

Piccola fenomenologia della vita interiore

di Antonio Bellingreri

Abstract

Il saggio giustifica la vita interiore nell'aspetto che la rende percorso esistenziale d'altro genere rispetto alla semplice introspezione psicologica. L'impianto è quello di un'analisi dell'esistenza, il cui fulcro è costituito dalle categorie di finitezza e di gratuità originaria. Per il soggetto che sceglie di dimorare nella dimensione dell'esistenza autentica, l'autentico esser desti è scelta preferibile al semplice lasciarsi vivere e al sonnambulismo. Ora, tale scelta è il primo gesto di libertà da parte del soggetto: implica una conversione dell'intelligenza e un'ascesi del volere, è segnata da un'intenzionalità ontocentrica, che significa porsi in ascolto dell'offerta originaria del senso.

Parole chiave:

**finitezza originaria, sonnambulismo esistenziale,
intenzionalità ontocentrica, offerta originaria di senso,
primo gesto di libertà**

The essay considers the inner life as a way of existence different from the simple psychological introspection. It is based on an analysis of existence, the core of which consists of the categories of finitude and of original gratuity. For the person who chooses to dwell in the dimension of authentic existence, the authentic being awake is better than simply live without existential attention and preferable to sleepwalking. Now, this decision is the first act of freedom by the person: it implies conversion of mind and asceticism of the will, is marked by an intimate intentionality, that means listening to the original meaning of life.

Key words:

**original finitude, existential sleepwalking,
intentionality, original sense of life, first act of freedom**

Piccola fenomenologia della vita interiore

1. La gratuità originaria

All'inizio di ogni riflessione c'è sempre un soggetto che s'interroga: un io-sono, soggetto appunto, o corpo vivente dotato di parola, capace di porre domande. È un essere che è nel mondo e che innanzitutto trova il mondo come universo personale, fatto da un insieme di cose o oggetti e di altri corpi viventi o soggetti, che quel mondo possono condividere. Per il soggetto che s'interroga il mondo è sentito e in qualche modo anche percepito come *ethos*, luogo abituale di dimora e insieme ambito in cui sono custodite delle certezze immediate e spontanee, già da sempre possedute o via via col tempo acquisite (Spämann, 1998, pp. 11-26). Ethos è anche un definito spazio geografico cui si è consegnati ed è insieme un momento determinato del tempo; nessuno ha scelto questo spazio e questo tempo, nessuno è stato previamente consultato, semplicemente ci si ritrova ad essi consegnati e certamente da essi definiti, "figli" del proprio tempo e parte del proprio spazio di vita. Così come nessuno ha scelto la famiglia in cui viene originariamente ad essere, ricevendo il dono primo, che è quello della vita; anche qui, ci si è trovati ad essa consegnati, quasi senza preavviso e ci si percepisce nella sua trama relazionale già da sempre coinvolti.

Di questo tempo e di questo spazio cui il soggetto è consegnato, egli già da sempre sa qualcosa, sia pure nella forma di una comprensione spontanea, appresa negli ambiti della propria vita, in primo luogo nella sua famiglia; è un sapere "ovvio" e "naturale", è così perché è così (è sempre stato così). Proprio nella vita di famiglia, va apprendendo un vocabolario dell'esistenza; è formato da tutte le parole ricorrenti nelle conversazioni quotidiane, attraverso le quali un senso è veicolato, sempre storicamente e socialmente determinato. Toccano le *apicalità* dell'esistenza, significano un certo gusto dell'amore, il senso immediato con cui s'intende la stessa famiglia; ma dicono anche del lavoro, del gioco, del dolore, parlano di tutto, della morte e d'altro ancora. Si può scrivere che costituiscono per tale ragione i "*segnavia*", una sorta di orientamento esistenziale già sempre dispiegato che rende quel vocabolario essenziale o imprescindibile per intendere la fisionomia di ognuno (Fink, 2006, *passim*). Ed è interessante notare come la personalissima "presione globale" del mondo originariamente sia data nella forma di una tonalità emotiva o come "situazione affettiva", più che con parole o affermazioni. Quello che possiamo chiamare anche *Grundton*, un tono di fondo che risuona nel nostro intimo e che solo le nostre orecchie sono affinate a percepirlo, custodisce la fisionomia o identità singolare di ognuno di noi¹.

1 Riferimento evidente al linguaggio e all'orizzonte dell'analitica esistenziale heideggeriana;

Resta che quanto il soggetto originariamente sa, in ragione della personalissima genealogia identitaria nella vita della sua famiglia, quanto viene da lui sentito come connaturale e nel quale sono raccolte e dispiegate le sue certezze immediate, non è originariamente da lui elaborato; è di tutta evidenza: il soggetto semplicemente lo ha trovato e lo apprende nei mondi della sua vita quotidiana. Di conseguenza, si deve riconoscere che il progetto di vita che costituisce il concreto modo di abitare il mondo sfugge al soggetto nei suoi perché o fondamenti; e consiste proprio in ciò l'“effettività” dell'esser consegnati ad una situazione, per ricorrere al linguaggio di *Essere e tempo*, sigillo della *originaria finitezza* del soggetto. Segnato dall'appartenenza ad un milieu familiare, all'origine dunque il soggetto non trova se stesso come soggetto, egli è piuttosto oggetto; la sua primitiva costruzione identitaria, la sua fisionomia originaria non è opera della sua libertà: come la libertà non sceglie l'essere, essa non sceglie la forma o le forme determinate dell'essere e dell'esistenza personale² (Heidegger, 1986, pp. 121-129).

Questa, sia pur breve, descrizione fenomenologica dell'esistenza personale nei mondi della vita cui il soggetto è consegnato – in primis, la famiglia, evidenziano un primo, inequivocabile reperto: originariamente l'essere e l'esistenza che chiamiamo nostra, non ci appartiene; essa è piuttosto trovata e può solo essere assunta nella sua *paradossale gratuità*. Termine, però, quest'ultimo, *anceps*, tale cioè da contenere una ambiguità nient'affatto trascurabile. Da un lato, infatti, l'essere e l'esistenza possono essere assunti, dai nostri stessi genitori e da quanto essi ci trasmettono in modo quasi osmotico, come gratuiti: a intendere e significare la loro casualità, l'eccedenza, il loro essere di troppo. Ne viene che tutto ci appare quasi fosse un peso da ultimo insopportabile, che dispone a sentirsi piuttosto “gettati” nel mondo, senza riuscire mai a comprendere il perché, il donde e il verso-dove; si tratta, in questo lato o prospettiva che s'apre sul mondo, della gratuità del non senso il cui indicatore estremo è la morte, percepito come un mesto “tornare nel nulla di ciò la cui essenza è il nulla” (Heidegger, § 38, pp. 279-285)³.

Dall'altro lato, la gratuità originaria può essere accolta come evento insondabile di segno totalmente contrario: a significare piuttosto di un'iniziativa, assunta altrove o da altri; che appare libera, non avendo altri scopi evidenti se non di consegnare l'essere e l'esistenza a un donatario – di creare, a fronte di un ineffabile donante, un donatario cui un dono viene consegnato. È quanto si può apprendere dalla fenomenologia della famiglia, da una riflessione sull'autentico poter essere dell'alleanza sponsale e della relazione genitoriale: il primo e originario esser accolti nell'essere, con cura e con benevolenza empatica, può essere destinato a segnare positivamente e durevolmente, per l'intero arco vitale, la nostra persona. S'apre la possibilità di un

cfr. Heidegger (1986, par. 29, pp. 225-233; par. 31, pp. 236-243; par. 32, pp. 243-251). Cfr. anche, per il senso della “tonalità emotiva” fondamentale, Bollnow (2009, pp. 25-45).

2 Cfr. inoltre Binswanger (1973).

3 Cfr. su questi temi le riflessioni contenute nel testo di R. May (1970).

secondo significato della gratuità, d'altro genere rispetto alla semplice casualità: consente di vedere e d'intendere, all'origine stessa e alla radice dell'esistenza umana, un sigillo d'altro genere, che è quello del dono offerto. Ora, riusciamo a connotare in modo adeguato questo autentico poter essere, se ne parliamo come di via o itinerario del senso: nella prospettiva della gratuità assunta come un dono, infatti, l'essere e l'esistenza acquistano un carattere rivelativo; diventa chiaro come il sole che esse rivolgono a chi si dispone ad intendere, una *evocazione speciale*, che è una pro-vocazione ed è una consegna (Stein, 1988, pp. 360 ss., 386 ss., pp. 442-477).

2. Il gaudium d'esser desti

In verità, la quasi totalità degli uomini non è nella disposizione d'intendere una tale pro-vocazione e la consegna; innanzitutto e per lo più, accetta con una certa rassegnazione di lasciarsi vivere, più o meno consapevolmente – più o meno supinamente. L'essere e l'esistenza sono accolte per quello che sono, non costituiscono problema, né destano meraviglia né suscitano interrogazioni. In famiglia, ad esempio, si vive piuttosto alla giornata, presi dalle molte occupazioni e dalle preoccupazioni che esse portano; né si può fare diversamente, la vita urge e la tensione a preservarla e a conservarla muove quasi di necessità tutti, innanzitutto i padri e le madri di famiglia. Diventa una prospettiva più generale, anche le relazioni nei commerci quotidiani ricevono pieno significato visti nell'ottica del perseguimento degli interessi, del disbrigo delle pratiche. Le parole dei nostri discorsi recano traccia di questa inflessione: accade come se noi fossimo da esse parlati; esse e il loro senso ovvio subito cadono nel silenzio, ogni risonanza cessa col cessare delle funzioni per le quali le impieghiamo.

Se storicizziamo questa descrizione, se la riferiamo al momento storico attuale, alla metamorfosi della condizione umana nelle società della tarda modernità, forse possiamo intendere meglio il senso di quello che qualcuno ha proposto di chiamare “sonnambulismo esistenziale” e che sembra *a way of being* oggi prevalente, un modo d'essere e di condurre l'esistenza diventato comune e diffuso, nelle nostre famiglie e nelle nostre comunità di vita. È la condizione che noi stessi spesso siamo soliti denotare con l'espressione “lasciarsi vivere”; ed è la dimensione che, col suo linguaggio, l'analitica esistenziale definisce caratteristica della “esistenza inautentica”: un modo d'esistere, pertanto anche di pensare di sentire di agire, che non possiamo dire rivelativo della persona, perché proprio la persona in esso manca⁴.

Commentando questo punto dell'analitica esistenziale col linguaggio della pedagogia fondamentale, possiamo dire che l'esistenza inautentica è una vita non vissuta *in prima persona*. Ciascuno infatti dai mondi della vita ai quali ap-

4 Un documento di grande interesse di questa assenza della persona a se stessa, che la dispone alla “banalità del male” è il testo di H. Arendt (2007¹²).

partiene famiglia e parentele, scuola e in generale ambienti di lavoro, relazioni nei gruppi e nelle comunità; e oggi bisogna fare riferimento anche alle platee virtuali, televisione e web riceve una certa comprensione dell'essere e dell'esistenza con cui già da sempre interpreta l'esperienza che vive e le realtà in cui s'imbatte quotidianamente; l'abbiamo appena denotata originaria tensione globale della vita. Ora, essa in-forma le nostre certezze immediate, ce le fa reputare "naturali"; non si tratta però di convinzioni che abbiamo elaborato in proprio, svolgendone il senso. Le abbiamo apprese in situazioni e attraverso incontri che, innanzitutto e per lo più, ci hanno trovati in un atteggiamento passivo, più oggetti, come prima ci siamo espressi, che soggetti, quasi non fossimo soggetti che pensano in prima persona la realtà: che maturano un atteggiamento di fondo tale da consentire di esistere come protagonisti, attori e un po' anche autori, della propria vita⁵.

Un incontro speciale nei mondi della nostra vita ordinaria, in famiglia a scuola o nel gruppo dei pari può destarci dal sonnambulismo dell'esistenza inautentica; si tratta di un evento che si percepisce immediatamente carico di significato: quanto s'annuncia promessa di un qualche compimento e di una vita più viva. Si può sperimentare allora una gioia prima non conosciuta, o forse rimasta sempre inespressa: voglio chiamarlo *gaudio d'esser desti*, gioia che ci viene in ragione del fatto di poter vivere trovando e scegliendo il significato delle cose che pensiamo o facciamo. Coincide, per riprendere il linguaggio dell'analitica esistenziale dei mondi della vita, con la scoperta della dimensione di un'esistenza autentica, vissuta in prima persona, che si presenta desiderabile essenzialmente perché appare vita sapida, piena di gusto o più viva (Heidegger, 1986, §§ 54-60, pp. 400-444)⁶. Può diventare l'inizio della personalizzazione dell'esistenza, certamente un avvenimento sorprendente, dal momento che implica di prendere in mano la propria vita e di esercitare per così dire, in modo attivo ed autonomo, l'essere che abbiamo ricevuto con l'inizio della nostra vita fisica e che è la proprietà reale che ci rende appunto delle *persone*. Può accadere in famiglia; e quando accade, la trasforma nel luogo della felicità più intensa (Bellingreri, 2011, pp. 137-144).

Per la fenomenologia, come è noto, questo destarsi può essere paragonato ad una vera e propria "conversione", in primo luogo una *conversione dell'intelligenza*. Ha inizio quando sorge, con sorprendente chiarezza quale mai in passato, la consapevolezza che i nostri discorsi e le nostre azioni sono saturi di parole parlate, di giudizi già sempre predefiniti, in generale di convinzioni che abbiamo ricevuto senza averle propriamente mai saggiate. Formano il nostro mondo e quello che abbiamo proposto di chiamare il vocabolario essenziale della vita quotidiana; nella nostra vita di tutti i giorni partiamo sempre da esso e affrontiamo la realtà facendo leva su ciò di cui siamo certi. Ma

5 Per questa (breve) fenomenologia dell'esistenza inautentica, il riferimento costante è l'analitica esistenziale heideggeriana: Heidegger (1986, § 27, pp. 214-220; §§ 35-38, pp. 269-285).

6 Cfr. anche Husserl (19724, § 29, pp. 141-143).

ecco ora una domanda inedita che può sorgere ed imporsi: ciò di cui siamo *certi* è poi anche *vero*? Come stanno *realmente* o *veramente* le cose? E *perché* devono stare in un certo modo, anziché in un altro⁷?

Il dubbio pare mettere tutto in discussione e sortisce un effetto destabilizzante quando ad esser investite sono le certezze che, già da sempre nella nostra vita di famiglia, hanno avuto ed hanno peso nella nostra concreta esperienza morale. Se però riusciamo a trovare la forza, il coraggio di sopportare questa prova: se decidiamo una volta per tutte di iniziare un cammino di ricerca del vero, possiamo sperare di sperimentare una dimensione nuova, più umana, dell'esistenza; dobbiamo chiamarla senz'altro la dimensione dell'"esistenza autentica". L'intelligenza, quando vuole fare esperienza diretta di ogni cosa, è chiamata a convertirsi per sapere riconoscere ciò che le s'impone *solo in ragione della sua evidenza*. È una vera e propria *ascesi* e la si può descrivere parlando di ritorno al candore dell'infanzia: saper aprire gli occhi, spalancarli di fronte alla realtà, quasi noi vedessimo il mondo e le cose per la prima volta; così come, in effetti, accade al bambino che si desta alla vita cosciente, attratto innanzitutto da ciò che gli si offre alla vista e che egli apprende a conoscere o a riconoscere⁸.

Ma è *una ascesi* che tocca anche *il volere*. Nella dimensione dell'esistenza inautentica, ora lo vediamo e pertanto lo sappiamo, siamo per lo più mossi da interessi pratici, misuriamo la convenienza a noi di ciò che incontriamo, innanzitutto nel senso dell'utilità che qualcosa o qualcuno possa avere per il raggiungimento dei nostri fini; di tal guisa, cose e persone, a dispetto delle nostre buone intenzioni, di fatto diventano tutte semplici mezzi. La decisione di mettere in questione le proprie certezze immediate implica l'*ascesi* della volontà perché si possa desiderare e si scelga d'esser mossi dalla conquista di un bene riconosciuto nella sua oggettività o verità, e non dal raggiungimento di un interesse soggettivo, dal risultato reputato efficace perché utile. È l'inizio di un cammino in cui vogliamo esser definiti dalla volontà di verità e di bene, piuttosto che dalla volontà del possesso o del dominio. E in questo itinerario, possiamo anche scoprire che spesso siamo stati educati a muoverci in tal senso, sin dalla nostra infanzia; le parole che i nostri genitori, come sposi, sono stati capaci di dirsi reciprocamente, comunicandosi il loro amore; e quelle che hanno saputo rivolgerci, come figli, sono rimaste dentro di noi, da qualche parte, sorta di bussola segreta che ci ha orientato e che può ancora orientarci.

Ora, dentro ma anche fuori della famiglia, con la conversione del volere è in gioco la volontà *attratta e mossa dalla percezione del bene oggettivo*; non può esser diversamente: qui si presenta desiderabile un modo di conoscere e un atteggiamento esistenziale qualitativamente (per qualità *umana*) differente rispetto alle semplici opinioni e al quieto ma opaco lasciarsi vivere⁹.

7 Sono le domande che pongono l'istanza veritativa: che segnano l'imporsi della ragione nei mondi della vita quotidiana o che formulano il problema critico.

8 Si tratta dunque, per la vita dell'intelligenza, di una conversione all'evidenza di ciò che, apparendo, si mostra si dona e si dice. Evocazione, in questo passaggio, delle pagine introduttive dell'opera di E. Stein (20012, pp. 43-50).

9 In estrema sintesi ma dicendo l'essenziale: attivare, far nascere e formare questo atteggiamento esistenziale è l'opera dell'azione educativa.

3. Abitare un mondo segnato dal senso

La dimensione dell'esistenza autentica appare ora al soggetto come una possibilità aperta e offerta alla sua esplorazione e alla sua scelta. La genera la tensione a vivere prendendo le distanze dalla condizione di dormienti e scegliendo di vivere senza andar contro la luce, senza volerla più celare e senza volerla sminuire: vivere secondo ragione dunque, con l'attenzione rivolta al reale nelle sue differenze e nella sua globalità. È una dimensione di vita che attrae in modo per certi versi irresistibile e che appare immediatamente preferibile, senz'altro: è il "viver bene" che è preferibile al semplice vivere – al lasciarsi vivere. È, bisogna aggiungere, la prima evidenza morale che s'impone al soggetto e di fronte alla quale questi non può che dir di sì, acconsentire e aderire. Non può esser diversamente: quanto appare per sé buono e si presenta come evidenza morale elementare porta già da sempre in sé la propria giustificazione. Per questa ragione tale evidenza non ammette alcuna domanda relativa al perché debba essere preferibile: a ben vedere, le domande sul perché il bene o sul perché essere morali siano preferibili sono ingiustificabili e non ammettono risposte – sono, in qualche modo, esse stesse immorali¹⁰.

Ora, iniziare a sperimentare in prima persona l'esistenza desta e per sé amabile significa destarsi nello stesso tempo alla ragione e alla realtà: coincide con la scoperta d'essere e di vivere già da sempre *al cospetto del tutto*¹¹. Apre, possiamo scrivere, la sorprendente e meravigliosa intuizione d'aver parte ad una realtà più ampia, immensamente più vasta della propria realtà personale; in essa tutte le cose si tengono insieme, con essa siamo organicamente e in modo vitale coinvolti. Ogni realtà allora muta di segno: diventa evidenza che si impone o che può essere riconosciuta come tale per le ragioni oggettive che la sostengono, vista ed intesa nella luce della totalità. Tutto può mutare di segno, a cominciare dalla stessa gratuità originaria che, avviando la nostra interrogazione e l'analisi dell'esistenza nei mondi della vita, ci era apparsa connessa essenzialmente all'effettività dell'essere consegnati – alla finitezza intrascendibile.

Con ragione e fondatamente, la gratuità originaria e la contingenza del nostro venire ad essere in una forma determinata d'esistenza possono mutare di segno; la costitutiva ambiguità può ora sciogliersi e, nella luce portata dalla ragione, può presentarsi infondata perché insensata la prospettiva della casualità, dell'essere fortuitamente gettati ad esistere, in un momento qualsiasi del tempo e in un luogo qualsivoglia dello spazio. Affermare di essere casualmente gettati

10 Come argomenta R. Spämann (1998, pp. 121-138).

11 L'autentico esser desti, si può anche scrivere, è riconoscere la dimensione dell'essere, la realtà nelle sue differenze e nella sua totalità; è la dimensione dello spirito: questo è il nome adeguato infatti per intendere la proprietà reale del soggetto, la sua parte più viva e più intima, che lo rende capace di un tale riconoscimento. Senza questo riconoscimento, l'esistenza e la coscienza restano consegnate alla dimensione dell'avere, che è quella del possesso e del primato del soggetto.

nel mondo significa ammettere il paradossale e da ultimo insostenibile primato del *non senso*, per l'essere e per l'esistenza; ma allora *via del senso* può essere solo quella del secondo significato della gratuità (Melchiorre, 1990³, pp. 77-108). La via del senso è il riconoscimento del dono, accogliere di buon grado d'essere piuttosto consegnati o inviati all'essere e all'esistenza, in una porzione determinata di spazio e in un momento determinato del tempo e della storia umana. Reciprocamente, il riconoscimento del dono, il suo accoglimento e la riossatura, forma un'immensa riserva, una inesauribile sorgente di senso: significa riconoscere che l'essere che io sono e l'esistenza che io esercito mi viene affidata; in un atto originario in cui un misterioso donante mi costituisce come primo donatario dell'essere e dell'esistenza (Nouwen, 2000¹⁵)¹².

La realtà nelle sue differenze e nella sua totalità appare più vasta di me, della persona che amo e del nostro legame; ma ad essa il mio io, il mio tu e il noi apparteniamo già da sempre, in una originaria *ontologica dipendenza*. Il senso che la segna originariamente e che a me si va rivelando come dono è un'originaria *offerta* che precede ogni personale *conferimento* di senso da parte d'ogni soggetto. Si dà un fine oggettivo e bisogna aggiungere assoluto, che precede ed eccede ogni visione soggettiva, ogni a-che e ogni interesse. Distarsi alla ragione e scegliere di permanere al cospetto della totalità significa scoprire il fine ultimo cui tutti i fini devono in qualche modo essere ricondotti; non si dà diversamente esistenza autentica, né può esserci piena riuscita della nostra vita.

La prospettiva del senso e del senso assoluto ci aiuta a percepire meglio la conversione di cui abbiamo scritto prima, parlandone come di un'ascesi dell'intelligenza e del volere. Ora diventa evidente, essa implica un trascendimento di sé da parte del soggetto, un'*intenzionalità ontocentrica*, che scopra e attui l'essere e il senso dell'essere oltre la semplice sfera degli interessi particolari e oltre l'autoconservazione. È esistere secondo ragione e al cospetto della realtà, acquisire la capacità di vedere tutto e anche se stessi "dal di fuori", per così dire. La ragione non è, come pure a molti appare e come da molti è intesa, "funzione di autoconservazione": essa è segnata da un'intenzionalità che la definisce come apertura centrata sull'essere. È a motivo di questo che essa ha potere critico, è potenza di criticità, "capacità di relativizzare tutti i sistemi e tutti gli interessi finiti autocentrati". Questo è il senso pieno della conversione e dell'ascesi, porta il superamento dell'autoreferenzialità; e questo è il senso della fedeltà alla coscienza personale ben formata: il senso del vivere seguendo una coscienza pienamente desta, definita dalla presenza di un punto di vista assoluto, pertanto aperta al reale nella sua totalità ontocentrica (Spämann, 1998, pp. 109-120).

Il primo gesto di libertà, l'opzione originaria per il bene è scegliere di abitare in un mondo segnato da un senso e da un senso assoluto – non rela-

12 Il dono originario dunque è l'essere originariamente coinvolti in una relazione di dono; quanto ci costituisce come donatari e responsabili nel senso originario: chiamati a rispondere di quanto, essendo donato, non ci appartiene.

tivo. Noi non possediamo la misura di tale senso, è esso piuttosto a misurarci; esso è “misura di tutte le cose che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono”: una misura indisponibile, dunque in ultima istanza sacra. Ora, se l’interiorità è fare esperienza in prima persona della propria esistenza, l’autenticità personale è diventare comunicazione trasparente, per quanto sia possibile, del dono originario e del sacro, della via del senso assoluto che esso apre. È la prospettiva che permette anche di definire adeguatamente la questione della piena riuscita della vita: tutti gli uomini infatti desiderano che propria vita riesca, che ciascuno possa essere e diventare se stesso per tutto quello che sia possibile; ma la piena fioritura ha come condizione che la rende realmente raggiungibile e realizzabile che il soggetto non sia innanzitutto ed essenzialmente definito dalla preoccupazione per i propri interessi particolari e per la propria personale sopravvivenza.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (2007¹²). *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli (1963).
- Bellingreri A. (2011). *Pedagogia dell’attenzione*. Brescia: La Scuola.
- Binswanger L. (1973). *Essere nel mondo*. Roma: Astrolabio-Ubaldini (1963).
- Bollnow O.F. (2009). *Le tonalità emotive*. Milano: Vita e Pensiero (1956).
- Fink E. (2006). *Fenomeni fondamentali dell’esistenza umana*. Pisa: Ets (1979).
- Heidegger M. (1986). *Essere e tempo*. Torino: Utet (1927).
- Husserl E. (1972⁴). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*. Milano: il Saggiatore (1954).
- May R. (a cura di) (1970). *Psicologia esistenziale*. Roma: Astrolabio Ubaldini (1969).
- Melchiorre V. (1990³). *Essere e parola. Idee per un’antropologia metafisica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Nouwen H.J.M. (2000¹⁵). *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*. Brescia: Queriniana (1992).
- Spämann R. (1998). *Felicità e benevolenza*. Milano: Vita e Pensiero (1989).
- Stein E. (1988). *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*. Roma: Città Nuova (1935).
- Stein E. (2001²). *Introduzione alla filosofia*. Roma: Città Nuova (1917-1932).

SE