano. Ogni incontro, in quanto presenza è anche presenza in me stesso, condizione di entrata alla fragilità dell'umano (*fragilità sociale*). La rappresentazione si sgretola e si può pensare a partire dall'esigenza dell'Altro che comanda la non concettualizzazione, nella quale l'ideale si infrange nell'immensa profondità del volto. Il sensibile in noi è quindi possibilità di incontro, possibilità di infrangere a partire dall'Altro, ciò che per Lévinas è infrangere la *totalità*.

⁹⁹ Armezzani, M. (1998) *L'enigma dell'ovvio: la fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Psicologia. Padova: Unipress.

¹⁰⁰ Gallagher, S., e Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*, London: Routledge (Trad. it.: *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*. Milano: Cortina, 2009).

¹⁰¹ Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, Castelveccchi, Roma, 2012).

¹⁰² Borrelli, M., e Betancourt, R. F. (2010). *Filosofie contemporanee*. Cosenza: L. Pellegrini.

2.1 L'incontro con il volto nel dialogo

Il volto richiama all'uscita dalla sintesi e dalla medesimezza? Esso è critica al detto attraverso il dire?

Il *dire* filosofico è un continuo cammino, come anche il *dire* psicologico, non si interrompe nel sapere, ma fa della sua ricerca un continuo *disdire del detto, una visione senza immagine*¹⁰³, portando all'interruzione dell'essere dato. L'Altro chiama all'uscita dall'essere¹⁰⁴. Questo rende chiaro come il rapporto non è l'uscita dalla solitudine, ma il voler rompere la categorizzazione del mondo che parte dall'essere e che dà forma ciclica alla parola, nella forma del *detto*.

Nel rapporto con il volto, le categorie del discorso scrono e l'esistere può prendere nuova forma, lontano dall'essere e dalla soggettività. Per Lévinas, nel dialogo, la prima parola è una risposta all'Altro, l'essere diventa così un *essere in dialogo*¹⁰⁵ che si allontana dal parlare rispetto al proprio mondo. Le parole perdono la propria origine e si incamminano lungo una rotta senza fine; il volto e il *dire* in questo modo si incontrano e si ancorano l'un l'altro, richiedendo separazione dal *detto*. La relazione terapeutica si fa discorso, le categorie scrono e la totalità si infrange; si incomincia così non dall'essere, ma dal rispondere al volto che ha comunicato per primo il “non uccidere”.

¹⁰³ Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*. Et-et/aut-aut. Torino: Rosenberg & Sellier, p.117.

¹⁰⁴ Lévinas, E. (2012). *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*. Le navi. Rom Lévinas, E (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo, Castelvecchi, Roma, 2012).

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 4-10.

*L'eterologia presuppone che l'Altro non sia riconducibile*¹⁰⁶. Anche se questa è la base da cui si genera il processo terapeutico, il rischio è attuare una comunicazione come scambio di informazioni, così il *detto* si mantiene e si parla riconducendo l'Altro a me, oggettivandolo. Dall'istante in cui si "prende" l'Altro si genera totalità, si ricade in un processo di copertura dell'unicità. Nel basarci su conoscenze meccanico-sintetiche, il pericolo è di perderci il "segreto dell'infinito", cioè dello spazio sociale. Pertanto, necessitiamo di essere garanti della pluralità, opponendoci saldamente al processo di "messa a tema". Ma il tema è appunto l'insidia di considerare altri con i propri occhi, di ricondurlo a oggetto conosciuto di fronte al comandamento, un metodo diretto in cui l'Altro viene trascinato nel vortice della nostra conoscenza¹⁰⁷. Altri come *suprema presenza*¹⁰⁸ non può ricadere in un modello di conoscenza oggettiva che è mio correlato intenzionale, che, non si relaziona più, è così oltrepassato come un avvenimento storicizzato. È dunque un'illusione professionale indicare la figura dello psicologo come un tramite di conoscenza. Nel mettere a tema che trasmette conoscenza, lo scarto richiama il soggetto e contesta all'istante il senso attribuito. L'esteriorità nel volto, il fatto stesso del dialogo, è comandamento etico per la psicologia dello stare nel rapporto con l'alterità, ritraendo le rappresentazioni.

¹⁰⁶ Stanghellini, G. (2017). *Noi siamo un dialogo: antropologia, psicopatologia, cura*. Collana di psicologia clinica e psicoterapia. Milano: R. Cortina, p. 79.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France : notes, 1953*, texte établi et annoté par Emmanuel de Saint-Aubert et Stefan Kristensen, Genève: Métis Presses (Trad. it.: *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione: Corso al Collège de France, 1953*. Milano Udine: Mimesis, 2021).

¹⁰⁸ Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: LGF Le Livre de poche (Trad. it.: *Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza*, Jaca book Edizioni, Milano, 1983), p. 113.

L'incontro con il volto rimanda a un duplice avvenimento, nel mostrarsi come dono e come sottrazione di altri¹⁰⁹. In virtù di tale asserzione, se l'incontro viene interrotto, l'anonimato dell'essere si fa possessore dell'esistenza, delle interazioni; ovvero nella compagnia di me stesso, intesa come l'esistere nella propria identità, non avviene il superamento dalla solitudine, non c'è l'incontro di *qualcosa di autenticamente Altro*¹¹⁰. Si sottolinea, così, che la soggettività si dispone nel campo come in precedenza, e che i suoi occhi declinino sagome, identiche, tanto uguali quanto avverse. In questo caso, la chiarezza si fa cornice, non sorge da altri, ma deriva da me, dalla ragione, dalla sua cieca solitudine. È contemplazione che delinea qualcosa, un già dato¹¹¹, un elemento derivante dalla nostra azione che è un movimento proprio.

3. Il tempo e la distanza dalla soggettività

Il tempo è spazio per l'incontro con l'alterità? Esso è distanza dalla soggettività e dalla medesimezza?

Il tempo in Lévinas prende forma di distanza tra sé e sé¹¹². In psicologia diventa

¹⁰⁹ Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*. Et-et/aut-aut. Torino: Rosenberg & Sellier.

¹¹⁰ Lévinas, E. (1980) *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: Il tempo e l'altro, Il Nuovo Melangolo; Genova, 2005).

¹¹¹ Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001), p. 39.

¹¹² Il tempo, in cui l'eternità si compie non può fare dell'intelletto la sua gabbia: *l'intelletto pretenderebbe di possedere l'idea a priori*. E il pensiero che si produce elimina la distanza tra noi, pone un obiettivo fisso, appunto diventa indagine.

necessario partire da tale presupposto per poter uscire da una forma totalizzante del rapporto, i cui concetti si riducono mutualmente. Prendere distanza dall'impigliarsi nell'essere, da una visione di tempo riempito dalla rapidità e da una ricerca fatta di un illusorio progresso¹¹³. Le occasioni dell'esistenza si srotolano e si può accedere così all'infinito; infatti, in esso, lo spazio generato porta al rinnovamento nel tempo che si oppone alla soggettività. L'essere è così un "essere temporale" che si pone nell'indipendenza dall'altro, e la parola diventa un costante dialogo che spezza l'individualità nella medesimezza dei periodi¹¹⁴, trascende da essa, apre a nuove strade nelle fratture del tempo. Il ricordo e la memoria prendono nuova forma, recidono così l'incorruttibilità del passato e del continuo ritorno dell'io a sé.

La distanza dal presente si pone nel tentativo di liberarsi dalla totalità, *in ogni istante in cui la possibilità non scontata del nuovo si aggiunge al già dato*¹¹⁵; disimpegnarsi dalla categoria dell'uno che compromette la trascendenza, attraverso diversi gradi di vicinanza e lontananza, sia in termini spaziali che temporali¹¹⁶. Così, nel divenire avviene un atto di sostituzione e di apertura, in cui si cerca di cogliere l'esistenza fuori dall'essere. La durata diviene così compenetrazione di stati eterogenei e il lavoro terapeutico può generare strade fin prima, visivamente, inaccessibili alla soggettività.

¹¹³ Minkowski, E. (1933). *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*, Paris: d'Artrey, prix Marcelin-Guérin (Trad. it.: Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia. Torino: Einaudi, 2004).

¹¹⁴ Heidegger, M. (1924). *Der Begriff der Zeit.*: Marbug (Trad. it.: Il concetto di tempo. 6. Ed. Milano: Adelphi, 2002).

¹¹⁵ Averoldi, M. (2007). Alterazione Dell'essere. Trascendenza Temporale E Riduzione Trascendentale Negli Scritti Estetici Levinassiani Degli Anni Quaranta. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 99, fasc. 4: 719–70, p. 752.

¹¹⁶ Berger, P. L., e Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books (Trad. it.: *La realtà come costruzione sociale*. Il Mulino, Bologna, 1969).

Per cui gli stati psichici non si basano più sul principio di non contraddizione, ma anzi si fondano sull'aporia, sull'uscita dalla logica del ritorno a sé. *L'istante presente e quello sono collegati, ma anche intervallati, dall'Altro assoluto*¹¹⁷; cioè, avviene un'armonizzazione del nostro tempo con quello degli altri¹¹⁸, un flusso di silenzio intervallato dal mistero della parola.

Solo nella rivelazione della parola che esce dalla soggettività, ogni tempo non si assorbe nel "tempo universale" e avviene un processo di liberazione dell'Io. Essa è varco nella messa a tema del dialogo, rispetto un mediatore universale che elide l'alterità del discorso stesso¹¹⁹. Quando entro in contatto con l'Altro, mi libero tramite un dipendere da una realtà altra, non resto ancorato alla sola identità. L'alterità è ciò che possiamo fondare come originario, quanto più la soggettività entra in contatto con essa, l'originario esplose. La psicologia fa da accompagnatore a questo movimento, assistente nella nascita della differenziazione¹²⁰. Ciò non equivale ad essere nella passività intesa come contrapposizione dell'attività, ma nell'aporia di questi due termini. Esse si confondono e *in questa passività più passiva il sé si libera eticamente di*

¹¹⁷ Kimura, B. (2013). *Tra: per una fenomenologia dell'incontro*. GTK. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, p. 95.

¹¹⁸ Borgna, E. (2017). *Le parole che ci salvano*. Super ET. Opera viva. Torino: Einaudi.

¹¹⁹ Foucault, M. (1971). *L'Ordine del discorso*, Paris: Éditions Gallimard (Trad. it.: L'ordine del discorso. 5. ed. Torino: Einaudi, 1979).

¹²⁰ Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard (Trad. it.: *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 1969).

*ogni Altro e di sé*¹²¹, ragion per cui la passività non è un vuoto privato di senso, ma è *il luogo di un intrigo etico con la presenza del volto dell'Altro*¹²².

La sofferenza è la volontà distrutta dal sé, soggetto ormai in trappola, tempo ormai quantizzato in somma di momenti¹²³. Essa si sviluppa nell'impossibilità di sfuggirle, in un rumore di fondo che mi rende sordo, un bagliore troppo forte che inibisce i sensi. Il soffrire diventa così tensione tra due poli, la strazio dell'essere legato all'essere e l'amare l'essere al quale è legato. Diventa necessario l'aggiornamento che è indipendenza dall'Altro in un dialogo che non trasmette più informazioni sistematiche, ma apre all'infinito prodotta dall'ente, nelle sue infinite possibilità di esistenza.

3.1 Rivelazione della parola nel tempo

Il tempo è possibilità nella rivelazione della parola per l'uscita dall'essere?

*La durata risolve il tragico dell'essere*¹²⁴, non eliminando l'essere, ma ponendolo in una base differente. Non avviene nessun atto di distruzione, ma di presa di distanza, di rivelazione verticale della parola, di risignificazione del dato. Avviene un rovesciamento del presente, la parola si fa fonte ricca di vissuto e il divenire si svincola

¹²¹ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. LXVI.

¹²² *Ivi*, p. LXXIII.

¹²³ Il tempo essendo molteplicità discontinua, non si può racchiudere in una mera somma di momenti di pari peso.

¹²⁴ Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001), p. 89.

dall'unità che lo riconduce costantemente all'essere, creando movimento, generando separazione e relazione. Non esistono istanti posseduti, la melodia quanto il dispiegarsi del linguaggio, nel tempo, significa nella non interruzione. E forse non è mai presente. La *nuclearità dell'istante*¹²⁵ è il non fluire, ed è proprio questo il punto di incontro tra l'esistenza e l'esistente, in cui l'autonomo entra in rapporto con l'esistenza stessa.

Il linguaggio si fa rapporto tra termini separati nello spazio del tempo, la fonte di significato nella vertigine dell'infinito; dove la "rettitudine del volto" fa da strada, nell'orizzonte dei rapporti¹²⁶: un richiamo a sottrarre la parola dalla soggettività o, meglio, al pensiero che vuole tradurre all'esterno i movimenti interni. La possibilità del discorso si manifesta nella separazione radicale, è mantenimento della *distanza tra me ed Altri*¹²⁷, ponendosi come comandamento di non totalità. Il volto presenta l'Altro, supera l'Altro in me. I molteplici termini nel dialogo sono sì in relazione, ma al contempo indipendenti, condizione affinché non si giunga alla totalità dei significati, cioè alla categorizzazione che noi poniamo su di esso, al possesso e alla violenza dell'intelletto e della retorica. *Esseri senza linguaggio, nonostante le parole*¹²⁸.

La parola si rivela quando vengo chiamato dall'Altro che approda nel pensiero e lo richiama alla sua duplicità. Notiamo in Lévinas, che questo pensiero si scopre duale, è

¹²⁵ Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001).

¹²⁶ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

¹²⁷ *Ivi*, p. 38.

¹²⁸ Lévinas, E. (1980). *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: Il tempo e l'altro, Il Nuovo Melangolo; Genova, 2005).

temporalità ed exteriorità dell'Altro¹²⁹. Nel mondo psicologico si afferma una complessità che è l'incolmabile lavoro nel risiedere nella fatica, di far costante e affannosa sottolineatura del ritardo sul presente, su di sé. Questa raffigurazione, che sembra spaventosa quanto derealizzante, ha radici sulla responsabilità verso l'Altro che è risposta prima, sforzo del presente in ritardo sull'essere, sul presente della soggettività. Ci chiediamo nuovamente, abbiamo veramente un obiettivo terapeutico soggettivo da raggiungere in uno spazio? In un tempo? Che il volto possa essere una nuova guida nel tempo?

3.2 Il bivio nel tempo

L'essere al bivio è libero movimento verso l'Altro? La psicologia può ristabilire un andare verso l'alterità, nella scelta?

In "Totalità e Infinito" si parla dell'essere per la morte, non come un conformarsi alla logica dell'unità, al dedursi da sé, nell'ascolto di sé che è oltre a quella linea di confine. Da questa prospettiva crediamo che la dualità dell'essere, proprio perché tale, ricade in un esistere al bivio nel tempo, un crocevia in alta quota, una particolare tendenza che volge allo scoprire costantemente e all'essere uno nell'infinito della scelta¹³⁰. Infatti, l'essere immerso nell'esistenza, come perdere sé stesso nel continuo della scelta, si può

¹²⁹ *Ivi.*

¹³⁰ Lévinas, E. (1977). *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit.: (Trad. It.: Dal sacro al santo: cinque nuove letture talmudiche, Città Nuova, Roma, 1984).

intendere come la possibile frattura con l'essere, e cioè l'essere in relazione. Un arrivare all'assurdo di donare sé stessi nel dualismo: non più un essere che da qualcosa¹³¹, perdere proprio la partenza oggettuale.

La scelta non è solo senso di moto, intesa come intenzionalità. La scelta è rivelazione, non forma di sapere, né direzione verso un oggetto del pensiero, ma desiderio, relazione verso l'Altro. In tal senso la trascendenza, intesa come movimento, va verso ciò che non fa parte del mio mondo; per definizione resta non integrabile, resta sussulto dell'impossibile. Fare a meno dell'egoismo, nel tempo dell'incontro, nella scelta di uscire dalla dimora del sé e nella passività più passiva, che non è contrapposta all'attività, è incontrare il volto dell'Altro. Non è atto di intenzione, né di attribuzione di valore, ma poter risignificare nell'apertura. Non è cogito o intellettualizzazione dell'incontro, ma ascolto, sensibilità nel richiamo etico. Non è scelta, come decisione sul fine, ma è proprio farsi guidare da ciò che viene verso di me, comanda e allo stesso tempo mi rende autonomo.

Nel tempo avviene così il superamento della logica della relazione in cui l'io è al centro di un mondo decisionale, e dell'illusione di un mondo relazione che è trasposizione di sé. Si tratta di prendere posizione rispetto l'apprensione del soggetto, una vita nel contrasto del tempo; e questa operazione, che è la duplicità nello spazio, è una scelta che attua la scomparsa di un soggetto nel tempo universale. La scelta che protende verso l'esteriorità è relazione a ciò che mi sta davanti, è tensione che non produce

¹³¹ Cargnello, D. (1977). *Alterità e alienità*. 2. ed. riv. e Ampliata. Biblioteca di psichiatria e di psicologia clinica. Milano: Feltrinelli.

dissipazione, ma è riscoperta. Se la scelta non è uscita dalla violenza dell'abitudine che lega a un moto egoriferito, il problema rimane irrisolto, è trattenuta nella scelta stessa. L'esistere nel passato-presente e nel passato-futuro¹³² si lega alla corruzione della soggettività, ovvero viene vista come scelta, ma è un'infelice auto-centrica convivenza con il già prescritto.

¹³² Augustinus, A. (1968). *Le confessioni*. Bologna: Zanichelli.

Capitolo terzo

L'etica e nuove forme terapeutiche

Un programma terapeutico basato sull'Altro è fuoriuscita dalla crisi dell'essere?

Fatemi riprendere fiato, signori. Tutto ciò mi turba terribilmente, terribilmente: l'uomo non è una pelle di tamburo, signori!

(I fratelli Karamazov, Fëdor Dostoevskij)

1. La relazione come economia

La psicologia vede la relazione come un bisogno? Come si legano i concetti di bisogno e di economia?

Dal punto di vista psicologico, il bisogno si presenta sotto diverse teorie, come nel caso della “Teoria dei bisogni di Maslow”; esso viene generalizzato rispetto a dei soggetti-oggetto, grazie al quale il significato di ogni mondo coincide con il mondo “Altro”. Si tratta, in Altro senso, di creare delle categorie vevoli per tutti che dall'unico si passi all'ontologico. La teoria di Maslow sui bisogni è basata su una sequenza gerarchica di

bisogni¹³³, rispetto un ordine naturalistico. È facile comprendere come, un modello che delinea le relazioni e l'amore quali appartenenti all'insieme dei bisogni, o del proprio mondo, non rende concepibile l'Altro situato nel desiderio. Non si tratta di aprire un percorso terapeutico che osservi le relazioni secondo una lente economicistica: la relazione diventa così relazione all'oggetto nel mondo degli oggetti, cioè nel godimento si riconduce al medesimo¹³⁴. Ma la relazione è relazione metafisica, è disinteressamento che non rilega il soggetto all'ordine degli oggetti; il fare diventa atto di trascendenza, non atto intenzionale. Abbiamo bisogno dell'Altro, ma non possiamo ricondurre l'Altro a nostro bisogno, in questo campo eterogeneo si muove la melodia dell'incontro. In questo consiste ogni relazione, situarsi nel non possedibile, l'avvolgere e il contenere senza poterlo realizzare.

Il bambino richiede di essere al centro del mondo, implora con il pianto un atto impossibile, essere centro di un qualcosa di separato, richiede godimento da ciò che non potrà mai essere godimento nella ricostruzione della totalità. Avviene una sorta di consegna del bambino all'angoscia, generata dalla separazione in due termini di questa diade primitiva madre-bambino¹³⁵. Non ho soddisfazione del bisogno, se non nel far perdere della propria alterità l'estraneità del mondo, così c'è sazietà. È curioso come la vitalità nell'Altro, diventi medesimezza nel sé, attraverso la forma dell'utile. Il

¹³³ Rojas, M., Méndez, A., e Watkins-Fassler, K. (2023). The Hierarchy of Needs Empirical Examination of Maslow's Theory and Lessons for Development. *World Development* 165 (1° maggio 2023): 106-185.

¹³⁴ Dice Petrosino nella conferenza a Torino denominata "Desideranti", *nella gelosia il bene è mio, ma c'è qualcuno che lo insidia*. Si presuppone che l'Altro sia cosa mia, che si definito su base di tipo economicistico.

¹³⁵ Green, A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort* (Trad. it.: Narcisismo di vita, narcisismo di morte. 2. ed. Roma: Borla, 1992).

godimento è lo stringere, *io sono assolutamente per me*¹³⁶. Non incontro le cose, ma esse stesse si trovano a fuoriuscire dall'inclinazione della rappresentazione, *dallo snodo in cui emergono e verso il quale ritornano*¹³⁷, il bisogno. L'intenzione è così godimento che si fa intelligibilità, dare rappresentazione per proprio bisogno, esso è così atto spontaneo, schietta strumentalizzazione del passato in cui l'io usa il medesimo. Questa tetra atmosfera si avvale di un presente la cui determinazione è nell'essere, il presente è già delineato rispetto a un già passato.

La relazione come economia e la rappresentazione si situano in seno al medesimo che vuol possedere l'Altro, rendersi conto nella sofferenza di aver afferrato il nulla o, meglio, aver afferrato sé stessi. Ci azzardiamo a dire che la sensibilità, non sia sensibilità dell'Altro. La disponibilità è Altro da questo istante, dal medesimo che sorge in ordine di godimento. Il concetto di bisogno e di economia della relazione presuppongono perciò l'atto di rappresentazione, è interiorità. E a partire dal mio movimento di apparire, nella mia stessa presenza, che la relazione umana è fondata sulla separazione nell'economia dell'essere. Ciò che si delinea è il presentarsi all'Altro mai a mani vuote, mai con le porte chiuse; o se si preferisce, mai senza una storia e una casa. Quest'ultimo passaggio sembra mettere in crisi diverse asserzioni della tesi, ma ricordiamo: i ragionamenti che si susseguono si posizionano nell'apparente contrasto, nell'aporia più misteriosa. Poiché l'incontro non è mai a mani vuote, la pancia non è nemmeno mai piena. Si tratta dunque dell'uomo che diventa necessario all'economia

¹³⁶ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 135.

¹³⁷ *Ivi*, p. 132.

della relazione, ma essendo sempre prima risposta che domanda, appare come unico e non come un semplice riflesso¹³⁸.

Ricordiamo quanto riporta Borgna, nell'incontro a "Palazzo Ducale di Genova": *la prima psichiatria ha come oggetto l'interiorità e la relazione, questa si occupa nel descrivere i comportamenti che i pazienti hanno, escludendo i sentimenti e le emozioni, gli abissi sconfinati nella vita*. I dubbi sulla psichiatria sono molti, infatti il suo discorso sembra riguardare il mondo della persona, del suo pensiero, a discapito dell'Altro; in cui si sviluppa un senso, solo nel misurarsi con sé stesso¹³⁹. Non si tratta solo di cercare una struttura della persona, ma di osservare la relazione come un oggetto nel movimento di trascendenza. Neppure la sofferenza dell'essere riesce a fermare questo obiettivo, è miseria del sociale, è guarire l'essere con l'essere, illudersi di trovare la chiave della prigione dentro la cella stessa. Una *psicopatologia descrittiva*¹⁴⁰ potrebbe infatti sembrare un discorso Altro, non riconducibile all'intenzione e alla soggettività, tuttavia, esso è il rientro su duplice via alla totalità. Da una parte, nella forma internazionale e riflessiva sul proprio mondo, dall'altra l'asettico ricondurre a categorie già dette aprioristicamente.

È necessario aprirsi all'aporia, vale a dire non ricadere nell'interiorità come eccentrico movimento al ricondurre alla sola economia dei rapporti. Forse si può vedere che il mondo dei bisogni in psicologia, segmentati e necessitanti di una coscienza, non siano il

¹³⁸ Petrosino, S. (2017). *Emmanuel Levinas: le due sapienze*. Eredi. Milano: Feltrinelli.

¹³⁹ Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: LGF Le Livre de Poche (Trad. it.: *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova, 1985).

¹⁴⁰ Migone, P. (2013). *La diagnosi descrittiva in psichiatria: luci e ombre*, fasc. 1, p. 14.

problema in sé, ma non possono diventare ricerca prima. Non saranno mai risposta all'esistenza, non sarà mai fuoriuscita dalla sofferenza se questa spaventosa convinzione che l'essere in rapporto sia un mero stare nell'economia della soggettività. Interiorità, dimora, quanto preziosa e quanto mai bastevole ai comandamenti dell'etica, perenne dialogo con l'infinito che sollecita alla rinuncia del già prestabilito, chiede libertà dall'essere.

Lo spavento della messa a tema ci confina nella dimora, non come ritiro meditativo e di apertura, ma di chiusura. È facile comprendere come non sia ritirarsi in casa, durante la tempesta, la problematicità di questo discorso; l'interiorità, alle volte, sembra l'unica dimora in cui la porta è aperta, una porta spalancata che ci illude di essere l'unico modo per non partecipare con il mondo. Esso è l'inganno della rappresentazione, è proprio la partecipazione più estrema con il mondo, è lo scavare nell'abisso più blu. Per comprendere meglio, Lévinas ci consiglia di vedere l'aporia del dentro/fuori, *Quando fuori c'è la spada, dentro c'è il terrore. Ma bisogna rientrare all'interno*¹⁴¹. Confondiamo di ricercare un'interiorità del silenzio, dialogo silenzioso senza un fine. In queste righe forse stiamo scavando quella linea tanto fragile, quanto inesistente, della pura soggettività, oppure ci stiamo avvicinando vertiginosamente a una critica dell'economia del mondo, cioè del senso totalizzante di economicità, di un vedere l'esistenza come una proiezione della soggettività. Notiamo, nelle righe precedenti, che

¹⁴¹ Lévinas, E. (1977). *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit.: (Trad. It.: Dal sacro al santo: cinque nuove letture talmudiche, Città Nuova, Roma, 1984), p. 150.

il termine usato è *bisogna* rientrare, inteso come mantenere la separazione e l'unicità; altrimenti la direzione, già intrapresa, è verso una città dove è già presente la carestia.

Il *Divieto di rappresentazione*¹⁴² è la proibizione di andare verso la città conosciuta, metaforicamente è critica alla sovranità del conoscente, di una direzione già intrapresa a scapito d'altri. In queste righe *si mette in questione il privilegio esclusivo che la cultura occidentale avrebbe conferito alla coscienza e alla scienza ch'essa porta in sé, coscienza di sé, si prometterebbe ultima saggezza e pensiero assoluto*¹⁴³. Ci rendiamo conto che la relazione economica è soddisfazione del bisogno rispetto un generico essere, esso è rappresentazione nel verso d'interesse, segregazione nella coscienza di sé, internamento in una cultura che ha messo il faro della soggettività tra le Colonne d'Ercole.

2. Discernimento tra bisogno e desiderio

La psicologia necessita di un discernimento tra bisogno e desiderio? Nel campo terapeutico è importante muoversi dal bisogno per dirigersi verso il desiderio?

In Lévinas, chiamiamo il bisogno di nutrirsi, nutrimento stesso, cioè che non ha come fine l'esistenza; mentre “denominiamo” desiderio ciò che estrae dalla sazietà, un movimento in cui si decorre lo spazio a fianco dell'invisibile. Avviene così un distinguo

¹⁴² Lévinas, E. (1995). *Alterite et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: *Alterità e trascendenza*, il Melangolo, Genova, 2006), p. 105-108.

¹⁴³ *Ivi*, p. 108.

tra materiale e spirituale¹⁴⁴. Si tratta di attuarsi nel desiderio generando l'essere buono, una bontà della bontà; dove la separazione e la non dipendenza si fanno colonne portanti di questa possibilità: nella psicologia, secondo la quale l'esistere è un soddisfare i propri bisogni, diventa impossibilità di trascendenza e di esistere nel desiderio. Lo sguardo della psicologia rischia di interessarsi unicamente al mondo dei bisogni, con il pericolo di dimenticarsi del desiderio, oppure ricondurre il desiderio a *capacità di soddisfare il desiderio stesso*¹⁴⁵. Siamo qui invece per chiarire che la strada intrapresa, o che vorrebbe intraprendere la psicologia, non può limitarsi ai bisogni che, per quanto necessari, risultano insufficienti per il percorso terapeutico.

Il desiderio metafisico per Lévinas è alla base del rapporto con l'alterità, si desidera non ciò che fa parte del proprio mondo, ma ciò che sta al di là del completarlo, cioè dal mantenerlo delineato. In essa il soggetto si svuota, prende distanza da sé, e l'essere come exteriorità si sacrifica incessantemente; non c'è il riportare l'Altro a me, ma l'andare verso ciò che è Altro da me. Il mistero, come assolutamente intematizzabile, mi sottrae da me stesso, rinvia la persona a un movimento verso l'esterno, scivolando lentamente dalla morsa della coscienza e del confine.

La trascendenza stabilisce una nuova modalità intima d'essere, necessaria affinché la riduzione non possa compiersi nella relazione. Si tratta di ristabilire un fluire del sé che l'identità ostacolava, dove la strada della relazione viene riscattata nel marcarsi di nuovi

¹⁴⁴ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

¹⁴⁵ Testoni, I., Severino, E. (2002) *Il sacrificio del corpo : dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*. Genova: Il melangolo, p.10.

segni. Il percorso della vita diventa così atto di risalita dalle acque torbide della schiavitù psichica. Il desiderio si fa rovesciamento in cui la bontà è il cardine, dove il soggetto si svuota dal tragico della vita e dall'egoismo, ci si libera dal proprio sguardo sulla realtà che cattura e plasma a sua immagine. In Lévinas, il desiderio metafisico è *ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo*¹⁴⁶, appare in altri attraverso il volto, nella rivelazione della parola, in un movimento che trascende da me stesso. In questo modo il linguaggio si sottrae alla schiavitù dell'interiorità e si fa dialogo nell'incontro.

L'alterità è fortemente connessa al desiderio, entrambi non possono essere visti e allontanano la cosa dall'idea della cosa, richiamano al comandamento: al non far sì che la visione adegui le cose della realtà. Essa si contrappone all'intenzionalità conoscitiva che riempie a partire dalla realtà conosciuta. Troviamo una simile traccia narrativa in Lacan, in cui l'autore delinea la visione come strumento che porta il rapporto alla cosa, che ordinata attraverso la rappresentazione¹⁴⁷. Ma qualcosa scivola costantemente. L'indipendenza dell'essere separato non si compie soddisfacendosi ma generando, costruendo desiderio e allontanandosi dal riempimento, dalla relazione come bisogno. Per Lévinas "Altro assolutamente Altro" viene indicato con il termine "altri" (autrui)¹⁴⁸. All'origine c'è l'Altro, il tendere verso il totalmente Altro, cioè verso dove non ho

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 32.

¹⁴⁷ Lacan, J. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (S XI)*: 1964, Paris, Le Seuil. Libro 11: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi : 1964. Torino: Einaudi, 2003).

¹⁴⁸ Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*. Et-et/aut-aut. Torino: Rosenberg & Sellier.

potere, dove avvengono le fratture del mio mondo; dove mi permetto di stare e di volere, nella fatica, in senso non egoistico.

Il ricercare Altro non si sospinge tramite una mancanza di bisogno, verso un bene perduto, ma si fa nuovo linguaggio, si fa esistenza senza un aprioristico. Abbiamo descritto un movimento che non parte da me, ma parte dal pensato, avviene così un voltare “l’unica conoscenza”, nell’idea di infinito. Il tempo torna a vivere e l’investimento di senso può rigenerarsi, lo stesso slancio vitale può attingere nuovamente alla fonte dell’esistenza, recidendo il meccanismo di arrotolamento su sé stesso.

Un passo ulteriore è comprendere come il limite dell’umano è sia bisogno che forzatura nel sé dall’esteriorità, dal desiderio che strappa il soggetto dal mondo. Forse il limite stesso è manifesto nel movimento da bisogno a desiderio, nell’infinito del desiderio che non si contrappone, ma apre la limitatezza, apre le separazioni mantenendole. Il desiderio che cresce rigoglioso nell’infinito, si attua nell’andare verso l’Altro, poiché parte dal pensato, ma non dal pensatore, è trascendenza senza fine. Chiamiamo tutto questo “insegnamento”, il cui statuto non dipende né dall’introiettamento, né dal costruire casa sulle parole, ma dal seguire una logica del desiderio e rinunciare al fissare una destinazione totalizzante delle parole stesse.

La nuova domanda parte da un’interiorità del desiderio, far sì che il movimento interno dell’unica conoscenza sia rovesciato; in altre parole, generare un’interiorità della domanda, che parta dal volto. Il desiderio è riforgiato nella domanda dell’esteriorità: non ha secondi fini, non usa il pensiero come tramite per il raggiungimento di uno

scopo. Esso è *buona volontà*¹⁴⁹. Creando un desiderabile è già riconduzione a pensiero, è cosa buona per il medesimo. Di fatto, l'unica fuoriuscita dall'essere avviene dal desiderando, non è presa in carico d'essere, ma è assimilazione dal desiderabile stesso. Non c'è equivoco in ciò, è già cosa buona di per sé. Il reciproco è il desiderabile, prigionia del desiderio in termini biologici, attraverso il mondo del bisogno. Abbiamo la sensazione che il movimento da bisogno a desiderio si percorra per strade dissestate, piene di lacune che il pensiero non può colmare.

2.1 Atto di bontà e desiderio

Nel desiderio si forma l'atto di bontà? Questo può diventare percorso terapeutico?

Desiderio e bontà sono legati. Il desiderio diventa così desiderio della bontà, e segna un rovesciamento dell'essere. Nella privazione della vista, l'idea e la cosa si separano nuovamente, poiché l'invisibile nella condizione di incoscienza, è già non ritorno alla soggettività. Il desiderio della bontà è fondamentalmente *una prospettiva di tempo infinito*¹⁵⁰, in cui l'autonomia dell'essere separato nella sua trascendenza¹⁵¹ non potrà mai soddisfarsi; perciò, essendoci indipendenza, l'unico movimento è la generazione

¹⁴⁹ Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001), p. 32.

¹⁵⁰ Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*. Et-et/aut-aut. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 175.

¹⁵¹ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

stessa del desiderio. Esso segna un tracciato, l'essere dono ad altri, configurarsi nella generosità e nel non essere ritorno verso di sé, perché il desiderio è *un paese nel quale non siamo mai nati*¹⁵². È vero che nonostante la mancanza di un luogo, il desiderio si configura nella presenza, nell'incontro di un volto nudo che è atto di bontà proprio per mancanza di familiarità e di conoscenza.

In generosità, il nutrimento stesso resta separato, cioè il rapporto è alimentato dalla sua stessa fame, dal desiderio. Una sua forma potrebbe infatti sembrare gesto di intenzionalità, non è la carezza a essere generosità, bensì l'allontanamento come separazione, ricerca di un atto che è responsabilità non primariamente cosciente. Il percorso terapeutico grazie al quale ristabilisco lo stare in relazione, può essere esso stesso a ristabilire la gratuità? Ci chiediamo in questo capitolo se la psicologia è in grado di aprire all'incontro, dove ristabilire l'importanza del desiderio diventa priorità del terapeuta.

Il momento grazie al quale avviene la rivelazione del desiderio è nell'incontro, è nella bontà stessa. Ciò che avviene non sarà catturabile, ma svanirà proprio perché impercettibile, e non, come un atto manifestato che sarà preso e manipolato dalla soggettività. Aprire un percorso di questo tipo è possibile? Chi entra nella proposta terapeutica, è un io che va verso l'Altro, un cercare relazione e moto stesso di trascendenza. È un piano diverso, in cui l'andare è lo stare di fronte, con l'Altro, nel desiderio.

¹⁵² Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 32.

Il discorso continuerà in queste vie, piccole e strette, i cui muri di contorno sembrano ricordarci le stradine di Venezia, da percorrere in fila indiana, con i propri passi, con i propri sbagli. Discernere bisogno e desiderio, come osservato, rimane un atto faticoso, impossibile ai propri occhi. Affrontare una matrisca di conoscenze che, ad aperture alterne, ci svela i limiti di ogni concetto; bisogno e desiderio restano dure parole nascoste, mescolate, contraddittorie per la coscienza. La scoperta di esse avviene nell'esistenza e l'atto di definirle in queste righe, sarà sempre un cercare nelle terre di confine, scoprendo in esse le atrocità che l'essere umano ha commesso in onore della conoscenza. Il desiderio non è un sapere o una direzione, ma resterà sempre una relazione all'infinito. Possiamo come psicologi accompagnare senza un fine che oggettiva, attraverso il desiderio? Possiamo restare in questo movimento dal bisogno al desiderio?

3. Etica e responsabilità dell'Altro

L'etica è responsabilità che decostruisce la conoscenza? Può essere metodo nuovo terapeutico?

Come la trascendenza non è un tema filosofico tra altri, poiché mette in causa la filosofia stessa, così l'etica non è in Lévinas una branca della filosofia, poiché è presentata come la filosofia prima. Ci azzardiamo a dire che tutto ciò vale per la psicologia, e si trova in forte contrasto con la dottrina freudiana per cui *l'etico è solo una forza negativa, inibitoria, limitante, una forza che condanna e reprime, e non*

*possiede una virtù originariamente positiva, cioè liberatrice e creativa*¹⁵³. Nella nostra analisi l'etica è punto di partenza, poiché il Verbo parte dal volto, così precario, quanto fonte di ogni dialogo; il logos è logos etico che giunge dal dono e non più dall'auto-centrica contemplazione. Esso è metodo nuovo, privo della sua essenza stessa di giungere a uno scopo, è dotato di movimento, dell'andare verso.

In verità il discorso sull'etica, tramite una ricerca del senso stesso, non è tentato di costruire l'etica, e quindi la sua forma privatizzata della bontà, si manifesta nell'invisibile, nella sensibilità che non è soggetta a sé stessa. L'etica si fa ricerca, percorso non più solitario ma di relazione. Il piano etico diviene così preesistenza del piano ontologico, e la relazione mantiene la sua priorità rispetto alla rivelazione dell'essere. Questa è la dignità dell'unico che investe di ritorno la persona¹⁵⁴. Così si fa strada l'asserzione che l'etica è immediata, tempestiva responsabilità d'altri. Nella presenza, l'Altro che si espone come eteronomia privilegiata, non è oppositore dell'autonomia, ma liberatore tramite un comandamento etico. Il volto non è né dimensione ontologica né ammirazione dello stesso: è l'esigere una giustizia che parte dall'essere separato, un dialogo tra unici, distanti quanto interconnessi. Siamo portati all'altro luogo, siamo volti le cui angosce dell'essere sono responsabilità d'altri, responsabilità provenienti da terre lontane, da cui ricade un'investitura del nostro esistere.

¹⁵³ Binswanger, L. (1947). *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 1: Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern: A.Francke (Trad. it.: *Per un'antropologia fenomenologica: saggi e conferenze psichiatriche*. Milano: Feltrinelli, 1970), p. 172.

¹⁵⁴ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

Se poniamo il nostro discorso non più in termini ontologici, bensì in termini etici, il volto compie l'atto che stiamo ricercando in questa tesi, salvaguarda la libertà e genera trascendenza. Appunto in quanto termine primo, il volto è etica. Esso ci svela un nuovo modo di fare ricerca, percorrere vie prima inaccessibili al mero cogito. La presenza etica insegna o, meglio, impone un comandamento di non violenza, la cui responsabilità per l'Altro contrasta la solida struttura della conoscenza. È questa una metodologia nuova? Discorso nuovo che invita la volontà al trasmutamento? Pone crisi sull'intelligibile, creando conversione?

Nel discorso indirizzato all'etica, troviamo un io che insieme si preserva ed esiste senza egoismo. Tale suo compimento si avvale di una giustizia nel disinteresse, poiché il discorso ha possibilità, nel suo disfarsi di sé stesso, di deporre l'essere che separa l'uomo dalla coscienza di sé. Di conseguenza l'identità non è medesimezza, o storicismo con i propri occhi, ma è l'io umano che rischiarà nella responsabilità. È percorso terapeutico, è relazione disinteressata, è bontà. La struttura essenziale del rapporto, che non si concede come conoscenza dell'Altro ma che è prima responsabilità, non significa lacerare la soggettività che è invece narrata in forma nuova, in termini etici. Potremmo dire che *la responsabilità è struttura essenziale, primordiale, fondamentale della soggettività*¹⁵⁵. Questo modo con cui lo stare in rapporto annuncia l'Altro, è senso terapeutico che conduce all'uscita dall'essere, dalla sofferenza dell'essere. Il lume viene concesso dal volto come discesa della responsabilità.

¹⁵⁵ Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma, 1984), p. 108.

Nell'incontro, ogni forma di economia dell'essere, tramite la gratuità, è chiamata miseria dell'unico. In quanto la responsabilità, si fa autenticità, la risposta è dignità dell'unico che ristabilisce una via rispetto la schiavitù della parola asettica, intesa come verbo privo del fondamentale Altri.

Con la nozione *tutto comincia con la coscienza e nulla ha valore se non per mezzo di questa*¹⁵⁶, ci impigliamo nella ricerca di un percorso terapeutico, con il fine di avere una direzione gradita alla coscienza. Il valore, intenso come aver forza di significare, viene sotteso a sé stesso, ci si pone come centro e soluzione della sofferenza. Ma Lévinas, in questo discorso, è portatore di una voce fuori campo. Ci condanna alla pura verità del volto, si pone a difesa d'Altri nella sofferenza dell'essere; ove, la bontà che discende da terre lontane, ristabilisce l'ordine dell'umano, non figlia di conoscenza, bensì fonte prima da cui l'essere può sol che ascoltare.

3.1 Il percorso terapeutico nella bontà

Possiamo ristabilire un rapporto che non sia a ritorno sulla soggettività? Nella bontà avviene la rottura del mondo?

Il punto di vista obiettivo si produce rinunciando alle molteplici vie del rapporto che si

¹⁵⁶ Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard. Trad. it.: *Il mito di Sisifo*. 3. ed. Milano: Bompiani, 1964), p. 83.

fanno isolamento nella rappresentazione. Così si delinea un mio esistere e un esistere altrui che si racchiude nell'oggetto¹⁵⁷. Uno sforzo terapeutico che rimane visivamente ancorato alla conoscenza del proprio pensiero, ma che si esamina nelle sue più sottili crepature per illudersi di trovare spazio dove ci sono solo leggere feritoie. Ogni forzatura terapeutica imposta all'uomo è necessitante del lasciar regioni inesplorate, la possibilità di scappare dal proprio pensiero. Per questo fondamento, la bontà sarebbe quello spazio in cui si può sempre preservare l'umano. Ma l'indagare del proprio pensiero non è conoscenza definitiva. Il percorso terapeutico rompe il proprio mondo conoscitivo, pone un dialogo al di fuori di sé, questa è responsabilità che entra nel proprio mondo, è apertura all'incontro; un assurdo che apre, che mi restituisce la libertà d'agire.

*L'apertura originaria verso la benevolenza*¹⁵⁸ è trascendenza che si sporge oltre il perimetro della soggettività, nei termini di una relazione con l'Altro che supera il mio potere. Essa non cerca di privare la soggettività dei suoi bisogni, ma fa in modo che il volto sia il punto di partenza, sia snodo di ogni discorso. Il superamento della logica che mette il soggetto al centro, avviene nel comandamento del non uccidere, così l'Altro venendo verso di me, tramite il volto, arresta la violenza. Questo significa, innanzitutto, che non si può più parlare di cosa sia normale, le strade terapeutiche non si limitano così al dover diagnosticare per potersi mettere in cammino, ma si fanno dialogo infinito, relazione profonda nella sofferenza più estrema, nella desolazione dell'essere.

¹⁵⁷ *Ivi*.

¹⁵⁸ Lévinas, E. (1998). *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*. Columbia University Press (Trad. It.: *Tra noi: saggi sul pensare-all'altro*, Jaca book Editore, Milano, 1998), p. 126.

Ci si può chiedere se la trascendenza non sia un Io che oltrepassa la morte, ma un Io che si libera dal suo eterno ritorno a sé. Una bontà della bontà che è il “per altri”. Questo sembra ricordarci lo statuto della professione di psicologo, l’essere responsabili dell’Altro, cioè del dolore che non abbiamo commesso. Il rispondere, cioè, è dare segno per qualcosa che non è affare proprio. Esso si trova ad avvicinarsi esclusivamente a me, non c’è la possibilità che qualcuno al posto nostro si faccia carico dell’innocente; di chi è invisibile, di chi è sommerso dalla conoscenza e con essa ha perso l’esistenza. Prospettandosi come *suprema dignità dell’unico*, la psicologia, oltre a rispondere, ci segnala quindi anche l’impossibilità di rifiutare, dover accogliere in maniera disinteressata quel mondo là, profondo, riemerso con fatica dall’identico.

3.2 Il comandamento d’amore

Il comandamento può essere processo di salute per la fuoriuscita dalla medesimezza?

Questo paragrafo vuole iniziare con un comandamento: “non fare psicologia dell’Altro”. Ci sembra che nella sua essenza, questo discorso inviti al riconoscimento dell’asimmetria, e ci comandi il divieto verso l’atto di rappresentazione. Questa direzione è il comandamento d’amore che si origina nel rapporto tra esseri autonomi, un legame d’amore tra chi si ribella alla medesimezza, nell’*impossibilità di combaciare*

con l'oggetto amato¹⁵⁹. In altri termini, è un invito a fare dell'amore *oggetto e soggetto del comandamento*¹⁶⁰. In effetti non deve importare lo sguardo, quello è faccenda di chi fa violenza, ma deve essere rilevante la questione sull'etica, che ci pone come prioritario il volto, non più l'occhio.

*Soltanto grazie all'appello di altri si apre alla relazione etica*¹⁶¹. Questa asserzione, nella quale ci si libera dall'essere e viene delineata da Lévinas come l'altrimenti che essere¹⁶², forma antecedente al pensiero. L'eccezionalità del comandamento sta nel fatto che non è *ricondotto al suo solo "contenuto"*¹⁶³, inteso come metodo comandato, ma ciò che si delinea è un'uscita per poter accogliere la parola d'altri. Secondo Lévinas, la bontà che sgorga incessantemente, non è comunione o partecipazione in ordine di un fine, ma è sentiero primo, aprioristico, attraverso cui l'io va ad altri. Tendiamo questo come asserzione, il comandamento non è ordine comandato, non è un fine contenutistico.

Si tratta di ricercare un processo terapeutico, in cui il comandamento, inteso come essere ordinato e diverso da un ordine comandato, è forma di potenza che permette di ricevere il dono del ritorno all'unicità. All'interno di questo capitolo, dunque, si delinea come questa via è resa possibile dal manifestarsi della responsabilità che non può essere

¹⁵⁹ Pasi, C. (1998). *La comunicazione crudele: da Baudelaire a Beckett*. Saggi. Torino: Bollati Boringhieri.

¹⁶⁰ Ricœur, P. (1997). *Amour et justice*, Paris: PUF (Trad. it.: Amore e giustizia. Brescia: Morcelliana, 2000).

¹⁶¹ Adinolfi, I. (2011). *Dopo la Shoah: un nuovo inizio per il pensiero*. Studi storici Carocci. Roma: Carocci.

¹⁶² Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: LGF Le Livre de poche (Trad. it.: Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza, Jaca book Edizioni, Milano, 1983).

¹⁶³ Lévinas, E. (1980). *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: Il tempo e l'altro, Il Nuovo Melangolo; Genova, 2005).

sostituibile; al tempo stesso, tale rivelazione ci permette di uscire dall'unità e dalla narrazione ego-riferita, il cui divenire è il *venire compreso a partire da sé stesso*¹⁶⁴. Il non essere sostituibili è il regno del percorso terapeutico basato sull'etica e sul comandamento.

La complessità si manifesta nello stare accanto, che assume ancor maggiore difficoltà nell'incontro con il terzo. Dove, il mio prossimo è possibile oppressore del suo prossimo, intesa come forma di violenza, azione verso un senza volto, atto di chi osserva invece che incontrare. Il *dire* sta nell'eccomi, nell'affermazione: "*Io sono unico e insostituibile uno in quanto insostituibile nella responsabilità*";..., è *scena etica che appare in tutta la sua chiarezza*¹⁶⁵. Si tratta, non solo di una struttura complessa della quale siamo chiamati a rispondere, ma di una responsabilità da adempiere con sacrificio e sforzo. Ciò designa l'uscita dalla soggettività, apertura che nasce da un richiamo tanto profondo quanto esterno.

L'essenza stessa del comando, si compone della messa in causa della spontaneità, cioè della confusione del medesimo con ciò che delineiamo come libertà; cioè, l'essenza del comandamento è disdire la coincidenza dell'ente con il pensiero dell'ente, assicurarsi l'autonomia nella dispersione delle unicità. È impegno a farsi garanti del disinteresse dell'ente. La messa in causa che qui viene posta al centro del discorso è critica al medesimo, è Altro che rivela il senso nel contrasto con l'identico, con un processo già descritto. Si tratta di una questione delicata, pur essendo figlia del palese incontro: è

¹⁶⁴ Marion, J.-L. (2016). *Dialogo con l'amore*. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 126.

¹⁶⁵ Petrosino, S. (2017). *Emmanuel Levinas: le due sapienze*. Eredi. Milano: Feltrinelli, p. 103.

domandarsi se lo psicologo è Altro, è figura di un possibile comando dell'andare verso l'altrui.

Come uno psicologo ha ricevuto il comandamento, può esso stesso dare a sua volta responsabilità? Per rispondere ci aiuta Ferretti, con: *“devo prendere coscienza che il comando che mi giunge dall'Altro mi impegna anche a comandare io stesso, ovvero a prendere attivamente la difesa dell'oppresso contro chi lo opprime, la difesa di me stesso da chi, aggredendomi, volesse impedirmi di essere prossimo ai miei fratelli”*.

Ricevere il comandamento è diventare responsabili a propria volta, perché l'amore come comandamento etico genera dunque la rinuncia alla simmetria, e senza alcun dubbio assume il ruolo di chi apre all'alterità, alla distanza da sé nell'abbandono progressivo della soggettività. Inoltre, una tale assunzione in campo terapeutico potrebbe aprire all'infinitamente futuro, ritornare a sé in forma nuova, disegnare strade inesplorate che creano separazione dall'intelletto. Sperare di assaporare, quell'invisibile che caratterizza l'amore: l'incontro che si trasforma da fame ad appetito incolmabile; la gola per qualcosa di inestinguibile, poiché l'amore è desiderio e non bisogno, è trascendenza e fuoriuscita dal godimento. L'amore per il prossimo, che è forma di terapia prima, è amore che può rinunciare all'Eros, dove la responsabilità si fa parola nel cieco mondo dell'autoreferenzialità.

In Eros si genera l'amore, ma è solo un punto di apertura, non ha la capacità in sé di scoprire l'intimo valore dell'Altro. L'amore erotico, che non si dà nell'economia della

relazione, è *tra l'al di là del desiderio e l'al di qua del bisogno*¹⁶⁶, non con accezione di puro godimento negli altri compiacimenti. Per suo movimento che sovverte il credere e il rappresentare, il soggetto alla stregua di un oggetto, è qualcosa che si sottrae alla conoscenza, annunciazione nel fenomeno dell'Eros, forma intima dell'essere¹⁶⁷. Questa manifestazione con cui l'amore si annuncia, delegittima ciò che si crede, è l'esperienza prima, in cui il cedere è sovversione della solitudine dell'essere.

La soggettività che è funzione di movimenti altri, nel cambio narrativo, non è costruzione da me, ma è slancio faticoso verso l'amore, un dover essere generato che non si riconduce alla forma dell'ente. In altri termini, Lévinas sottolinea che l'amore non porta *verso il tu*¹⁶⁸, inteso come rientro per via alternativa al sé, ma è ordine alterato che non fa parte del gioco dell'essere, è un *assolutamente inafferrabile*¹⁶⁹. Nella sofferenza dell'Eros, che ci ricorda l'insuperabile dualità degli esseri, non è abbandono nel nulla, non è oltre umano, ma è rinuncia all'isolamento. Infatti, Lévinas è contro la visione di un amore *inteso come fusione di due esseri, in nome di un'alterità che deve restare tale anche nell'Eros per essere autentica*¹⁷⁰. L'inizio della relazione terapeutica non è slegato dalle questioni avanzate del paragrafo, è una strada centrale per l'entrata in psicologia; esso si presenta come un richiamo. Si tratta dunque, di un amore che

¹⁶⁶ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 280.

¹⁶⁷ Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo, Castelvecchi, Roma, 2012).

¹⁶⁸ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 271.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 271.

¹⁷⁰ Alici, L., e Martini, M. (1995). *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*. Orizzonti nuovi. Assisi: Cittadella, p. 176.

strappa da sé stessi, ridefinisce costantemente il “dove stiamo andando” e il “con chi stiamo andando”, nel non assorbire attraverso l’identità.

4. Lasciar andare: padre e figlio

Il lasciar andare nasce dalla responsabilità o dalla mancanza di responsabilità?

Vogliamo addentrarci in questo paragrafo nel lasciar andare, cioè nella separazione tra padre e figlio. Dobbiamo altresì prendere in considerazione che altri è come il figlio, il cui termine indica l’al di là del possibile, di una continua eterogeneità del sé. Si parla di troncatura l’autoreferenzialità dell’io e scoprire l’asimmetria del rapporto, dove il padre non è medesimezza del figlio. Dare alla fecondità l’importanza che le spetta è intravedere il peso della generazione, proprietà che viene abolita nella risposta già emessa: l’essere non è causa. Il figlio non è determinato dal padre, ma è relazione con esso: l’uno estraneo all’Altro, nella genesi del sé. Un essere al cospetto dell’Altro, in cui *l’io del padre ha a che fare con un’alterità che è sua*¹⁷¹. Ci sembra che questo delinea molto significativamente la distanza tra il figlio e il padre, dove la simpatia è tema, mentre la responsabilità è comandamento. Altri è come il proprio figlio, è come l’ospite che entra in casa, è comandamento che entra senza bussare, decostruzione di uno spazio.

¹⁷¹ Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d’Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma, 1984), p. 87.

*La nozione di tutto e di totalità*¹⁷² si lega al contenuto e all'unità. Il figlio non è contenuto del padre, non è rappresentazione rispetto al suo sé. Nella fecondità avviene lo spezzare la totalità, il generato è esso stesso essere, con il suo occhio rispetto al mondo, con i propri bisogni. Si recide quella che è la definitezza dell'io, carattere di possesso della dimora, ma nella presa in cura, la casa diventa accoglienza e responsabilità del godimento altrui. Essa è ospitalità che recide il ciclo del ritorno su di sé. Ma in questa complessità, lo stare in uno spazio partecipato, il convivere con ciò che è Altro, si trova a dover far i conti con il mettere da parte la conoscenza. La ragione perde il possesso della relazione e della legge della proprietà, si dà spazio a ciò che ha comandato per primo la necessità di cura. E tuttavia, l'umano perde il controllo del suo possesso, dove la posizione è alterata dal contatto con lo straniero e l'ignoto si manifesta nel figlio stesso. La generosità e l'apertura della dimora ci permettono di abbassare le difese, smettere di proteggere ciò che abbiamo recintato, in questo modo il prima nemico diventa uomo, esso è volto¹⁷³.

L'attenzione viene posta sia sulla figura del figlio che del padre, per quest'ultimo, ci possiamo affidare a questa direzione: *Le cose occulte sono il Padre...*¹⁷⁴, la speculazione su di lui è proibita. Il fasto modo di osservarlo è possesso. Chi ha generato responsabilità è già perso nel passato di quell'atto, non lo ritroveremo mai dove è stato

¹⁷² Lévinas, E. (1995). *Alterite et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: Alterità e trascendenza, il Melangolo, Genova, 2006), p. 45.

¹⁷³ Nouwen, H. J. M. (1975). *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life* (Trad. it.: Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo: i tre movimenti della vita spirituale. Brescia: Queriniana, 1991).

¹⁷⁴ Loewenthal, E., e Busi, G. (2021). *Mistica ebraica: testi della tradizione segreta del giudaismo dal 3. al 18. secolo*. ET. Biblioteca. Torino: G. Einaudi, p. 559-591.

portatore di quelle vesti. Lasciar esistere nella responsabilità e interrompere con la genesi è il primo passo per aprirsi all'autonomia e all'incontro, salutarsi in terre lontane, dove è stato creato il primo movimento di conversione dell'essere, per ritrovarsi nel viaggio verso casa. Questo è atto richiesto allo psicologo, il lasciar andare è forma terapeutica per eccellenza, è abbandono delle proiezioni generate dall'incontro.

*I vestiti che Egli indossa la mattina non li indossa la sera; i vestiti che indossa un giorno non li indossa il secondo giorno*¹⁷⁵. La totalità non è integrità nell'incontro, è sepoltura dei frammenti più sottili dell'animo umano. Una concezione che ci fa comprendere il cammino nell'integrità, dove l'incontro con il figlio generato è lo scontro con ciò a cui nulla è stato tolto. Il problema che ci poniamo è se il rinnegamento da parte del figlio sia necessario, cioè, attuare il paradosso della libertà creata, fonte e non causa dei dialoghi. Il padre di un essere che partecipa al suo stesso gioco non può donare integrità, esso deve lasciar andare per essere fecondità, per permettere l'immersione negli abissi dell'Altro.

L'io del padre, generando il figlio come essere separato, si potenzia nel depotenziarsi. In cui l'atto creativo, per poter essere tale, deve dare il via ad altri atti creativi, possibili solo nel momento in cui l'unicità è rivolta. Il figlio si trova partecipe ed esterno all'essere del padre¹⁷⁶, così, all'interno relazionale si ha la possibilità di affermarsi

¹⁷⁵ Ivi, p. 559-591.

¹⁷⁶ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

reciprocamente, nella condizione di molteplicità¹⁷⁷. Ci si può chiedere se la difficoltà dell'incontro tra due mondi, così distanti, sia atto stesso di frammentazione¹⁷⁸, un doloroso e fondamentale lasciar andare parole famigliari.

La paternità si manifesta nel donarsi. In questo senso si può dire che è diseguaglianza più pura, è contraddizione delle regole economiche della relazione (non casualmente si sottolinea la sua caratteristica dell'essere senza ritorno). Ecco, dunque, il manifestarsi di un fenomeno che è senza causa è la contraddizione più forte del principio di identità, la sua gratuità è svincolo dalla determinazione del figlio. Il padre deve essere mancanza, se non esce dall'unità, non può essere dono che ritorna. La distanza che si sta considerando è preconditione del ritorno, nella paternità, *come secondo modello della relazione all'Altro*¹⁷⁹, il partire è necessario affinché si spezzi la tematizzazione del figlio; si parla così del lasciar andare per aprire alla nuova significazione dell'esistenza. Questo è il dono che si mostra nella sua forma più evidente di riduzione dell'identità, cioè del principio cardine su cui si fonda la totalità.

¹⁷⁷ Buber, M. (1973). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg (Trad. it.: Il principio dialogico e altri saggi. Classici del pensiero. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993).

¹⁷⁸ Si vuol evidenziare che non si parla di frammentazione come realtà frammentata in concetti, che è limitazione della reciproca e il ricondursi a totalità. Ma un riconoscere questi frammenti come separati e pronti al dialogo.

¹⁷⁹ Alici, L., e Martini, M. (1995). *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*. Orizzonti nuovi. Assisi: Cittadella, p. 175.

4.1 La terapia delle distanze

La psicologia deve aprirsi alla distanza per poter attuare un processo di trascendenza della persona?

In questo paragrafo riprendiamo la questione della distanza, cioè il liberare la psicologia dalle narrative ego-riferite, sollevando la psiche dall'auto-percezione, cioè allo stare *di fronte a molti nemici*, intesi come soggetti contrapposti¹⁸⁰. La necessità di approfondire il discorso sulla distanza è fare uno sforzo verso il chiedersi se tutto questo è percorso terapeutico, lanciarsi in quel vuoto tra bisogno della soggettività e desiderio della soggettività che trascende nella responsabilità verso noi stessi e verso gli altri. Distanza che si fa scudo e lancia nei confronti della “messa a tema”. L'Altro non è Altro se rafforza l'ego, non un vicino complementare che si fa visione contorta delle cose, mondo ordinato di significati nei segni illimitati. L'Altro rimane Altro, lascia segni misteriosi e indelebili nel nostro animo, è lui stesso a metterci in crisi rispetto alla conoscenza.

*La conoscenza non implica amore*¹⁸¹. Fare della conoscenza l'uscita dalle barbarie e l'entrata nell'amore, sembra un colmare la distanza attraverso il proprio modo di stare al mondo. Una rottura dell'unità del tono che stiamo utilizzando sembra necessaria a questo punto. Forse a questo punto ci obblighiamo a rileggere quanto trattato per poter

¹⁸⁰ Rank, O. (1924). *Die Don Juan-Gestalt*, Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Trad. it.: La figura del don Giovanni: la funzione sociale dell'arte poetica. Milano: SugarCo, 1987), p. 74.

¹⁸¹ Todorov, T. (1982). *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Le Seuil (Trad. it.: La conquista dell'America: il problema dell'altro. Torino: Einaudi, 2014).

tornare al silenzio o, meglio, a immergerci nel silenzio¹⁸². Non abbiamo mai manifestato una spiegazione di processo terapeutico da seguire, si è solamente cercato di delineare i rischi della conoscenza che tematizza, un modo di procedere, che nel lume del sapere, ha perso più di quanto ha incontrato.

Si spera che i simboli utilizzati abbiano capacità di entrare, non di delineare, ma solamente di generare spazio nell'animo umano, e non una spiegazione che riempia il già stanco. Stiamo facendo arte dell'animo umano? Stiamo utilizzando strumenti e forme pensando che siano più importanti dell'incontro stesso? Saranno necessari fintanto che saremo in grado, tramite il primo moto di apertura, di mantenere questa feritoia con il resto dell'esistenza.

Forse, il piano ontologico a cui vogliamo portar attenzione, dove il silenzio è Altro, si trova tanto vicino all'ascolto quanto all'oblio di ciò che siamo. Rimaniamo in silenzio, apriamo le porte al vuoto che angoscia, per poterci permettere di dar senso all'esistenza che ha già comunicato con noi. *Una solitudine che è distacco dal mondo, come una forma di povertà*¹⁸³. Il discorso sulla distanza deve considerare la solitudine, per poter considerare un incontro con l'alterità. Quando riportato da Borgna, è molto ostico da inserire nelle parole riportate in questi paragrafi, sembra invitarci all'incapacità di amare nella distanza originaria¹⁸⁴. Ma è proprio la solitudine che ci pone l'obbligo di responsabilizzarci sull'amore, come riportato dall'autore è essa stessa forma di povertà

¹⁸² Borgna, E. (2021). *I grandi pensieri vengono dal cuore: educare all'ascolto*. Milano: Raffaello Cortina.

¹⁸³ Borgna, E. (2011). *La solitudine dell'anima*. Campi del sapere. Milano: Feltrinelli, p. 11-37.

¹⁸⁴ Buber, M. (1973). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg (Trad. it.: Il principio dialogico e altri saggi. Classici del pensiero. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993).

che sfida l'egocentrismo e risponde alla chiamata dell'Altro. Diventa base di un vuoto esistenziale per l'inizio di una espiazione della sofferenza.

Una terapia sull'amare le distanze è forse una terapia della povertà, del mantenere le distanze per porre spazio di fuoriuscita. Nella distanza non lasciamo solo l'Altro, lo apriamo allo spazio di trascendenza sociale, non mettiamo in dubbio il suo amore, sappiamo già di essere amati senza la conferma empirica, rendiamo spazio all'Altro nei suoi bisogni. Abbiamo il diritto di prendere distanza dalla medesimezza, questo è atto di amore d'altri. La sottrazione da parte del terapeuta, come del padre, deve avvenire per comandamento etico, l'autonomia che richiede una presa di responsabilità deve essere investita a sua volta in responsabilità prima. Il suggerimento del lasciar andare ci dà riguardo verso l'Altro, non in forma di insicurezza, ma nel riconoscere il mistero a cui si apre il distacco, buio angosciante quanto terreno fertile. Dunque, il movimento con cui l'intimo fuoriesce nell'esistenza è sia movimento verticale che movimento di esteriorità, è sempre responsabilità verso l'Altro, è sempre sensatezza per una psicologia non tematizzante. Allora la partenza è necessaria, e il distacco relazionale tra psicologo e persona che richiede l'incontro non potrà essere rinviato; è già scritto nell'incontro, ci sarà una conclusione.

5. Lasciar entrare: donare lo spazio

Il dono è una forma di non tematizzazione? Come facciamo a non ricadere nell'economia donando spazio all'estraneo?

Riprendiamo lo stile narrativo avanzato nel paragrafo precedente, attraverso delle metafore che ci permettano di trovare una strada terapeutica, in cui l'etico è discorso primo per l'entrata in psicologica. In questo capitolo ci dobbiamo dunque soffermare sulla questione del dono e dell'ospitalità come movimenti a uscire dall'economia relazionale e dalla tematizzazione. Se il punto di partenza è un io che dona, esso prende parte al processo economico, in quanto avviene il rientro dell'atto sull'essere, e si ristabilisce un ordine di valore dell'incontro. Così, si vive al di fuori della vera riduzione fenomenologica, perché il contratto terapeutico è già vincolo di scambio nella luce economica. Il dono nell'esprimersi in forma di oggetto diventa economia del dono, rimborso simbolico il cui valore perdura nel tempo della medesimezza. In altri termini, è proprio il donare che carica di significato il donatore, cioè si accumula verso di sé un atto che dovrebbe essere gratuito, diventa stima nell'aver compiuto un atto buono. Si parla così di autarchia perfetta in cui si riceve più dell'aver donato¹⁸⁵. La gratuità può essere succube di una trasformazione, anche se parte dal disinteresse per l'atto, diventa ricerca di significato per sé stesso, si perde l'atto di bontà e si rientra nello scopo.

¹⁸⁵ Marion, J.-L. (2016). *Dialogo con l'amore*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Ci rendiamo conto che l'aiuto terapeutico, per l'abbandono dell'identico, si imbatte nell'economica dei rapporti. Esso rimane sempre logica di scambio, atto di riconferma del mondo. Nell'ambito psicologico, nella pratica lavorativa, avviene un pagamento per il servizio emesso, si inaugura un processo di relazione economica, dove la responsabilità per l'Altro si trasforma in dono legato allo scambio. Le esperienze sono ordinate rispetto un prezzo di scambio, e questo genera vincolo al valore del vissuto, un già valutato che aderisce a quanto ha già precostruito, già tematizzato. Uscire da questa dinamica sembra una questione troppo urgente per poterla rimandare a una futura accademia, in quanto il dono, come dono non economicizzato, si manifesta nel luogo terapeutico nel farsi carico delle ferite dell'animo (l'uno per l'altra) [OB].

La trascendenza, nel rapporto, avanza il comandamento che il dono deve rimanere riduzione. In un certo senso, il dono si auto-oculta per non essere riportato al sé. Il risveglio dalla logica del dono economico è opposizione alla permuta delle azioni nella simmetria e nell'identico, ponendo il dono come un oggetto-non oggetto invisibile¹⁸⁶. Tener conto del terzo è forse ciò che può liberare dal dualismo economicizzato, in quanto esso inaugura il disinteressamento diretto del rapporto terapeutico. All'interno di questa relazione, l'uomo può sperimentarsi disinteressato nel non avere coscienza evidente, dove il dono è ossessione per altri, trauma diretto alla soggettività. Mette a nudo noi stessi, in quello spazio che è già vincolato dal disinteresse. Esso può essere l'unico versante attraverso il quale posso donare senza ricevere, non essere vincolato a una forma.

¹⁸⁶ *Ivi.*

5.1 L'ospitalità e l'abbandono del medesimo

L'ospitalità è forma prima di terapia nell'abbandono del medesimo?

La casa anche se fornita di una porta d'ingresso, è già intrisa aprioristicamente dell'abitante che ne risiede. Lévinas non parla di una dimora come spazio libero, in essa vige privazione e scambio, asserisce che: *Nessuna relazione umana o interumana potrebbe esistere al di fuori dell'economia, nessun volto potrebbe essere incontrato a mani vuote e a porte chiuse*¹⁸⁷; dunque l'ospitalità è un servizio? In risposta possiamo sostenere che nell'aprire casa si scopre un mondo economico, ma appena l'ospite varca il cancello avviene la forzatura dei mondi.

Il punto di partenza per comprendere l'ospitalità dell'Altro, come forma terapeutica della soggettività, parte dal concetto stesso di dimora, dove avviene *la comunicazione ospitante e ospitale della parola, dove gli interlocutori sono coinvolti e trasformati in prima persona*¹⁸⁸. L'accogliere Altri, va al di là del possesso, crea conflitto verso il suo definirsi come radicalmente separato, segregato nella sua mente e chiuso rispetto al dialogo. Infatti, questa interiorità essenziale della dimora, senza che possa accogliere nuovi movimenti, perde il suo senso di spazialità, luoghi tanto pieni di sé, quanto vuoti.

¹⁸⁷ Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: *Totalità e infinito*, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990), p. 175-176.

¹⁸⁸ Chretien, J.-L. (1998). *L'Arche de la parole*, Paris: PUF (Trad. it.: *L'arca della parola*. Assisi: Cittadella, 2011), p. 7.

Il trascendente nell'incontro sta nel fatto che l'Altro permane nell'ospitalità, cioè non viene assunto in una presa di coscienza e va a forzare il linguaggio di chi accoglie. La dimora resta un discorso aporetico, che ha a che fare tanto con l'economia della relazione, quanto con una forma estrema dell'Altro: la possibilità di un'alterità nemica. Sopportare la doppiezza è un abitare dentro di noi, lasciarsi permeare da un complicato gioco linguistico in cui il tema rientra, ci sottomette, ci vincola. L'Altro ci condanna, nell'aver chiuso la porta o aver imbandito di categorie esclusive quello spazio che dovrebbe accogliere.

Nella simpatia sarebbe fin troppo semplice un discorso sull'accoglienza, ma nell'Alterità, l'ospitalità della casa forza la familiarità. Lungi dal poter rendere sempre cordiale la parola, con il fine di mediare gli spazi, essa dilata e forza il luogo stesso. Qui si parla di mantenere la separazione, cioè, porre limiti sempre più complessi e sensibili per la comunicazione, non inteso come circoscrizione del linguaggio, ma come comandamento di trascendenza della parola. È bellezza di una parola nuova, capace di racchiudere una familiarità più familiare, per quanto concettualmente altra rispetto alla mia storia¹⁸⁹.

Per noi il gioco di questa tesi, si avvalora proprio nell'aporia del discorso sull'ospitalità e del rispondere alla chiamata con il nostro mondo. Relazione economica e desiderio si muovono in una danza fatta di passi goffi e conflittuali: il nostro volere, che ci rende

¹⁸⁹ Troviamo accurato che la parola kalós (καλός), intesa come *bello*, sia esemplificativa di un'entrata inaspettata da parte dell'Altro, e che abbia una forte connessione con la parola greca kalèō (καλέω), che significa chiamare.

solidi sulle nostre mosse, è sbilanciato dall'Altro; ci fa staccare dal suolo, dal solidificarsi nel già detto. In altri termini, si ripone la bussola della coscienza nella custodia: si lascino andare categorie appena narrate, per diventare noi stessi stranieri nella nostra casa¹⁹⁰.

L'arrivante non fa da riempitivo, ma diventa contaminante degli ambienti e apre al viaggio di sola andata, verso la scoperta dell'inautentico che si cela dietro una maschera progettata per assomigliare al volto. La scena dell'ospitalità è trama di un ritorno al nostro più profondo, tanto più abissale di quanto avessimo mai pensato. Esso si volge al di là della responsabilità che si scontra con l'al di qua della solidarietà¹⁹¹, non in un conflitto violento, ma in un atto di tessitura della maglia dell'incontro. Resistendo all'attesa dell'Altro, l'unicità di chi arriva non può essere accolta, così l'invisibile sfugge al nostro sensibile. Ne risulta che l'ospite nel momento dell'arrivo ci stava aspettando, ci aveva già elevato a unico responsabile, non in forma di aspettativa ma di etica sorpresa, poiché stando nell'attesa paradossale siamo con e senza soggetto. Siamo ricevitori del comandamento nell'attendere l'arrivo dell'Altro, in ogni momento e in ogni sua manifestazione.

In Jean-Louis Chrétien troviamo la figura del torrione¹⁹² luogo per eccellenza di una coscienza racchiusa in sé stessa, dove nel suo dovere di sicurezza, di mantenimento, ci si obbliga a ripercorrere le proprie orme. Mentre, la dimora nell'entrata di Altri è spazio di

¹⁹⁰ Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. Leyde (Trad. it.: Discorso sul metodo. Roma: Armando, 1999).

¹⁹¹ Rovatti, P. A. (1994). *Abitare la distanza: per un'etica del linguaggio*. Idee. Milano: Feltrinelli.

¹⁹² Chretien, J.-L. (1987). *L'Effroi du beau*, Paris: Cerf (Trad. it.: La ferita della bellezza. Milano: Marietti 1820, 2010).

discorso che ha la forza di dilatare i propri schemi, la necessità è ristabilire un luogo in cui avvenga prossimità che oblii l'ego-centrismo. Il vissuto dentro cui la familiarità rischia di diventare riservatezza, è soppressione della prossimità e tematizzazione. Far esistere per la prima volta è prossimità anteriore di un lontano che si avvicina. Un ex-novo che si muove tra perdita e ritrovamento. L'ospite è certamente accompagnato, nel suo silenzio e nella sua parola.

Non è per nulla assurdo trovare una connessione tra i discorsi fatti sull'ospitalità della casa e lo spazio terapeutico, essi sono luoghi di incontro dove avviene la sorpresa del faccia-a-faccia, precisamente dove non c'è iniziazione da parte dell'identico. La descrizione ci sfugge di mano, diventa modalità di dialogo duale per la ricostruzione di una quotidianità non più auto-narrata. Una doppia necessità è fare ricerca sull'ospitalità e sul luogo terapeutico, in quanto si è evidenziata l'importanza psicologica degli spazi in cui l'Altro si manifesta, fuori dalla familiarità. *La loro dialogica continua a vivere anche nella separazione spaziale*¹⁹³, terapeuta e richiedente dell'incontro sono separati, ragione per cui non vi è un luogo statico dove convergere e dove creare aspettativa. L'ospite è chi porta parola altrà. La psicologia deve assumere questo come punto di partenza, altrimenti sarà sempre strumento di reintegrazione istituzione della devianza¹⁹⁴. Essa deve conservare la parola, cercare l'Altro nel suo moto a nascondersi, al non essere conquistabile. *Con la parola, come in un'arca, noi possiamo accogliere cose, uomini e*

¹⁹³ Buber, M. (1973). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg (Trad. it.: Il principio dialogico e altri saggi. Classici del pensiero. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993), p. 177.

¹⁹⁴ De Leo, G., e Salvini, A. (1978). *Normalità e devianza: processi scientifici e istituzionali nella costruzione della personalità deviante*. Biblioteca di nuova cultura. Milano: G. Mazzotta.

*animali, ... facendoci carico della loro custodia e manifestazione*¹⁹⁵. Questo è comandamento etico, in cui la tematizzazione e l'economia relazionale vengono spezzate, si infrange quel gioco di specchi che ci porta ad allontanare invece che aprire la dimora¹⁹⁶.

L'Altro è oltrepassamento dello sguardo e delle norme sociali, esso ci dà memoria di un luogo in cui è avvenuto l'incontro. Esso è sia moto di ricerca continua, grazie al ricordo, sia relazione che ha perso la sua origine ontologica. Nel rapporto con l'Altro perdo la possibilità di trovarlo dove me l'aspettavo, il suo comportamento ai miei occhi sarà sempre intematizzabile. Questa è etica dell'ospitalità; è etica del luogo che accoglie, dove il concetto di *alterità deviante*¹⁹⁷ è bandito. Il soggetto nella pienezza della parola etica, si trova a essere Altro dal suo prima essere¹⁹⁸, è movimento dove la totalità non può rilegare a devianza. L'invito che viene fatto alla psicologia è di non far fuggire l'ospite, cioè, necessitiamo di *distogliere dai lui gli occhi, dal momento che essi lo fanno fuggire*¹⁹⁹.

Possiamo asserire che l'ospitalità verso l'Altro è distanza, un raddoppiamento non quantitativo della responsabilità, al contempo asilo e separazione. Nell'intesa silenziosa di questo sdoppiamento, la strada per prendersi cura è avviata da chi la cerca, da chi si

¹⁹⁵ Chretien, J.-L. (1998). *L'Arche de la parole*, Paris: PUF (Trad. it.: *L'arca della parola*. Assisi: Cittadella, 2011), p. 7.

¹⁹⁶ Kierkegaard, S. (1844). *Begrebet Angest* (Trad. it.: *Il concetto dell'angoscia*. Firenze: Sansoni, 1942).

¹⁹⁷ De Leo, G., e Salvini, A. (1978). *Normalità e devianza: processi scientifici e istituzionali nella costruzione della personalità deviante*. Biblioteca di nuova cultura. Milano: G. Mazzotta), p. 11.

¹⁹⁸ Lacan, J. (1975). *Les écrits techniques de Freud (S I): 1953-1954*, Paris. Le Seuil (Trad. it.: *Libro 1: Gli scritti tecnici di Freud: 1953-1954*. Torino: Einaudi, 1978), p.135.

¹⁹⁹ Chretien, J.-L. (2005). *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, PUF (Trad. it.: *Simbolica del corpo: la tradizione cristiana del Cantico dei cantici*. Assisi, 2009), p. 205.

trova nell'attesa di un non conosciuto. Come abbiamo visto, la responsabilità viene investita di un senso quasi contraddittorio che colloca cenni e movimenti in un pluralismo di significati. Nasce la necessità di riconoscere che l'esposizione all'Altro non è sacralità, ma è sempre limite nel nostro manifestarsi di frammenti, alle volte poco attraenti. L'importanza dell'ospitalità è proprio per la profondità relazionale che manifesta, dato che in essa lo scopo viene meno e la soggettività si spezza nel comandamento del lasciar andare sé stessi per l'Altro. *Levati, levati in alto, anima mia! La tua dimora è nell'Altro*²⁰⁰, questo è atto terapeutico, questo è libertà del sé nel comandamento etico.

5.2 Chiarimento conclusivo sul dono e l'ospitalità

Come possiamo chiarirci con un'ultima metafora l'importanza che racchiude l'ospitalità nello scacco della soggettività?

Se abbiamo delle camere con funzioni specifiche per il nostro godimento, come possiamo essere tanto onesti e confortevoli per l'Altro con il nostro ordine così fragile? Chi arriva è munito di martello, abbatte quelle mura che separavano mondi, che appositamente volevamo tenere distanti. È questo il paradosso dell'ospite, è tanto passivo quanto attivo, ci obbliga a sollevarci dai nostri bisogni per preparargli uno

²⁰⁰ Shakespeare, W. (1615). *The Tragedie of King Richard the Second* (Trad. it.: Riccardo II. Venezia: Marsilio, 2014).

spazio, se la porta è aperta, diventiamo oggetto dell'Altro. Si anima così il conflitto e il tradimento interno a noi stessi: essere libero nel volto dell'Altro mentre i suoi bisogni fanno di me uno strumento? Questo è l'istante della conversione etica, è il momento di accogliere l'Altro in noi diventando testimoni di un nuovo linguaggio. Congedarsi dalla medesimezza, nell'essere gli unici responsabili. Forse sì, così abbiamo abitato la distanza, nel conflitto tra bisogno e desiderio.

Conclusioni

La ricerca di una psicologia non totalizzante è stata l'obiettivo principe di questa tesi; tale ricerca ha voluto preservare la spinta incessante all'incontro con l'alterità. L'indagine si è delineata sempre in rapporto alla ricerca dell'entrata in relazioni, specificatamente la relazione terapeutica, attraverso un paradigma che non si basi sulla messa a tema, in quanto, quest'ultima rischia di acutizzare e stabilizzare la crisi dell'essere, che porta poi all'abbandono della persona nel già delineato. Queste premesse ci permettono di accorgerci che gli strumenti della psichiatria, come il DSM-V, si basano su assunti normativi e istituzionali che hanno come fine il rientro della devianza nella normalità, conformando così le pratiche psicologiche nel detto e creando "stigmatizzazione". Anche se assumono la nomea di essere dei processi di salute, procedono verso un'eliminazione dell'Altro e del non concepibile. Invece, ciò che distingue una psicologia attenta alla non tematizzazione è proprio il far discernimento sul rischio che hanno pratiche ancorate all'oggettivazione. Questo sforzo è necessario per evitare una curvatura oggettuale della persona, per non farla sprofondare ancor di più in una soggettività soffocante.

Una psicologia che apre all'incontro è pratica prima che comprende l'importanza dell'alterità nel processo terapeutico, inserita nell'infinità dei rapporti umani. In questo modo, la persona non viene mai mantenuta nell'anonimia, e si libera dalle catene di una descrizione statica dell'essere. Dalle vicissitudini derivanti da una grande sofferenza della soggettività, nasce una diversa entrata in psicologia. La ricerca di nuove modalità

terapeutiche che non vedano più la soggettività come punto di partenza, ma l'Altro come prima parola dell'esteriorità, genera nuove narrazioni.

Il metodo di ragionamento che persegue questa tesi è lontano dal voler sopprimere la separazione e la distanza originaria attraverso delle tassonomie, è un pensiero che si discosta da paradigmi neopositivisti dove le fondazioni teoriche vengono rafforzate da fatti e prove, mediante una teorizzazione retrospettiva. L'obiettivo che ci siamo posti non è stato tanto quello di costruire delle categorie universali che delineando normalità e devianza, quanto l'esigere che l'Altro non venga ricondotto al metodo prescritto per esigenze normative e poco terapeutiche.

Lo studio si è avvalso di letture e prospettive fenomenologiche in cui la riduzione è la via maestra per l'uscita dalla soggettività e per non ricondurre l'Altro a medesimo, ponendo attenzione a non ricadere in delle forme di intenzionalità che rischiano di riforgiare un esistere sottomesso all'essere. Questa ipotesi sembra evidente nel pensiero levinassiano: ricercare la contingenza del dialogo che avviene primariamente rispetto alla volontà dell'essere. Questo ci spinge a considerare che lo scopo terapeutico e l'intenzione insita al suo interno non siano uniche fonti da cui nasce il percorso terapeutico, ma sia l'incontro con il volto dell'Altro (alterità prima) movimento primario che ci permette di mantenere vivo il dire, e porre un dialogo continuo che crei frattura nell'auto-referenzialità del pensiero.

Ciò di cui si sente la mancanza è di una relazione con l'Altro che ponga nuove basi di ricerca psicologica, attingendo al mistero della parola etica e del silenzio. Con Lévinas si è delineato che la filosofia prima è l'etica, così noi avanziamo l'idea che nella

psicologia vale lo stesso presupposto. Crediamo che sia di fondamentale importanza la creazione di una nuova relazione terapeutica che liberi dalla conoscenza asettica dell'uomo.

*L'accesso adeguato all'alterità dell'Altro non è una percezione, ma questo dargli del tu*²⁰¹. La fonte di ogni verbo nasce proprio dal volto dell'Altro, ed è esso stesso a dare il comandamento etico e la possibilità di portare alla trascendenza l'essere, permettendo così la fuoriuscita da una soggettività contemplativa. È proprio questo movimento che porta l'uomo dal mondo dei bisogni al desiderio, e ad accedere al mistero dell'aporia relazionale. Vogliamo sottolineare che questa prospettiva ha una capacità rivelativa della parola così dirompente da forzare qualsiasi tematizzazione che poniamo sul "paziente". Infrangere la totalità sembra un obiettivo che è già iscritto nell'incontro con l'Altro, abbiamo così il dovere di preservare il *dire* attraverso la possibilità del sempre nuovo, lontano dalla rappresentatività di chi è di fronte a noi.

La legge fondamentale del volto di Altri è proprio la responsabilità che abbiamo verso chi si presenta, questo è già dialogo, è parola che non nasce dalla coscienza o dalla soggettività ma dall'incontro stesso. Possiamo sostenere che non essendo l'Io aprioristico nella relazione, ma il Volto, si genera liberazione dalla sofferenza più estrema attraverso il rispondere all'Altro. Esso, non presentandosi come proiezione del nostro intelletto in quanto è sempre incolmabile rispetto al tematizzato, ha possibilità infinita di liberazione da una soggettività prestazionale che rende il soggetto *vittima e*

²⁰¹ Lévinas, E. (1978). Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie. *Revue Internationale de Philosophie* 32 (126): 492 (Trad. It.: Martin Buber, Castelveccchi, Roma, 2014), p. 15.

*carnefice*²⁰². Ha la straordinaria forza di porsi a difesa dell'uomo contro la sua auto-strumentalizzazione, strada che lo porta a mettere da parte il desiderio e rifugiarsi nella continuità esperienziale del godimento. Il rapporto con l'alterità è ciò che salva dalla visione in cui i rapporti siano meri servizi sottesi ai bisogni, e una psicologia che si sofferma su tale segreto è via maestra del ritorno verticale alla propria unicità, grazie ad un'alterità che impone la non messa a tema.

Al termine di questo lavoro, la speranza è quella di aver ristabilito un dialogo con la fragilità più sommersa, con l'alterità²⁰³. Ciò non vuole essere una critica ai bisogni dell'uomo, ma all'utilizzazione della relazione come forma superficiale, *che coincide con l'intellezione delle cose*²⁰⁴. Reputiamo necessario aprire una narrativa verso il desiderio, che conduca a un rapporto etico con l'alterità: vedere il volto, e vedendo, capire²⁰⁵. Non si tratta di un modo di fare ricerca rispetto i propri occhi, ma di una nuova genesi. Questo è un primo passo verso ciò che è inconoscibile ma che necessitiamo di ricercare. L'Altro è spesso invisibile ai nostri occhi, si nasconde, si cela attraverso forme che hanno la possibilità di essere svelate. Questa tesi non accredita un metodo aprioristico per l'incontro con l'Altro, ma piuttosto si pone l'obiettivo ricercare l'esistenza da cui è avvenuto l'incontro trasformativo, come nel caso del rapporto tra padre e figlio che lascia andare, e l'ospitalità che lascia entrare. Questi squarci di

²⁰² Han, B.-C., e Badiou, A. (2012). *Agonie des Eros*, Berlin: Matthes & Seitz (Trad. it.: Eros in agonia. Milano: Nottetempo, 2019), p. 20.

²⁰³ Stanghellini, G. (2017). *Noi siamo un dialogo: antropologia, psicopatologia, cura*. Collana di psicologia clinica e psicoterapia. Milano: R. Cortina.

²⁰⁴ Lévinas, E. (1978). Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie. *Revue Internationale de Philosophie* 32 (126): 492 (Trad. It.: Martin Buber, Castelvecchi, Roma, 2014), p. 14.

²⁰⁵ Busi, Giulio (2019). *Città di luce: la mistica ebraica dei palazzi celesti*. I millenni. Torino: Einaudi.

esistenza si sono svelati in una forma quasi metaforica, ma hanno avuto anche la bellezza di legarsi attraverso dei parallelismi al rapporto terapeutico che non tematizza.

Futuri lavori di ricerca fenomenologica, nello specifico tramite un dialogo con il pensiero levinassiano, possono ricercare, e non delineare, momenti dell'esistenza in cui l'atto di bontà è stato fonte terapeutica per la soggettività. Così facendo non si osserva mai l'alterità, rischiando di portarla a tema, ma ci si pone rispetto l'esistenza con un fare generativo e creativo. Si cerca di entrare nell'essenza delle manifestazioni dell'Altro, raccontando il momento epifanico: una fenomenologia dell'incontro etico che ha svincolato dalle catene della sofferenza psichica.

Come ultima riflessione, vogliamo esprimere che le critiche volte ad alcuni paradigmi utilizzati dalla psicologia non hanno come fine la sostituzione della metodologia con un'altra più raffinata. Anzi, abbiamo meditato su un modo di procedere che vuole smuovere il terreno per aprire a un approccio integrato alle pratiche psicologiche, attraverso un liberare l'alterità dalle categorie precostituite, per una nuova ricostruzione delle esperienze. Non esiste una metodologia così accurata da poter racchiudere le infinite casistiche dell'incontro; perciò, avremmo bisogno di una sempre nuova psicologia, sensibile alle crisi dell'essere. L'Altro sarà guida e forgiatura nuova dell'incontro, per non ricadere nella tecnica che stringe un'esteriorità mai condensabile a concetto.

Bibliografia primaria

Testi Emmanuel Lévinas

Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine (Trad. It.: Dall'esistenza all'esistente, Marietti 1820, Torino, 2001).

Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Leiden: Nijhoff (Trad. it.: Totalità e infinito, Jaca Book Edizioni, Milano, 1990).

Lévinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Minuit.: (Trad. It.: *Quattro letture talmudiche*. Il melangolo, Genova, 1982).

Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: LGF Le Livre de Poche (Trad. it.: Umanesimo dell'altro uomo, Il melangolo, Genova, 1985).

Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: LGF Le Livre de poche (Trad. it.: Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza, Jaca book Edizioni, Milano, 1983).

Lévinas, E. (1977). *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit.: (Trad. It.: Dal sacro al santo: cinque nuove letture talmudiche, Città Nuova, Roma, 1984).

Lévinas, E. (1978). Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie. *Revue Internationale de Philosophie* 32 (126): 492 (Trad. It.: Martin Buber, Castelvechi, Roma, 2014).

Lévinas, E. (1980). *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: Il tempo e l'altro, Il Nuovo Melangolo; Genova, 2005)

Lévinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: J.Vrin (Trad. It.: Di Dio che viene all'idea, Jaca book Edizioni, Milano, 1986).

Lévinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo, Città Nuova, Roma, 1984).

Lévinas, E (1982). *Éthique et Infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris: Fayard (Trad. it.: *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma, 2012).

Lévinas, E. (1995). *Alterite et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana (Trad. It.: *Alterità e trascendenza*, il Melangolo, Genova, 2006).

Lévinas, E. (1998). *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*. Columbia University Press (Trad. It.: *Tra noi: saggi sul pensare-all'altro*, Jaca book Editore, Milano, 1998).

Bibliografia generale

Adinolfi, I. (2011). *Dopo la Shoah: un nuovo inizio per il pensiero*. Studi storici Carocci. Roma: Carocci.

Alici, L., e Martini, M. (1995). *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*. Orizzonti nuovi. Assisi: Cittadella.

American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5)*. Washington, D.C.: APA (Trad. it.: *DSM-5-TR: manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*. 5. ed. Milano: Raffaello Cortina, 2023).

Aragona, M. (2013). Neopositivism and the DSM Psychiatric Classification. An Epistemological History. Part 1: Theoretical Comparison. *History of Psychiatry* 24, fasc. 2: 166–79.

Arcuri, L. (1985). *Conoscenza sociale e processi psicologici*. La nuova scienza. Istituzioni di psicologia. Bologna: Il Mulino.

Armezzani, M. (1998). *L'enigma dell'ovvio: la fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Psicologia. Padova: Unipress.

Augustinus, A. (1968). *Le confessioni*. Bologna: Zanichelli.

- Averoldi, M. (2007). Alterazione Dell'essere. Trascendenza Temporale E Riduzione Trascendentale Negli Scritti Estetici Levinassiani Degli Anni Quaranta. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 99, fasc. 4: 719–70.
- Babolin, A. (1965). *Essere e alterità in Martin Buber*. Collana di studi filosofici. Padova: Gregoriana.
- Barison, F. (1989). La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia, *Rivista Comprendere*, s.d.
- Berger, P. L., e Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books (Trad. it.: *La realtà come costruzione sociale*. Il Mulino, Bologna, 1969).
- Bergson, H. (1896). *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Félix Alcan (Trad. it.: *Materia e memoria*. Reggio Emilia: Città Armoniosa, 1983).
- Binswanger, L. (1947). *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 1: Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern: A.Francke (Trad. it.: *Per un'antropologia fenomenologica: saggi e conferenze psichiatriche*. Milano: Feltrinelli, 1970).
- Borgna, E. (2011). *La solitudine dell'anima*. Campi del sapere. Milano: Feltrinelli.
- Borgna, E. (2016). *Noi siamo un colloquio: gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*. 2. ed. Universale economica. Milano: Feltrinelli.
- Borgna, E. (2017). *Le parole che ci salvano*. Super ET. Opera viva. Torino: Einaudi.
- Borgna, E. (2021). *I grandi pensieri vengono dal cuore: educare all'ascolto*. Milano: Raffaello Cortina.
- Borrelli, M., e Betancourt, R. F.(2010). *Filosofie contemporanee*. Cosenza: L. Pellegrini.
- Buber, M. (1947). *Dialogisches Leben: gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*. G. Müller.

- Buber, M. (1973). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg (Trad. it.: Il principio dialogico e altri saggi. Classici del pensiero. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993).
- Busi, G. (2019). *Città di luce: la mistica ebraica dei palazzi celesti*. I millenni. Torino: Einaudi.
- Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard. Trad. it.: *Il mito di Sisifo*. 3. ed. Milano: Bompiani, 1964).
- Cargnello, D. (1977). *Alterità e alienità*. 2. ed. riv. e Ampliata. Biblioteca di psichiatria e di psicologia clinica. Milano: Feltrinelli.
- Castiglioni, M. (2001). *Epistemologia e psicologia*. Milano: EDUCatt Università Cattolica.
- Cesa-Bianchi, M., e Pagliaro, G. (1995). *Nuove prospettive in psicoterapia e modelli interattivo-cognitivi*. Collana di psicologia. Sez. 2, La psicologia oggi. Milano: F. Angeli.
- Chretien, J.-L. (1987). *L'Effroi du beau*, Paris: Cerf (Trad. it.: La ferita della bellezza. Milano: Marietti 1820, 2010).
- Chretien, J.-L. (1998). *L'Arche de la parole*, Paris: PUF (Trad. it.: *L' arca della parola*. Assisi: Cittadella, 2011).
- Chretien, J.-L. (2005). *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, PUF (Trad. it.: Simbolica del corpo: la tradizione cristiana del Cantico dei cantici. Assisi, 2009)
- Cooper, J. E. (1982). Diagnostic Processes and the Classification of Mental Disorders. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 65, fasc. s296: 16–23.
- Costa, C., Carmenates, S., Madeira, L., e Stanghellini, G. (2014). Phenomenology of atmospheres. The felt meanings of clinical encounters. *Journal of Psychopathology* 20: 351–57.

De Leo, G., e Salvini, A. (1978). *Normalità e devianza: processi scientifici e istituzionali nella costruzione della personalità deviante*. Biblioteca di nuova cultura. Milano: G. Mazzotta.

Derrida, J. (1967). *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil (Trad. it.: La scrittura e la differenza. Torino: Einaudi, 2002).

Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. Leyde (Trad. it.: Discorso sul metodo. Roma: Armando, 1999).

Faccio, E., Anonymous Author, e Rocelli, M. (2021). It's the Way You Treat Me That Makes Me Angry, It's Not a Question of Madness: Good and Bad Practice in Dealing with Violence in the Mental Health Services. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 28, fasc. 3: 481–87.

Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*. Et-et/aut-aut. Torino: Rosenberg & Sellier.

Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris: Presses Universitaires de France (Trad. it.: Nascita della clinica. 3. ed. Torino: Einaudi, 1975).

Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*, Paris: Éditions Gallimard (Trad. it.: L'ordine del discorso. 5. ed. Torino: Einaudi, 1979).

Foucault, M. (2003). *Le Pouvoir psychiatrique (1973-1974)*, Paris, EHESS: Gallimard (Trad. it.: Il potere psichiatrico: corso al Collège de France, 1973-1974. Milano: Feltrinelli, 2004).

Gallagher, S., e Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*, London: Routledge (Trad. it.: La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive. Milano: Cortina, 2009).

Gergen, K. (2014). From Mirroring to World-Making: Research as Future Forming. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 45.

- Green, A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort* (Trad. it.: Narcisismo di vita, narcisismo di morte. 2. ed. Roma: Borla, 1992).
- Han, B.-C., e Badiou, A. (2012). *Agonie des Eros*, Berlin: Matthes & Seitz (Trad. it.: Eros in agonia. Milano: Nottetempo, 2019).
- Heidegger, M. (1924). *Der Begriff der Zeit.*: Marbug (Trad. it.: Il concetto di tempo. 6. Ed. Milano: Adelphi, 2002).
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit.: Tübingen* (Trad. it.: Essere e tempo. Milano: Longanesi, 2015).
- Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press.
- Illetterati, L., e Berti, E. (2007). *Insegnare filosofia: modelli di pensiero e pratiche didattiche*. Torino: Utet Università.
- Janich, P. (1992). *Grenzen der Naturwissenschaft. Erkennen als Handeln*. München: Beck (Trad. it.: I limiti della scienza naturale: la conoscenza come azione. Epistemologia. Milano: F. Angeli, (1996).
- Kierkegaard, S. (1844). *Begrebet Angest* (Trad. it.: Il concetto dell'angoscia. Firenze: Sansoni, 1942).
- Kimura, B. (2013). *Tra: per una fenomenologia dell'incontro*. GTK. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe.
- Kuhn, T. S. (1978). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. [4. ed.] / con aggiunto il Poscritto 1969. Einaudi paperbacks. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (S XI)*: 1964, Paris, Le Seuil. Libro 11: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi : 1964. Torino: Einaudi, 2003).
- Lacan, J. (1975). *Les écrits techniques de Freud (S I): 1953-1954*, Paris. Le Seuil (Trad. it.: Libro 1: Gli scritti tecnici di Freud : 1953-1954. Torino: Einaudi, 1978).

- Lai, G. (1984). Lambrusco e Dsm III. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 18B(2): 63-69.
- Loewenthal, E., e Busi, G. (2021). *Mistica ebraica: testi della tradizione segreta del giudaismo dal 3. al 18. secolo*. ET. Biblioteca. Torino: G. Einaudi.
- Lombardi Satriani, L. M. (1979). *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Prisma. Palermo: Sellerio.
- Marhaba, S. (1976). *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea. Orientamenti della psicologia moderna*. Firenze: Giunti Barbera.
- Marianelli, M. (2004). *La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*. Roma: Città nuova.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF (Trad. it.: Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione. Torino: Società editrice internazionale, 2001).
- Marion, J.-L. (2016). *Dialogo con l'amore*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- McNamee, S. (2012). *Research as Relational Practice*, s.d.
- Merleau-Ponty, M. (1953) *Éloge de la philosophie*, leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953, Paris: Gallimard (Trad. it.: Elogio della filosofia, Roma: Editori Riuniti, 1985).
- Merleau-Ponty, M. (1960). *L'Œil et l'esprit*, Paris: Gallimard (Trad. it.: *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE, 1989).
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard (Trad. it.: *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 1969).
- Merleau-Ponty, M. (1968). *L'Union de l'âme et du corps, chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin (Trad. it.: *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson / Maurice Merleau-Ponty*. Napoli Salerno: Orthotes, 2017).

- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumé de cours (1952-1960)*, Paris: Gallimard (Trad. it.: *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano: Bompiani, 1995).
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France : notes, 1953*, texte établi et annoté par Emmanuel de Saint-Aubert et Stefan Kristensen, Genève: Métis Presses (Trad. it.: *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione: Corso al Collège de France, 1953*. Milano Udine: Mimesis, 2021).
- Migone, P. (2013). *La diagnosi descrittiva in psichiatria: luci e ombre*, fasc. 1.
- Minkowski, E. (1933). *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*, Paris: d'Arthey, prix Marcelin-Guérin (Trad. it.: *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia*. Torino: Einaudi, 2004).
- Nouwen, H. J. M. (1975). *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life* (Trad. it.: *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo: i tre movimenti della vita spirituale*. Brescia: Queriniana, 1991).
- Parnas, J., e Bovet, P. (1995). *Research in Psychopathology: Epistemologic Issues*. *Comprehensive Psychiatry* 36, fasc. 3: 167–81.
- Pasi, C. (1998). *La comunicazione crudele: da Baudelaire a Beckett*. Saggi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Petrosino, S. (2017). *Emmanuel Levinas: le due sapienze*. Eredi. Milano: Feltrinelli.
- Rank, O. (1924). *Die Don Juan-Gestalt*, Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Trad. it.: *La figura del don Giovanni: la funzione sociale dell'arte poetica*. Milano: SugarCo, 1987).
- Rella, F. (1981). *Il silenzio e le parole: il pensiero nel tempo della crisi*. I fatti e le idee. Milano: Feltrinelli.
- Ricœur, P. (1997). *Amour et justice*, Paris: PUF (Trad. it.: *Amore e giustizia*. Brescia: Morcelliana, 2000).

- Rojas, M., Méndez A., e Watkins-Fassler, K. (2023). The Hierarchy of Needs Empirical Examination of Maslow's Theory and Lessons for Development. *World Development* 165 (1° maggio 2023): 106-185.
- Rovatti, P. A. (1994). *Abitare la distanza: per un'etica del linguaggio*. Idee. Milano: Feltrinelli.
- Salvini, A. (2007). *Note su Normalità/Anormalità*. Einaudi, Torino Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze.
- Salvini, A., e Dondoni M. (2011). *Psicologia clinica dell'interazione e psicoterapia*. Manuali e monografie di psicologia Giunti. Firenze Milano: Giunti.
- Schwartz, M. A., e Wiggins O. P. (1986). Logical Empiricism and Psychiatric Classification. *Comprehensive Psychiatry* 27, fasc. 2: 101–14.
- Scott, B. G., e Weems C. F. (2013). Natural disasters and existential concerns: A test of tillich's theory of existential anxiety. *Journal of Humanistic Psychology* 5: 114–28.
- Shakespeare, W. (1615). *The Tragedie of King Richard the Second* (Trad. it.: Riccardo II. Venezia: Marsilio, 2014).
- Slife, B. D., e Williams, R. N. (1995). *What's Behind the Research?: Discovering Hidden Assumptions in the Behavioral Sciences*. SAGE Publications.
- Stanghellini, G. (2017). *Noi siamo un dialogo: antropologia, psicopatologia, cura*. Collana di psicologia clinica e psicoterapia. Milano: R. Cortina.
- Testoni, I., Severino, E. (2002) *Il sacrificio del corpo : dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*. Genova: Il melangolo.
- Tillich, P. (1961). Existentialism and psychotherapy. *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 1: 8–16.
- Todorov, T. (1982). *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Le Seuil (Trad. it.: La conquista dell'America: il problema dell'altro. Torino: Einaudi, 2014).

Trincia, F. S. (2005). Passività, Libertà, Distanza: Un'interpretazione Di Emmanuel Lévinas. A cura di Giuseppe Lissa. *La Rassegna Mensile di Israel* 71, fasc. 1: 211–28.

Turchi, G. P. (2014). Ubi nulla sanitas, ibi salus est? Un contributo teorico-metodologico per la definizione dei rapporti fra sanità e salute.

Turchi, G. P., e Romanelli, M. (2012). Per una psicologia clinica emanazione del senso scientifico: dall'ibridazione conoscitiva con il modello medico alla collocazione entro una precisa e rigorosa definizione di un modello operativo. *Rivista di Psicologia Clinica*, fasc. 2.

Turchi, G. P. , Maiuro, T., Molinari, E., e Labella, A. (2007). La riflessione epistemologica come criterio di scientificità in psicologia clinica, 41–50.

Wakefield, J. C. (2010). Misdiagnosing normality: Psychiatry's failure to address the problem of false positive diagnoses of mental disorder in a changing professional environment. *Journal of Mental Health* 19, fasc. 4: 337–51.