



ARTICOLO ORIGINALE

## SPUNTI METODOLOGICI PER UNO STUDIO SULLA DIMENSIONE DEL SACRO

Gian Giacomo Rovera<sup>1</sup>

ISSN: 2283-8961

*Il Professor Rovera ha deciso di inviare come articolo della sua Rubrica un estratto del suo personale capitolo scritto come apertura del libro "Psicoterapia, cultura e dimensione del Sacro" a cura di Goffredo Bartocci, edizioni Universitarie Romane, 1994.*

*La redazione ringrazia il Prof. Rovera per aver voluto corredare con un approccio rigorosamente scientifico un'area di studi affrontata con diversi approcci ermeneutici dai responsabili della salute mentale.*

### I

#### A)

1) Tra gli spunti metodologici che possono essere proficuamente utilizzati in una ricerca sulla dimensione del sacro, vi sono quelli transculturali, ad esempio la base microfenomenica su cui si realizza la costruzione psico-sociale della realtà, a livello di rete "intrapichica-relazionale" (Rovera, 1984), oppure gli strumenti dell'etnometodologia, a cui si rifanno le indagini sulla comunicazione, sul linguaggio,

---

<sup>1</sup> Professore Onorario di Psichiatria all'Università di Torino, Presidente SIPI

sulle relazioni interpersonali (Goffman, 1961 e 1969), sull'interazione fra struttura del carattere e struttura sociale (Gerth e Wright Mills, 1953).

Uno degli scopi delle metodiche interculturali non è peraltro quello di "spiegare" il senso che un individuo attribuisce alla propria azione o a quella altrui, bensì di analizzare i dinamismi che portano le persone a cogliere certi eventi come fatti e come dati, sui quali vi è poi una intenzionalità di conferire dei significati.

2) Ciò mira a fare oggetto di ricerca il substrato di quei fenomeni elementari e talora "primari", senza i quali non si potrebbe pervenire ad alcuna attribuzione di senso, anche perché da una analisi più accurata o da una consapevolezza più approfondita potrebbe conseguire che tutti i fatti e tutti i dati osservati vengano distorti dall'osservatore stesso in quanto tale (Gallino, 1978).

Sicché una metodica transculturalistica pone innanzitutto come problema quello della scientificità o meno del "circolo ermeneutico" (Gadamer, 1960) in relazione all'interpretazione in psicoterapia (Rovera e Ferrero, 1979), alla psicologia (Trevi, 1987), alla psicopatologia, ed anche alla medicina stessa (Antonielli, 1993).

3) Già nel 1932 von Weizsacker configurava le linee essenziali di una antropologia medica, attraverso il carattere innovativo del "circolo della forma", sia a livello antologico che metodologico. Egli non si limitava ad indicare forme a priori dell'intuizione o del pensiero, ma mostrava invece forme a posteriori, quali prodotti di un continuo movimento circolare volto al mantenimento biologico della coerenza con l'ambiente. Von Weizsacker si allontanava pertanto dalla tradizionale bipolarità tra scienze dello spirito e scienze della natura, fondata sull'idea di oggettività di queste ultime. Ciò significava una consapevolezza dell'intima fusione tra spiegazione medico-scientifica e comprensione terapeutica, e soprattutto si mirava a sostenere l'imprescindibilità nell'"esecuzione" dell'atto terapeutico.

Sotto questo profilo si preconizzava il pensiero di Gadamer (1960) per il quale ogni processo unitario interpretativo è "applicazione".

V'è una profonda implicanza metodologica nel fatto che "applicare su di sé" la situazione concreta del paziente, riconosca l'uguale appartenenza ad un ordine "pratico" che il medico stesso condivide.

In tale ottica il sapere scientifico è trasformato in qualcosa che è molto diverso da una "verità" che trascende i suoi stessi oggetti e da una "certezza" che è solo immanente agli stessi. Si è anche lontani dall'interpretazione proposta come "vero" in Psicoanalisi (Rovera e Ferrero, 1979).

È nell'applicazione concreta che si stabilisce un movimento circolare tra spiegazione ed applicazione, che si recupera la scientificità e la predittività della metodica medica, pure validata nell'interagire con l'orizzonte "patito" del paziente.

4) Ma per raggiungere lo scopo scientifico l'ermeneutica apre un paradosso in relazione ad una doppia radice: l'oggetto di indagine ed il tentativo di porsi al "di fuori di quest'ultimo", che conduce inevitabilmente alla radicalizzazione della soggettività. "circolo ermeneutico" comporta così il problema dei pregiudizi e la scoperta della precomprensione.

Qualora si accolgano queste ipotesi si può notare che il primo problema conduce ad una psicopatologia come metodica della psichiatria (Jaspers, 1913-1956), ed il secondo comporta una generalizzazione dell'ermeneutica quale strumento universale delle scienze dello spirito (Heidegger, 1927). In tale circolarità si nasconde peraltro una possibilità positiva di un conoscere più originario anche delle scienze della natura, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se "l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, permanente ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità e pre-veggenze, delle cose o delle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio oggetto" (Heidegger, 1927).

Ogni interpretazione corretta dovrebbe quindi difendersi dall'arbitrarietà e dalle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali, guardando alle "cose stesse" (Gadamer, 1960).

5) A livello di metodologia in Psicopatologia e Psichiatria Interculturali vi è oggi la tendenza (Kleinman e Good, 1985), a ricercare da un lato un "senso comune" (la problematizzazione dell' "ovvio") e dall'altro ad avviare un'indagine minuziosa e comparativa su quelli che potrebbero essere considerati "sintomi basali", a cui applicare codici interpretativi particolari (ad esempio psicologico-dinamici, cognitivo strutturali, sistemico-relazionali, antropologico-culturali, eccetera), in modo da

sottoporre a critica lo studio non solo degli "atti minuti" e le procedure che mirano ai dati statistici; ma anche le indagini sulle motivazioni, sui microprocessi culturali, sui sistemi di valori (Rovera, 1984).

## **B)**

In tal modo le trame che si possono percorrere in un approccio metodologico interculturale, anche nella dimensione del sacro, comportano la formazione di una rete analogica che riconosce discipline qualitativamente diverse: epistemologiche, storiche, neurobiologiche, psicopatologiche, eccetera, che rinviano ad un reticolo di conoscenze intrecciato in modo tale, da far subito perdere l'impressione di "centralità" (Rovera et al., 1984).

Ciò può evocare non solo una pluralità di linguaggi, ma anche una polisemia linguistica, conferendo "ambiguità" semiotica e talora una "hybris", propriamente nell'intenzione di superarle, giacché appunto il "segno" connota un fattore probante laddove appunto possono esservi dubbi ed incertezze (Morpurgo Tagliabue, 1993).

## **II**

### **A)**

Il sacro riguarda l'oggetto religioso in generale: ma sebbene sia a questo strettamente correlato non si identifica con le religioni (Abbagnano, 1961). Esso è tutto ciò che è oggetto di una garanzia soprannaturale o ritenuta tale o che concerne tale garanzia.

Poiché questa garanzia può essere talvolta proibitiva o negativa, il sacro ha il duplice significato di ciò che è santo e di ciò che è sacrilego: vale a dire di ciò che è sacro perché è prescritto o esaltato dalla garanzia divina o di ciò che è sacrilego perché è proibito o condannato dalla stessa garanzia (Dùrkheim, 1912).

Questi due aspetti possono riferirsi rispettivamente al "fascinoso" ed al "tremendo", oppure anche ad una sorta di un doppio ambiguo tra sacro e profano (Di Nola, 1981).

Se con Heidegger (1927) si accosta la natura al sacro, entrambi possono essere considerati come la radice del destino degli uomini e degli dei: se questi siano, chi siano, come siano e quando siano.

**B)**

Una metodologia sulla dimensione del sacro porta ad una incertezza, ad una ambiguità, ad una "semiosi" fra sacro e profano, tra potente e relativamente privo di potenza.

Il sacro in senso di "numinoso" è un sentimento religioso fondamentale ed è un importante criterio per definire i momenti tanto razionali quanto irrazionali, della complessa categoria del sacro: momenti "pre-categoriali", non vassalli del Telos e non vassalli dell'Ethos.

Il sacro trasferisce il sensibile nel sentimento di qualcosa di "diverso", da cui può scaturire la possibilità di esprimersi "immaginativamente" e non scientificamente sul sacro. Ma questa esperienza soggettiva del sacro non dovrebbe poggiare su un'illusione o su una finzione, ma su un'esperienza religiosa che può radicarsi in qualcosa di eterogeneo all'uomo o vissuto come tale, di diversa categoria (la sacralità) d'altra natura (il mana), di soprannaturale.

Dovunque si mostri qualcosa di incommensurabile, di trascendente la realtà quotidiana, che appartenga al misterioso e al sovranaturale, vi sarebbe il "segno" del mana – (forza sacra magica, non personalizzata, presente in persone o cose). Un concetto irrazionale corrispondente all'idea del mana e delle sue sottospecie è quello del tabù, che dà potere a persone od oggetti, conferendo loro una sorta di santità sacrale, di consacrazione numinosa. Il tabù si collega ad un'ambigua semiosi di "proibito" legato alla religione, con l'aggiunta del sacro, di "sovranaturalmente pericoloso" e talora anche legato a nevrosi collettive (Freud, 1911-1913).

Il pericoloso non è di per sé stesso sacro ma è sacro e tabù quando è pericoloso.

Questo "mysterium tremendum" è il sentimento della propria nullità, del proprio inabissarsi, come interno tremito dell'anima nelle sue ultime radici di fronte al Terribile ed al Grande, sperimentato oggettivamente nel timore stesso.

Il contenuto del sacro-numinoso viene determinato: da un lato, da questi momenti del "Tremendum" e anche dell'Energico (ira e gelosia di Dio); dall'altro lato, da qualcosa di estremamente affascinante. Nasce così un'armonia di contrasti che appartiene alle più fondamentali problematiche della storia delle religioni (Le Bras, 1960).

Il sacro che soggioga viene incontro all'uomo come potenza che giudica. Questa credenza in una numinosa regione del sacro può essere posta in stretto rapporto col concetto romano di "religio" (che originariamente era assimilabile al concetto di tabù, al sacro terrore, segno della potenza).

Le persone sacro-potenti si trovano in tutte le religioni in cui sopravvive qualche elemento magico, sia pure nella forma spiritualizzata del carisma sacerdotale o dalla potenza demoniaca (Rovera e Gatti, 1990).

Il sacro peraltro non è mai il semplice numinoso, ma è sempre compenetrato e pervaso da momenti razionali, finalistici, personali, culturali.

### III

#### A)

1) Un approccio ad una metodologia della ricerca sulla dimensione del sacro, deve riflettere su problemi di carattere generale.

Il sacro è da riferirsi al soprannaturale e comunque al trascendente? Oppure è una specie di un "a priori" trascendentale dell'umana presenza? O ancora deve essere ascrivibile ad una categoria non autonoma ("Assoluto non conoscibile") o piuttosto ad una pre-categoria del conoscibile in interrelazione storificata con le varie culture? E tutto ciò può rientrare in un "circolo ermeneutico"?

Nel primo caso non si potrebbe porre la dimensione del sacro che attraverso un discorso teologico. Nel secondo caso si dovrebbe ricorrere ad aspetti chiaramente filosofici e metafisici riferibili ad un "a priori" di tipo Kantiano. Nel terzo caso la chiave di lettura potrebbe invece essere quella di discutere il problema sotto varie prospettive (fenomenologiche, psicologico-dinamiche, e fenomenico-descrittive) tenendo anche presente che possono essere inclusi gli aspetti semiotici.

2) A seconda degli schemi di riferimento, variano sia le concettualizzazioni sia la metodologia della ricerca. Sembra che soprattutto il terzo caso costituisca un'area privilegiata non solo della riflessione psicopatologica, ma anche delle ricerche cliniche specie in un contesto interculturale.

È inoltre pertinente ricordare che Jaspers (1913-1959) ricorda come i pregiudizi possano falsare, mentre i presupposti permettono di condurre un'appropriata ricerca metodologica in psicopatologia. Né va dimenticato il dibattito attuale tra fede e ragione critica" (Lombardini, Antiseri, Baldini, 1992), che dovrebbe portare ad una consapevole autolimitazione della ragione e ad uno spazio per la fede, una sorta di "profezia laica" per una società aperta alle concezioni della scienza e della filosofia dei lumi che porta alla tolleranza delle diversità e delle differenze (Vattimo, 1980).

## **B)**

In base a queste argomentazioni la dimensione del sacro può essere posta in rapporto ad una metodologia della ricerca circa parametri interculturali e psicopatologici, anche tenuto conto di una eventuale prospettiva ermeneutica.

1) La dimensione del sacro appartiene infatti ad una ricerca sul vero o ad una ricerca sul "certo"?

Come noto il vero si riferirebbe all'intelligibilità della cosa; il certo riguarderebbe invece sia la sicurezza soggettiva della verità di una conoscenza, sia la garanzia che una conoscenza offre della sua verità: in questo caso assumerebbe caratteristiche di scientificità.

Sebbene nell'ambito di una "retorica argomentativa", non vi sarebbe più una dicotomia tra scienza dello spirito e scienza della natura (Pera, 1991), sembra difficile ridurre il sentimento del sacro a misurazioni ed a verifiche, le quali debbano applicare rigorosamente il metodo scientifico.

2) E' noto che nella scienza, il metodo è uno solo: quello scientifico appunto (Morin, 1977); mentre la metodologia della ricerca può rifarsi a metodiche diverse (ad esempio in una prospettiva ermeneutica) riguardanti i vari campi in cui si vuole indagare e che devono comunque: a) esibire assunti teorici; b) attenersi alla costante attenzione ed al riferimento degli stessi; c) resistere previa dimostrazione alla prova dell'autoconfutazione e della falsificabilità degli assunti; d) essere in qualche modo sottoposti a criteri di predizione su eventuali risultati ed a misurazione su eventi.

3) Il sacro non presume né una conoscenza che possa portare a "certezze" (scienza), né una conoscenza che conduca inconfutabilmente a delle "verità", in quanto non è mai registrazione "pura" di dati.

Si può ipotizzare che essa sia una "conoscenza empirica degli stati soggettivi" e che ciò sia possibile in base ad un insieme di condizioni, ad una sorta di "precursori", verso cui l'individuo abbia già in qualche modo una predisposizione per "incontrare il mondo". Queste condizioni preliminari di conoscenza, che si radicano profondamente nelle strutture biologiche, hanno cruciali risvolti psicologici, culturali e filosofici.

Nella Introduzione alla Critica della Ragion Pura, Kant (1781) riteneva che queste condizioni preliminari fossero forme "a priori" della sensibilità e dell'intelletto: una specie di strutture permanenti e persistenti su cui si sarebbe dovuta fondare una "scienza della filosofia" che determinasse le possibilità, i principi e l'ambito di tutte le conoscenze a priori, trascendenti il mondo sensibile e che di conseguenza ponessero quali inevitabili problemi Dio, la libertà e l'immortalità.

4) Senza nulla togliere all'importanza metafisica di tale concezione, il pensiero occidentale contemporaneo, soprattutto attraverso l'esistenzialismo, ritiene peraltro che le condizioni preliminari che ci permettono di conoscere il mondo e noi stessi, siano storiche e non immutabili.

L'individuo ha l'accesso al mondo non attraverso strutture permanenti, sebbene queste siano filogeneticamente stabilizzate, ma attraverso precursori (biologici, psicologici e socioculturali) che possono anche essere identificabili nella lingua naturale (Heidegger, 1927), che ciascuno di noi impara da bambino.

La lingua naturale non solo cambia nel tempo (parametro temporale) ma è diversa anche in determinati contesti socio-culturali (parametro spaziale).

5) La conoscenza di tali condizioni sarebbe scientificamente compatibile al "circolo ermeneutico", cioè all'applicazione di un patrimonio di idee e di schemi (eredità culturale) di una "pre-comprensione" (Gadamer, 1960) di un'universo culturale pre-interpretato (Rovera, 1984) a cui attengono esperienze singolari che si configurano in modi diversi a seconda dei diversi linguaggi degli interpreti.



Si comprende come l'ermeneutica possa apparire come una teoria relativistica (dalla registrazione oggettiva alla registrazione soggettiva); ciò appare tuttavia superabile allargando il dialogo tra le culture sino a giungere ad una "relatività culturale relazionale", anche nell'ambito di una psicopatologia interculturale (Rovera, 1990).

Sul piano scientifico si può inoltre spostare l'accento dall'oggettività al "consenso", pure in una ricerca sperimentale, la quale tende a recuperarne la validità di una teoria (Vattimo, 1980).

### C)

1) Con riferimento alla dimensione del sacro e sotto il profilo metodologico si potrebbe intendere le religioni, che si riferiscono sia al monoteismo che al politeismo (Volli, 1982), come una metafora sia dell'unicità e dell'unità, che della molteplicità ed eterogeneità.

L'occidente giudaico-cristiano è monoteista, quello antico, greco-romano era politeista. Oggi molte sette post-cristiane tendono al politeismo.

Essere monoteisti vuol dire credere in una sola verità, giustizia, libertà, valore, Dio. Il monoteismo come religione - come simbolo ed immaginario, potrebbe essere considerato anche come una metafora; quella che la nostra stessa cultura, il nostro "linguaggio" ha indirizzato verso l'unificazione dei valori, l'uniformità dei diritto e dell'etica. Ma anche il politeismo può essere inteso come una metafora; quando parla della pluralità degli dei e quindi della pluralità delle manifestazioni religiose del sacro. Soprattutto ciò che può interessare nella dimensione del sacro non è tanto la pluralità degli dei ma la pluralità dei linguaggi religiosi (Volli, 1992), espressione forse della pluralità culturale nell'unità del sacro.

2) Gli dei sarebbero qui Potenze e non Persone ed anche per questo si prestano ad essere tradotte fra culture molto lontane, sia in senso diacronico che sincronico. Ma tale traducibilità è oggi metodologicamente limitata, approssimativa, incerta. Se c'è una dimensione fondamentale del sacro che si radica in varie strutture culturali (sociali, economiche, familiari, politiche, religiose) che determinano un Dio o degli dei, Esso o esse sono ben nascoste sotto tali strutture generative, che germinano attraverso ed assieme a tante altre caratterizzazioni della cultura: miti, riti, cibi, tabù

sessuali, strutture economiche e lavorative, stili artistici, struttura delle parentele ed anche strutture personologiche.

3) Sotto la dimensione del sacro, anche i grandi linguaggi religiosi quali quello indoeuropeo con un certo sistema teologico coerente e ben documentato, non possono metodologicamente essere descrivibili attraverso un sistema unico e chiuso, ma solo attraverso una serie di relazioni di "opposizioni" tra sacro/profano - mana/tabù, e di "continuità", mobili ed ambigue.

Più che non un'organizzazione per frammenti di struttura, sembrerebbe vi siano delle reti di struttura che aprono ad un sistema empirico dei linguaggi.

Queste "parti" in evoluzione (lo vediamo oggi nel fenomeno delle sette religiose), talora degradato a macchina divinatoria, può servire a livello metodologico per discutere in modo complesso ed articolato, non tanto sulla dimensione fenomenologica e precategoriale del sacro, quanto per effettuare uno studio sulla pluralità relazionale culturale (Rovera, 1990) quale possibilità di non cadere, né nella gerarchizzazione, né nel relativismo.

4) Ricerche complesse, costruzioniste si stanno affermando in molti campi del sapere. Ma anche queste vanno colte nella ricca metafora della pluralità culturale che si declina attraverso la pluralità: linguistica sociale, tecnica, economica e religiosa.

La molteplicità non esclude l'unicità, giocare con gli dei (Volli, 1992), è possibile; se sotto il profilo di uno studio interculturale ci si deve accostare metaforicamente al politeismo, tale ricerca, anche sotto il profilo metodologico non dovrebbe essere frammentata nella caduta in "giochi" tribali, nell'adorazione di deità locali delle piccole patrie.

Sembrerebbe che accanto ad una "pluralità" delle forme espressive religiose del sacro, questo dovrebbe comunque conservare un aspetto di fondo unitario e generale.

5) In un discorso sul sacro non abbiamo tanto bisogno del "rasoio di Ockam" (distacco tra ragione e fede, tra dato empirico e dogma), quanto di un rasoio psicopatologico in direzione interculturale.

Le acquisizioni per riorganizzare il campo del sapere psichiatrico si stanno indirizzando per avere la supremazia dell'una o dell'altra disciplina: neurobiologia, statistica, descrittiva, psicopatologia generale, linguistica, eccetera.

Il sistema di riferimento concettuale è tutt'altro che ininfluenza (Ballerini e Stanghellini, 1992) e quello che pare meglio attagliarsi ad una psicopatologia interculturale sul Sacro, è l'approccio dinamico-dimensionale (Strauss, 1973).

Questo permette di parlare di "tipificazioni precategoriali" (assai vicine al circolo ermeneutico) che anticipano ed anzi orientano la diagnosi, poi successivamente compiuta, secondo criteri espliciti, descrittivi ed operativi (Schwartz e Wiggings, 1986). Ciò permetterebbe pure un'impostazione dei disturbi mentali che possono essere in qualche modo riferibili psicopatologicamente al sacro (da non confondere con una psicopatologia del sacro), in termini di vulnerabilità; vale a dire di interazione e mediazione tra disturbi basici (neurobiologici), amalgama personologica e componenti culturali (Zubin, 1986).

## BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, N. (1961). *Dizionario di Filosofia*. UTET: Torino.

Ballerini, A., & Stanghellini, G. (1992). Organizzatori nosografici e organizzatori psicopatologici. In: Petrangeli L., Vannozzi F. (Eds), *Nosografia e transnosografia, Quad. Int. Med. e San.*, n.3; 65, 1992.

Di Nola, A. (1981). *Sacro/Profano*. Enc. Einaudi, Torino, 12, 313.

Freud S. (1911-1913). *Totem e Tabù*. Altri scritti di antropologia. Newton Compton, Roma, 1970.

Gadamer, H.G. (1960). *Verità e metodo*. Bompiani, Milano, 1983.

Gallino, L. (1978). *Dizionario di Sociologia*. UTET, Torino.

Gerth, H., & Wright Mills, C. (1953). *Carattere e Struttura sociale*. UTET, Torino, 1969.

Goffman, E. (1961). *Asylums*. Einaudi, Torino, 1968.

Goffman, E. (1969). *Modelli di interazione*. Mulino, Bologna, 1971.

Heidegger, M. (1927). *Essere e Tempo*. Longanesi, Milano 1976.

Jaspers, K. (1913-1959). *Psicopatologia Generale*. Il pensiero scientifico, Roma, 1964.

Kant, E. (1781). *Critica della ragion pura (introduzione)*. Laterza, Bari, 1940.

Kleinman, A., & Good, B. (1985) *Culture and Depression*. Un. California Press, Berkeley.

Le Bras, G. (1960). *Problemi della sociologia delle religioni*. In: Gurvitch G. (Ed), *Trattato di Sociologia*. Il Saggiatore, Milano, 1967,1, 119.

Lombardini, S., Antiseri, D., & Baldini, M. (1992). *C'è ancora spazio per la fede?* Rusconi, Milano.

Morin, E. (1977). *Il metodo*. Feltrinelli, Milano, 1983.

- Morpurgo Tagliabue, G. (1993). *Ambiguità e Semiosi*. Filosofia, XLIV, III, 45.
- Mordock, G.P. (1949). Social Structure, cit. da Rossi P. in *Cultura ed antropologia*. Einaudi, Torino, 1983, 69.
- Pera, M. (1991). *Scienza e retorica*. Laterza, Roma-Bari.
- Rovera, G.G. (1984). *Il modello di rete in psichiatria*. Rass. Ipnosi Min. Med. 75, 1.
- Rovera, G.G. (1990). *Problemi transculturali in psicopatologia*. In: Bartocci G. (Ed), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*. Liguori, Napoli.
- Rovera, G.G. (1984). L'approccio transculturale in psichiatria. (Atti SIPT) M.S., Tonno.
- Rovera, G.G., & Ferrero, A. (1979). Notazioni critiche sul concetto di interpretazione in psicoterapia. in: Rovera G.G. (Ed), *Il sistema aperto della Individuai-Psicologia*. *Quaderni Riv. P.I.* n.3, 81.
- Rovera, G.G., & Gatti, A. (1989). *Folli, diavoli e psichiatri*. In: Barbano F., Rei D. (Eds), *L'Autunno del Diavolo*. Bompiani, Milano, Vol. II, P.III, 389.
- Schwartz, M.A., & Wiggins, O.P. (1986). Logical Empiricism and Psychiatric Classification, *Comprehensive Psychiatry*, 27.
- Strauss, J.S. (1973). Diagnostic Models and the Nature of the Psychiatric Disorders, *Archives of General Psychiatry*, 29.
- Trovi, M. (1987). *Per uno junghismo critico*. Bompiani, Milano.
- Vattimo, G. (1980). *Le avventure della differenza*. Garzanti, Milano.
- Volli, V. (1992). *Per il politeismo*. Feltrinelli, Milano.
- Welzsacker Von, V. (1932). *Der Gestaltkreis*. Thieme, Leipzig, 1940.
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Einaudi, Torino, 1964.
- Zubin, J. (1986). *Implications of the Vulnerability Model for DSM-IV with Special Reference to Schizophrenia*. In: Millon T., Klerman G.L. (Eds), *Contemporary Directions in Psychopathology Towards DSM-IV*. Guilford Press, New York-London, 34.