



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Giampiero Arciero, Guido Bondolfi, Viridiana Mazzola, *Capitolo 11: Cura di sé e terapia fenomenologica (con allegata bibliografia)*, da Iidem, *Fondamenti di psicoterapia fenomenologica. Cura di sé e psicologia non razionalista*, Torino, Boringhieri, 2019, pp. 313-365

Parole chiave: **cura dell'anima/cura del corpo**

Capitolo 11

Cura di sé e psicoterapia fenomenologica

11.1 *L'erranza e la cura*

Uno dei temi fondamentali che abbiamo affrontato nel libro riguarda la stretta connessione che la cura e la malattia hanno con la libertà. Abbiamo inteso l'esperienza della libertà come l'aperta possibilità di comprendere ciò che ci interpella e che appartiene all'uomo in virtù della sua condizione di essere venuto al mondo, di essere nato. Di una tale esperienza abbiamo fatto la pietra angolare della distinzione dell'uomo dall'animale. Mentre quest'ultimo è vincolato nell'attuazione del rapporto con l'ambiente in cui vive, l'uomo lascia essere le cose che significativamente gli si fanno incontro; relazionandosi a esse le porta all'apparizione e insieme egli arriva a sé proprio attraverso ciò che fa apparire.

A differenza dell'animale, una tale relazione non ha la caratteristica di necessità: l'uomo è libero. Ciò vuol dire che egli, rapportandosi all'ente in vista del mondo nella sua totalità – un mondo che come uno sfondo coappare al di là di tutti gli oggetti e sempre insieme con essi –, mentre apre il dominio del senso e della sua problematicità realizza ogni volta la propria esperienza. Così, l'esperienza del mondo è originaria. Patočka (1980b) lo sottolinea con chiarezza: «Afferro il mondo come un fenomeno, ma vedo insieme che, pur potendo sostituire e modificare ogni ente intramondano, non riesco mai a fare lo stesso col mondo in quanto tale, col mondo nella sua totalità» (p. 237). Proprio questo mondo nella sua totalità, che comprende la sfera degli oggetti in quanto tali, è inaccessibile all'animale che è incatenato alle cose a misura della sua istintualità.

Da una tale angolazione, l'ipseità si manifesta come la possibilità stessa della esperienza di libertà: come la condizione ogni volta incompiuta che permette di cogliere le significatività che si fanno incontro a partire da un orizzonte, il mondo, che recede man mano che noi avanziamo, rigenerando in maniera

incessante la nostra incompletezza, la nostra mancanza, la nostra precarietà. Afferriamo così ancora una volta la motilità della vita; essa appare come uno schiudersi verso (*Bezugssinn*) ciò che rivolgendosi a noi ci interpella (*Gebalts-sinn*) e che si realizza effettivamente di volta in volta (*Volzugssinn*) come manifestazione di sé e apparizione del mondo. Il soggetto evidentemente non crea il mondo, nè lo «costituisce»; piuttosto l'ipseità, contribuendo a realizzare l'apparire del mondo, si rapporta a sé e giunge a manifestazione in virtù di quell'apparire che essa condiziona. In questo senso ogni fenomeno è apparizione del mondo e manifestazione di una ipseità (*ibid.*).

L'apporto che qui fornisce l'opera di Patočka è cruciale. Egli fonda l'attualizzazione del vivere, e quindi l'esperienza stessa della libertà, sulla corporeità intesa come motilità. Patočka fa un passo avanti decisivo rispetto all'ontologia heideggeriana, arricchendola di una dimensione che essa non aveva avuto la capacità di sviluppare. Egli rende cioè ragione della motilità in quanto corporeità, che nel suo determinarsi ogni volta rispetto a ciò che ad-viene (determinazione esistenziale) porta il mondo a manifestazione, giungendo a sé attraverso ciò che fa apparire e costituendo così il suo substrato (incarnazione dell'esistenza). E allora la corporeità, e con essa l'esistenza, può essere compresa solo a partire dalla nostra appartenenza al mondo, intesa come rapporto con esso nella totalità delle possibilità che offre e che la motilità della vita, realizzandosi, apre. Infatti egli scrive: «La libertà originaria è qualcosa che io sono nel senso più puro del termine, [ma] che non ho mai» (Patočka 1988, p. 113).

Alla luce di questo modo di intendere il corporeo abbiamo considerato la malattia come la modificazione di un tale rapporto: come una alterazione di definite abilità di attuazione del proprio esserci rispetto a ciò che ci si fa incontro e quindi come una restrizione della libertà. Perciò, la malattia intesa come una coartazione della motilità della vita umana nella sua relazione con le significatività che la interpellano: un limitazione che induce sofferenza. Non si dà, da questa prospettiva, nessuna differenza di principio fra malattia fisica o psichica.¹ E d'altro canto la cura è apparsa come la restituzione alla motilità della vita di quelle possibilità di apertura che permettono di esporre il mondo alla problematicità del senso e all'ipseità di accedere a esso nella sua totalità. Motilità della vita dunque che attualizzando le possibilità che sceglie si iscrive nel mondo facendolo apparire e insieme si rivela nella sua finitezza. Lo abbiamo detto all'inizio del libro: la differenza fra gli uomini prende forma dall'orientamento del loro modo di vivere.

¹ Le diversità diventano evidenti quando si analizzano i meccanismi implicati, oggetto delle specifiche scienze.

È dalla domanda relativa a questo fenomeno che è insieme svelamento delle cose del mondo e rivelazione di sé, è dall'interrogarsi sulla natura di questa verità che è vertigine e meraviglia, che ha origine quella tradizione antica che, secondo fonti che risalgono a Pitagora, è a fondamento della filosofia: la cura dell'anima. Perché se è all'anima e grazie a essa che il mondo e le cose si mostrano per quelle che sono, allora per comprendere l'anima occorre prendersene cura. Questa *praxis* è il saper fare a cui rimanda originariamente il termine *sophia* e che Pitagora aveva cercato di spiegare al tiranno Leonte (cfr. capitolo 1). La cura di sé sin dai primordi greci corrisponde alla attività contemplativa, il *theorein*, una pratica che attraverso la trasformazione di un modo di vivere è volta a cogliere quegli enti che non possono essere diversi da come sono. Così, i primi fisiologi volsero al cielo lo sguardo inquieto, vi scoprirono il divino essere sempre uguale delle stelle e si aggrapparono a esso come al corpo di dio.

Fu alla luce di quella stessa attività contemplativa, portata da Pitagora fra gli uomini, che Socrate irruppe nello spazio pubblico ateniese rivelando che chi vuole occuparsi del bene di tutti per agire secondo giustizia deve possedere un sapere che dura. Per correggere quell'*erranza* che segna il destino degli uomini l'anima, che pur si perde nelle situazioni e negli affari della vita di tutti i giorni, deve continuamente esaminarsi: ecco dunque la cura dell'anima – come appare nell'*Alcibiade maggiore* –, che consiste nel rivolgere verso se stessa quell'attività contemplativa che gli antichi avevano rivolto ai cieli stellati.

È la famosa *epistrophe* platonica, la conversione del filosofo, che Hadot (2002) delinea così: «Il filosofo è egli stesso convertito perché ha saputo distogliere lo sguardo dalle ombre del mondo sensibile volgendolo verso la luce che emana dall'idea del Bene» (p. 341).² L'anima, attraverso un movimento che la riporta a sé e che corrisponde a una pratica teoretica di vita, opera una continua trasformazione di se stessa, accogliendo solo ciò che resiste al cambiamento. Essa, cercando la verità che permane nelle cose che mutano, riconosce in sé ciò che è stabile, immutabile, divino, mentre si separa da tutte quelle affezioni, desideri e bramosie che proprio a quelle cose la vincolano; attraverso questo rivolgimento su se stessa l'anima trova e simultaneamente riconosce ciò che essa è (*anamnesis*). È questo il tema fondamentale dell'*Alcibiade maggiore*: occuparsi della propria anima come se fosse una realtà ontologica autonoma. «Non potremmo comprendere l'anima, non potremmo cogliere la sua essenza – dice infatti Patočka (1973) – se non praticando quella cura, dedicandoci a essa» (p. 121).

L'analisi instancabile, l'assedio del dialogo in vista della verità, la cura di sé come continua ripartenza nel discorso guidati da una sola certezza: il sapere

² Per le differenti forme che l'*epistrophe* prende nel corso dello sviluppo del pensiero antico fino alla articolazione nell'ambito del cristianesimo cfr. Foucault 2001.

di non sapere; ecco Socrate e il suo metodo che nell'applicazione concreta produce un inevitabile distacco dalle cose, una liberazione dello sguardo, e con essa una perenne insoddisfazione rispetto al sensibile: inappagamento che induce ogni volta di nuovo a mettersi in questione. Per Patočka (1953) è proprio questa esperienza di trascendenza priva di qualsivoglia contenuto positivo che corrisponde all'esperienza di libertà: «Colui che ha attraversato questa esperienza sa che gli oggetti non sono tutto – l'esperienza della libertà non è altro che l'esperienza della nullità del mondo reale, abbandonato a se stesso» (p. 95). Questa sarà la chiave di volta della lettura non metafisica di Platone: il platonismo negativo del filosofo di Praga.

Se dunque l'anima è il suo proprio movimento (*to hauto kinoun*: Fedro, 245c-246a) la cura dell'anima è la trasformazione, il riorientamento di quel movimento. Lo abbiamo detto all'inizio del libro: la differenza fra gli uomini prende forma dall'orientamento della motilità della vita. Perciò, sebbene l'anima dei molti sia in genere assorbita dalle occupazioni e preoccupazioni quotidiane, chi ama l'anima può modificarla prendendosene cura, e ciò corrisponde a una *conversione* su se stesso dell'orientamento di ciascuno e quindi a un ristabilimento del dialogo fra se e se stesso. Nel pensiero antico, questo volgersi a se stessi si realizza come ricerca e riconoscimento delle verità universali e comuni che abitano ogni singolo uomo. Una tale enfasi sulla interiorità evidentemente non ha nulla a che vedere con una qualsivoglia centralità del soggetto, come avviene nel corso della modernità (Hadot 2002, 2014).

L'atteggiamento teoretico pertanto si traduce concretamente in una condotta che il filosofo incarna effettivamente nel suo modo di vivere, in accordo con il suo sapere che potremmo dire «oggettivo»; questo è il fatto decisivo che caratterizza la filosofia intesa come cura dell'anima. In tal senso, conoscere se stessi è il risultato di un atto continuo di formazione di sé; la conoscenza di sé impone cioè la cura di sé, e la cura di sé è associata alla capacità di cogliere il vero dentro di sé (*parrhesia*). Questa rimarrà l'essenza della filosofia nel mondo antico (Hadot 2002).

11.2 «Imparare a vivere», «imparare a morire». Teoria e tecnologia dell'anima

Come abbiamo visto (capitolo 1), sarà Aristotele a scoprire che la vita contemplativa è uno dei possibili modi di articolare quel movimento; egli, pur continuando a ritenere che la forma più alta di vita sia quella teoretica, aprirà l'investigazione alla vita fattuale nella sua motilità, intesa come «ciò che a qualcuno capita e può capitare» ogni momento. Ma mentre l'etica aristotelica si inabissò nelle crepe della storia per riapparire solamente secoli più tardi, sarà ancora la teoria, ridotta a precetti molto concentrati e facilmente utilizzabili, a guidare nell'epoca ellenistica e romana quell'atto continuo di conversione dell'attenzione su di sé che caratterizza il vivere filosofico. Così riassume

magistralmente Domański (1996): «Dopo Platone, passando per la riflessione metafilosofica dei filosofi ellenistici fino a Plotino, la *communis philosophorum opinio* ci dice che per essere un vero filosofo non è sufficiente sapere come condurre la propria vita, ma è necessario vivere in pieno accordo con questo sapere» (p. 11).

In ogni scuola dell'Antichità, cioè, il modo di vita è determinato da una sorta di tensione verso quel sapere stabile il cui esercizio, il *theorein*, non è solo una pratica meditativa, ma coincide con l'attuazione concreta della condotta del filosofo, attraverso la concordanza tra il discorso sul vero, il *logos*, e lo stile di vita, *bios*. Una visione che può essere efficacemente riassunta in due formule connesse fra loro da una tensione essenziale: «imparare a vivere» e «imparare a morire» (Hadot 1986). Evidentemente il punto più alto di questa tensione, che coincide con il comportamento ideale del saggio e che sottende ambedue le massime, corrisponde a quell'identità perfetta con se stesso che il filosofo attraverso l'atteggiamento teoretico dovrà essere in grado di mantenere nel corso di tutta la sua esistenza fino alla morte, come testimoniato da Socrate. Morire, come vivere, implica una pratica di distacco, un esercizio di padronanza del rapporto con sé volto a liberarsi ogni momento dell'impermanente, della egoità, per farsi partecipe dell'essenza divina.

Se dunque Socrate aveva detto che «coloro che filosofano direttamente si esercitano a morire» (*Fedone*, 67e), l'ultimo dei grandi stoici, Marco Aurelio, molti secoli più tardi, coniugando la coscienza del momento presente con la possibilità di morire, ripeterà ancora: «Ciò che porta alla perfezione del modo di vivere è trascorrere ogni giorno come se fosse l'ultimo ... Che ogni giorno la morte sia davanti ai tuoi occhi, e mai avrai alcun pensiero basso né alcun desiderio eccessivo» (cit. in Hadot 1995, p. 187).³ Si coglie qui il tema di fondo che sembra dominare il rapporto con sé nel mondo antico a partire dai primi fisiologi di cui ci racconta Aristotele fino al tardo Impero romano: liberare l'anima dalle passioni attraverso un esercizio continuo di riorientamento di prospettiva, vivendo ogni momento alla luce dell'essenza di ciò che permane.

Tutte le scuole filosofiche saranno infatti orientate a sciogliere l'uomo da quell'impermanenza delle cose e del mondo che, generando incontrollabili affezioni, impedisce di vivere una vita felice. Esse lo faranno mediante una sorta di allenamento alla purificazione progressiva, avendo di mira l'acquisizione della stabilità del rapporto con l'anima attraverso il riconoscimento in essa di elementi permanenti, universali e «oggettivi»; grazie a queste pratiche cercheranno di rendere innocuo proprio ciò che a ognuno capita o può capitare.

³ Questa enfasi così acuta sul momento presente (*prosoche*), realizzata attraverso una pratica attenta rinnovata a ogni istante (Hadot 2002), avvicina questo esercizio spirituale alle tecniche meditative *mindfulness*.

La vanificazione dell'istante fattuale alla luce del presente continuo che la pratica teoretica assicura, mentre ancora l'uomo alla certezza di ciò che è immutabile, fonda l'accesso al suo essere temporale a partire dal tempo eternamente presente; cogliere il vero dentro di sé corrisponde perciò ad afferrare l'essere dell'uomo come presenza essenziale che è al di là della mutabilità storica a cui l'esistenza di fatto è esposta. Questa rimarrà la precomprensione dell'uomo che orienterà lo sviluppo del pensiero occidentale, costituendo lo sfondo ontologico che dall'Antichità arriva intatto fino all'epoca contemporanea.

Per tutta una serie di ragioni che siamo costretti a tralasciare e che hanno a che fare con la trasformazione dell'esercizio della cura di sé (Foucault 1996, 2008) l'enfasi sul momento presente sarà particolarmente acuta nelle pratiche attentive stoiche, epicuree e neoplatoniche, caratterizzate invariabilmente dalla neutralizzazione emotiva dell'evento secondo una serie di regole e principi da applicare alla situazione corrente. Per padroneggiare gli effetti di un certo accadimento avverso, l'evento viene risignificato afferrandolo e assimilandolo alla luce di massime, sentenze, precetti ma anche di teorie e di concetti dei maestri (ad esempio epicurei), in ottemperanza ai quali ogni scuola ha educato attraverso un tirocino peculiare i suoi allievi. Così, il maestro spirituale nelle scuole ellenistiche presenta il principiante con un *résumé* sotto forma di massime individuali e di principi-guida da memorizzare: «Ad esempio, *Il quadruplici rimedio (Tetrapharmacos)*⁴ e le *Massime capitali (Kyriai doxai)* tra gli epicurei, e il *Piccolo Manuale* di Epitteto tra gli stoici, che è stato addirittura utilizzato dai neoplatonici, insieme ai *Versi aurei* pitagorici, nell'istruzione elementare» (Hadot 1986, p. 451).

Si ritrova qui quella tensione di fondo fra la teoria e la sua attuazione nel modo di vivere del filosofo, che domina la filosofia antica e a cui abbiamo più volte fatto cenno, che si tramanda come una pratica di vita attraverso le comunità filosofiche. Come vedremo, questa struttura rimarrà a fondamento della «filosofia» dei Padri della Chiesa, che rigetteranno la filosofia antica soprattutto come maniera di vivere, conservandone invece la componente teoretica (Bardy 1949; Domański 1996).

I famosi esercizi spirituali che da Pitagora arrivano fino a Ignazio di Loyola (Rabbow 1954; Hadot 1995, 2002, 2014) consistono appunto nello sviluppo di pratiche volte a trasformare il rapporto con se stessi – il movimento dell'anima verso se stessa – secondo principi teoretici peculiari a ogni scuola; il fine che tutte condividono è di liberare l'anima dalle preoccupazioni e dalla contestualità dell'esistenza, volgendola alla visione di ciò che permane. Perciò, se l'uomo è infelice, perché le passioni lo legano alle cose del mondo, la

⁴ «Gli dèi non sono da temersi, la morte è senza rischio, il bene facile da acquistarsi, il male facile da sopportarsi» (Hadot 2002, p. 40).

strada per la felicità ha a che fare con il distacco da esse e dalle loro affezioni su di noi; gli esercizi promuovono proprio una tale trasformazione liberando l'io dalle miserie umane attraverso varie forme di prassi regolate.⁵ Con notevole chiarezza Hadot (2002) sintetizza questo processo comune di affrancamento dell'io dalle passioni nello stoicismo e nell'epicureismo: «Grazie all'antitesi fra ciò che non dipende da noi e ciò che dipende da noi – principio guida dello stoicismo che orienta l'attenzione al momento presente – possiamo respingere tutto ciò che è estraneo per tornare al nostro io autentico: la libertà morale. Infine ciò è vero per l'epicureismo: scartando i desideri non naturali e non necessari – esercizio fondamentale che guida l'attenzione epicurea all'istante presente – si ritrova quel nucleo, quel nocciolo originario di libertà e indipendenza che sarà definito dalla soddisfazione dei desideri naturali e necessari» (p. 60).

L'accesso alla conoscenza di sé e quindi a quelle verità universali che abitano l'anima è dunque regolato da tecniche che fanno riferimento alla teoria che le ha prodotte. Pertanto una situazione corrente avversa può essere neutralizzata spostando l'attenzione in accordo ai principi-guida; sempre orientati da quegli stessi principi, può essere anticipata o rimemorata e dunque continuamente fatta presente attraverso una pratica che mentre riproduce l'evento allo stesso tempo lo rende innocuo, preparando l'individuo ad accettarlo. Un dispositivo di tal genere fa sì che non ci sia grande differenza se si anticipano le circostanze negative per imparare a padroneggiarle qualora dovessero (ri)presentarsi, come fanno gli stoici (*anticipatio malorum*), oppure se ci si allena a memorizzare i piaceri passati per focalizzarsi solo sugli aspetti gradevoli del presente, come fanno invece gli epicurei. Il fine è la trasformazione e quindi la liberazione di sé dai lacci del mondo. La liberazione dell'io dalle miserie umane è resa possibile «dalla trasformazione permanente – attraverso esercizi e pratiche operate dal soggetto su di sé – di discorsi veri in principi di comportamento moralmente rilevanti» (Foucault 2001, p. 289).

Uno straordinario documento che getta luce su questo specifico aspetto nelle scuole epicuree è un opuscolo di Filodemo, che visse in Italia, a Ercolano, a partire dal 70 a. C. Il dispositivo, o meglio il sapere, che opera una tale vanificazione dell'evento è concettualizzato da Filodemo come una *techné*, verosimilmente in linea con una tradizione che proviene per via diretta da Epicuro, Metrodoro e Zenone Sidonio. Filodemo, in un testo – *Sul dire il vero (Peri parrhesia)* – ritrovato nella Villa dei Papiri a Ercolano e le cui reliquie sono state «restituite alla vita» dalla sapiente interpretazione di Gigante (1969), mostra come dire il vero corrisponda a un modo di vita, a una condotta volta

⁵ Ritroviamo a fondamento di queste pratiche l'elemento comune di quella duplice via (cfr. capitolo 1) che la cura dell'anima scopre – ciò che è immutabile e fermo e ciò che scorre – e che secondo Patočka (1973) costituiscono le polarità del suo movimento.

a raggiungere la sapienza e la felicità. Una pratica adottata dall'uomo sapiente e filosofo (fr. 1) che permette di comprendere e affrontare le situazioni attraverso un procedimento argomentativo che mira a indurre in chi ascolta (il discepolo) l'acquisizione di essa e il raggiungimento della serenità.

In quanto tecnica congetturale, nel trattato di Filodemo la *parrhesia* è associata alla medicina (fr. 63, 64, 69). Come il medico, il maestro epicureo una volta individuato il male nel discepolo gli somministrerà il farmaco: cioè, egli applicherà la *parrhesia*, per liberare il discepolo dalla malattia e purificarne l'animo. E il discepolo a sua volta impiegando la *parrhesia* non avrà alcun indugio a confessare al maestro i suoi difetti per poter essere curato. La *parrhesia* si apprende e si perfeziona praticandola.

Sebbene il fatto di interiorizzare e fissare delle verità trasmesse da altri, come nella pratica stoica o epicurea, sia diverso dal movimento di conversione e di riconoscimento delle realtà immutabili delle cose prescritto da Platone e inaugurato dall'esame di coscienza pitagorico, e dallo sforzo di discernere la volontà di Dio dalle tenebre del peccato, come accadrà nella filosofia cristiana, resta il fatto che è l'atteggiamento teoretico a governare il rapporto del sé con sé, e quindi a orientare l'insieme delle pratiche che lo mediano, così come la relazione con il maestro che lo guida. In questo senso, se la filosofia è cura dell'anima e delle sue passioni, la trasformazione interiore che essa richiede si avvale di uno strumentario terapeutico, che giustamente Foucault (2013) chiamerà tecniche o «tecnologie del sé», definendole in questi termini: «delle tecniche che permettono agli individui di eseguire, con i propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o da poteri sovranaturali ecc.» (p. 38). Un complesso di esercizi orientati progressivamente alla ricerca della verità immutabile dentro di sé, piuttosto che nel cielo stellato sopra di sé.

11.3 *Il maestro, il discepolo e la «technè»*

L'acquisizione di tali pratiche, che mirano a modellare le relazioni specifiche che gli individui hanno con se stessi, ha evidentemente a che fare con due aspetti essenziali: da un lato il desiderio e la capacità da parte del discepolo di cambiare la propria vita, dall'altro, e strettamente intrecciata alla precedente, la relazione con il maestro, ossia con un direttore spirituale in grado di orientare il cammino del discepolo verso la verità, come un medico quello del paziente verso la guarigione.

Riguardo al primo tema, scrive Platone nella *Settima lettera*: «Il primo dovere di chi dà consigli a un uomo infermo che segue una dieta nociva alla salute

è quello di cambiar sistema di vita; le altre indicazioni verranno solo se egli accetta con convinzione queste disposizioni. Se, invece, non vuole lasciarsi convincere, un vero uomo e un medico che io possa stimare tali rifuggiranno dal dargli altri consigli, perché chi continuasse a fare ciò sarebbe tutto l'opposto di un vero uomo e di un esperto di medicina» (330c-330d). La guida spirituale, proprio come il medico, può curare solo chi accetta di modificare la sua vita come condizione per farsi curare. Platone lo aveva appreso a sue spese dopo la pericolosa disavventura con il tiranno di Siracusa.

In epoca ellenistica, ritroviamo lo stesso problema della relazione con il maestro nel testo di Filodemo in cui si parla della azione terapeutica della *parrhesia* e della sua fallibilità. Filodemo fa cenno appunto a quei giovani ancora senza diagnosi o non suscettibili di cura: gli *atherapeutoi*. A differenza delle altre scuole, però, in quella epicurea non vi sono passioni, errori o colpe da cui non si possa guarire; la disposizione alla reciproca benevolenza non solo fra il sapiente e il discepolo, ma fra tutti gli allievi che costituiscono il gruppo, è la condizione fondamentale che permette di esercitare una tale funzione terapeutica (col.Va). Il maestro epicureo, imitando Epicuro, agisce perciò come il medico che cura anche colui che sulla base di una serie di sintomi è ritenuto incurabile.

D'altro canto abbiamo Sereno, che né malato né in buona salute chiede aiuto a Seneca. Sebbene seguendo la via dei precetti stoici sia già dedito a una vita semplice e frugale, ogni volta che lo splendore del lusso lo abbaglia è preso da dubbi e ripensamenti; gli accade lo stesso nell'attività intellettuale, dove a volte perde la semplicità e diventa ambizioso nel cercare le parole. Dunque è a causa della instabilità della retta volontà (secondo le regole stoiche) che Sereno si affida alle cure di Seneca. E la diagnosi di Seneca, che subito coglie il male di cui soffre Sereno, è il bisogno della tranquillità dell'animo. Così attraverso esempi, metafore, presentazione di casi, Seneca mostra a Sereno che essa si ottiene ogni giorno mediante una cura attenta e assidua dell'animo vacillante. La cura corrisponde a una igiene di vita volta a integrare gli insegnamenti teoretici e pratici in maniera così profonda che null'altro può turbare la stabilità, la fermezza, la *tranquillitas* dell'animo.

Qualche secolo più tardi, nel contesto del monachesimo cristiano orientale, fa eco alle riflessioni sulla scelta e sulla capacità della cura di sé di Platone, di Filodemo e di Seneca una lettera di Nilo del Sinai (morto tra il 430 e il 450) indirizzata a un laico di nome Faustiano: «La tua anima è lontana da Dio – gli scrive il monaco –, come puoi domandarmi di inviarti parole di edificazione, tu che ti prendi gioco delle cose sacre come fanno i profani? A che pro parlare a un orecchio morto e incapace di intendere?» (cit. in Hausherr 1955, p. 316). Il messaggio di Nilo è palese: non si può accompagnare sulla strada della perfezione chi non è deciso a camminare; non si può curare chi non ha intenzione di curarsi.

Ed ancora nella *Prima conferenza ai monaci* Cassiano ci racconta che alla richiesta sua e dell'amico Germano all'abate Mosè di essere ammessi alla sua guida il vecchio anacoreta li interroga e li sottopone a delle prove. Cassiano (2000) ci dice che l'abate, conosciuto per il rigore severo del suo animo, non si prestava «alle richieste dei neghittosi e dei tiepidi postulanti» (p. 62). Egli infatti pretende una scelta convinta e ben articolata per intraprendere sotto la sua direzione quelle pratiche che porteranno alla purezza del cuore e alla contemplazione di Dio.⁶

Sono dunque differenti i modi di intendere le possibilità di intervento sulla vita del discepolo, e riflettono le diverse teorie che li guidano; in ogni caso essi appaiono strettamente intrecciati al rapporto con il maestro. La *Prima conferenza* di Cassiano mette in evidenza anche questo secondo aspetto: cioè il peso che la relazione con la guida spirituale riveste nella educazione e formazione del discepolo.

Questo tema, di origine quasi certamente pitagorica, ha avuto una importanza cruciale nello sviluppo della cura di sé fino all'epoca moderna. Socrate lo formula con chiarezza proprio nell'*Alcibiade maggiore*. Dopo avere ribadito attraverso degli esempi la necessità di vivere secondo virtù, «fissando lo sguardo alla luce divina» (134d) dice: «Però, prima di avere questa virtù è meglio, non solo per un giovane ma anche per un adulto, lasciarsi comandare da una persona più valida piuttosto che essere lui a farlo» (135b). E ancora, in un passaggio del *Fedro* e in quel contesto della difesa della memoria contro la parola scritta a cui già abbiamo fatto riferimento (274b-275c), Platone mette queste parole sulle labbra di Socrate: «Ma è molto più bello impegnarsi sul serio qualora, valendosi dell'arte dialettica (*dialektike technē*) e presa un'anima appropriata, con scienza (*epistēmē*) si piantino e si seminino discorsi, i quali sono in grado di venire in aiuto a se stessi e a chi li ha piantati e che, invece di essere sterili, hanno un seme da cui nasceranno sempre altri discorsi in altri caratteri, così da riuscire a rendere il processo immortale, e da far felice chi lo possiede nel più alto grado possibile a un essere umano» (276e-277a).

La relazione gerarchica maestro-discepolo, grazie alla quale prende forma la cura di sé, qui si precisa come un dialogo interminabile fra generazioni: un discorso vivo basato su un rapporto diseguale che prende forma fra un individuo, il docente, che pianta il *logos* nell'animo di un altro individuo, e il discente (Griswold 1996). La cura di sé, presuppone dunque un rapporto con un altro in grado di determinarne l'orientamento.

Lo stesso tema attraversa l'opuscolo di Filodemo, che infatti specifica e dà indicazioni su come applicare la tecnica parresiastica affinché il dire il vero – e quindi la sapienza – possa essere trasferito dal maestro al discepolo secondo

⁶ A partire dal V secolo, la prevalenza dell'agostinismo – per la salvezza è necessaria la grazia, ed essa è un dono di Dio – nelle comunità monastiche segnerà il graduale declino della prospettiva volontaristica secondo cui attraverso esercizi spirituali ci si assicura da soli la salvezza (Foucault 2001).

una catena ininterrotta che arriva fino a Epicuro. Nel fr. 45 egli scrive «con molta fiducia ammoniremo gli altri e da tempo e ora dopo aver acquistato una posizione eminente, cresciuti nell'orma dei fondatori, quasi fossimo usciti dal loro grembo; e in modo precipuo e senza la minima deviazione obbediremo a Epicuro, secondo cui abbiamo scelto di vivere».

Il testo filodemeo è una vera e propria miniera di informazioni sulla gestione epicurea della relazione fra la guida spirituale e il giovane. Ad esempio, nel fr. 71 si danno consigli su come comportarsi se il discepolo si rifiuta di parlare, e nel fr. 73 se disubbidisce, nel fr. 87 si danno suggerimenti su come domare il giovane recalcitrante, nel fr. 93 su come incoraggiare il giovane debole, nel fr. 22 su come guidare giovani dalla forte personalità e sulla necessità di intervenire al momento opportuno (*kairos*), nel fr. 7 sull'uso, a questo fine, del parlar fermo da parte del sapiente, nel fr. 20 su come curare con parole moderate e perdonare gli errori, nei fr. 13, 32, 61, 66 sull'esercizio dell'arte di ammonire, sui modi e sulle tecniche di ammonimento, nel fr. 26 sull'uso dell'ironia, nel fr. 25 su come istruire i giovani alla benevolenza reciproca attraverso l'intensificazione del dire il vero, nel fr. 10 su come modulare tecnicamente la *parrhesia* rispetto all'espressione libera, per indurre i giovani ad aprirsi, nel fr. 67 sulla necessità, per il sapiente, di soccorrere prontamente chi è caduto in errore, nel fr. 43 sull'uso della *sympatheia* per favorire lo sviluppo di ogni singolo carattere.

Ancora qualche secolo più tardi, in età imperiale, quando la cura di sé è separata dalla preoccupazione per il bene collettivo, Galeno ridisegna la relazione con un sapiente giustificandone la necessità sulla base di un elemento che caratterizza ogni essere umano: l'amore di sé. Scrive Galeno (1984): «Noi, infatti, come diceva Esopo, portiamo due bisacce a tracolla, e di queste ci cade davanti quella piena delle cose degli altri, mentre quella delle nostre cose pende di dietro; per questo vediamo sempre le cose altrui mentre siamo ciechi sulle nostre» (p. 26). L'amore di sé impedisce di vedere i propri mali. Viene qui introdotto un tema, quello dell'autoinganno, che assumendo altre valenze nell'ambito del pensiero cristiano giungerà fino alla psicologia moderna e alla psicoanalisi (Goleman 1996; Paulhus 2007).

Data l'impossibilità di giudicare da noi stessi i nostri errori e la conseguente necessità che a coglierli siano altri, Galeno raccomanda che ci si faccia aiutare da qualcuno. Consiglia pertanto che colui che si prende cura della nostra anima, libero da odio o amore nei nostri confronti e quindi a noi sconosciuto, sia una persona che, avendo già dato nella vita sufficienti prove di imparzialità, sia in grado di mostrarci senza esitazione i nostri errori.

Al rapporto di amicizia o di vicinanza fra il sapiente e il discepolo che caratterizzava le scuole sviluppatesi nel solco della tradizione socratica si sostituisce un rapporto neutro (Foucault 2013); un supervisore esterno che messo al nostro fianco dica la verità (*parrhesia*) e ci faccia perciò notare nelle nostre azioni ogni errore imputabile alle passioni. Così è possibile fare «la diagnosi

delle passioni e degli errori propri di ciascuno», come indicato dal titolo del testo di Galeno.

Per Galeno, di sensibilità stoica, se l'errore ha a che fare con le passioni dell'anima, la cura inizia quando il sapiente, dicendo il vero, prova perlomeno in parte a eliminarle. Operazione che all'inizio è faticosa, progredisce lentamente e sortisce risultati modesti. Poco per volta, però, attraverso la ripetizione degli esercizi le passioni perdono forza, sono messe progressivamente sotto controllo e con maggiore facilità giungiamo anche da soli a contenerci, senza avere più bisogno di un supervisore. Questa è la via che porta alla cura.

È importante notare che sia nel mondo greco sia in quello ellenistico e poi in quello romano l'intreccio fra il cogliere il vero dentro di sé e la relazione con la guida che dirige questo processo è regolato progressivamente da un sapere che si costituisce come una *techne* (come illustra con chiarezza l'opuscolo di Filodemo); un sapere – orientato secondo i principi teoretici della scuola – che può essere trasmesso solamente se l'allievo è disposto a modificare la maniera di condurre la sua vita, modellandola su quella del maestro da cui riceve quel sapere. Nell'ambito epicureo, ad esempio, la *parrhesia* in quanto *techne* è considerata «una pratica etica che conduce in modo vario, anche se non scientifico, alla conquista della educazione filosofica e della perfezione morale, una tecnica che, partendo dalla chiara visione filosofica di ciò che è utile alla vita, può essere dispiegata dal sapiente educatore epicureo nei confronti dei giovani» (Gigante 1969, p. 63). Un sapere regolato di cui ci si appropria via via incarnandolo concretamente fino a diventare maestri di se stessi. Da qui la enorme importanza data nel mondo antico alla coerenza fra il modo di vivere del filosofo e i principi della sua filosofia.

Il cristianesimo segna una svolta significativa in questo processo di trasmissione.

11.4 La «praxis» dei Padri della Chiesa

Da più parti è stato messo in evidenza che la spiritualità cristiana può considerarsi come il compimento della filosofia antica, poichè da essa eredita temi e pratiche (Foucault 2001; Hadot 1995, 2002). Un importante articolo di G. Bardy (1949) delinea sinteticamente gli autori e le opere principali in cui questo passaggio prende forma. Sebbene non sia questa la sede per esplorare un argomento di così vasta portata, è comunque necessario sottolineare un fattore-chiave che segna tale continuità: come per il mondo antico i filosofi avvalorano i propri principi attraverso il loro modo di vivere, così l'assimilazione del cristianesimo alla filosofia mira alla trasformazione del modo di vivere dell'individuo, collocandosi dunque nello stesso solco. Questo processo è chiamato *praxis* dai Padri della Chiesa e tradizionalmente denota la vita ascetica – ritiro dal mondo, vita eremitica, digiuni, veglie, fatiche, povertà.



«I Padri greci – scrive Leclercq (1952) – definiscono la vita monastica come “la filosofia secondo il Cristo” e “la sola vera filosofia”, o più semplicemente come “la filosofia”: questo termine che designa il discernimento pratico del valore delle cose e della vanità del mondo, a cui bisogna rinunciare, si applica al monaco che compie la rinuncia» (p. 221). Quale è il rapporto fra la rinuncia e la filosofia?

Tocchiamo qui un punto decisivo. La vita monastica, «la filosofia del Cristo», si realizza a partire dal sacrificio: la rinuncia a sé e alla vita in questo mondo come condizione per la purezza del cuore e la contemplazione di Dio (*theoria*). Foucault (2001, 2012) lo aveva ampiamente messo in evidenza quando, distinguendo tra la nozione di conversione (*metanoia*) nell’accezione cristiana del III-IV secolo e l’*epistrophè* platonica (il ridirigere l’attenzione dal mondo delle ombre a quello delle verità eterne) e poi ellenistica e romana (il riorientare l’attenzione da ciò che non dipende da noi a ciò che dipende da noi), ne sottolineava l’aspetto di rottura, di discontinuità, di passaggio drammatico. Dunque al cuore del processo di trasmissione cristiana della filosofia è la rinuncia a sé, l’esperienza centrale della croce. Questa esperienza, proprio come la *technè* che orientava sia la filosofia antica sia quella ellenistica e romana, richiede un maestro ed è per così dire inscritta nella relazione del discepolo con lui.

A partire dal sacrificio di sé, dal martirio quotidiano, l’individuo cerca la verità su di sé, e la stessa rinuncia a sé costituisce anche l’elemento fondamentale che caratterizza la relazione fra il monaco e il suo padre spirituale. In altri termini, se sul versante del rapporto con sé la rinuncia implica una pratica continua di distacco da questo mondo attraverso la mortificazione della carne e la vigilanza sui pensieri che essa sollecita, sul versante della relazione con la guida, il novizio rinuncia completamente alla propria volontà mettendosi nelle mani del direttore spirituale. In questo senso obbedienza e rinuncia al mondo vanno di pari passo (Hausherr 1955).

Pertanto mentre il monaco si priva il più possibile dei legami con il mondo e si ritrae in una «solitudine sterminata» (Cassiano, coll. 1), in una «amarezza di sabbie» (coll. 24), insieme si consegna a un altro, il padre spirituale, da cui si lascia governare. Per l’abate il lavoro sulla relazione con il novizio viene prima ed è ancora più fondamentale di quello sui contenuti dei pensieri di costui. In essa il monaco è confrontato con quel conflitto originario fra superbia e umiltà che costò all’uomo la caduta dall’Eden.

Questo spiega la rilevanza di quel famoso apologo – ripreso con un’altra enfasi anche da Cassiano (1989) fra gli esempi di obbedienza (4, 23) – in cui si racconta che il padre Giovanni, che si era ritirato nel deserto di Scete, per tre anni innaffiò con un secchio d’acqua tutti i giorni un legno secco piantato nella sabbia, come il suo padre spirituale gli aveva comandato di fare finché quello sterpo non avesse dato frutto. L’acqua era tanto lontana che Giovanni doveva partire alla sera per essere di ritorno al mattino (p. 231).



E ancora Barsanufio in una lettera scrive a proposito dell'obbedienza: «Fratello, chi vuole essere monaco, non deve avere assolutamente volontà personale in nulla. È ciò che Cristo ci ha insegnato dicendo: Non sono venuto nel mondo per fare la mia volontà (Giovanni, 6, 38)... Dunque devi obbedire in tutto, anche se la cosa sembra comportare un peccato. L'abate che ti ordina di farlo prenderà il peccato su di sé e risponderà per te» (cit. in Hausherr 1955, p. 199). Allora, mentre il novizio deve obbedienza incondizionata all'abate che lo comanda, questi a sua volta è al servizio del discepolo, prendendo su di sé la responsabilità della sua salvezza eterna. «La norma di ogni direzione spirituale – dice Cristodulo citando Gregorio il Teologo – è di trascurare sempre il proprio interesse per l'utilità degli altri» (cit. *ibid.*, p. 140). Il padre spirituale rinuncia a sé per portare il fardello del discepolo.

Questo dispositivo centrato sul sacrificio, che definisce la posizione reciproca del novizio e dell'abate secondo un certo modo di vivere e che si applica in conformità con gli insegnamenti di un maestro, il Cristo – che ha rinunciato a sé per salvare l'umanità intera –, si colloca ancora nel solco greco della *techné*. La rinuncia che il monaco pratica e apprende ogni giorno genera una esperienza di sé e quindi la possibilità di accedere (*theoria*) a una vita che non è di questo mondo; questa esperienza è connessa con una particolare forma di esistenza (la solitudine, il digiuno, l'astinenza sessuale, le veglie, la fatica ecc.) che si condivide con la guida spirituale e prende forma nella relazione con essa.⁷

D'altra parte, l'elemento veramente nuovo che il monachesimo del IV e V secolo introduce e che, come indica Foucault, avrà una importanza cruciale nella storia della soggettività occidentale, è che il monaco dovrà realizzare il legame tra la rinuncia a sé e la verità su di sé che una tale rinuncia produce attraverso una confessione permanente; il dire il vero su di sé prende forma nell'ambito di quella relazione di sottomissione e obbedienza al padre spirituale di cui abbiamo fatto cenno (Foucault 1981, 2001, 2004, 2009, 2012, 2013, 2016). Rinunciare alla vita di questo mondo abdicando a sé, ai desideri della carne e alla propria volontà, accettando con umiltà e pazienza la sottomissione alla volontà dell'altro, si accompagna dunque alla verbalizzazione resa all'abate della propria esperienza: che è esperienza di sacrificio di sé. Antonio il Grande nell'ultimo (38) dei suoi «detti» indica con chiarezza la forma e il contenuto del rapporto: «Quando è possibile, occorre che il monaco racconti ai padri riguardo al numero dei passi che fa e delle gocce d'acqua che beve nella sua cella, per sapere se in queste cose non commette colpa» (AA.VV. 1997).

⁷ Nella tradizione orientale, come nell'epoca classica, la vita contemplativa (*theoria*) indica la forma più elevata di vita caratterizzata dalla unione incoativa dell'uomo con Dio su questa terra; dopo la morte essa costituirà l'essenza della beatitudine.

11.5 *La confessione e la motilità dell'anima*

Che senso ha testimoniare all'altro la propria esperienza, il vero su di sé, quando si è rinunciato a volere essere se stessi? Cosa si confessa di questo annullamento di sé? Che valore di verità possono avere le cogitazioni che questa soppressione di sé sollecita, tanto che la loro manifestazione costituisce un tema fondamentale nella pratica della filosofia del Cristo?

La centralità del tema della rinuncia acquisisce tutto il suo peso solamente alla luce del racconto giudaico-cristiano della creazione. Prima di essere cacciato dall'Eden l'uomo viveva nella contemplazione (*theoria*) di Dio essendo stato da Lui creato provvisto di ogni virtù. Infatti «Dio creò l'uomo a sua immagine» (Genesi, 1, 27). Ma quando mangiò il frutto dell'albero trasgredendo il comandamento di Dio e fu cacciato dal Paradiso l'uomo decadde dalla condizione naturale e originaria e si trovò in uno stato contro natura: tiranneggiato cioè da tutte quelle passioni che emersero nella sua anima quando per amore delle cose del mondo (e non secondo il principio di piacere!) si allontanò dalla virtù. L'uomo divenne schiavo di esse e solo pochi – i grandi patriarchi – illuminati dalla legge naturale conobbero Dio; la moltitudine viveva invece nel peccato. Dio allora, per correggere il male e aiutare la sua creatura a restaurare la condizione originaria, diede a Mosè le Tavole della Legge. «Ma il male non si corresse» (Doroteo di Gaza 1993, 1, 3). Perciò Dio inviò suo Figlio, che «diventando uomo in tutto tranne che per il peccato» sottrasse l'umanità dalla schiavitù dei peccati e delle passioni per renderla di nuovo libera. Il Figlio di Dio per purificare il cuore dalle cattive inclinazioni diede perciò i comandamenti, portando così a compimento la Legge. «La Legge ha detto: Non commettere adulterio; io invece dico: Non desiderare neppure (Matteo, 5, 27-28). La Legge ha detto: Non uccidere; io invece dico: Non adirarti neppure (Matteo, 5, 21-22)» (*ibid.*, 1, 6). Egli diede all'uomo la possibilità di discernere il bene dal male mostrandogli come egli giunge a peccare, e insieme gli fornì la cura più adatta per vincere le cattive inclinazioni e purificarsi dalle passioni: rinunciare alla propria volontà disponendosi umilmente a obbedire ai suoi comandamenti. Questa ricerca della pienezza della virtù, orientata dagli insegnamenti del Cristo alla luce dell'amore di Dio e della carità infinita per l'altro, è l'*apatheia*, l'assenza di *pathos*; impassibilità ricolma di passione – non anima spenta – che, ogni volta esposta alla caduta (al peccato), va cercata nella completezza sempre da compiersi del rapporto con Dio. Attualizzazione ogni volta di un rapporto d'amore che lega di un solo amore Dio e il prossimo.

Doroteo coglie così questa relazione: «Supponete che per terra ci sia un cerchio, cioè una linea tonda tracciata con un compasso al centro ... Immaginate che questo cerchio sia il mondo, il centro del cerchio, Dio, e le linee che

vanno dal cerchio al centro le vie, ossia i modi di vivere degli uomini. Quando i santi desiderando avvicinarsi a Dio camminano verso il centro del cerchio, nella misura in cui essi penetrano all'interno, si avvicinano gli uni agli altri allo stesso tempo che a Dio» (*ibid.*, 6, 78). Nell'amore si radica il grande tema dell'umiltà che costella le massime dei Padri del deserto, la cui centralità trova una sintesi nel detto di Evagrio Pontico: «Come la radice di tutti i mali è la superbia, così la causa di tutti i beni è l'umiltà» (*ibid.*, 1, 7). È dall'umiltà che deriva l'*apatheia*. L'umiltà del monaco prende infatti forma nel rapporto diretto con Dio, in quanto proprio in seno a questa relazione egli è continuamente esposto alla limitazione del proprio io e insieme alla azione della grazia divina. Perciò l'*apatheia* – intesa come pienezza di virtù – è connessa all'umiltà e quindi all'amore. Giovanni Climaco (2007) sottolinea con particolare forza questo legame fra la impassibilità (*apatheia*), che occupa il gradino 29 della sua Scala del Paradiso e l'amore (*agape*), che si trova su quello successivo e ultimo: «L'amore nella sua qualità è somiglianza con Dio, per quanto è possibile ai mortali; nei suoi effetti è ebbrezza dell'anima, nella sua proprietà fonte della fede, abisso di pazienza, mare di umiltà» (30, 3, 1156b).

Dunque è la deviazione del desiderio naturale di Dio verso le cose del mondo seguita alla caduta che occorre curare, restaurando l'orientamento dell'uomo in modo conforme alla sua natura. Perciò secondo i Padri il movimento passionale che guida l'anima verso ciò che le è esterno, verso le realtà sensibili, è per l'uomo uno stato contro natura da cui occorre liberarsi, o una malattia che è necessario sanare. Questo è il tema di fondo su cui si articola il modo di vivere dei Padri orientali.

Lo dice chiaramente Doroteo di Gaza (1993) commentando il versetto di san Paolo (Galati, 6, 14): «Per me il mondo è stato crocifisso come io per il mondo». Per ripristinare la condizione originaria, al monaco non basta «fuggire dal mondo e abitare nei deserti, digiunando, dormendo sulla terra nuda, vegliando e dedicandosi ad altre mortificazioni, nella rinuncia totale alla patria, alle ricchezze, ai beni posseduti» (1, 13): non basta crocifiggere il mondo, occorre lottare contro la propria volontà, i propri desideri, piaceri, passioni, e rinunciare all'inclinazione stessa per le cose materiali, crocifiggendo noi stessi per il mondo. Gli fa eco Giovanni Climaco (2007), quando nell'indicare chi è il monaco dice: «Monaco è violenza continua alla propria natura e custodia incessante dei sensi. Monaco è un corpo purificato, una bocca pura e una mente illuminata» (633c, 10, p. 202).

Per i Padri, quindi, la restaurazione della perfezione originaria avviene attraverso la liberazione dell'anima dagli errori e dunque dalle passioni, che non sono altro se non il prodotto della disobbedienza del primo uomo e quindi sono estranee alla natura dell'anima. Così, all'origine delle passioni, o meglio dei vizi che Evagrio (1998) fissa in un elenco di otto (cc. 6-14) – e che diviene tradizionale nell'ascesi ortodossa (Larchet 1997) – c'è la *philautia*: l'amore

egoistico di sé.⁸ Pertanto lo scopo a cui aspira il monaco è la purezza del cuore, come l'abate Mosè indica a Cassiano e Germano (coll. 1). La solitudine, i digiuni, le veglie, la lettura della Scrittura, la povertà (la rinuncia) sono pratiche messe in atto in vista di una tale meta: «La purezza della nostra mente e la sua tranquillità», tanto che essa possa «essere sempre fissa nelle realtà divine e in Dio» (coll. 1, 7).

L'anima infatti, avvinta dalla soddisfazione delle passioni che ne trascinano la motilità, si discosta dal suo movimento naturale che la conduce verso Dio e non discerne più il bene dal male; non è più in grado di distinguere la differenza fra il desiderio rivolto a Dio e quello rivolto verso beni apparenti graditi ai sensi (le passioni). «Il male – dice Massimo il Confessore – non è nient'altro che il movimento irragionevole, secondo un giudizio erroneo, delle facoltà naturali verso altro dalla fine. Chiamo “fine” la Causa degli esseri, verso cui tutte le cose sono naturalmente portate» (cit. in Larchet 1996, p. 189).

La possibilità dell'inganno sorge così nel cuore della motilità dell'anima – sempre ed estremamente mobile (*aiekinetos kai polikinetos*) (coll. 7, 4) – proprio perché l'anima, che non può smettere di desiderare, confonde il godimento spirituale con quello carnale. Incontriamo qui un punto nodale per la storia del pensiero occidentale. Nella motilità dell'anima, nella *kinesis* che Aristotele declina secondo i suoi diversi modi di attualizzazione, abita quella possibilità dell'illusione che ancora più di mille anni dopo nutrirà il genio maligno delle *Meditazioni* cartesiane.

«L'anima – scrive Atanasio di Alessandria – è mobile per sua natura, e anche se essa è distolta dal bene, non smette di essere in movimento. Essa, dunque, si muove ma non più verso le virtù né per vedere Dio: volgendo il suo pensiero a ciò che non è, trasforma la potenza che è in essa e se ne serve per volgersi verso i desideri che ha immaginato, poiché essa è stata creata autonoma. Può essere incline al bene, ma pure lo rifiuta, e nel rifiutare il bene naturalmente pensa a cose del tutto opposte, perché essa non può assolutamente smettere di essere in movimento, essendo per natura, come ho appena detto, molto mobile» (cit. in Larchet 1997, p. 72). Se, cioè, l'anima nel movimento che le è proprio devia dalla contemplazione, inevitabilmente cade nelle cose del mondo, e quindi nelle passioni per esse. Così i pensieri tenderanno a essere dominati dalla carne; e poichè non è possibile arrestare la motilità dell'anima ed essa può nascondere pensieri cattivi, oltre che quelli santi e spirituali, dipende dall'uomo discernarli.

Nelle *Confessioni* di Cassiano sono due i luoghi fondamentali in cui la motilità dell'anima è messa a tema. La prima volta nella conversazione che Cas-

⁸ Gli otto vizi sono: gola, lussuria, avarizia, tristezza, collera, accidia, vanagloria e orgoglio.

siano e Germano hanno con l'abate Mosè (coll. 1, 15-17) e lo sviluppo dell'argomento serve da base per introdurre il problema del discernimento, la *discriminatio* (coll. 2), fra i pensieri che vengono da Dio e quelli che sono ispirati dal demonio. È in questo contesto che l'abate Mosè utilizza le due famose metafore per esaminare la natura dei pensieri: quella del mugnaio che separa il grano dalla pula e quella del cambiavalute che distingue le monete vere dalle false.⁹

La motilità dell'animo poi è tematizzata una seconda volta, nella conversazione con l'abate Sereno (coll. 7), dove essa è colta al cuore della possibilità di indirizzare i pensieri fino a Dio oppure «alla terra e alla carne» (coll. 7, 4). In questo dialogo una nuova metafora illumina la tensione fra i disordini e vizi del nostro spirito e i pensieri buoni: quella del centurione spirituale (Matteo, 8, 9) che domina le cattive suggestioni combattendo la carne ed estinguendo le passioni mentre accoglie le suggestioni buone «rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo» (2 Corinti, 10, 4-6). Allora il monaco, come il centurione del Vangelo, nutrirà solo l'inclinazione verso il bene, eliminando i desideri mondani, guidato dalla osservanza agli insegnamenti del Cristo.

11.6 *La cellula melodica del monachesimo orientale*

Sia l'abate Mosè sia l'abate Sereno per ricondurre la motilità – altrimenti dominata da molteplici asservimenti – alla stabilità del movimento nella contemplazione sembrano indicare la stessa direzione: non bastano i digiuni, le veglie, il disprezzo di tutte le cose e l'anacoresi; piuttosto, la capacità di discernere è «la madre, la custode e la moderatrice di tutte le virtù». Così aveva concluso Antonio il Grande – ci dice Cassiano (coll. 2, 2) – dopo un lungo confronto protrattosi sino al mattino con molti savi monaci anziani. Essi erano convenuti da ogni zona della Tebaide per discutere con lui su quale virtù e osservanza potesse preservare il monaco dagli inganni del maligno.

«Il vero discernimento – riprende l'abate Mosè interrogato da Cassiano e Germano – non si raggiunge se non con la vera umiltà. Ora la prima prova di umiltà consiste in questo: nel sottoporre al controllo degli anziani non solo tutto quello che si deve fare, ma persino quello che si deve pensare» (coll. 2, 10). Gli fa eco l'abate Sereno: «E ci lasceremo istruire dall'autorità di coloro che, parlando con il Signore, gli dicono con tutta confidenza: “A te si è stretta l'anima mia”» (coll. 7, 6).

Dunque il monaco impara a sorvegliare e discernere proprio la motilità dell'anima nelle sue diverse manifestazioni, le *cogitationes* (*loghismoi*) dei Padri

⁹ Due metafore che risalgono a Epitteto (*Diatriba*, 1, 20, 7-9), con la differenza essenziale che per quest'ultimo sorvegliare le proprie rappresentazioni ha il fine di discriminare se esse dipendono o meno dalla propria volontà.

latini, per poi dirla al suo confessore affinché essa venga condotta verso la stabilità della contemplazione divina.¹⁰ Massimo il Confessore descrive questa quiete della motilità come «un riposo nel movimento perpetuo e un movimento nel riposo» (cit. in Larchet 1997, p. 667; cfr. anche Massimo il Confessore 2003, *Ambigua*, 7 e 15). Questa attività interiore (*theoria*) è il bene a cui mira la vita del monaco (coll. 1, 7-8, coll. 14).

Ci imbattiamo così in quella necessità di dire il vero su se stessi, e dell'esame di coscienza che essa presuppone, a cui Foucault ha dedicato pagine memorabili. L'esame di coscienza¹¹ verte infatti su quelle rappresentazioni, immagini, desideri, suggestioni, impulsi dell'interiorità (*logbismoi*) che potrebbero deviare a ogni momento la motilità dello spirito «perseverando nella custodia dei nostri pensieri» (coll. 7, 6); si tratta cioè di un rapporto attento, attuale e permanente con le proprie *cogitationes* che, come il cambiavalute evocato dall'abate Mosè, deve garantire la veridicità del pensiero custodito.

Ma questa stessa vigilanza, questa certificazione di autenticità fatta in prima persona non può essa stessa essere fallace, ingannevole, illusoria? Un esempio è quello dell'abate Giovanni di Lico, grande asceta, che pur essendo stremato si decise a prolungare il digiuno di due giorni. Quando finalmente si disponeva a nutrirsi gli apparve il diavolo sotto le sembianze di un etiope, che gli disse che era stato lui a indurlo a quella fatica. Il vecchio allora, che pure praticava alla perfezione la virtù del discernimento, si rammaricò che con il pretesto dell'astinenza il diavolo lo avesse illuso e ingannato (coll. 1, 21). Ecco la necessità di sottoporre con umiltà le *cogitationes* al controllo degli anziani, dei confratelli, o dell'*abba*, e il bisogno della confessione anche per un monaco di consumate virtù. A differenza della obbedienza greca al maestro, che finisce quando il discepolo diventa maestro a sua volta, «nell'obbedienza cristiana, non c'è fine, è una obbedienza fine a se stessa: si obbedisce per poter essere obbedienti e giungere a uno stato di obbedienza» (Foucault 2004, p. 135).

Alla urgenza di vegliare sulla motilità dello spirito verbalizzandone i contenuti – per cogliere (*discretio*) se la cogitazione proviene dalle virtù che per natura occupano l'anima dell'uomo o ha origine dalle passioni che catturano quella motilità – si aggiunge una luce che guida il discernimento: le testimonianze della Scrittura, a cui «è stretta l'anima» dei veri maestri. A orientare il discernimento è l'indispensabile aiuto di Dio. Scrive Cassiano (1989): «Occorre infine che sia lo stesso autore della nostra salvezza a insegnarci, nelle singole opere da noi compiute, che cosa dobbiamo non solo pensare ma anche discernere» (12, 17).

¹⁰ «L'impassibilità perfetta – dice Evagrio Pontico (1998) – si forma nell'anima dopo la sua vittoria su tutti i demoni che si oppongono alla vita pratica» (cc.58).

¹¹ Per una storia scrupolosa dello sviluppo dell'esame di coscienza cfr. Jaeger (1959).

Si compie così quella coniugazione fra la ricerca della verità su di sé che mira a riscoprire le virtù naturali (nascoste) che abitavano l'uomo prima della caduta e la testimonianza ricevuta dalla Scrittura che ne ispira il discernimento. La confessione all'*abba*, o al confratello, la verbalizzazione all'altro che sa e che può fungere da guida – non con vani sogni e vane discussioni, ma mostrando il cammino per la conquista della purezza del cuore (*ibid.*, 12, 15) – fa da cerniera fra la certezza della verità delle proprie *cogitationes* e la verità del testo. Per essere sicuro che la propria *cogitatio* non sia illusoria, occorre sottometterne l'interpretazione all'abate; è una cogitazione che proviene dalle virtù che per natura occupano l'anima, o ha origine dalle passioni che catturano la motilità dello spirito? Questo è il sospetto che si nasconde in ogni pensiero, che giace nascosto nella motilità dell'anima.

E d'altro canto, non è proprio in seno a questa motilità che prende forma la tentazione? La tentazione: quella inquietudine costante che abita l'anima di un cristiano, quella preoccupazione inquieta (*Bekümmertsein*) che non sbocca nella contemplazione, ma nella continua messa in questione di sé.¹² Per la vita cristiana non c'è alcuna certezza; e la costante incertezza è anche il tratto caratteristico di tutte le cose aventi un significato fondamentale nella vita effettiva. L'incerto non è casuale, bensì necessario, e questa necessità non è né logica né naturale. Qui per vederci chiaro si deve riflettere sulla propria vita e sulla sua attuazione (Heidegger 1995, GA 60, p. 146). Giustamente Larivée e Leduc (2001-02) sottolineano come molte caratteristiche di quella cura che Heidegger coglie in Agostino si lasciano facilmente ricondurre alla tradizione filosofica antica della cura di sé (*epimeleia heautou*): «L'appello alla vigilanza, l'esortazione alla conoscenza di sé e la denuncia di ogni forma di abbandono e fuga rispetto a sé che disperdono la nostra unità "su così tanti esseri e cose"» (p. 40).

La confessione ha dunque a che fare con la capacità di portare alla parola l'esperienza di sé senza celare nulla – esperienza che emerge a partire dalla rinuncia al sé mondano – e insieme con la capacità da parte dei «veri maestri» di discernere la verità, separando il grano dalla pula, alla luce della Scrittura. Come afferma Foucault (1981), la confessione si colloca fra l'ermeneutica di sé e l'interpretazione del testo. Egli dice: «Una cosa è importante: il fatto che tra l'obbligo di credere e l'obbligo di scoprire se stesso esiste un legame, una connessione fondamentale; fra il testo e il sé il cristianesimo ha istituito un legame profondo» (p. 159).

¹² *Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die standige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutendheiten das faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muss man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen* (Heidegger 1995, GA 60, p. 105). Questa particolare interpretazione della motilità della vita cristiana appare il fulcro del commento heideggeriano alle *Confessioni* di Agostino.

Legame fra una continua analisi interpretativa di sé in vista della restaurazione di quella perfezione originaria ormai occultata da desideri e passioni per le cose del mondo e che all'anima sono estranei – macchia, impurità, sporcizia da lavare (Romani, 13, 13; 2 Corinti, 12, 21; Efesini, 4, 19) – e una ermeneutica del testo che guida il discernimento, la *discretio* dell'interprete. Il legame profondo istituito dal cristianesimo fra il testo e il sé si stabilisce attraverso un interprete che ascolta la parola detta per rintracciarne, alla luce delle Scritture, l'origine buona o cattiva in chi la dice, e così guidare l'esame di sé del novizio verso la risonanza tra la perfezione naturale dell'anima e il contenuto del testo: verso una sorta di riflessione in se stessi della verità del testo e di sé nella verità del testo, mediata da un altro, l'*abba*, in grado di intonare l'attestazione della Scrittura alla rivelazione originaria della coscienza altrui. Questa è la «cellula melodica» che nasce in seno al monachesimo orientale e che Cassiano porta in Occidente.

Due le implicazioni di questa pratica.¹³ La prima, immediatamente evidente, si colloca nel solco della cura di sé, come abbiamo già accennato: il soggetto per avere accesso alla verità deve trasformarsi, lottando contro le passioni in accordo con gli insegnamenti del testo. Il rapporto con sé diventa un esercizio ermeneutico permanente di svelamento e modificazione di sé, che mira allo stato di libertà dalle passioni per accedere alla contemplazione di Dio. È la ricerca di quella famosa impassibilità di Evagrio – tanto prossima eppure così lontana dall'impassibilità (*apatheia*) stoica – che rappresenta la prima tappa della vita spirituale indicata come *praxis* o *praktike* (Origene 1990). «Uno passeggia un po' e vede una certa cosa; il pensiero gli dice: "Guarda là"; ma lui dice al pensiero: "Non guardo davvero": recide la sua volontà e non guarda. Poi trova alcuni che parlano, e il pensiero gli dice: "Dì anche tu questa parola"; ma recide la sua volontà e non la dice ... E così recidendo, recidendo, acquista l'abitudine di recidere; dalle cose piccole comincia a recidere senza fatica anche quelle grandi, e così arriva a non avere nemmeno più volontà» (Doroteo 1993, 1, 21).¹⁴ Questa discriminazione dei pensieri si compie secondo l'esegesi del testo condotta dal padre spirituale, che quindi guida il novizio nell'esercizio permanente di ricerca interiore. Come già accennato, la confessione attualizza il legame fra la verità della coscienza originaria occultata dalle passioni e la verità custodita nel Libro per mezzo di una interpretazione che mira a generare una mutua risonanza fra sé e la Scrittura; e questa è

¹³ In questa duplice conseguenza risuona la relazione kantiana fra l'amore di sé e l'amore della legge.

¹⁴ L'impassibilità di cui parla Evagrio (in *Praktikos*) e che è ancora più chiara in Giovanni Climaco, che a essa dedica il gradino 29 della *Scala del Paradiso*, è certamente non assimilabile all'*apatheia* stoica. Se quest'ultima è il risultato di uno sforzo individuale, l'impassibilità cristiana è, come abbiamo già sottolineato, il frutto dello zelo dell'uomo e della grazia di Dio (Malingrey 1961, pp. 75-76).

la seconda implicazione. Siamo qui di fronte a un altro punto cruciale per il pensiero occidentale: attraverso la riflessione dell'uno nell'altra e viceversa, la confessione certifica, rende certa la verità della coscienza individuale alla luce della verità del testo.

Come Basilio afferma (1976), occorre accogliere la parola di Dio e conformare a essa cuore, parole e opere. La coscienza da questa prospettiva corrisponde alla legge naturale che gli uomini hanno «otturato e calpestato con l'avanzare del peccato» e che può essere ridestata attraverso la osservanza del messaggio del testo. La vera coscienza è la buona coscienza che per natura «illumina la mente e le mostra il bene distinto dal male» e che ci rammenta sempre il nostro dovere. È questa la base dell'esperienza della vergogna che per i Padri è una spia della difficoltà o della cattiva volontà a rivelare i propri pensieri. Ma «come sull'acqua intorbidata da molto fango nessuno può vedere il proprio volto, così ci troviamo a un punto in cui non percepiamo più quel che ci dice la nostra coscienza, tanto che pensiamo di non averla nemmeno più» (Doroteo, 3, 40). Dunque l'accesso alla verità di sé, l'atto di conoscenza vero e proprio, corrisponde all'accordo con questa «facoltà calda e luminosa come una scintilla», comprovato dal messaggio della Scrittura mediato dall'altro. Lo sviluppo continuo di quella cellula melodica generata dal monachesimo orientale del IV e V secolo giunge fino a Cartesio, attraverso varie modificazioni della pratica della confessione (Bossy 1975; Tentler 1977).

11.7 *La confessione e la certezza teoretica*

Foucault iscrive Cartesio nella storia della confessione a più riprese e secondo diverse angolature; dopo di lui lo farà anche Hadot (1995), sottolineandone l'aspetto di continuità con la filosofia antica (p. 252). Noi lo seguiremo in questo passaggio – che Foucault lascia in secondo piano – rimandando a una piccola e rimarchevole opera di Domański (1996) che raccoglie e riannoda le trame di senso che Bardy aveva proposto nel suo brillante articolo (1949), estendendole dai Padri apologisti fino al XV-XVI secolo.

Il lavoro di Domański, mentre traccia i motivi di fondo che fanno intravedere le linee di continuità teoretiche fra la filosofia antica ed ellenistica e quella dei Padri della Chiesa, sottolinea come questi ultimi ne mettano profondamente in dubbio – fino a negarne la legittimità – la componente pratica incarnata nell'arte di vivere. E non potrebbe essere altrimenti, dato che agli occhi dei Padri l'etica effettivamente realizzata dei filosofi pagani, la vita filosofica, non aveva avuto come modello né il Cristo né i santi cristiani. Questa opinione comune fra i Padri è così riassunta da Domański: «Sebbene gli sforzi dei filosofi avessero avuto notevole successo nel campo della conoscenza delle verità fondamentali e in quello della teoria etica, non sortirono un comporta-

mento personale conforme alle relative teorie, tale da poter ricevere la piena approvazione dei cristiani» (*ibid.*, p. 28).

Il punto essenziale messo in evidenza da Domański è che in questa trasmissione e appropriazione del sapere antico, il giudizio dei Padri sulla filosofia pagana sfalda la compattezza della nozione di filosofia, isolando progressivamente la componente teoretica da quella pratica. Allora è proprio a partire da questa nuova formula – che attraversa il tomismo giungendo fino a Erasmo da Rotterdam – che è possibile comprendere il contesto culturale dell’opera di Suarez e quindi l’alba dell’epoca moderna. Data la complessità del tema rinunceremo a trattare questo passaggio nodale nel cuore della tarda Scolastica, che porta Suarez non solo a una revisione della metafisica, aprendo di fatto il campo alla fondazione autonoma del sapere, ma anche – aspetto di maggior interesse ai nostri occhi – al timido tentativo di rimessa in discussione dello statuto della confessione.

L’inserimento di Cartesio nella storia della confessione compiuto da Foucault è condotto dunque a giusta ragione, poichè la proposizione fondamentale del metodo, il famoso *cogito ergo sum*, quella da cui derivano tutti gli altri assiomi e che è evidente di per sé, allo stesso tempo corrisponde proprio alla risoluzione della «più antica tradizione della spiritualità cristiana» (Foucault 2013, p. 120): quel sospetto del demonio ingannatore che abita la motilità dell’anima e a cui i monaci avevano fatto fronte con la capacità di discernimento, la *discriminatio*. Essa fornisce l’esperienza fondativa di certezza che neppure l’illusione più astuta del maligno può far vacillare. In questo passaggio della *Seconda meditazione* Cartesio (1641), dopo aver ripreso l’esercizio del dubbio della *Prima meditazione*, scrive: «Ma vi è un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto, che di proposito mi inganna sempre. Senza dubbio dunque anche io sono, se mi inganna; e mi inganni pure quanto può, tuttavia non farà mai in modo che io sia nulla, mentre penso di essere qualcosa. Cosicché, dopo aver vagliato in maniera accuratissima tutti gli aspetti del problema, alla fine bisogna ritenere valido questo: la proposizione “Io sono, io esisto”, ogniquale volta viene da me espressa o anche solo concepita con la mente, necessariamente è vera» (p. 17).¹⁵ Confrontati con il genio maligno, alla certezza delle Scritture si sostituisce la certezza della autofondazione. Quello che gli uomini hanno ora in comune è la struttura delle loro menti, la loro facoltà di ragionamento (Arendt 1958).

¹⁵ *Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n’y a donc point de doute que je suis, s’il me trompe; et qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu’a-près y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: “Je suis, j’existe”, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.*

Alla destituzione dell'autorità del testo rispetto alla verità di sé corrisponde lo stabilirsi del nuovo rapporto fra verità della ragione e verità di sé. Foucault lo sottolinea ripetutamente. Se da un lato, quello della confessione, l'unica certezza di non essere ingannati si fonda sulla capacità di discriminazione dell'*abba*, che guidato dalla Scrittura come il cambiavalute distingue le monete vere dalle false (*discretio*), dall'altro, quello di una nuova pratica filosofica, la certezza deve partire dalla fondazione autonoma del sapere: l'io che pensa e che è a base di ogni pensare. È cioè possibile governare la motilità dell'anima senza sottostare a nessun potere, se non quello della propria ragione e delle sue regole. Su questo principio indubitabile e assolutamente certo, che espelle il testo dalla relazione con la verità di sé e al tempo stesso pone la ragione come fondamento della verità, Cartesio contemporaneamente integra il progetto matematico di Galileo sulla natura: la *mathesis*. Perciò nella famosa lettera del 10 gennaio 1634 a Mersenne, Cartesio (1991), avendo saputo della condanna di Galileo (22 giugno 1633), dice di voler bruciare tutte le sue carte o comunque di non volerle mostrare a nessuno. «Devo confessare – scrive Cartesio all'amico – che se quell'affermazione [il moto terrestre] è falsa sono anche falsi tutti i fondamenti della mia filosofia ... E quell'affermazione è così saldamente legata a tutte le parti del mio sistema che non sarebbe possibile eliminarla senza rendere tutto il resto grandemente manchevole».

La schematizzazione matematica della natura sviluppata da Galileo delineava un dominio uniforme nel cui ambito erano definite tutte le determinazioni delle cose (in quanto mobili) secondo le coordinate spazio-temporali del movimento. «Su questa pretesa poggia la *mathesis* – scrive Heidegger (1984), – ossia l'assunzione di una determinazione della cosa, che non si ricava per esperienza della cosa stessa, ma che nondimeno è alla base di tutte le determinazioni delle cose, le rende possibili e le fa essere» (GA 4I, p. 82). Questo ambito richiede un metodo che permetta di indagare come, date certe coordinate, ogni cosa si mostri, e che insieme renda possibile una misurazione unitaria per determinare la realtà.

Quando Galilei fu costretto ad abbandonare la cattedra di Pisa perché, contro l'esperienza visiva del fatto che due gravi di peso diverso arrivassero a terra non in tempi uguali, continuava a sostenere il principio che tutti i corpi cadono alla stessa velocità e le differenze di caduta dipendono dalla resistenza che incontrano, ciò che guidava le sue osservazioni era il principio che in assenza di attrito ogni corpo percorra nella caduta spazi uguali in tempi uguali. «Galileo e i suoi oppositori avevano visto gli stessi fatti – dice Heidegger –. Ma gli stessi fatti, il medesimo evento venne diversamente osservato e interpretato» (*ibid.*, p. 82). Ciò verrà ripetuto da Feyerabend nel suo testo fondamentale, *Contro il metodo* (1975), dove racconta del famoso episodio della prova dell'utilità del telescopio e dell'osservazione dei corpi celesti per mezzo di esso, compiuta da Galileo alla presenza di ventiquattro illustri professori. Nes-

suno di loro, pur ammettendo l'efficacia dello strumento per gli oggetti terrestri, riuscì a apprezzarne l'efficienza per l'osservazione dei corpi celesti. E infatti lo schema fondamentale della natura, la *mathesis*, attraverso cui Galileo percepiva il movimento delle cose, non era condiviso dagli illustri professori, che inevitabilmente vedevano le stesse cose in altro modo. Come sa chiunque abbia usato un microscopio, ogni cambiamento nel modo con cui ciascuno interpreta le apparenze modifica le percezioni e le sensazioni stesse, generando esperienze del tutto nuove (Arciero 2006).

Cosa ha a che fare la *mathesis* – che in ogni istante fornisce la certezza dell'essere di un certo corpo mobile (secondo un metodo valido per la determinazione di tutte le cose) – con la certezza cartesiana di autofondazione dell'«io penso»? Questo passaggio è sviluppato con grande maestria da Heidegger, che dimostra che, una volta guadagnata la fondazione autonoma del sapere – l'«io sono» in quanto certezza del fondamento – attraverso la quale ogni cosa può ricevere la sua determinazione, su questa prima certezza dell'io è possibile a Cartesio fondare il progetto galileiano e insieme rivedere il problema dell'essere dell'ente: problema cardine della metafisica.¹⁶ E allora il soggetto che pensa – il modo già da sempre al presente dell'«io sono» –, e che pensa secondo i principi di ragione, determina attraverso le categorie tutte le restanti cose (oggetti, angeli e cigni) che con lui vengono in rapporto. Su questi assiomi fondamentali, i principi dell'io, Cartesio fonda tutta la metafisica (che quindi si impregna da cima a fondo della problematica essenziale soggetto-oggetto). Come la *mathesis*, essa si modella sui principi di ragione.

La metafisica, conferendo alla razionalità un ruolo fondamentale, si interrognerà sul Creatore (*theologia rationalis*) e sull'*ens creatum*: cioè sul mondo (*cosmologia rationalis*) e sull'uomo (*psychologia rationalis*). In questa prospettiva, che utilizza le stesse categorie ontologiche della filosofia antica – ma non la medesima componente pratica –, Cartesio concettualizzerà l'«io sono» come una *res cogitans*: come un ente sussistente, sempre presente, a fondamento di tutte le *cogitationes*. Tra esso e la realtà, la *res extensa*, c'è un abisso mentre la loro relazione, la famosa problematica del rapporto soggetto-oggetto, diverrà il centro focale della filosofia e della scienza moderne.

Su questo essere già da sempre al presente dell'«io sono» cartesiano si fonda il debito impensato – così lo abbiamo definito – che la scienza ha verso Kant. A partire da questa prospettiva, Kant introdurrà nelle scienze naturali una concezione dell'organismo legata alla nozione di permanenza (Huneman 2007); presenza permanente del substrato secondo cui ciò che muta è spiegabile solamente a partire da ciò che rimane immutato.

¹⁶ Nella nuova prospettiva aperta da questa transizione possiamo leggere il Cartesio di Marion (1986) e il Suarez di Courtine (1990).

Questa nuova posizione del soggetto, che nella consapevolezza di sé trova la certezza della verità, fissa nella conoscenza razionale le condizioni di accesso sia alla verità della natura (scienze naturali) sia alla verità di sé. Qui la relazione fra verità della Scrittura e verità di sé è sostituita dal rapporto fra la verità della ragione e la verità di sé; rapporto che sarà mediato dall'atto di conoscenza e dalla teoria che lo guida.¹⁷ Questo è il seme che, come abbiamo visto, si svilupperà nella psicologia e nelle psicoterapie teoricamente orientate, compresa la psicoanalisi.

Ma questo «momento cartesiano» segna anche il passaggio drammatico – punto finale di un percorso antico che con i Padri aveva raggiunto una nuova articolazione – da un modo di accedere alla verità che implica che il soggetto operi dei cambiamenti su di sé, che si metta in gioco per avere la possibilità di coglierla, a un altro per cui l'accesso alla verità di sé che si attualizza nell'atto di acquisire la conoscenza è fissato da quei principi che guidano il conoscere. Il primo richiede che la persona per accedere a sé anzitutto operi delle trasformazioni, cambi posizione, producendo attraverso questo lavoro su di sé una nuova apertura sulla verità di sé; come conseguenza del mutamento di posizione rispetto a sé, il nuovo accesso a sua volta produce degli effetti di ritorno che modificano l'essere attuale del soggetto generando una sorta di circolo virtuoso.

L'altro modo di cogliere la verità di sé implica semplicemente che il soggetto rifletta su di sé guidato da principi razionali che stabiliscono le condizioni stesse della conoscenza senza che vi sia necessità alcuna di mettersi in questione. «È a questo punto – dice Foucault (2001) – che la nozione di conoscenza dell'oggetto arriva a sostituirsi alla nozione di accesso alla verità» (p. 169). La conoscenza di sé rimpiazza così la cura di sé inaugurando l'epoca moderna.¹⁸

Nell'ambito di questa contrapposizione abbiamo inscritto la differenza fra la psicoterapia fenomenologica e qualsiasi altra forma di psicoterapia teoricamente orientata, caratterizzandone il percorso come un cammino di modificazione di sé a opera di se stessi: trasformazione di cui si è responsabili attraverso uno sforzo prolungato di lavoro su di sé, sostenuto insieme con un terapeuta, «amico benevolente appassionato della cura». In questo senso la cura di sé ha bisogno della parola dell'altro: del discorso di un altro che per

¹⁷ Di converso, la verità della fede sarà misurata secondo i criteri di ragione. In questo contesto si chiarisce, ad esempio, il sentiero percorso da Pascal che accanto alle verità della ragione pone quelle famose ragioni del cuore «che la ragione non conosce» (*Pensieri*, 277).

¹⁸ La Arendt (1958) scrive: «Una delle tendenze della filosofia moderna a partire da Cartesio, e forse il suo più originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per il sé, in quanto distinto dall'anima o dalla persona o dall'uomo in generale, un tentativo di ridurre tutte le esperienze, nei confronti del mondo come di tutti gli altri esseri umani, a esperienze tra l'uomo e se stesso ... L'alienazione del mondo quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna» (p. 254).

essere terapeutico deve avere come carattere essenziale la capacità di fare apparire il vero su di me.

Incrociamo così le analisi di Foucault (2008, 2009, 2013, 2016; Scarpato 2001) sulla *parrhesia*, intesa come quel discorso di verità «che il soggetto è suscettibile e capace di dire su se stesso, che possono essere, ad esempio, ammissione, confessione o esame di coscienza» (Foucault 2009, p. 5), e sulla relazione tra l'uso del parlar franco (*parrhesia*) e la cura di sé. Foucault nel suo ultimo corso al Collège de France con un gesto interpretativo di grande rilevanza collega tra loro, sotto il segno della cura di sé e della pratica della *parrhesia*, i due dialoghi di Platone che con più forza sviluppano quel rapporto: l'*Alcibiade maggiore* e il *Lachete*. Mentre nell'*Alcibiade maggiore* la *parrhesia* di Socrate porta alla scoperta dell'anima come fondamento ontologico delle regole di condotta, e quindi dell'etica e della politica, attraverso una ricerca continua e ogni volta rinnovata della verità, nel *Lachete* la cura di sé corrisponde alla realizzazione concreta di uno stile di vita, a un modo effettivo di condurre l'esistenza. «In un caso dunque – dice Foucault – abbiamo un modo di rendere conto di sé che porta all'anima (*psyche*), e che portando all'anima, designa il luogo di un possibile discorso metafisico. Nell'altro caso abbiamo un rendere conto di sé, un dare ragione di sé, che è diretto verso la vita (*bios*) in quanto esistenza: un modo di esistenza che si tratta di esaminare e di sperimentare nel corso di tutta una vita» (*ibid.*, p. 148). Gesto interpretativo audace, quello di Foucault, che coglie in Platone due temi inequivocabilmente pitagorici; e dunque risonanza di una divergenza più originaria, più arcaica – che aveva già preso forma nella Scuola pitagorica probabilmente a partire da una fonte comune –, fra un accesso matematico alla comprensione dell'essenza delle cose (*mathematikoi*) e una concezione piuttosto schematica e rudimentale affidata a formule da seguire, e soprattutto a un modo di realizzarle per la attuazione di uno stile di esistenza (*akousmatikoi*) (Kahn 2001). Sono queste due linee portanti della cura di sé che l'*Alcibiade maggiore* e il *Lachete* sembrano distinguere e che Foucault (2009) vede ricomposte nella *Settima lettera*. «Non è lungo il filo dei *mathemata* che la filosofia si trasmette – dice Foucault commentandone alcuni paragrafi centrali (341b-342a) – ... Tuttavia, colui che deve sottomettersi alla prova della filosofia deve “vivere con”, deve – impieghiamo pure questa parola – “coabitare con essa”» (*ibid.*, pp. 238-39). Questo vivere con, questa congiunzione, questo essere insieme presenti (*synousia*) della filosofia e del filosofo, sono sostenuti da un esercizio, da una pratica di vita: è il lavoro, la fatica, il compito, lo sforzo del rapporto di sé con se stesso, è il cammino del filosofare. «E lungo questo cammino c'è tutto un lavoro lungo e penoso da garantire» (*ibid.*, p. 233).

Si colloca qui la proposta di Foucault (1994) di una estetica dell'esistenza intesa come «la formazione e lo sviluppo di una pratica di sé che mira a costruire se stesso come un artefice della bellezza della propria vita» (p. 1490).

In tal modo, cioè con l'idea di sviluppare la propria vita come opera d'arte personale attraverso una cura di sé continua e costantemente rinnovata, Foucault riannoda la divergenza fondamentale della filosofia occidentale tra l'«essere dell'animo» e lo «stile di vita». Attraverso questa riappropriazione della tradizione egli compie di nuovo un gesto forte che gli permette di connettere l'estetica all'etica: egli intreccia cioè l'idea di fare della propria vita un'opera bella (estetica), con le pratiche di sé, con lo stile di vita, con il modo in cui ognuno conduce di fatto la propria esistenza (etica). Il colpo d'ala del pensiero di Foucault non può non richiamare alla mente la dinamica essenziale fra il ritratto di sé e l'agire effettivo sotto il cui segno si dipana la vita di Dorian Gray.

Ma se l'uomo si cura di sé attraverso il modo con cui si rapporta al mondo, con cui si occupa e si preoccupa di ciò che gli viene incontro, generando così la verità su di sé, allora l'estetica dell'esistenza è solo una delle possibilità attraverso cui la vita umana può realizzarsi, una delle sue possibili testimonianze. In questo senso coltivare la cura di sé mira a un possedersi che di volta in volta va attuato facendosi carico di quella chiamata, della convocazione che giunge dal semplice fatto di esistere nel mondo con gli altri: sforzo di interrogazione, di messa in questione, di ripresa di sé, di appropriazione, sforzo di interpretazione della propria vita come pratica incessante di modificazione di sé a mani nude, senza reti di protezione, in vista delle proprie scelte, fedeli alla propria libertà e insieme responsabili di essa. Così, fondandola su una nuova ontologia, noi collochiamo la psicoterapia fenomenologica nella grande tradizione della cura dell'anima che sin da Pitagora ha a che fare con la trasformazione di un modo di vivere come condizione per aprirsi alla verità di sé.¹⁹

11.8 Ritorno all'inizio

Questo libro ha preso forma a partire dall'aneddoto ciceroniano del viaggio di Pitagora a Fliunte e del suo incontro con il tiranno Leonte, a cui egli spiega che i filosofi a differenza degli altri uomini praticano la contemplazione: il *theorein*. È questa la frequenza fondamentale a partire dalla quale si articolano le differenti armoniche della cura di sé che abbiamo percorso secondo lungo una traiettoria che va dall'Antichità classica fino all'epoca moderna. Arrivati alla fine del nostro percorso, giungiamo di nuovo a Pitagora, riappropriandoci della cura di sé da un'altra posizione ontologica e situando la psicoterapia fe-

¹⁹ È in questo senso che leggiamo la nota del § 42 di *Essere e tempo*: «Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della cura si rivelò all'autore in occasione dei tentativi di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti basilari raggiunti nell'ontologia aristotelica» (Heidegger 1977, GA 2, p. 199, nota 1).

nomenologica nell'ambito di quella tradizione. Apriamo perciò un nuovo accesso che «informa interpretativamente ciò che [l'interpretazione] ha "lasciato indietro"» (Heidegger 1985, GA 61, p. 163) – la ripresa del non detto – e che, passando di nuovo per Pitagora, rimanda il lettore all'inizio del testo.

Pitagora per primo vide che assimilare se stesso al divino, e dunque mirare dio come fonte di armonia, non è separabile dal seguire una pratica di vita in cui insieme ai precetti che la orientano è il silenzio a rivestire un ruolo fondamentale: «Perché – come ci dice Giamblico (17, 72) – fra le prove di padronanza di sé tenere a freno la lingua è la più dura».²⁰ Infatti senza parole (*aneu phone*)²¹ si svolge quel dialogo dell'anima con se stessa a cui lo straniero di Elea diede il nome di pensiero (*dianoia*) (*Sofista*, 263e 3-5); dialogo senza discorso (*dialogos aneu logou*), al di là del *logos* e sottratto a esso, luogo e centro della filosofia. Poichè è nel silenzio che l'esserci umano è chiamato a sé in un dibattito muto, per assumersi il compito e l'onere di testimoniare tutti i giorni la propria esistenza.

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξομαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις (Parmenide, fr. 5, DK)
(Indifferente è per me il punto da dove comincerò; là infatti nuovamente dovrò fare ritorno).

²⁰ L'esercizio del silenzio veniva imposto agli aspiranti alla Scuola di Pitagora per cinque anni, prima che fossero messi a parte delle dottrine.

²¹ Arangio-Ruiz, nella sua magnifica traduzione italiana del *Sofista*, in una nota a questo passo, commenta che il nome, *dianoia* (che significherebbe appunto dialogo senza discorso: *dialogos aneu logou*), sarebbe stato dato per indicare precisamente la sua natura di dibattito muto.



Bibliografia

- AA. VV. (1997), *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Città Nuova, Roma.
- Abraham T.H. (2003), *Integrating Mind and Brain: Warren S. McCulloch, Cerebral Localization, and Experimental Epistemology*, «Endeavour», 27, 1, 32-36.
- Adolphs R. (2003), *Cognitive Neuroscience of Human Social Behaviour*, «Nature Reviews Neuroscience», 4, 3, 165-78.
- Agamben G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agostino (1997), *Le confessioni*, trad. it. e cura di C. Carena, Einaudi, Torino.
- Ajahn Chāh (2011), *The Collected Teachings*, Amaravati Buddhist Monastery, Hemel Hempstead, 3 voll.
- Akashi Y.J., Nef H.M., Möllmann H. e Ueyama T. (2010), *Stress Cardiomyopathy*, «Annual Review of Medicine», 61, 271-86.
- Alessandrelli M. (2015), *L'ordito della vita: esperienza del divino nella «Poetica» di Aristotele*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 39-80.
- Allison T., Puce A. e McCarthy G. (2000), *Social Perception from Visual Cues: Role of the STS Region*, «Trends in Cognitive Sciences», 4, 7, 267-78.
- Anderson H. (1997), *Conversation, Language and Possibilities. A Postmodern Approach to Practice*, Basic Books, New York.
- (2003), *Postmodern Social Construction Therapies*, in Sexton, Weeks e Robbins (2003).
- Anderson T., Ogles B.M., Patterson C.L., Lambert M.J. e Vermeersch D.A. (2009), *Therapist Effects: Facilitative Interpersonal Skills as a Predictor of Therapist Success*, «Journal of Clinical Psychology», 65, 7, 755-68.
- Arbib M.A. (2000), *Warren McCulloch's Search for the Logic of the Nervous System*, «Perspectives in Biology and Medicine», 43, 2, 193-216.
- Arciero G. (1989), *Evolutionary Epistemology and Scientific Psychology*, relazione al convegno annuale dell'AAAS (American Association for the Advancement of Science), San Francisco.
- (1994), *I and Thou: Notes on the Phenomenology of Reciprocity*, relazione al convegno *Ethology and Knowledge*, Università di Siena.
- (2002), *Studi e dialoghi sull'identità personale. Riflessioni sull'esperienza umana*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2006), *Sulle tracce di sé*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bondolfi G. (2009), *Sé, identità e stili di personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Gaetano P., Maselli P. e Gentili N. (2004), *Identity, Personality and Emotional Regulation*, in Freeman, Mahoney, Devito e Martin (2004).

- Guidano V.F. (2000), *Experience, Explanation, and the Quest for Coherence*, in Neimeyer e Raskin (2000).
- Ardizzi M., Martini F., Umiltà M.A., Evangelista V., Ravera R. e Gallese V. (2015), *Impact of Childhood Maltreatment on the Recognition of Facial Expressions of Emotions*, «PLoS One», 10, 10, e0141732.
- Sestito M., Ravera R. e Gallese V. (2013), *When Early Experiences Build a Wall to Others' Emotions: an Electrophysiological and Autonomic Study*, «PLoS One», 8, 4, e61004.
- Arendt H. (1958), *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991.
- (1970), *Sulla violenza*, trad. it. di A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971.
- Aristotele (2000), *Etica Nicomachea*, trad. it. e cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano.
- (2001), *L'anima*, trad. it. e cura di G. Movia, Bompiani, Milano.
- (2004), *Metafisica*, trad. it. e cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- (2006), *Retorica e Poetica*, trad. it. e cura di M. Zanatta, UTET, Torino.
- (2007), *La fisica*, trad. it. e cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano-Udine.
- Armstrong A.H. (a cura di) (1986), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, in *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 15, Routledge, London.
- Arrien S.J. (2009), *Natorp et Heidegger: une science originaire est-elle possible?*, in Jollivet e Romano (2009).
- Asmundson G.J., Taylor S.A.J. e Smits J. (2014), *Panic Disorder and Agoraphobia: an Overview and Commentary on DSM-5 Changes*, «Depression and Anxiety» 31, 6, 480-86.
- Atlan H. (1974), *On a Formal Definition of Organization*, «Journal of Theoretical Biology», 45, 2, 295-304.
- (1979), *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Éditions du Seuil, Paris.
- Bachelor A. (2013), *Clients' and Therapists' Views of the Therapeutic Alliance: Similarities, Differences and Relationship to Therapy Outcome*, «Clinical Psychology & Psychotherapy», 20, 2, 118-35.
- Baker M. (2016), *Statisticians Issue Warning over Misuse of P Values*, «Nature», 531, 7593, 151.
- Baldwin S.A., Wampold B.E. e Imel Z.E. (2007), *Untangling the Alliance-Outcome Correlation: Exploring the Relative Importance of Therapist and Patient Variability in the Alliance*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 75, 6, 842-52.
- Baltes P.B., Lindenberger U. e Staudinger U.M. (2006), *Life Span Theory in Developmental Psychology*, Wiley & Sons, New York.
- Bambach C.R. (1993), *Phenomenological Research as Destruction: the Early Heidegger's Reading of Dilthey*, «Philosophy Today», 37, 2, 115-32.
- Bandura A. (1997), *Self-Efficacy. The Exercise of Self-Control*, Macmillan, New York.
- Barbaras R. (2007), *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, Chatou.
- (2008), *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris.
- Bardy G. (1949), «Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 25, 97-108.
- Barefoot J.C. e Schroll M. (1996), *Symptoms of Depression, Acute Myocardial Infarction, and Total Mortality in a Community Sample*, «Circulation», 93, 11, 1976-80.
- Barger A.C., Herd J.A. e Liebowitz M.R. (1961), *Chronic Catheterization of Coronary Artery Induction of ECG Pattern of Myocardial Ischemia by Intracoronary Epinephrine*, «Proceedings of the Society of Experimental Biology and Medicine», 107, 474-77.
- Baroldi F. (1975), *Different Morphological Types of Myocardial Cell Death in Man*, in Fleckstein e Rona (1975).
- Basilio di Cesarea (1976), *Il battesimo*, trad. it. e cura di U. Neri, Paideia, Brescia.



- Baumeister R. F. e Vohs K. D. (a cura di) (2007), *Encyclopedia of Social Psychology*, Sage, Thousand Oaks.
- Baur M. (2003), *Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing*, «International Philosophical Quarterly», 43, 1, 91-112.
- Benoist J. (1992), *Chair et corps dans les «Séminaires de Zollikon»: la différence et le reste*, in Courtine (1992).
- Benveniste É. (1966), *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M. V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 1971.
- (1974), *Problemi di linguistica generale 2*, trad. it. di F. Aspesi, il Saggiatore, Milano 1985.
- Berg I. K. e de Shazer S. (1993), *Making Numbers Talk: Language in Therapy*, in Friedman (1993).
- Bergin A. e Garfield S. (a cura di) (1994), *Handbook of Psychotherapy and Behaviour Change*, 4^a ed., Wiley & Sons, New York.
- Bernard M. (2011), *Le monde comme problème philosophique*, «Les Études Philosophiques», 3, 351-73.
- Bersaglieri T., Sabeti P. C., Patterson N., Vanderploeg T., Schaffner S. F., Drake J. A., Rhodes M., Reich D. E. e Hirschhorn J. N. (2004), *Genetic Signatures of Strong Recent Positive Selection at the Lactase Gene*, «American Journal of Human Genetics», 74, 6, 1111-20.
- Berti E. (2009), *Nuovi studi aristotelici*, 4, Morcelliana, Brescia.
- Bertolino A., Arciero G., Rubino V., Latorre V., De Candia M., Mazzola V., Blasi G., Caforio G., Hariri A., Kolachana B., Nardini M., Weinberger D. R. e Scarabino T. (2005), *Variation of Human Amygdala Response during Threatening Stimuli as a Function of 5-HTTLPR Genotype and Personality Style*, «Biological Psychiatry», 57, 12, 1517-25.
- Beutler L. E., Malik M., Alimohamed S., Harwood T. M., Talebi H., Noble S. e Wong E. (2004), *Therapist Variables*, in Lambert (2004).
- Biagioli M. (a cura di) (1999), *The Science Studies Reader*, Psychology Press, Hove.
- Bichat M. F. X. (1799), *Traité des membranes en général et de diverses membranes en particulier*, Richard, Caille et Ravier, Paris.
- Bifulco A. T., Brown G. W. e Harris T. O. (1987), *Childhood Loss of Parent, Lack of Adequate Parental Care and Adult Depression: a Replication*, «Journal of Affective Disorders», 12, 2, 115-28.
- Bohart A. C. e Greaves A. L. (2013), *The Client in Psychotherapy*, in Lambert (2013).
- Tallman, K. (2010), *Clients: the Neglected Common Factor in Psychotherapy*, in Duncan, Miller, Wampold e Hubble (2010).
- Boje D. M. (1999-2005), *Narrative Therapy*, <http://business.nmsu.edu/~dboje/narrative-therapy.html>.
- Bondolfi G., Mazzola V. e Arciero G. (2015), *In between Ordinary Sadness and Clinical Depression*, «Emotion Review», 7, 3, 216-22.
- Bordin E. S. (1979), *The Generalizability of the Psychoanalytic Concept of the Working Alliance*, «Psychotherapy», 16, 3, 252-60.
- Boss M. (1977), *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, Aronson, New York.
- Bossy J. (1975), *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, «Transactions of the Royal Historical Society», 5^a s., 25, 21-38.
- Brague R. (2009) *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Éditions du Cerf, Paris.
- Breazale D. e Rockmore T. (a cura di) (2006), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's «Foundations of Natural Right»*, Ashgate, Farnham.
- (a cura di) (2010), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Rodopi, Amsterdam.
- Brentari C. (2015), *Jakob von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, Berlin.



- Brock C. (2011), *Toys Are Us: Models and Metaphors in Brain Research*, in Choudhury e Slaby (2011).
- Bromberg P.M. (1998), *Standing in the Space. Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*, Analytic Press, Hillsdale-London.
- Brotman D.J., Golden S.H. e Wittstein I.S. (2007), *The Cardiovascular Toll of Stress*, «Lancet», 370, 9592, 1089-100.
- Brown G.W. e Harris T. (1978), *Social Origins of Depression. A Study of Psychiatric Disorder in Women*, Free Press, New York.
- Brown S.D. e Lent R.W. (a cura di) (2008), *Handbook of Counseling Psychology*, Wiley & Sons, New York.
- Buckley U. e Shivkumar K. (2016), *Stress-Induced Cardiac Arrhythmias: the Heart-Brain Interaction*, «Trends in Cardiovascular Medicine», 26, 1, 78-80.
- Burg M.M., Jain D., Soufer R., Kerns R.D. e Zaret B.L. (1993), *Role of Behavioral and Psychological Factors in Mental Stress-Induced Silent Left Ventricular Dysfunction in Coronary Artery Disease*, «Journal of the American College of Cardiology», 22, 2, 440-48.
- Burke K. (1969), *A Rhetoric of Motives*, University of California Press, Berkeley.
- Bybee K. A., Kara T., Prasad A., Lerman A., Barsness G. W., Wright R. S. e Rihal C. S. (2004), *Systematic Review: Transient Left Ventricular Apical Ballooning: a Syndrome that Mimics ST-Segment Elevation Myocardial Infarction*, «Annals of Internal Medicine», 141, 11, 858-65.
- Cahan D. (a cura di) (1993), *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*, University of California Press, Berkeley.
- Calvino I. (1988), *Lezioni americane*, Garzanti, Milano.
- Campbell, D. T. (1974), *Evolutionary Epistemology*, in Schilpp (1974).
- Canguilhem G. (1952), *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976.
- (1966), *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1996.
- Cao J. M., Fishbein M. C., Han J. B., Lai W.W., Lai A. C., Wu T. J., Czer L., Wolf P. L., Denton T. A., Shintaku I. P., Chen P. S. e Chen L. S. (2000), *Relationship between Regional Cardiac Hyperinnervation and Ventricular Arrhythmia*, «Circulation», 101, 6, 1960-69.
- Cappuccio M. (2006), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano.
- Caputo A. (2015), *Emozioni come infezioni? La critica heideggeriana al contagio emotivo di Scheler*, in Dibattista (2015).
- Caputo J. D. (1984), *Husserl, Heidegger and the Question of a «Hermeneutic» Phenomenology*, «Husserl Studies», 1, 1, 157-78.
- (1988), *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington.
- Carroll K. M., Nich C. e Rounsaville B. J. (1997), *Contribution of the Therapeutic Alliance to Outcome in Active versus Control Psychotherapies*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 65, 3, 510-14.
- Cassiano G. (1989), *Le istituzioni cenobitiche*, trad. it. e cura di L. Datrino, Edizioni Scritti Monastici-Abbazia di Praglia, Bresseo di Teolo.
- (2000), *Conferenze ai monaci*, trad. it. e cura di L. Datrino, Città Nuova, Roma, 2 voll.
- Cassirer E. (1928), *Metafisica delle forme simboliche*, trad. it. e cura di G. Raio, Sansoni, Firenze 2003.
- Castonguay L.G. e Hill C.E. (a cura di) (2006), *Insight in Psychotherapy*, American Psychological Association, Washington.
- Cebelin M. e Hirsch C.S. (1980), *Human Stress Cardiomyopathy: Myocardial Lesions in Victims of Homicidal Assaults without Internal Injuries*, «Human Pathology», 11, 2, 123-32.



- Chalmers D. J. (1995), *Facing up to the Problem of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2, 3, 200-19.
- Chantraine P. (1977), *Dictionnaire étymologique grec*, Klincksieck, Paris.
- Cheung R. T. e Hachinski V. (2000), *The Insula and Cerebrogenic Sudden Death*, «Archives of Neurology», 57, 12, 1685-88.
- Child N., Hanson B., Bishop M., Rinaldi C. A., Bostock J., Western D. e Gill J. (2014), *Effect of Mental Challenge Induced by Movie Clips on Action Potential Duration in Normal Human Subjects Independent of Heart Rate*, «Circulation Arrhythmia and Electrophysiology», 7, 3, 518-23.
- Choudhury S. e Slaby J. (a cura di) (2011), *Critical Neuroscience. A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*, Wiley & Sons-Blackwell, New York-Oxford.
- Conti V. (2018), *Il chi della storia. Un possibile rilancio della prospettiva antropologica interdisciplinare*, Pontificio Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano.
- Courtine J. F. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris.
- (a cura di) (1992), *Figures de la subjectivité*, Éditions du CNRS, Paris.
- (a cura di) (1996), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris.
- Craig A. D. (2011), *Significance of the Insula for the Evolution of Human Awareness of Feelings from the Body*, «Annals of the New York Academy of Sciences», 1225, 1, 72-82.
- Crowell S. G. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.
- Dahan A. e Pestre D. (2004), *Transferring Formal and Mathematical Tools from War Management to Political, Technological, and Social Intervention (1940-1960)*, in Lucertini, Gasca e Nicolo (2004).
- Dahl G. (2010), *The Two Time Vectors of «Nachträglichkeit» in the Development of Ego Organization: Significance of the Concept for the Symbolization of Nameless Traumas and Anxieties*, «The International Journal of Psychoanalysis», 91, 4, 727-44.
- Dahlstrom D. O. (1994), *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*, «The Review of Metaphysics», 47, 4, 775-95.
- (2001), *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Damasio A. R. (1994), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, trad. it. di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995.
- (1999), *Emozioni e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2000.
- (2003), *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, trad. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 2003.
- Dastur F. (1995), *Pour une zoologie privative*, «Alter. Revue de Phénoménologie», 3, 281-318.
- (2013), *Fink et Patočka: deux conceptions de la liberté*, «Philosophie», 3, 118, 13-20.
- Davies B. e Harré R. (1990), *Positioning: the Discursive Production of Selves*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 20, 1, 44-63.
- De Kock L. (2011), *Some Preliminary Considerations on Helmholtz's Fichte: towards a Naturalized Epistemology of Constraint?*, «Revista de Estudios sobre Fichte», 2, 54-74.
- Dennett D. C. (2004), *Freedom Evolves*, Penguin, London.
- De Palma A. e Pareti G. (a cura di) (2004), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Depraz N. (2006), *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali: «passaggi generativi» tra l'empirico e il trascendentale*, in Cappuccio (2006).
- Derrida J. (1987), *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.
- Willis D. (2002), *The Animal That therefore I Am (More to Follow)*, «Critical Inquiry», 28, 2, 369-418.



- Descartes R. (1641), *Meditazioni metafisiche*, trad. it. e cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2009.
- (1684), *Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. it. e cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2015.
- (1991), *The Philosophical Writings*, a cura di J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, 3: *The Correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Detienne M. e Vernant J.-P. (1974), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Dibattista L. (a cura di) (2015), *Emozioni infettive. Saggi storico-filosofici sul contagio emozionale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Di Cesare G., Di Dio C., Rochat M. J., Sinigaglia C., Bruschiweiler-Stern N., Stern D. N. e Rizzolatti G. (2013), *The Neural Correlates of «Vitality Form» Recognition: an fMRI Study*, «Social Cognitive and Affective Neuroscience», 9, 7, 951-60.
- Domański J. (1996), *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Editions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris.
- Doroteo di Gaza (1993), *Insegnamenti spirituali*, trad. it. e cura di M. Pappozzi, Città Nuova, Roma.
- Dumouchel P. e Dupuy J. P. (1983), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Éditions du Seuil, Paris.
- Duncan B., Miller S., Wampold B. e Hubble M. (a cura di) (2010), *The Heart and Soul of Change. Delivering What Works in Therapy*, 2ª ed., American Psychological Association, Washington.
- Dupuy J. P. (1985), *L'essor de la première cybernétique (1943-1953)*, «Cahiers du CREA», 7, 7-140.
- (2009), *On the Origins of Cognitive Science. The Mechanization of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Düring I. (1968), *Aristotele*, trad. it. di P. Donini, Mursia, Milano 1976.
- Durst M. (2004), *Birth and Natalty in Hannah Arendt*, «Analecta Husserliana», 79, 777-97.
- Dush D. M., Hirt M. L. e Schroeder H. E. (1983), *Self-Statement Modification with Adults: a Meta-Analysis*, «Psychological Bulletin», 94, 3, 408-22.
- Dusser de Barenne J. D. (1934), *The Disturbances after Laminar Thermo-Coagulation of the Motor Cerebral Cortex*, «Brain», 57, 4, 517-26.
- McCulloch W. S. (1938), *The Direct Functional Interrelation of Sensory Cortex and Optic Thalamus*, «Journal of Neurophysiology», 1, 2, 176-86.
- (1939), *Physiological Delimitation of Neurons in the Central Nervous System*, «American Journal of Physiology», 127, 4, 620-28.
- Eaker E. D., Sullivan L. M., Kelly-Hayes M., D'Agostino R. B. Sr. e Benjamin E. J. (2004), *Anger and Hostility Predict the Development of Atrial Fibrillation in Men in the Framingham Offspring Study*, «Circulation», 109, 10, 1267-71.
- Edmondson D., Newman J. D., Whang W., Davidson K. W. (2012), *Emotional Triggers in Myocardial Infarction: Do They Matter?*, «European Heart Journal», 34, 4, 300-06.
- Eitel I., Knobelsdorff-Brenkenhoff F., Bernhardt P., Carbone I., Muellerleile K., Aldrovandi A. e Schuler G. (2011), *Clinical Characteristics and Cardiovascular Magnetic Resonance Findings in Stress (Takotsubo) Cardiomyopathy*, «The Journal of the American Medical Association», 306, 3, 277-86.
- Elliott R., Bohart A. C., Watson J. C. e Greenberg L. S. (2011), *Empathy*, in Norcross (2011).
- James E. (1989), *Varieties of Client Experience in Psychotherapy: an Analysis of the Literature*, «Clinical Psychology Review», 9, 4, 443-67.
- Engel G. L. (1971), *Sudden and Rapid Death during Psychological Stress: Folklore or Folk Wisdom?*, «Annals of Internal Medicine», 74, 5, 771-83.



- Eraclito (1978), *Frammenti*, trad. it. di P. Innocenti, a cura di M. Markovich, La Nuova Italia, Firenze.
- Erickson E. H. (1982), *The Life Cycle Completed. A Review*, Norton, New York.
- Evagrio Pontico (1998), *Trattato pratico sulla vita monastica*, trad. it. e cura di L. Datrino, Città Nuova, Roma.
- Feist R. e Sweet W. (2003), *Husserl and Stein*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington.
- Ferrari J., Ruffing M., Theis R. e Vollet M. (2005), *Kant et la France – Kant und Frankreich*, Olms, Hildesheim.
- Festugière A. J. (1950), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris.
- Feyerabend P. (1975), *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2002.
- Fichte J. G. (1794), *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. it. e cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.
- (1796-97a), *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. e cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994.
 - (1796-97b), *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, trad. ingl. di M. Baur, a cura di F. Neuhouser, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
 - (1796-99), *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo*, trad. ingl. e cura di D. Breazeale, Cornell University Press, Ithaca 1998.
 - (1798), *Sistema di etica*, trad. it. e cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.
- Fleckstein A. e Rona G. (a cura di) (1975), *Recent Advances in Studies in Cardiac Structure and Metabolism. Pathophysiology and Morphology of Myocardial Cell Alteration*, University Park Press, Baltimore.
- Floviral G. (a cura di) (1994), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique*, Peeters, Leuven.
- Fonagy P., Gergely G., Jurist E. e Target M. (2002), *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*, Other Press, New York.
- Foucault M. (1963), *Nascita della clinica*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969.
- (1981), *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio 1981*, trad. it. di V. Zini, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Einaudi, Torino 2013.
 - (1994), *Dits et écrits, 2: 1976-1988*, Gallimard, Paris.
 - (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2005.
 - (2001), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, trad. it. di M. Bertani, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano 2003.
 - (2004), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, trad. it. di P. Napoli, a cura di M. Senellart, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2005.
 - (2008), *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, trad. it. e cura di M. Galzigna, a cura di F. Gros, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2015.
 - (2009), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri, 2: Corso al Collège de France 1983-1984*, trad. it. e cura di M. Galzigna, a cura di F. Gros, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2016.
 - (2012), *Sul governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*, trad. it. di D. Borca, Feltrinelli, Milano 2014.
 - (2013), *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College 1980*, a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Vrin, Paris.
 - (2016), *Discours et vérité, précédé par La parrèsia*, a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Vrin, Paris.
- Frank J. D. (1961), *Persuasion and Healing*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.



- (1987), *Psychotherapy, Rhetoric, and Hermeneutics: Implications for Practice and Research*, «Psychotherapy», 24, 3, 293-302.
- (1995), *Psychotherapy as Rhetoric: Some Implications*, «Clinical Psychology. Science and Practice», 2, 1, 90-93.
- Frank J. B. (1991), *Persuasion and Healing. A Comparative Study of Psychotherapy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Freeman A., Mahoney M. J., Devito P. e Martin D. (a cura di) (2004), *Cognition and Psychotherapy*, 2^a ed., Springer, New York.
- Freud S. (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, trad. it. di C. F. Piazza, M. Ranchetti ed E. Sagittario, in Id., *Opere*, sotto la direzione di C. L. Musatti, 4: 1900-1905. *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1971.
- (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, trad. it. di S. Daniele ed E. Sagittario, in Id., *Opere cit.*, 5: 1905-1908. *Il motto di spirito e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1972.
- (1913), *Il Mosè di Michelangelo*, trad. it. di S. Daniele, in *Opere cit.*, 7: 1912-1914. *Totem e tabù e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1975.
- (1920), *Al di là del principio del piacere*, trad. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, in Id., *Opere cit.*, 9: 1917-1923. *L'Io e l'Es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1977.
- (1934-38), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, trad. it. di P. C. Bori, G. Contri ed E. Sagittario, in Id., *Opere cit.*, 11: 1930-1938. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979.
- Breuer J. (1892-95), *Studi sull'isteria*, trad. it. di C. F. Piazza, in Freud, *Opere cit.*, 1: 1886-1895. *Studi sull'isteria e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1967.
- Friedländer, P. (1928), *Platone*, trad. it. e cura di D. Fanucci, Bompiani, Milano 2004.
- Friedman S. (a cura di) (1993), *The New Language of Change. Constructive Collaboration in Psychotherapy*, Guilford Press, New York.
- Gadamer H. G. (1960), *Verità e metodo*, trad. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.
- Galeno (1984), *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, trad. it. e cura di M. Menghi e M. Vegetti, Marsilio, Venezia.
- Gallagher S. (2000), *Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science*, «Trends in Cognitive Sciences», 4, 1, 14-21.
- (2012), *In Defense of Phenomenological Approaches to Social Cognition: Interacting with the Critics*, «Review of Philosophy and Psychology», 3, 2, 187-212.
- Shear J. (a cura di) (1999), *Models of the Self*, Imprint Academic, Thorverton-Charlottesville.
- Gallese V. (2005), *Embodied Simulation: from Neurons to Phenomenal Experience*, «Phenomenology and Cognitive Sciences», 4, 1, 23-48.
- (2007a), *Before and below «Theory of Mind»: Embodied Simulation and the Neural Correlates of Social Cognition*, «Proceedings of the Royal Society B. Biological Sciences», 362, 1480, 659-69.
- (2007b), *Embodied Simulation: from Mirror Neuron Systems to Interpersonal Relations*, «Novartis Foundation Symposium», 278, 3-12.
- Garfield S. L. (1995), *Psychotherapy. An Eclectic-Integrative Approach*, Wiley & Sons, New York.
- Garland C. (1998a), *Thinking about Trauma*, in Id. 1998b.
- (a cura di) (1998b), *Understanding Trauma. A Psychoanalytical Approach*, Duckworth, London.
- Gazzaniga M. S. (1998), *The Mind's Past*, University of California Press, Berkeley.
- Gethmann C. F. (1993), *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, de Gruyter, Berlin.

- Gigante M. (1969), *Ricerche filodemee*, Macchiaroli, Napoli.
- Ginzburg C. (1986), *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.
- Giovanni Climaco (2007), *La Scala del Paradiso*, trad. it. e cura di C. Riggi, Città Nuova, Roma.
- Glaserfeld E. von (1995), *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*, Falmer Press, London-Washington.
- Goddard J. C. (2003), *Autonomie, réduction et réflexivité: la philosophie naturelle de Francisco J. Varela et le projet transcendantal*, «Intellectica», 36-37, 205-25.
- Goldstein K. (1934), *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Nijhoff, Den Haag.
- Goleman D. (1996), *Vital Lies, Simple Truths. The Psychology of Self-Deception*, Simon & Schuster, New York.
- Greenberg L. S. e Johnson S. M. (1986), *Affect in Marital Therapy*, «Journal of Marital and Family Therapy», 12, 1, 1-10.
- Safran J. D. (1989), *Emotion in Psychotherapy*, «American Psychologist», 44, 1, 19-29.
- Greenberg R. P., Constantino M. J. e Bruce N. (2006), *Are Patient Expectations still Relevant for Psychotherapy Process and Outcome?*, «Clinical Psychology Review», 26, 6, 657-78.
- Greisch J. (1994a), *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, PUF, Paris.
- (1994b), *Le phénomène de la chair: un «ratage» de «Sein und Zeit»*, in Floviral (1994).
- (1999), *Les limites de la chair*, in (Olivetti 1999).
- (2000), *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne 1919-1923*, Éditions du Cerf, Paris.
- Grencavage L. M. e Norcross J. C. (1990), *Where Are the Commonalities among the Therapeutic Common Factors?* «Professional Psychology. Research and Practice», 21, 5, 372-78.
- Griswold C. L. jr (1996), *Self-Knowledge in Plato's «Phaedrus»*, Penn State University Press, Pennsylvania.
- Gros-Azorin C. (1998), *Le phénomène du corps («Leib»): une entente participative*, «Les Études Philosophiques», 4, 465-77.
- Guidano V. (1988), *La complessità del sé. Un approccio sistemico-processuale alla psicopatologia e alla terapia cognitiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1991), *Il sé nel suo divenire. Verso una terapia cognitiva post-razionalista*, trad. it. di G. Arciero, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2010), *Le dimensioni del sé. Una lezione sugli ultimi sviluppi del modello post-razionalista*, a cura di G. Mannino, Alpes, Roma.
- Gurevič A. J. (1994), *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, trad. it. di M. Venditti, a cura di C. Castelli, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Hadot I. (1986), *The Spiritual Guide*, in Armstrong (1986).
- (1995), *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998.
- (2001), *La filosofia come modo di vivere*, trad. it. di A. Peduzzi, Einaudi, Torino 2008.
- (2002), *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.
- (2014), *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris.
- Harris T., Brown G. W. e Bifulco A. (1986), *Loss of Parent in Childhood and Adult Psychiatric Disorder: the Role of Lack of Adequate Parental Care*, «Psychological Medicine», 16, 3, 641-59.
- Hart J. G. (1995), *Husserl and Fichte: with Special Regard to Husserl's Lectures on «Fichte's Ideal of Humanity»*, «Husserl Studies», 12, 2, 135-63.
- Hausherr I. (1955), *Padre, dimmi una parola. La direzione spirituale nell'antico Oriente*, trad. it. di R. Baldelli, Edizioni Scritti Monastici-Abbazia di Praglia, Bressio di Teolo 2012.

- Hayek F. A. von (1952), *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, University of Chicago Press, Chicago.
- (1967), *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it. di M. Vitale, S. Fallocco e F. Grasso, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998.
 - (1969), *The Primacy of the Abstract*, in Koestler e Smythies (1969).
 - (1978), *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it. di G. Minotti, Armando, Roma 1988.
- Heidegger, M. (1926), *On the Essence of truth (Pentecost Monday)*, trad. ingl. di T. Kisiel, in Kisiel e Sheehan (2007).
- (1975), *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. (= GA), 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), a cura di F.-W. von Herrmann.
 - (1976), GA 9: *Wegmarken* (1919-61), a cura di F.-W. von Herrmann.
 - (1977), GA 2: *Sein und Zeit* (1927), a cura di F.-W. von Herrmann.
 - (1979), GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), a cura di P. Jaeger.
 - (1981), GA 33: *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931), a cura di H. Hüni.
 - (1983), GA 29-30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (1929-30), a cura di F.-W. von Herrmann.
 - (1984), GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (1935-36), a cura di P. Jaeger.
 - (1985), GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns.
 - (1986), GA 15: *Seminare* (1951-73), a cura di C. Ochwad.
 - (1987a), GA 56-57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), a cura di B. Heimbüchel.
 - (1987b), *Seminari di Zollikon. Protocolli seminari, colloqui, lettere*, a cura di M. Boss, trad. it. di A. Giugliano, a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Guida, Napoli 1981.
 - (1992), GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20), a cura di H.-H. Gander.
 - (1993), GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920), a cura di C. Strube.
 - (1994), GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-24), a cura di F.-W. von Herrmann.
 - (1995), GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21), a cura di M. Jung, T. Regehly e C. Strube.
 - (1996a), GA 6,1: *Nietzsche I* (1936-39), a cura di B. Schillbach.
 - (1996b), GA 27: *Einleitung in die Philosophie* (1928-29), a cura di O. Saame e I. Saame-Speidel.
 - (1997), GA 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929), a cura di C. Strube.
 - (2002), GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), a cura di M. Michalski.
 - (2004), GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924), a cura di F.-W. von Herrmann.
 - (2005), GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922), a cura di G. Neumann.
 - (2006), GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)* (1941), a cura di G. Seubold.
- Heidelberger M. (1993), *Force, Law, and Experiment: the Evolution of Helmholtz's Philosophy of Science*, in Cahan (1993).
- Helmholtz H. von (1856-67), *Treatise on Physiological Optics*, trad. ingl. e cura di J. P. C. Southall, Courier Corporation, North Chelmsford 2005, 3 voll.
- (1865), *Popular Lectures on Scientific Subjects*, trad. ingl. di E. Atkinson, Appleton & Co., New York 1873.
 - (1869), *La scienza della natura: il suo fine e i suoi progressi*, in Id. 1967.
 - (1878), *I fatti della percezione*, in Id. 1967.



- (1967), *Opere*, trad. it. e cura di V. Cappelletti, UTET, Torino.
- (1995), *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays*, trad. ingl. e cura di D. Cahan, University of Chicago Press, Chicago.
- Hempel C. G. (1942), *The Function of General Laws in History*, «Journal of Philosophy», 39, 2, 35-48.
- Hermans H. J. e Hermans-Jansen E. (2004), *The Dialogical Construction of Coalitions in a Personal Position Repertoire*, in Hermans e Dimaggio (2004).
- Dimaggio G. (a cura di) (2004), *The Dialogical Self in Psychotherapy. An Introduction*, Routledge, New York.
- Gieser T. (a cura di) (2012), *Handbook of Dialogical Self Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Herrmann F. W. von (2013), *Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*, University of Toronto Press, Toronto.
- Hoag M. J. e Burlingame G. M. (1997), *Evaluating the Effectiveness of Child and Adolescent Group Treatment: a Meta-Analytic Review*, «Journal of Clinical Child Psychology», 26, 3, 234-46.
- Hoeller K. (a cura di) (1988), *Heidegger and Psychology*, Promethean Press, Seattle.
- Holden C. e Mace R. (1997), *Phylogenetic Analysis of the Evolution of Lactose Digestion in Adults*, «Human Biology», 69, 5, 605-28.
- Holyoak K. J. e Morrison R. G. (a cura di) (2005), *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Horvath A. O. e Bedi R. P. (2002), *The Alliance*, in Norcross (2002).
- Del Re A. C., Flückiger C. e Symonds D. (2011), *Alliance in Individual Psychotherapy*, «Psychotherapy», 48, 1, 9-16.
- Greenberg L. S. (1994), *The Working Alliance. Theory, Research, and Practice*, Wiley & Sons, New York.
- Luborsky L. (1993), *The Role of the Therapeutic Alliance in Psychotherapy*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 61, 4, 561-73.
- Symonds B. D. (1991), *Relation between Working Alliance and Outcome in Psychotherapy: a Meta-Analysis*, «Journal of Counseling Psychology», 38, 2, 139-49.
- Hubble M. A., Duncan B. L. e Miller S. D. (1999), *The Heart and Soul of Change. What Works in Therapy*, American Psychological Association, Washington.
- Wampold B. E. (2010) *Introduction*, in Duncan, Miller, Wampold e Hubble (2010).
- Huneman P. (2005), *Espèce et adaptation chez Kant et Buffon*, in Ferrari, Ruffing, Theis e Vollet 2005.
- (2008), *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Kimé, Paris.
- (a cura di) (2007), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, Rochester.
- Husserl E. (1900-01), *Ricerche logiche*, trad. it. e cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1988, 2 voll.
- (1907), *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, trad. it. di A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- Hyppolite J. (1959), *L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien*, in Van Breda e Taminiaux (1959).
- Imel Z. e Wampold B. (2008), *The Importance of Treatment and the Science of Common Factors in Psychotherapy*, in Brown e Lent (2008).
- Jablonka E. e Lamb M. J. (2005), *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Zeligowski A. (2014), *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, 2^a ed., MIT Press, Cambridge (Mass.).



- Jacquet F. (2011), *Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique*, «Les Études philosophiques», 3, 98, 395-419.
- Jaeger H. (1959), *L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme*, «Numen», 6, 3, 175-233.
- Jaeger W. (1944), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. di L. Emery e A. Setti, Bompiani, Milano 2003.
- Jaspers K. (1919), *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950.
- Jeffress L. A. (a cura di) (1951), *Cerebral Mechanisms in Behavior. The Hixon Symposium*, Wiley & Sons, New York.
- Johansson H. e Jansson J. Å. (2010), *Therapeutic Alliance and Outcome in Routine Psychiatric Out-Patient Treatment: Patient Factors and Outcome*, «Psychological Psychotherapy», 83, 2, 193-206.
- Johnson-Laird P. N. (2005), *Mental Models and Thought*, in Holyoak e Morrison (2005).
- Jollivet. S. e Romano C. (a cura di) (2009), *Heidegger en dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités, confrontations*, Vrin, Paris.
- Jonas H. (1966), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999.
- (1985), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. it. e cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.
- Jones E. G. e Mendell L. M. (1999), *Assessing the Decade of the Brain*, «Science», 284, 5415, 739-39.
- Kahn C. H. (1979), *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2001), *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett, Indianapolis.
- Kahneman D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus & Giroux, New York.
- Kant I. (1760-90), *Lectures on Metaphysics*, trad. ingl. e cura di K. Ameriks e S. Naragon, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- (1770), *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (Dissertazione del 1770)*, trad. it. di A. Lamacchia, Liviana, Padova 1967.
- (1781-87), *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 2005.
- (1782-83), *Metaphysik Mrongovius. Lectures on Metaphysics*, trad. ingl. e cura di K. Ameriks e S. Naragon, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- (1786), *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. di P. Dal Santo, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1996.
- (1793), *I progressi della metafisica*, trad. it. di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1967.
- (1884), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, 2: Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*, a cura di B. Erdmann, Fues, Leipzig, 2 voll.
- (1913), *Werke, 4: Schriften von 1783-1788*, a cura di A. Buchenau ed E. Cassirer, B. Cassirer, Berlin.
- (1972), *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, 2,1: Metaphysik L1*, de Gruyter, Berlin.
- Kawai S., Kitabatake A. e Tomoike H. (2007), *Guidelines for Diagnosis of Takotsubo («Am-pulla») Cardiomyopathy*, «Circulation Journal», 71, 6, 990-92.
- Kelly G. (1955), *La psicologia dei costrutti personali. Teoria e personalità*, trad. it. di O. Real-don e V. Zurloni, Cortina, Milano 2004.
- Kierkegaard S. (1845), *Stadi sul cammino della vita*, trad. it. di A. Segala e A. Calabrese, Rizzoli, Milano 1993.
- Kim D. M., Wampold B. E. e Bolt D. M. (2006), *Therapist Effects in Psychotherapy: a Random-Effects Modeling of the National Institute of Mental Health Treatment of Depression Collaborative Research Program Data*, «Psychotherapy Research», 16, 02, 161-72.



- Kirk G. S., Raven J. E. e Schofield M. (1983), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kirsch I. (1985), *Response Expectancy as a Determinant of Experience and Behavior*, «American Psychologist», 40, 11, 1189-202.
- Kisiel T. (1993), *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley.
- (1996), *L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation*, in Courtine (1996).
- (1999), *L'indication formelle de la facticité*, «Etudes Phénoménologiques», 15, 29-30, 107-26.
- (2000), *Heidegger-Lask-Fichte*, in Rockmore (2000).
- (2002), *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretive Signposts*, A&C Black, London.
- (2008), *On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity*, in Raffoul e Nelson (2008).
- Sheehan T. (a cura di) (2007), *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910-1927*, Northwestern University Press, Evanston.
- Kodama K., Haze K. e Hon M. (a cura di) (1990), *Clinical Aspect of Myocardial Injury. From Ischemia to Heart Failure*, Kagakuhyoronsha, Tokyo.
- Hori M. (a cura di) (1990), *Clinical Aspect of Myocardial Injury. From Ischemia to Heart Failure*, Kagakuhyoronsha, Tokyo.
- Koestler A. e Smythies J. R. (a cura di) (1969), *Beyond Reductionism. New Perspectives in the Life Sciences*, Hutchinson, London.
- Koselleck R. (1979), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Marietti, Genova 1986.
- Krupnick J. L., Elkin I., Collins J., Simmens S., Sotsky S. M., Pilkonis P. A. e Watkins J. T. (1994), *Therapeutic Alliance and Clinical Outcome in the NIMH Treatment of Depression Collaborative Research Program: Preliminary Findings*, «Psychotherapy», 31, 1, 28-35.
- Sotsky S. M., Simmens S., Moyer J., Elkin I., Watkins J. e Pilkonis P. A. (1996), *The Role of the Therapeutic Alliance in Psychotherapy and Pharmacotherapy Outcome: Findings in the National Institute of Mental Health Treatment of Depression Collaborative Research Program*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 64, 3, 532-39.
- Kubzansky L. D., Sparrow D., Vokonas P. e Kawachi I. (2001), *Is the Glass Half Empty or Half Full? A Prospective Study of Optimism and Coronary Heart Disease in the Normative Aging Study*, «Psychosomatic Medicine», 63, 6, 910-16.
- Kuper H., Marmot M. e Hemingway H. (2002), *Systematic Review of Prospective Cohort Studies of Psychosocial Factors in the Etiology and Prognosis of Coronary Heart Disease*, «Seminars in Vascular Medicine», 2, 3, 267-314.
- Lachaux J. P., Rodriguez E., Martinerie J. e Varela F. J. (1999), *Measuring Phase Synchrony in Brain Signals*, «Human Brain Mapping», 8, 4, 194-208.
- Laland K. N., Odling-Smee J. e Myles S. (2010), *How Culture Shaped the Human Genome: Bringing Genetics and the Human Sciences Together*, «Nature Reviews Genetics», 11, 2, 137-48.
- Odling-Smee J. e Turner S. (2014a), *The Role of Internal and External Constructive Processes in Evolution*, «The Journal of Physiology», 592, 11, 2413-22.
- Uller T., Feldman M., Sterelny K., Müller G. B., Moczek A., Jablonka E., Odling-Smee J., Wray, G. A., Hoekstra H. E., Futuyma D. J., Lenski R. E., Mackay T. F. C., Schluter D. e Strassman J. E. (2014b), *Does Evolutionary Theory Need a Rethink?*, «Nature», 514, 7521, 161-64.
- Lambert M. J. (1986), *Some Implications of Psychotherapy Outcome Research for Eclectic Psychotherapy*, «Journal of Integrative and Eclectic Psychotherapy», 5, 1, 16-45.



- (1992), *Implications of Outcome Research for Psychotherapy Integration*, in Norcross e Goldstein (1992).
- (a cura di) (2004), *Bergin and Lambert Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, 5^a ed., Wiley & Sons, New York.
- (a cura di) (2013), *Bergin and Lambert Handbook of Psychotherapy and Behavior change*, 6^a ed., Wiley & Sons, New York.
- Bergin A. E. (1994), *The Effectiveness of Psychotherapy*, in Bergin e Garfield (1994).
- Ogles B. M. (2004), *The Efficacy and Effectiveness of Psychotherapy*, in Lambert (2004).
- Larchet J. C. (1996), *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, Paris.
- (1997), *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Éditions du Cerf, Paris.
- Larivée A. e Leduc A. (2001-02), *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger*, «Philosophie», 2, 30-50.
- Lazarus A. A. (1993), *Tailoring the Therapeutic Relationship, or Being an Authentic Chameleon*, «Psychotherapy», 30, 3, 404-07.
- Leclercq J. (1952), *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne»*, «Mélanges de Science Religieuse», 9, 221-26.
- Lenoir T. (1988), *Social Interests and the Organic Physics of 1847*, «Boston Studies in the Philosophy of Science», 110, 169-91.
- (1994), *Helmholtz and the Materialities of Communication*, «Osiris», 9, 1, 184-207.
- Leor J., Poole W. K. e Kloner R. A. (1996), *Sudden Cardiac Death Triggered by an Earthquake*, «The New England Journal of Medicine», 334, 7, 413-19.
- Lettvin J. Y., Maturana H. R., McCulloch W. S. e Pitts W. H. (1959), *What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain*, «Proceedings of the IRE», 47, 11, 1940-51.
- Levinas E. (1971), *Totalità e infinito. Saggio sulla esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977.
- (1978), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.
- Livet P. (1987), *Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte*, «Archives de Philosophie», 50, 4, 581-619.
- Lopez-Dominguez V. (2010), *Political Realism in Idealism: Fichte versus Hegel and Their Different Versions of the Foundation of Right*, in Breazeale e Rockmore (2010).
- Lorenz K (1966), *L'aggressività. Il cosiddetto male*, trad. it. di E. Bolla, il Saggiatore, Milano 2015.
- Luborsky L., Diguier L., Seligman D. A., Rosenthal R., Krause E. D., Johnson S. e Schweizer E. (1999), *The Researcher's Own Therapy Allegiances: a «Wild Card» in Comparisons of Treatment Efficacy*, «Clinical Psychology. Science and Practice», 6, 1, 95-106.
- McLellan A. T., Woody G. E., O'Brien C. P. e Auerbach A. (1985), *Therapist Success and Its Determinants*, «Archives of General Psychiatry», 42, 6, 602-11.
- Rosenthal R., Diguier L., Andrusyna T. P., Berman J. S., Levitt J. T. e Krause E. D. (2002), *The Dodo Bird Verdict is Alive and Well-Mostly*, «Clinical Psychology. Science and Practice», 9, 1, 2-12.
- Lucertini M., Gasca A. M. e Nicolo F. (2004), *Technological Concepts and Mathematical Models in the Evolution of Modern Engineering Systems*, Birkhäuser, Basel.
- Lutz A., Lachaux J. P., Martinerie J. e Varela F. J. (2002), *Guiding the Study of Brain Dynamics by Using First-Person Data: Synchrony Patterns Correlate with Ongoing Conscious States during a Simple Visual Task*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 99, 3, 1586-91.
- Leon S. C., Martinovich Z., Lyons J. S. e Stiles W. B. (2007), *Therapist Effects in Out-patient Psychotherapy: a Three-Level Growth Curve Approach*, «Journal of Counseling Psychology», 54, 1, 32-39.



- MacIntyre A. C. (1981), *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007.
- Magnus O. (2002), *Rudolf Magnus. Physiologist and Pharmacologist 1873-1927. A Biography*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen-Kluwer, Amsterdam-Boston.
- Magnus R. (1906), *Goethe als Naturforscher. Vorlesungen gehalten im Sommer-Semester 1906 an der Universität Heidelberg*, Barth, Leipzig.
- (1925), *Croonian Lecture: Animal Posture*, «Proceedings of the Royal Society B. Biological Sciences», 98, 690, 339-53.
- (1926), *Cameron Prize Lectures on Some Results of Studies in the Physiology of Posture*, «Lancet», 211, 531-36, 585-88.
- (1930), *The Physiological A Priori*, in Id., Dale, de Kleijn e Hanzlik 1930.
- Dale H. H., de Kleijn A. P. H. A. e Hanzlik P. J. (1930), *Lane Lectures on Experimental Pharmacology and Medicine*, Stanford University Press, Stanford.
- Mahoney M. J. (1984), *Integrating Cognition, Affect, and Action: a Comment*, «Cognitive Therapy and Research», 8, 6, 585-89.
- Maj M. (2013), «*Clinical Judgment and the DSM-5 Diagnosis of Major Depression*», «World Psychiatry», 12, 2, 89-91.
- Malingrey A. M. (1961), «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Klincksieck, Paris.
- Marion J.L. (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris.
- (2013), *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris.
- Martin D. J., Garske J. P. e Davis M. K. (2000), *Relation of the Therapeutic Alliance with Outcome and Other Variables: a Meta-Analytic Review*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 68, 3, 438-50.
- Martin W. M. (2003), *Nothing More or Less than Logic: General Logic, Transcendental Philosophy, and Kant's Repudiation of Fichte's «Wissenschaftslehre»*, «Topoi», 22, 1, 29-39.
- Marx W. (1961), *The Meaning of Aristotle's Ontology*, Nijhoff, The Hague.
- (1998), *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Massimo il Confessore (2003), *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, trad. it e cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano.
- Matthews K. A., Gump B. B., Harris K. F., Haney T. L. e Barefoot J.C. (2004), *Hostile Behaviors Predict Cardiovascular Mortality among Men Enrolled in the Multiple Risk Factor Intervention Trial*, «Circulation», 109, 1, 66-70.
- Maturana H. R. (1970), *Biology of Cognition*, Biological Computer Laboratory, Department of Electrical Engineering, University of Illinois, Urbana.
- Varela F. J. (1973), *De Máquinas y Seres Vivos. Una caracterización de la organización biológica*, Editorial Universitaria, Santiago.
- (1984), *L'albero della conoscenza*, trad. it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1987.
- Mazzola V., Arciero G., Fazio L., Lanciano L., Gelao B., Bertolino A. e Bondolfi G., *How the Insulae-Midcingulate Cortex Causal Relation Changes during Anger Processing as a Function of Individual Differences in Emotion-Body Connection* (in stampa).
- Popolizio T., Bondolfi G. e Bertolino A. (2016), *What Impact Does an Angry Context Have upon Us? The Effect of Anger on Functional Connectivity of the Right Insula and Superior Temporal Gyri*, «Frontiers in Behavioral Neuroscience», 10, 109.
- Latorre V., Petito A., Gentili N., Fazio L., Popolizio T., Arciero G. e Bondolfi G. (2010), *Affective Response to a Loved One's Pain: Insula Activity as a Function of Individual Differences*, «PLoS One», 5, 12, e15268.
- Marano G., Biganzoli E. M., Boracchi P., Lanciano T., Arciero G. e Bondolfi G. (2014), *The In-Out Dispositional Affective Style Questionnaire (in-out DASQ): an Exploratory Factorial Analysis*, «Frontiers in Psychology», 5, 1005.



- Vuilleumier P., Latorre V., Petito A., Gallese V., Popolizio T., Arciero G. e Bondolfi G. (2013), *Effects of Emotional Contexts on Cerebello-Thalamo-Cortical Activity during Action Observation*, «PLoS One», 8, 9, e75912.
- McCulloch W. S. (1951), *Why the Mind Is in the Head*, in Jeffress (1951).
- (1974), *Recollections of the Many Sources of Cybernetics*, «ASC Forum», 6, 2, 5-16.
- Pitts W. (1943), *A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity*, «The Bulletin of Mathematical Biophysics», 5, 4, 115-33.
- Meisel S. R., Dayan K. I., Pauzner H., Chetboun I., Arbel Y., David D. e Kutz I. (1991), *Effect of Iraqi Missile War on Incidence of Acute Myocardial Infarction and Sudden Death in Israeli Civilians*, «Lancet», 338, 8768, 660-61.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- Mitchell W. T. (a cura di) (1983), *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mittleman M. A., Maclure M., Sherwood J. B., Mulry R. P., Tofler G. H., Jacobs S. C. e Muller J. E. (1995), *Triggering of Acute Myocardial Infarction Onset by Episodes of Anger*, «Circulation», 92, 7, 1720-25.
- Mohr D. C. (1995), *Negative Outcome in Psychotherapy: a Critical Review*, «Clinical Psychology. Science and Practice», 2, 1, 1-27.
- Mori H., Ishikawa S., Kojima S., Hayashi J., Watanabe Y., Hoffman J. I. e Okino H. (1993), *Increased Responsiveness of Left Ventricular Apical Myocardium to Adrenergic Stimuli*, «Cardiovascular Research» 27, 2, 192-98.
- Morris C. (1972), *La scoperta dell'individuo 1050-1200*, trad. it. di R. Magiar e A. Masturzo, Liguori, Napoli 1985.
- Mudd J. O., Kapur N. K., Champion H. C., Schulman S. P. e Wittstein I. S. (2007), *Patients with Stress-Induced (Takotsubo) Cardiomyopathy Have an Increased Prevalence of Mood Disorders and Antidepressant Use Compared to Patients with Acute Myocardial Infarction*, «Journal of Cardiac Failure», 13, 6, supp. 2, S176.
- Müller G. B. (2007) *Evo-Devo: Extending the Evolutionary Synthesis*, «Nature Reviews Genetics», 8, 12, 943-49.
- Nagel T. (1974), *Com'è essere un pipistrello?*, trad. it. in De Palma e Pareti (2004).
- Natorp P. (1912), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1: *Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen.
- Neimeyer R. A. e Raskin J. D. (2000), *Constructions of Disorder. Meaning-Making Frameworks for Psychotherapy*, American Psychological Association, Washington.
- Nelson B., Parnas J. e Sass L.A. (2014), *Disturbance of Minimal Self (Ipseity) in Schizophrenia: Clarification and Current Status*, «Schizophrenia Bulletin», 40, 3, 479-82.
- Nightingale A. W. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in Its Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Norcross J. C. (2010), *The Therapeutic Relationship*, in Duncan, Miller, Wampold e Hubble (2010).
- (a cura di) (2002), *Psychotherapy Relationships That Work. Therapist Contributions and Responsiveness to Patients*, Oxford University Press, Oxford.
- (a cura di) (2011), *Psychotherapy Relationships That Work. Evidence-Based Responsiveness*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldstein M. R. (a cura di) (1992), *Handbook of Psychotherapy Integration*, Basic Books, New York.
- Lambert M. J. (2005a), *What Should be Validated? The Therapy Relationship*, in Norcross, Levant e Beutler (2005).
- (2005b), *The Therapy Relationship*, in Norcross, Levant e Beutler (2005).
- Levant R. e Beutler L. (a cura di) (2005), *Evidence-Based Practices in Mental Health. Debate and Dialogue on the Fundamental Questions*, American Psychological Association Press, Washington.



- Wampold B. E. (2011), *Introduction*, in *Adapting Psychotherapy to the Individual Patient*, numero monografico del «Journal of Clinical Psychology», 67, 2.
- Nuzzo A. (2006), *The Role of the Human Body in Fichte's «Grundlage des Naturrechts» (1796-97)*, in Breazeale e Rockmore (2006).
- (2010), *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl*, in Waibel, Breazeale e Rockmore (2010).
- Nuzzo R. (2014), *Statistical Errors: P Values, the «Gold Standard» of Statistical Validity, Are not as Reliable as Many Scientists Assume*, «Nature», 506, 7487, 150-53.
- Odling-Smee J. (2010), *Niche Inheritance*, in Pigliucci e Müller (2010).
- Laland K. N. e Feldman M. W. (1996), *Niche Construction*, «The American Naturalist», 147, 4, 641-48.
- (2003), *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton.
- Turner J. S. (2011), *Niche Construction Theory and Human Architecture*, «Biological Theory», 6, 3, 283-89.
- Okiishi J., Lambert M. J., Nielsen S. L. e Ogles B. M. (2003), *Waiting for Supersbrink: an Empirical Analysis of Therapist Effects*, «Clinical Psychology and Psychotherapy», 10, 6, 361-73.
- Olivetti M. M. (a cura di) (1999), *Incarnation*, CEDAM, Padova.
- Oppenheimer S. (2006), *Cerebrogenic Cardiac Arrhythmias: Cortical Lateralization and Clinical Significance*, «Clinical Autonomic Research», 16, 1, 6-11.
- Cechetto D. (1990), *Cardiac Chronotropic Organization of the Rat Insular Cortex*, «Brain Research», 533, 1, 66-72.
- (2016), *The Insular Cortex and the Regulation of Cardiac Function*, «Comprehensive Physiology», 6, 2, 1081-133.
- Hachinski V. C. (1990), *Cerebrogenic Cardiac Arrhythmias: Cerebral Electrocardiographic Influences and Their Role in Sudden Death*, «Archives of Neurology», 47, 5, 513-19.
- Gelb A. W., Girvin J. P., Hachinski V. C. (1992), *Cardiovascular Effects of Human Insular Stimulation*, «Neurology», 42, 9, 1727-32.
- Origene (1990), *Omelia sul «Cantico dei cantici»*, trad. it. e cura di M. I. Danieli, Città Nuova, Roma.
- Orlinsky D., Grave D. e Parks B. (1994), *Process and Outcome in Psychotherapy*, in Bergin e Garfield (1994).
- Otis L. (2007), *Müllers Lab*, Oxford University Press, Oxford.
- Owa M., Aizawa K., Urasawa N., Ichinose H., Yamamoto K., Karasawa K. e Ikeda, S. I. (2001), *Emotional Stress-Induced «Ampulla Cardiomyopathy»: Discrepancy between the Metabolic and Sympathetic Innervation Imaging Performed during the Recovery Course*, «Japanese Circulation Journal», 65, 4, 349-52.
- Paley G. e Shapiro D. A. (2002), *Lessons from Psychotherapy Research for Psychological Interventions for People with Schizophrenia*, «Psychotherapy», 75, 1, 5-17.
- Patočka J. (1936), *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. di J. Danek e H. Declève, Nijhoff, La Hague 1976.
- (1947), *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, trad. it. di M. Cajthaml, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2003.
- (1953), *Le platonisme négatif*, in Id. 1990.
- (1969), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. e cura di E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988.
- (1973), *Platone e l'Europa*, trad. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- (1980a), *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. ingl. di E. Kohác, a cura di J. Dodd, Open Court, Chicago 1996.



- (1980b), *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. e cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995.
- (1983), *Body, Community, Language, World*, trad. ingl. di E. Kohák, a cura di J. Dodd, Open Court, Chicago 1988.
- (1988), *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. e cura di G. Di Salvatore, Fondazione Centro Studi Camprostrini, Verona 2009.
- (1990), *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. e cura di E. Abrams, Millon, Grenoble.
- (2003), *Il mondo naturale e la fenomenologia*, trad. it. e cura di A. Pantano, Mimesis, Milano-Udine 2003.
- Paulhus D. L. (2007), *Self-Deception*, in Baumeister e Vohs (2007).
- Feinstein J. S., Leland D. e Simmons A. N. (2005), *Superior Temporal Gyrus and Insula Provide Response and Outcome-Dependent Information during Assessment and Action Selection in a Decision-Making Situation*, «*Neuroimage*», 25, 2, 607-15.
- Peirce C. S. (1955), *Abduction and Induction*, in Id., *Philosophical Writings*, a cura di J. Buchler, Dover, New York.
- Perec G. (1978), *La vita, istruzioni per l'uso*, trad. it. di D. Selvatico Estense, a cura di E. Mari, Rizzoli, Milano 2009.
- Petitot J., Varela F. J., Pachoud B. e Roy J. M. (a cura di) (1999), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford.
- Pfennig D. W., Wund M. A., Snell-Rood E. C., Cruickshank T., Schlichting C. D. e Moczek A. P. (2010), *Phenotypic Plasticity's Impacts on Diversification and Speciation*, «*Trends in Ecology and Evolution*», 25, 8, 459-67.
- Pigliucci M. e Müller G. B. (a cura di) (2010) *Evolution. The Extended Synthesis*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Pihlström S. (2009), *Pragmatism and Naturalized Transcendental Subjectivity*, «*Contemporary Pragmatism*», 6, 1, 1-13.
- Pitts W. e McCulloch W. S. (1947), *How We Know Universals the Perception of Auditory and Visual Forms*, «*The Bulletin of Mathematical Biophysics*», 9, 3, 127-47.
- Platone (1986), *Lettere*, trad. it. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano.
- (1989), *Cratilo*, trad. it. di E. Martini, Rizzoli, Milano.
- (1995), *Alcibiade primo - Alcibiade secondo*, trad. it. di D. Puliga, Rizzoli, Milano.
- (2006), *Fedro*, trad. it. di R. Velardi, Rizzoli, Milano.
- (2007), *Sofista*, trad. it. di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano.
- Plutarco (1995), *L'arte di ascoltare*, trad. it. e cura di G. Pisani, Mondadori, Milano.
- Pöggeler, O. (1989), *Le «Ricerche logiche» di Heidegger*, in Poggi e Tomasello (1995).
- Poggi S. e Tomasello P. (a cura di) (1995), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano.
- Polanyi M. (1958), *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, trad. it. e cura di E. Rivero, Rusconi, Milano 1990.
- Popper K. R. (1972), *La conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, trad. it. di A. Rossi, Armando, Roma 1975.
- Eccles J. C. (1977), *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*, trad. it. di G. Minnini e B. Continenza, Armando, Roma 1981, 3 voll.
- Prasad A., Lerman A. e Rihal C. S. (2008), *Apical Ballooning Syndrome (Tako-Tsubo or Stress Cardiomyopathy): a Mimic of Acute Myocardial Infarction*, «*American Heart Journal*», 155, 3, 408-17.
- Priebe S., Richardson M., Cooney M., Adedeji O. e McCabe R. (2010) *Does the Therapeutic Relationship Predict Outcomes of Psychiatric Treatment in Patients with Psychosis? A Systematic Review*, «*Psychotherapy and Psychosomatic*», 80, 2, 70-77.



- Putnam F. W. (1988), *The Switch Process in Multiple Personality Disorder and Other State-Change Disorders*, «Dissociation», 1, 1, 24-32.
- Quesne P. (2004), *Les «Recherches philosophiques» du jeune Heidegger*, Kluwer, Dordrecht.
- Raab W., Chaplin J. P. e Bajusz K. (1964), *Myocardial Necroses Produced in Domesticated Rats and Wild Rats by Sensory and Emotional Stresses*, «Proceedings of the Society for Experimental Biology and Medicine», 116, 665.
- Rabbow P. (1954), *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel-Verlag, München.
- Rachman S. (1981), *The Primacy of Affect: Some Theoretical Implications*, «Behaviour Research and Therapy», 19, 4, 279-90.
- Raffoul F. e Nelson E. S. (a cura di) (2008), *Rethinking Facticity*, State University of New York Press, New York.
- Regnante R. A., Zuzek R. W., Weinsier S. B., Latif S. R., Linsky R. A., Ahmed H. N. e Sadiq I. (2009), *Clinical Characteristics and Four-Year Outcomes of Patients in the Rhode Island Takotsubo Cardiomyopathy Registry*, «The American Journal of Cardiology», 103, 7, 1015-19.
- Richardson W. J. (1965), *The Place of the Unconscious in Heidegger*, in Hoeller (1988).
- Ricœur P. (1954), *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 59, 4, 380-97.
- (1983), *Narrative time*, in Mitchell (1983).
- (1983-85), *Tempo e racconto*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2008, 3 voll.
- (1990), *Sé come un altro*, trad. it. e cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2005.
- (2000), *La memoria, la storia, Pablio*, trad. it. e cura di D. Iannotta, Cortina 2003.
- (2001), *Le juste 2*, Esprit, Paris.
- (2010), *Power and Violence*, «Theory, Culture and Society», 27, 5, 18-36.
- Riedweg C. (2002), *Pitagora. Vita, dottrina, influenza*, trad. it. e cura di M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Rizzolatti G., Cattaneo L., Fabbri-Destro M. e Rozzi S. (2014), *Cortical Mechanisms Underlying the Organization of Goal-Directed Actions and Mirror Neuron-Based Action Understanding*, «Physiological Reviews», 94, 2, 655-706.
- Robinson L. A., Berman J. S. e Neimeyer R. A. (1990), *Psychotherapy for the Treatment of Depression: a Comprehensive Review of Controlled Outcome Research*, «Psychological Bulletin», 108, 1, 30-49.
- Rockmore T. (a cura di) (2000), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, Humanity, New York.
- Rogers C. R. (1957), *The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 21, 2, 95-103.
- (1975), *Empathic: an Unappreciated Way of Being*, «The Counseling Psychologist», 5, 2, 2-10.
- Romano C. (2009), *Le monde animal: Heidegger et von Uexküll*, in Jollivet e Romano (2009).
- Roos J.-L. (a cura di) (1987), *Economics and Artificial intelligence*, Pergamon Press, Oxford-New York.
- Rosenzweig S. (1936), *Some Implicit Common Factors in Diverse Methods of Psychotherapy*, «American Journal of Orthopsychiatry», 6, 3, 412-15.
- Rozanski A., Bairey C. N., Krantz D. S., Friedman J., Resser K. J., Morell M. e Berman D. S. (1988), *Mental Stress and the Induction of Silent Myocardial Ischemia in Patients with Coronary Artery Disease*, «The New England Journal of Medicine», 318, 16, 1005-12.
- Rubino V., Blasi G., Latorre V., Fazio L., d'Errico I., Mazzola V., Arciero G. e Bertolino A. (2007), *Activity in Medial Pre-Frontal Cortex During Cognitive Evaluation of Threatening Stimuli as a Function of Personality Style*, «Brain Research Bulletin», 74, 4, 250-57.



- Rudrauf D., Lutz A., Cosmelli D., Lachaux J.-P. e Le Van Quyen M. (2003) *From Auto-poiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being*, «Biological Research», 36, 1, 27-65.
- Russello F., Arciero G., Decaminada F., Corona R., Ferrigno L., Fucci M. e Pasquini P. (1995), *Stress, Attachment and Skin Diseases: a Case-Control Study*, «Journal of the European Academy of Dermatology and Venereology», 5, 3, 234-39.
- Safran J. D e Muran J. C. (1996), *The Resolution of Ruptures in the Therapeutic Alliance*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 64, 3, 447-58.
- (2006), *Has the Concept of the Therapeutic Alliance Outlived Its Usefulness?* «Psychotherapy», 43, 3, 286-91.
- Eubanks-Carter C. (2011), *Repairing Alliance Ruptures*, «Psychotherapy», 48, 1, 80-87.
- Samuels M. A. (2007), *The Brain-Heart Connection*, «Circulation», 116, 1, 77-84.
- Sato H., Tateishi H. e Uchida T. (1990a), *Takotsubo-Type Cardiomyopathy Due to Multivessel Spasm*, in Kodama, Haze e Hon (1990).
- (1990b), *Takotsubo-Like left Ventricular Dysfunction Due to Multivessel Coronary Spasm*, in Kodama e Hori (1990).
- Scarpato G. (2001), *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia, Brescia.
- Scheler, M. F. (1923), *The Nature of Sympathy*, trad. ingl. di P. Heath, Transaction, London 1970.
- (1928), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2009.
- Schiller J. (1978), *La notion d'organisation dans l'histoire de la biologie*, Maloine, Paris.
- Schilpp A. (a cura di) (1974), *The Philosophy of Karl R. Popper*, Open Court, La Salle.
- Schneider S. H., Miller J. R., Crist E. e Boston P. J. (a cura di) (2004), *Scientists Debate Gaia. The Next Century*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Schopenhauer A. (1841), *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Schore A. N. (2002), *Advances in Neuropsychoanalysis, Attachment Theory, and Trauma Research: Implications for Self Psychology*, «Psychoanalytical Inquiry», 22, 3, 433-84.
- Scott-Phillips T. C., Laland K. N., Shuker D. M., Dickins T. E. e West S. A. (2014), *The Niche Construction Perspective: a Critical Appraisal*, «Evolution», 68, 5, 1231-43.
- Sexton T., Weeks G. e Robbins M. (a cura di) (2003), *Handbook of Family Therapy*, Brunner-Routledge, New York.
- Shapiro D. A. e Shapiro D. (1982), *Meta-Analysis of Comparative Therapy Outcome Studies: a Replication and Refinement*, «Psychological Bulletin», 92, 3, 581-604.
- Shaw R. e Bransford J. (a cura di) (1977), *Perceiving, Acting, and Knowing. Toward an Ecological Psychology*, Erlbaum, Hillsdale.
- Sheehan T. (2014), *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield International, London.
- Sheets-Johnstone M. (2011), *The Primacy of Movement*, 2^a ed., John Benjamins Publishing, Amsterdam.
- Siegel M. L. e Bergman A. (2002), *Waddington's Canalization Revisited: Developmental Stability and Evolution*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 99, 16, 10528-32.
- Singer T., Seymour B., O'Doherty J., Kaube H., Dolan R. J. e Frith C. D. (2004), *Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain*, «Science», 303, 5661, 1157-62.
- Sloane R. B., Staples F. R., Cristol A. H., Yorkston N. J. e Whipple K. (1975), *Psychotherapy vs. Behavior Therapy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Smalheiser N. R. (2000), *Walter Pitts*, «Perspectives in Biology and Medicine», 43, 2, 217-26.

- Smith M. L., Glass G. V. e Miller T. I. (1980), *The Benefits of Psychotherapy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Solomon M. e Siegel D. J. (2003), *Healing Trauma*, Norton, New York.
- Solomon R. C. (a cura di) (2004), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- Stendhal (2002), *Romanzi e racconti*, trad. it. di M. Cucchi, a cura di M. Di Maio, Mondadori, Milano, 2 voll.
- Stern D. (2004), *Il momento presente. In psicoterapia e nella vita quotidiana*, trad. it. di D. Sarracino, Cortina, Milano 2005.
- Stolorow R. D. (2008), *The Contextuality and Existentiality of Emotional Trauma*, «Psychoanalytic Dialogues», 18, 1, 113-23.
- (2011), *Trauma and Human Existence. Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections*, Taylor & Francis, New York.
- Strawson G. (1999), *The Self*, in Gallagher e Shear (1999).
- Strupp H. H., Fox R. E. e Lessler K. (1969), *Patients View Their Psychotherapy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Tardivel E. (2011), *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris.
- Tentler T. N. (1977), *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton.
- Thompson E. (2001), *Between Ourselves. Second-Person Issues in the Study of Consciousness*, Imprint Academic, Thorverton-Charlottesville.
- Tinbergen N. (1968), *On War and Peace in Animals and Man*, «Science», 160, 3835, 1411-18.
- Tracey I. e Mantyh P. W. (2007), *The Cerebral Signature for Pain Perception and Its Modulation*, «Neuron», 55, 3, 377-91.
- Turner R. S. (1977), *The Ohm-Seebeck Dispute, Hermann von Helmholtz, and the Origins of Physiological Acoustics*, «The British Journal of the History of Science», 10, 1, 1-24.
- (2000a), *Architecture and Morphogenesis in the Mound of «*Macrotermes Michaelseni*» (Sjöstedt) («Isoptera: Termitidae, Macrotermitinae») in Northern Namibia*, «Cimbebasia», 16, 143-75.
- (2000b), *The Extended Organism. The Physiology of Animal-Built Structure*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- (2002), *A Superorganism's Fuzzy Boundaries*, «Natural History», 111, 6, 62-69.
- (2004a), *Extended Phenotypes and Extended Organisms*, «Biological Philosophy», 19, 3, 327-52.
- (2004b), *Gaia, Extended Organisms, and Emergent Homeostasis*, in Schneider, Miller, Crist e Boston (2004).
- Uexküll J. von (1903), *Studien über den Tonus I. Der biologische Bauplan des «Sipunculus»*, «Zeitschrift für Biologie», 44, 269-344.
- (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin.
- (1920), *Theoretical Biology*, trad. ingl. di D. L. Mackinnon, Harcourt, Brace & Co.-Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., New York-London 1926.
- (1921), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 2^a ed., Springer, Berlin.
- (1946), *L'immortale spirito nella natura*, trad. it. di N. Zippel, Castelveccchi, Roma 2014.
- Van Breda H. e Taminaux J. (a cura di) (1959), *Husserl et la Pensée Moderne - Husserl und das Denken der Neuzeit. Actes du deuxième Colloque international de phénoménologie, Krefeld, 1-3 novembre 1956*, Nijhoff, The Hague.
- Van der Kolk B. A. (1989), *The Compulsion to Repeat the Trauma: Re-Enactment, Revictimization, and Masochism*, «Psychiatric Clinics of North America», 12, 2, 389-411.
- Varela F. J. (1979), *Principles of Biological Autonomy*, North Holland, New York.
- (1986), *Laying down a Path in Walking: a Biologist's Look at a New Biology*, «Cybernetic», 2, 6-15.

- (1987), *The Science and Technology of Cognition: Emergent Directions*, in Roos (1987).
- (1992), *Un know-how per l'etica*, trad. it. di M. Mordini e A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari.
- (1996), *Neurophenomenology: a Methodological Remedy to the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», 3, 4, 330-50.
- (1999), *The Specious Present: a Neurophenomenology of Time Consciousness*, in Petitot, Varela, Pachoud e Roy (1999).
- Shear J. (1999a), *First-Person Methodologies: What, Why, How*, in Idd. 1999b, 1-14.
- (a cura di) (1999b), *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*, numero monografico del «Journal of Consciousness Studies», 6, 2-3.
- Thompson E. e Rosch E. (1991), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Vaseghi M. e Shivkum K. (2008), *The Role of the Autonomic Nervous System in Sudden Cardiac Death*, «Progress in Cardiovascular Diseases», 50, 6, 404-19.
- Verrier R. L., Hagestad E. L. e Lown B. (1987), *Delayed Myocardial Ischemia Induced by Anger*, «Circulation», 75, 1, 249-54.
- Volpi F. (1996a), *Introduzione*, in Kant 1786.
- (1996b), *La question du Logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote*, in Courtine (1996).
- (2008), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.
- Waddington C. H. (1957), *The Strategy of the Genes. A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*, Allen & Unwin, London.
- Waibel V. L., Breazeale D. e Rockmore T. (a cura di) (2010), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, de Gruyter, New York.
- Wampold B. E. (2001a), *Contextualizing Psychotherapy as a Healing Practice: Culture, History, and Methods*, «Applied and Preventive Psychology», 10, 2, 69-86.
- (2001b), *The Great Psychotherapy Debate. Models, Methods, and Findings*, Erlbaum Associates, Mahwah.
- (2005), *Establishing Specificity in Psychotherapy Scientifically: Design and Evidence Issues*, «Clinical Psychology. Science and Practice», 12, 2, 194-97.
- (2007), *Psychotherapy: the Humanistic (and Effective) Treatment*, «American Psychologist», 62, 8, 857-73.
- (2010a), *The Basics of Psychotherapy. An Introduction to Theory and Practice*, American Psychological Association, Washington.
- (2010b), *The Research Evidence for the Common Factors Models: a Historically Situated Perspective*, in Duncan, Miller, Wampold e Hubble (2010).
- (2011), *Qualities and Actions of Effective Therapists*, American Psychological Association, Washington.
- Ahn H. e Coleman H. L. K. (2001), *Medical Model as Metaphor: Old Habits Die Hard*, «Journal of Counseling Psychology», 48, 3, 268-73.
- Bhati K. S. (2004), *Attending to the Omissions: a Historical Examination of Evidence-Based Practice Movements*, «Professional Psychology. Research and Practice», 35, 6, 563-70.
- Brown G. S. J. (2005), *Estimating Variability in Outcomes Attributable to Therapists: a Naturalistic Study of Outcomes in Managed Care*, «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 73, 5, 914-23.
- Imel Z. E., Bhati K. S. e Johnson-Jennings M. D. (2006), *Insight as a Common Factor*, in Castonguay e Hill (2006).
- Weimer W. B. (1977), *A Conceptual Framework for Cognitive Psychology: Motor Theories of Mind*, in Shaw e Bransford (1977).
- West-Eberhard M. J. (2003), *Developmental Plasticity and Evolution*, Oxford University Press, Oxford.

- Westphal C. F. O. (1871), *Die Agoraphobie, eine neuropathische Erscheinung*, «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 3, 138-61, 219-21.
- White M. ed Epston D. (1990), *Narrative Means to Therapeutic Ends*, Norton & Co., New York.
- Whitehead C. (2004) *Everything I Believe Might Be a Delusion. Whoa! Tucson 2004: Ten Years on, and Are We Any Nearer to a Science of Consciousness?*, «Journal of Consciousness Studies», 11, 12, 68-88.
- Wiesel E. (1996), «*Et la mer n'est pas remplie*». *Mémoires* 2, Éditions du Seuil, Paris.
- Wilbert-Lampen U., Leistner D., Greven S., Pohl T., Sper S., Völker C. e Steinbeck G. (2008), *Cardiovascular Events during World Cup Soccer*, «The New England Journal of Medicine», 358, 5, 475-83.
- Wittstein I. S. (2012), *Stress Cardiomyopathy: a Syndrome of Catecholamine-Mediated Myocardial Stunning?*, «Cellular and Molecular Neurobiology», 32, 5, 847-57.
- Thiemann D. R., Lima J. A., Baughman K. L., Schulman S. P., Gerstenblith G., e Champion H. C. (2005), *Neurohumoral Features of Myocardial Stunning Due to Sudden Emotional Stress*, «The New England Journal of Medicine», 352, 6, 539-48.
- Wright G. H. von (1971), *Spiegazione e comprensione*, trad.it. di G. Di Bernardo, il Mulino, Bologna 1988.
- Xu J., Gannon P. J., Emmorey K., Smith J. F. e Braun A. R. (2009), *Symbolic Gestures and Spoken Language Are Processed by a Common Neural System*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 106, 49, 20664-69.
- Zahavi D. (2003), *How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection*, «Continental Philosophy Review», 36, 2, 155-76.
- Zeleny M. (1981), *Autopoiesis. A Theory of Living Organizations*, Holland, New York.
- Zeller E. (1875), *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, 1, 4: *Eraclito*, trad. it. e cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1961.