



Le possibilità della trascendenza: implicazioni psicologiche e politiche

As possibilidades de transcendência:
implicações psicológicas e políticas

The possibilities of transcendence:
psychological and political implications

*Fabio Frisone**

Recebido: 09/05/2019. Aprovado: 02/08/2019.

Sommario: *Le implicazioni che porta con sé il concetto di trascendenza risultano centrali per la comprensione dell'uomo. A differenza della spiegazione, la comprensione sembra costituire la conditio sine qua non per ottenere un tipo di conoscenza capace di poggiare su radici fenomenologiche. A partire da tali radici si muove l'idea di Binswanger, che mette in luce l'imprescindibilità di comprendere i fenomeni psicopatologici mediante atti di compartecipazione affettiva, al fine di amalgamare la dualità dell'Io e del Tu presenti nel percorso terapeutico in un'unica dimensione, quella dell'amore (Liebe). Attraverso l'essere-l'uno-con-l'altro-nell'amore, infatti, si può scorgere il momento originario dell'esserci, ossia il presupposto trascendentale che permette l'esordio e lo sviluppo dell'intersoggettività. Il fondamento dell'amore come dimensione relazionale viene rintracciato anche da Maturana nella sua sfaccettatura biologica e, come avremo modo di notare, si dilata ulteriormente ad altri campi del sapere, coinvolgendo la sfera sociale e politica.*

Parole chiave: *Trascendenza. Fenomenologia. Psicoterapia. Daseinanalyse. Autopoiesi. Fraternità.*

Resumo: *As implicações que o conceito de transcendência traz consigo são centrais para a compreensão do homem. Diferentemente da explicação, a compreensão parece constituir a condição sine qua non para obter um tipo de*

* Laurea Triennale in Scienze e Tecniche Psicologiche (L-24) (Università degli Studi di Messina, 2012). Laurea Magistrale in Fondamenti e Prospettive di una Cultura dell'Unità, specializzazione in Studi Politici (Università Sophia, Firenze, 2015). Laurea Magistrale in Psicologia (LM-51) (Università degli Studi di Messina, 2017). Dottorando di ricerca, Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali (Università degli Studi di Messina).
E-mail: fabfrisone@unime.it



conhecimento capaz de repousar sobre raízes fenomenológicas. Partindo dessas raízes, se move a ideia de Binswanger, o que evidencia a imprescindibilidade de compreender os fenômenos psicopatológicos por meio da coparticipação afetiva, a fim de amalgamar a dualidade do Eu e do Tu presentes no caminho terapêutico de forma única dimensão, aquela do amor (Liebe). Através do ser-com-o-outro-no-amor, de fato, podemos ver o momento original do estar-aí, que é o pressuposto transcendental que permite o surgimento e o desenvolvimento da intersubjetividade. O fundamento do amor como dimensão relacional também é traçado por Maturana em sua faceta biológica e, como veremos, se expande ainda mais para outros campos do conhecimento, envolvendo a esfera social e política.

Palavras-chave: *Transcendência. Fenomenologia. Psicoterapia. Daseinálise. Autoipoiese. Fraternidade.*

Abstract: *The implications that bring with them the concept of transcendence are central to the understanding of man. Unlike the explanation, understanding seems to constitute the conditio sine qua non to obtain a type of knowledge capable of resting on phenomenological roots. The idea of Binswanger moves from these roots, which highlights the inescapability of understanding psychopathological phenomena through acts of emotional sharing, in order to merge the duality of the Ego and the You present in the therapeutic path in only one dimension, that of love (Liebe). In fact, by being-one-with-the-other-in-love, one can see the original moment of there being, that is, the transcendental presupposition that allows the onset and development of intersubjectivity. The foundation of love as a relational dimension is also traced by Maturana in its biological perspective and, as we will notice, it expands further to other fields of knowledge, involving the social and political sphere.*

Keywords: *Transcendence. Phenomenology. Psychotherapy. Daseinanalysis. Autoipoiesis. Fraternity.*

Introduzione

La questione della trascendenza ha assunto un ruolo cruciale per la comprensione dei fenomeni di natura psicopatologica, sociale e politica.

Nella fenomenologia, la trascendenza indica che la condizione degli oggetti della conoscenza venga posta al di là della loro percezione nella coscienza, in linea antitetica rispetto a ciò che è riconducibile ai canoni della percezione immanente.

Mantenendo fede alla sua etimologia (dal lat. transcendere, “oltrepassare”), avvalersi delle opportunità offerte dalla trascendenza significa ottenere la possibilità di cogliere ciò che per lungo tempo restava sottaciuto, a causa della sua incommensurabilità coi classici canoni oggettivanti della scienza.



Così, in ottica psicopatologica, ciò che in precedenza si cercava di ricondurre principalmente a criteri nosografici, sembra trovare finalmente il modo di essere *compreso* per ciò che è.

In psicopatologia sarà principalmente Binswanger, con la sua *Daseinsanalyse*, a delineare un nuovo orizzonte di senso in cui viene a crollare ogni residuo di riduzionismo medico e viene data una risposta costruttiva alla dilagante crisi dei fondamenti psichiatrici.

A partire dal fondamento biologico dell'amore, la trascendenza sembra inoltre poter illuminare la strada anche ai fenomeni politici e sociali, colti da Maturana e da Baggio nella loro dimensione fondativa.

1 I doni della trascendenza in chiave terapeutica

Per riuscire a godere appieno dei doni offerti dalla trascendenza in chiave terapeutica, sarà doveroso impostare tale riflessione a partire da ciò che Binswanger definisce *Daseinsanalyse*.¹

Rispetto alla classica concezione del sapere psichiatrico, nella quale veniva posta principale attenzione a dinamiche capaci di spiegare (senza tuttavia comprendere)² l'uomo attraverso parcellizzazioni oggettivanti, il fondamento antropologico del sapere psichiatrico trova in Binswanger le sue heideggeriane radici nella ricerca dell'uomo in quanto esserci. È a partire dal concetto heideggeriano di *Dasein*, infatti, che Ludwig Binswanger imposta il suo percorso di ricerca per dare una scossa epistemologica al campo psichiatrico, mettendo in evidenza l'importanza antropologica offerta dalla capacità di *aprirsi, coesistere e pro-gettarsi* al fine di cogliere le numerose implicazioni di ciò che sottende la possibilità di *esserci*. *Essere-nel – mondo (In-der-Welt-sein)* equivale a comprendere l'uomo a partire da ciò che si determina nelle sue relazioni con e nel mondo. Avvalendosi di lenti capaci di tenere legate le fondamenta ontologiche heideggeriane con la fenomenologia husserliana, Binswanger dona alla psichiatria una nuova modalità di lettura dei fenomeni psicopatologici,

¹ Cfr. L. BINSWANGER, *Essere nel mondo*, Roma: Astrolabio, 1973.

² Per un approfondimento relativo alla differenza tra spiegazione e comprensione, cfr. K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, Roma: Il pensiero scientifico, 1964; U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Milano: Feltrinelli, 2017.



che oltrepassa le barriere della rappresentazione sensibile e procede dai singoli fatti fino alla *visione delle essenze*.³

Partendo dal fenomeno, pertanto, risulterebbe opportuno procedere fino ad addentrarsi nella totalità della persona. In accordo all'investigazione fenomenologica, la prospettiva binswangeriana mette in luce l'impossibilità di considerare i fenomeni nella loro dimensione separata; così facendo, dunque, anche la sintomatologia viene colta come piccola parte posta dinanzi allo sfondo dell'Io, dal momento che «il fenomeno è sempre espressione, manifestazione di una persona strutturata in un certo modo».⁴

Poiché l'epistemologia binswangeriana in campo psichiatrico prevede il completo allontanamento da qualsiasi tipo di tecnica o metodologia che inquadra il fenomeno umano traducendolo più nell'idea di *homo natura* piuttosto che in quella di *homo existentialis*,⁵ la modalità con la quale viene proposto di comprendere i fenomeni psicopatologici si rifà ad un tipo di tecnica 'de-tecnicizzata', prevedendo l'utilizzo di strumenti senza 'strumentalizzarne' i risultati, così da poter usufruire di tutto ciò che serve ai fini di un effettivo inquadramento diagnostico ma, allo stesso tempo, lasciandosi il permesso di andare al di là della nosografia. Viene in tal modo a mantenersi la consapevolezza che ogni esperienza vissuta (*Erlebnis*) è in grado di andare oltre le, seppur plausibili, spiegazioni scientifiche che – in quanto tali – non potrebbero fare a meno di oggettivare lo psichico riconducendolo a canoni prestabiliti.

Alla luce di quanto finora detto, la sfida della *Daseinanalyse* di riuscire a portare nell'ambito della comprensione psicopatologica criteri capaci di oltrepassare gli ostacoli del pregiudizio teorico, ha fatto sì che venisse data prioritaria importanza all'agire terapeutico secondo criteri di comprensione empatica, oltre che eidetica e dialettica.⁶

Per comprensione empatica viene ad intendersi un tipo di modalità di lettura dell'altro in cui non solo viene data risonanza al *perché* di un agito specifico, ma ci si interroga anche sul *come ci si sente* in seguito a

³ Cfr. L. BINSWANGER, F. GIACANELLI, & E. FILIPPINI, *Per un'antropologia fenomenologica: saggi e conferenze psichiatriche*, Milano: Feltrinelli, 1970.

⁴ *Ivi*, p. 30.

⁵ Tali visioni risultano cruciali per mettere in luce la differenza epistemologica della psicoanalisi freudiana con la *Daseinanalyse*.

⁶ Per un ulteriore approfondimento, cfr. L. BINSWANGER, *Daseinanalyse, psichiatria, psicoterapia*, Milano: Cortina, 2018.



ciò. Tale metodologia, non obbedendo alla logica della compartimentazione tipica delle scienze naturali, necessita di un livello di comprensione fenomenologico, che invita a far *ri-vivere* nello stesso terapeuta ciò che sta accadendo nell'esperienza dell'altro. Al fine di raggiungere tale livello comprensivo verrà dunque richiesto di cogliere quanto più possibile il fenomeno mettendosi dal punto di vista del paziente. Sarà, dunque, la personale capacità immaginativa del terapeuta a permettere di *ri-vivere*, partecipando affettivamente, le esperienze dell'altro di fronte a sé.

E verrà a rivelarsi, ancora una volta, indispensabile il presupposto secondo cui ogni paziente vive in un mondo (fatto di tempo, spazio, corpo, materia) diverso da ogni altro.

Come rileva Stanghellini, «è necessario essere consapevoli dell'atopia dell'altro. Comprendere l'altro significa in primo luogo ammetterne l'incomprensibilità. Averne cura significa restare consapevoli della sua irraggiungibilità. *Eterologia* è la logica che postula l'altro come radicalmente altro, in contrasto con una concezione della relazione con l'altro basata sulla categoria dell'analogia. L'eterologia presuppone che l'altro non sia conoscibile per me in quanto analogo. Il *logos* dell'altro – ossia il principio ordinatore della significatività del suo mondo – non è riducibile se non al *logos* che vige nel *suo* mondo, e a nient'altro».⁷

Il modo di *essere-nel-mondo* dell'altro, dunque, va riconosciuto dapprima nella sua sostanziale differenza. Sembra, infatti, che solo dopo aver messo in luce un principio che denoti differenza sia possibile porre le fondamenta per intraprendere il cammino della “Noità” (Wirheit). Attraverso tale cammino relazionale prende forma e significato il *Dasein* in quanto *essere-nel-mondo*. E «nella sua *sovraspazialità* e *sovratemporalità*, l'*essere-l'uno-con-l'altro-nell'amore* (*Mit-einander-sein-in-der-Liebe*) costituisce, secondo Binswanger, il momento strutturale originario della concezione dell'esserci, ovvero la condizione trascendentale di possibilità dell'intersoggettività e di qualsiasi forma di spazialità e di temporalità: come tale, dunque, l'*essere-l'uno-con-l'altro-nell'amore* [...] permette all'esserci di incontrare se stesso nella sua totalità e di costituirsi in quanto essere relazionale e interpersonale».⁸

A partire da tale presupposto, l'indagine fenomenologica potrà assumere la propria valenza nel cammino terapeutico poiché anche il

⁷ *Ivi*, pp. 217-218.

⁸ *Ivi*, pp. 13-14.



soggetto clinicamente “malato”, in quanto partner esistenziale, dovrà essere compreso durante l’incontro e il dialogo nel suo *progetto di mondo* (*Weltentwurf*), nonostante questo possa rivelarsi in un dato momento frenato ed ostruito.

«La *Daseinanalyse* è da Binswanger intesa come “un tipo di indagine scientifica di carattere antropologico, avente cioè come oggetto l’essenza dell’essere dell’uomo”: tale essenza – è bene precisarlo – può essere fenomenologicamente indagata in quanto essere-nel-mondo e alla luce della dimensione intersoggettiva dell’*Io* e del *Tu* (ovvero del “Noi”), le cui principali modalità esistentive si manifestano attraverso le categorie fondamentali della *temporalità*, della *spazialità*, della *storicità*, della *dualità*, del *colore*, della *luminosità*, della *materialità*, e della *movimentazione*. La stessa malattia mentale – che nella prospettiva *daseinsanalitica* è necessariamente ricondotta a una forma di *distorta* mondanizzazione, a una specifica *declinazione* dell’esserci ovvero a una possibile modalità di essere-nel-mondo da parte dell’individuo malato – risulta così *comprensibile* e scientificamente indagabile in tutte le sue forme e in tutte le sue sfaccettature».⁹

Ponendo l’*essere-nel-mondo* in ottica trascendentale è stato, dunque, possibile oltrepassare la classica scissione del mondo orientata a cogliere le relazioni causali del soggetto coi suoi particolari oggetti, e si è arrivati a mettere in luce come sia esattamente nella trascendenza che venga a costituirsi il “mondo” del soggetto ed il proprio Sé.

La trascendenza viene a porsi come garante di unità tra esserci e mondo.

Trovandosi *gettato* (*geworfen*), l’uomo può *pro-gettarsi* nel mondo, trascendendo il suo essere ed elevandolo nell’amore.

Nell’indagine *daseinsanalitica*, sarà attraverso il linguaggio che si avrà la possibilità di parlare *veramente* di sé, perché è nel linguaggio che si esprime il contenuto dell’*esserci*, ed è attraverso questo che sarà possibile comprendere e manifestare i nostri e altrui progetti di mondo.

2 Biologia dell’amore

Partendo dalla teoria dell’*autopoiesi* e da concetti quale quello di *accoppiamento strutturale*,¹⁰ Maturana mette in evidenza come il

⁹ *Ivi*, pp. 14-15.

¹⁰ Per un approfondimento della teoria dell’*autopoiesi* e del concetto di *accoppiamento strutturale* di Maturana, cfr. H. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*.



linguaggio, seppur venutosi a sviluppare in quanto emergenza biologica, abbia dato all'etica la possibilità di prendere forma.

Fermo restando la visione binswangeriana della molteplicità dei mondi, anche in Maturana vige «la nozione che l'esistenza dipende costitutivamente dall'osservatore e che ci sono tanti domini di verità quanti sono i domini d'esistenza che questi realizza nelle proprie distinzioni».¹¹

Proprio alla luce di questo, piuttosto che tentare di arrivare a fornire una spiegazione oggettiva di un fatto nella speranza che questo possa essere ricondotto a parametri di conoscenza prestabiliti, la sfida posta da Maturana diventa quella di costruire un'etica al fine di *ri*-conoscere qualcosa alla luce dell'altrui presenza.

Come afferma lo stesso neuroscienziato cileno, «se sappiamo che il nostro mondo è sempre il mondo in cui veniamo in contatto insieme ad altri, ogni volta che ci troviamo in contraddizione od opposizione con un altro essere umano *con il quale vorremmo convivere*, il nostro atteggiamento non potrà essere quello di riaffermare ciò che vediamo dal nostro punto di vista, ma quello di ammettere che il nostro punto di vista è il risultato di un accoppiamento strutturale in un dominio di esperienza *valido tanto quello del nostro interlocutore, anche se il suo ci appare meno desiderabile*. Quello che resta da fare, allora, è la ricerca di una prospettiva più ampia, di un dominio di esperienza in cui anche l'altro abbia un posto e nel quale possiamo costruire un mondo con lui».¹²

Come si può facilmente notare, dunque, sembra che anche quanto emerge dal pensiero di Maturana prediliga una via capace di porre al centro la dimensione dell'*essere-l'uno-con – l'altro-nell'amore*. Non a caso è proprio lo stesso neuroscienziato che, riferendosi all'amore, lo descrive come «fondamento biologico del fenomeno sociale: senza amore, senza accettazione dell'altro da parte di ciascuno, non c'è socializzazione, e senza socializzazione non c'è umanità».¹³ E a questo punto diventa maggiormente comprensibile il motivo per il quale Maturana, senza troppi indugi, arriva a sostenere che «non vedere che ogni azione umana, quando veniamo a contatto con un mondo mediante il linguaggio,

La realizzazione del vivente, Venezia: Marsilio, 1985; H. MATURANA – F. VARELA, *L'albero della conoscenza*, Milano: Garzanti, 1992.

¹¹ H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà*, Milano: Cortina, 1993, p. 23.

¹² H. MATURANA – F. J. VARELA, *L'albero della conoscenza*, op. cit., p. 203.

¹³ *Ivi*, p. 204.



ha un carattere etico perché si verifica nel dominio sociale, corrisponde a non voler ammettere che le mele cadono verso il basso».¹⁴

Riscoprendo il fondamento biologico dell'amore, non solo in ambito terapeutico ma anche nella sua dimensione sociale, appare più semplice notare la natura ontologicamente relazionale dell'uomo. E se è vero che l'uomo, come messo in evidenza da Binswanger, trova la sua possibilità di *pro-gettazione* trascendentale nel suo *essere-l'uno-con-l'altro-nell'amore*, è altrettanto vero che «tutto il nostro vivere come esseri umani è in quanto tale politico, perché genera mondi».¹⁵

3 La trascendenza in politica

In ambito politico, non è stato facile rintracciare categorie capaci di intendere la *cosa pubblica* come una realtà democratica attraverso la quale far trovare a ciascuno le possibilità di esprimersi e decidere sulle questioni comuni. Ciò, d'altronde, avrebbe presupposto un tipo di *apertura* all'altrui comprensione che, come si è avuto modo di notare precedentemente, non poteva essere raggiunta qualora non si fosse raggiunta una visione capace di cogliere il 'multiverso'¹⁶ dell'universo, l'aspetto trascendentale dell'*essere-l'uno-con-l'altro-nell'amore*. E se è vero che tale dimensione permette un incontro in ambito tanto terapeutico quanto politico, è altrettanto vero che il soggetto, per sua stessa natura, oltre ad aprirsi all'alterità potrebbe anche restare chiuso nei confronti di questa. Come rileva Morin, infatti, «l'altro porta effettivamente in sé l'estraneità e la somiglianza. La qualità di soggetto ci permette di percepirlo nella sua somiglianza e nella sua diversità. La chiusura egocentrica ci rende estranei all'altro, l'apertura altruista ce lo rende fraterno».¹⁷

Un tentativo di tale apertura in ambito politico viene messo in luce con la Rivoluzione francese del 1789. Qui, infatti, è possibile notare come le classiche categorie politiche di libertà ed uguaglianza vengano

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ H. Maturana – X. Dàvila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Milano: Elèuthera, 2006, p. 9.

¹⁶ Cfr. H. Maturana, *Fenomenología del conocer*, in *Del universo al multiverso*, Santiago del Cile: Universitaria, 1984.

¹⁷ E. Morin, *Il Metodo. 5. L'identità umana*, Milano: Cortina, 2002, p. 56. A tal proposito, cfr. Frisone, F., Settineri, S., & Merlo, E. M. (2018). La relazione fraterna come dimensione paritaria dei rapporti umani. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, Vol. 33, N. 1, Jan.-Abr. 2018, p. 137-150.



affiancate dalla categoria della fraternità che, come sottolineato da Morin, porta nel suo significato la possibilità di far sì che qualcuno rispetto a qualcun altro sia capace di *aprirsi altruisticamente*.

Al fine di comprendere l'effettivo contributo che ha portato la categoria della fraternità all'interno della dimensione politica, risulta essenziale approfondire il preciso significato che essa denota. Come rileva Baggio, «la relazione indicata dalla fraternità è qualche cosa di esatto, di preciso e non confondibile: indica una *relazione di parità tra due soggetti diversi*; tra due soggetti che provengono dagli stessi genitori, da un'identica causa; questa agisce in quanto causa unitaria, ma è, in se stessa, plurale, composita, essendo costituita da una relazione tale che, causando, applica un principio di differenza che impedisce di generare due uguali; i fratelli, i soggetti che stiamo considerando, sono stati generati come differenti [...]. Da ognuno di loro può scaturire una scelta, una direzione propria che, per quanto lontane fra loro, sono in partenza perfettamente “pari” in valore umano e dignità; l'uguaglianza, tra fratelli, consiste nella possibilità di essere, ciascuno, libero nella propria diversità [...]. Il concetto di fraternità implica dunque una relazione tra libertà (differenza) e uguaglianza (parità)».¹⁸

Rispetto alle categorie politiche di libertà ed uguaglianza – squisitamente riconducibili ad ambiti giuridici e istituzionali – la fraternità porta con sé una complessità semantica capace di essere contenuta soltanto prendendo in riferimento l'intero ambito antropologico; ed è per questo che il suo percorso politico è stato differente rispetto a quello delle altre due categorie. Ed è anche per questo che le altre due categorie, prescindendo dalla specificità prospettata dall'orizzonte fraterno, sono arrivate persino a combattersi.

Verrebbe dunque da chiedersi come sia stato possibile, data l'effettiva importanza, che il paradigma fraterno non fosse riuscito ad imporsi, una volta proclamato, in maniera definitiva all'interno dello scenario politico post-rivoluzionario.

Occorre rilevare che durante la Rivoluzione questa nuova categoria politica abbia acquisito una duplice valenza: da un lato è stata annunciata con l'obiettivo di unire una nazione intera, dall'altro, però, ha assunto una

¹⁸ A. M. BAGGIO, *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Roma: Città Nuova, 2012, p. 11.



funzione divisoria, dato che non tutte le interpretazioni che le venivano date erano in grado di trovare un punto comune.

In particolare, due le visioni inconciliabili: una di stampo illuministico, che interpretava la fraternità come una conquista volontaria, un'altra di matrice cristiana, che metteva in luce il fatto che la fraternità fosse ricevuta come un dono originario, da ritrovare piuttosto che da inventare.

Ad ogni modo, il cammino per arrivare ad una proposta politica capace di porre valore universale al paradigma della fraternità si è rivelato lungo e tortuoso. Non a caso, prescindendo dall'universalità che porta con sé la dimensione fraterna, si è arrivati persino a vedere come la stessa Grande Rivoluzione, paladina del trittico, abbia tradito i suoi medesimi principi, non riconoscendo ai Neri il diritto di applicarli ad Haiti.

Ma per quale motivo gli stessi rivoluzionari francesi, proclamatori di principi di libertà, uguaglianza e fraternità, riuscivano a restare schiavisti senza notarne l'effettivo paradosso?

Oltre ad un aspetto chiaramente di natura economica (l'economia schiavista costituiva uno dei principali capisaldi dell'economia francese anche nel periodo della rivoluzione) il retaggio politico-culturale dell'epoca non era evidentemente pronto a *gettare* le basi per l'altrui comprensione, specie nella misura in cui 'altrui' veniva a coincidere con 'diverso', 'straniero', 'altro da sé'.

Ed è proprio per questo che la rivoluzione haitiana assume un'importanza storica decisiva:

per portare a compimento il progetto della modernità si deve riconoscere l'altro uomo non solo come uguale in astratto, ma accettarlo nella sua specificità, riconoscere cioè l'uguale nel diverso. Haiti è la testimonianza vivente che la libertà e l'uguaglianza, senza questa fraternità, si possono rovesciare nel loro contrario, e che solo la fraternità permette di raggiungere l'umano.¹⁹

Come abbiamo avuto modo di osservare, dunque, sebbene la fraternità faccia la sua prima apparizione come categoria politica con la Rivoluzione francese del 1789, dobbiamo aspettare una più completa realizzazione di essa con la rivoluzione haitiana del 1791. Ma qual è stato il cammino successivo?

¹⁹ A. M. BAGGIO, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma: Città Nuova, 2007, p. 53.



Il pensiero moderno ha [...] sviluppato la libertà e l'uguaglianza come categorie politiche, ma non ha fatto altrettanto con la fraternità – che pure fonda le altre due – sia per debolezza, per paura di fronte alle sue implicazioni; sia per l'esplosione del conflitto tra religione e modernità, che rendeva particolarmente irto di ostacoli il terreno della fraternità. Eppure, la fraternità è il principio regolatore degli altri due principi: se vissuta fraternamente, la libertà non diventa arbitrio del più forte, e l'uguaglianza non degenera in egualitarismo opprimente; la fraternità potrebbe aiutare la realizzazione del progetto della modernità. Questa infatti non va negata, al contrario: il suo progetto va ripreso, adeguandolo però alla pienezza di contenuti dei valori che esso proclama.²⁰

Conclusione

La comprensione del reale attraverso le lenti della trascendenza sembra, come si è avuto modo di notare, riuscire a porsi in una dimensione trasversale rispetto all'indagine dei fenomeni. In riferimento agli approcci terapeutici, la comparsa della trascendenza trova risonanza non solo nella prospettiva *daseinsanalitica*, ma acquisisce un proprio ruolo, per esempio, anche nella dimensione psicoanalitica (laddove i concetti di transfert/controllo-denotano evidentemente un tipo di apertura trascendentale che viene ad innescarsi proprio grazie alla relazione tra paziente e terapeuta) o in quella gestaltica (la psicoterapia della Gestalt, per descrivere ciò che avviene nella relazione in psicoterapia, concettualizza infatti la dimensione della *traité*).

Come se non bastasse, quelle della trascendenza si rivelano lenti capaci di porre in relazione i diversi approcci disciplinari. Questo permette di scovare lo sfondo comune che accompagna qualsivoglia ricerca, sia in ambito clinico piuttosto che biologico, sociale o politico.

Si ha la sensazione di intuire, infine, che gettando le basi per istituire un dialogo interdisciplinare capace di trascendere la rigidità dei paradigmi che hanno condizionato l'indagine della scienza 'classica', inevitabilmente diventa possibile dare inizio ad un processo di potatura teorica i cui risvolti fanno emergere soltanto ciò che risulta essenziale; ciò che, per sua natura, è essenza.

²⁰ *Ivi*, p. 55.



Riferimenti Bibliografici

- BAGGIO, A. M., *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Roma: Città Nuova, 2012.
- BAGGIO, A. M., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma: Città Nuova, 2007.
- BASAGLIA, F., *L'utopia della realtà*, Torino: Einaudi, 2005.
- BINSWANGER, L., *Daseinsanalyse, psichiatria, psicoterapia*, Milano: Cortina, 2018.
- BINSWANGER, L., *Essere nel mondo*, Roma: Astrolabio, 1973.
- BINSWANGER, L., GIACANELLI, F., & FILIPPINI, E., *Per un'antropologia fenomenologica: saggi e conferenze psichiatriche*, Milano: Feltrinelli, 1970.
- BORGNA, E., *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia*, Milano: Feltrinelli, 1988.
- FRISONE, F., SETTINERI, S., & MERLO, E. M. La relazione fraterna come dimensione paritaria dei rapporti umani. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, Vol. 33, N. 1, Jan.-Abr. 2018, p. 137-150.
- GALIMBERTI, U., *Psichiatria e fenomenologia*, Milano: Feltrinelli, 2017.
- HUSSERL, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: Il Saggiatore, 1972.
- HUSSERL, E., *Logica formale e trascendentale*, Bari: Laterza, 1966.
- JASPERS, K., *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma: Astrolabio, 1950.
- JASPERS, K., *Psicopatologia generale*, Roma: Il pensiero scientifico, 1964.
- MATURANA, H., *Autocoscienza e realtà*, Milano: Cortina, 1993.
- MATURANA H., DÀVILA, X., *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Milano: Elèuthera, 2006.
- MATURANA, H., *Fenomenologia del conocer*, in *Del universo al multiverso*, Santiago del Cile: Universitaria, 1984.
- MATURANA, H., VARELA, F., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia: Marsilio, 1985.
- MATURANA, H., VARELA, F., *L'albero della conoscenza*, Milano: Garzanti, 1992.
- MORIN, E., *Il Metodo. 5. L'identità umana*, Milano: Cortina, 2002.