

## SAVERIO. LA DEPRESSIONE E L'IRA

LORENZO CALVI

Dopo i necessari anni di studio, nel 1958 ero finalmente approdato all'impegno diretto di curare qualcuno. Da pochissimo tempo la ditta Geigy di Basilea aveva sintetizzato una molecola, l'imipramina, di cui un allievo di Binswanger, Roland Kuhn, aveva constatato la potente efficacia nel trattamento di gravi depressi. Solamente pochissimi ospedali italiani la ricevevano in prova e tra questi non mancava l'ospedale di Sondrio, dove lavorava un altro allievo, seppure virtuale, di Binswanger, Danilo Cargnello, ed io con lui. Arrivavano da noi numerosi malati di depressione maggiore, che in Valtellina colpiva moltissimi ceppi famigliari.

La nuovissima cura era straordinaria: la sua efficacia era paragonabile soltanto a quella dell'elettrochoc, ma non era fonte di ansia, come questo, né nel curante né nel paziente. Tutti i giorni mi sentivo dire: «Sono rinato!» Un'espressione significativa ma ingenua, nel senso che io la coglievo come tratta da un repertorio di luoghi comuni. L'ascoltavo come se fosse una semplice valutazione quantitativa, là dove dire: «Sto bene. Sto proprio bene. Sto molto bene», non sarebbe sembrato sufficiente.

Un giorno Saverio, un uomo cinquantenne, provato da parecchi episodi di grave depressione, mi disse che voleva raccontarmi un sogno. «Stanotte ho sognato la mia seconda nascita. Uscivo col capo dall'utero, ma ero proiettato in alto e non in basso. Rinascevo in piedi!» Era facile intuire che il sogno riproducesse pari pari un'erezione spontanea mattutina, ma l'espressione di Saverio comunicava un tale entusiasmo che mi trattenni dal proporgli un'interpretazione così riduttiva. Gli dissi che il

suo sogno era come un sigillo di garanzia apposto sul suo benessere, facente sperare che non avesse altre ricadute. Del resto, lo stesso Saverio, col parlare di rinascita, aveva interpretato da sé il suo sogno. A me non restava che prenderne atto. Non era necessario negare la realtà fisiologica dell'erezione: bastava metterla in parentesi. Avrei imparato di lì a poco che questa era la prima mossa fenomenologica e cioè l'epochè.

Nello stesso tempo, però, rimuginavo su quello scambio del basso con l'alto e la mia mente andava molto lontano, ad un famoso episodio evangelico: l'incontro di Gesù con Nicodemo. Nel Vangelo di Giovanni (3, 1-5) si racconta: «V'era tra i farisei un uomo di nome Nicodemo [...] Costui di notte venne a lui e gli disse: “Rabbi, noi sappiamo che tu sei come maestro venuto da Dio, perché nessuno può fare i prodigi che fai tu, se Dio non è con lui!” Gesù gli rispose: “[...] se uno non è nato dall'alto, non può vedere il regno di Dio”. Nicodemo gli disse: “Come può nascere un uomo che sia vecchio? Può egli forse entrare di nuovo nel grembo di sua madre per nascere?” Gesù rispose: “[...] se uno non è nato di acqua e di spirito, non può entrare nel regno di Dio”».

Non che io fossi un attento lettore dei Vangeli, ma in quel tempo leggevo molto attentamente Enzo Paci in quello che egli andava pubblicando sulla sua esposizione e la sua interpretazione della fenomenologia di Husserl. Nelle pagine di Paci avevo trovato assai più d'un accenno a Nicodemo e di questi incontri – Nicodemo con Gesù, Paci con Husserl e con Nicodemo, io stesso con Paci – ho già dato succinta relazione nel mio scritto *Enzo Paci e la Daseinsanalyse*. Quella di oggi vuol essere una riconsiderazione di tutto questo, un completamento da un lato sul piano culturale ed una meditazione personale dall'altro.

Nicodemo non è uno qualunque: è un membro del Sinedrio e la frase con la quale apostrofa Gesù vuol significare che Gesù è veramente il maestro inviato da Dio, perché risponde alle caratteristiche indicate dai profeti ed inserite come certezze nella legge giudaica. Senonché, inaspettatamente, Gesù spiazza Nicodemo ignorando il suo solenne riconoscimento ed affermando la necessità d'una rinascita per “vedere il regno di Dio”.

Il commento di Paci è decisivo: «Mentre Nicodemo vuole una definizione e un essere, Gesù propone un'azione» (1974). Questo commento è prezioso, perché, secondo me, scinde l'aspetto esclusivamente religioso dell'episodio, cioè se Gesù è o non è il Messia, dall'aspetto del fare, che è un aspetto laico, utilizzabile sì, ma non necessariamente ed esclusivamente sul piano religioso.

Il fare di cui parla Paci è precisamente il nascere dall'alto, che si può intendere come nascere di nuovo, giocando sulla duplice traduzione possibile dell'avverbio greco *ànozen* (Osculati, p. 10, nota 3). Paci ri-

badisce la sua interpretazione affermando che “nascere di nuovo” vuol dire «nascere davvero, perché, così come ci troviamo nel mondo, siamo già fatti, mentre il vero fare è un farsi da soli sia pure nei limiti del già fatto. Il già fatto è il non poter tornare indietro, l’irreversibile» (1974).

Ora desidero ritornare al sogno di Saverio, che permette di porre il tema della rinascita sul piano dell’esperienza naturale. Si tratta d’un’esperienza impossibile, perché, come dice Nicodemo, «come può un uomo entrare di nuovo nel ventre di una madre?»

L’aporia era così evidente che le mie riflessioni erano bloccate. Fortunatamente, avevo la possibilità d’approfondire la situazione. Saverio era ancora ricoverato ed io, come se niente fosse, gli chiesi di raccontarmi di nuovo il suo sogno. «Quale sogno? – mi rispose – quello dove sogno di essere incazzato?»

Ho intuito subito che mi si stava facendo luce e che dovevo continuare l’indagine. Con opportune domande, venni a capire che Saverio, in un primo tempo, mi aveva raccontato il sogno nello spirito entusiasta della guarigione, mentre il secondo racconto era dominato dall’ira.

Bisogna ricordare che, nello spazio del sogno, si giocano gli scambi, i mascheramenti e gli smascheramenti reciproci tra il letterale e il figurale, divisi da un confine ora elastico ora rigido, ora costante ed ora fluttuante. Qui operano e qui trovano il loro bersaglio gli investimenti di senso alla luce ed al calore straordinariamente, ma anche ordinariamente, variabile, del tono dell’umore. L’espressione “incazzato”, usata da Saverio, rimanda al tono dell’umore e lui stesso ci spiega che cosa è successo tra la prima e la seconda versione dello stesso sogno. Aveva rimuginato tra sé di quanta vita l’aveva derubato la malattia di modo che, nella sua mente, l’immagine del bambino felice di uscire alla vita aveva lasciato il posto all’immagine dell’uomo iroso per come la vita gli era andata male.

«Come fai a non incazzarti – aggiunge Saverio – quando ti rendi conto che la vita ti è in gran parte sfuggita?» La fuga della vita, la fuga del tempo: un’altra intersezione tra il piano semantico-letterale e quello patico-figurale. Nei discorsi di Saverio si parla di fuga e di furto. Fugge la vita rubata. Chi ruba, non si attarda, afferra e fugge veloce. Al derubato non resta che l’ira. Ma la stessa ira che ti fa incazzare ti fa anche rinascere. Ti investe, ti carica di adrenalina. E bisogna vedere se questo è costruttivo o distruttivo. È in questa evidenza, espressa dal sogno, che cerco di fondare una sorta di completamento dell’opera operata dallo psicofarmaco.

Ora che mi guardo indietro, mi sembra di scoprire i primi balbettii di quella che, col tempo, sarebbe diventata una cura psicofarmacofenomenologica. La chiamo così perché si regge sull’intuizione delle

essenze e sull'immaginazione oltre che sull'impiego d'uno psicofarmaco. Questi fondamenti c'erano già quando parlavo con Saverio di fuga e di furto. Impiegare queste parole era già dare un senso, più sensi, agli episodi depressivi, là dove, senza parlarne, sarebbe rimasto un vuoto. È questo vuoto di senso che scoraggia ed abbatte e allora ci si domanda in che modo un senso metaforico procuri un certo sollievo. Lo procura proprio perché metaforico. L'ho imparato da Saverio parlando dei suoi episodi depressivi passati e poi l'ho fatto parlando con i pazienti nel momento della loro depressione. Non procura alcun sollievo parlare d'un difetto a livello di neurotrasmettitori, che sarebbe il senso non metaforico. Una metafora, invece, è efficace perché è imprecisa, approssimativa, copre in modo vago una certa porzione di realtà. Lascia un margine d'indeterminatezza, dove il valore semantico-letterale sfuma in un alone, che si fa disponibile come regione del patico-figurale. È questa in realtà una regione più di sovrapposizione e di connivenza che di netto confine. Il senso si bagna nel patico ed il patico si prosciuga nel senso. Con tutta la sua ambiguità, questa regione deve essere abitata con costanza e con fiducia dal curante perché è qui che può manifestarsi il fenomeno, è qui che bisogna attendersi la visione essenziale. Dall'incontro con Saverio prende le mosse la mia riflessione, che ora si estende al lungo periodo della mia attività terapeutica. Durante la quale ho imparato molte cose. Una di esse è la constatazione che la cura comincia a procurare sollievo quando il paziente riesce ad abitare anche lui la medesima regione dove senso e patico stanno insieme. Per il paziente si tratta di partire dalla sua sofferenza e di trovare le parole giuste per dirla. Col percorrere il sentiero della semantica non soltanto egli si avvicina al senso, ma sente anche raffreddarsi, per così dire, il bruciore del patico. Nell'accompagnare il paziente lungo questo sentiero, il curante scopre l'efficacia della parafrasi (cfr. Calvi, 1999), delle metafore, dei modi di dire, perché tutto comincia quando si verifica in concreto che "se ne può parlare". Il paziente sta uscendo dal suo guscio di passività e comincia a partecipare all'attività della situazione fino a diventare un interlocutore alla pari col curante. A questo punto "se ne può parlare" e se ne parla!

Parliamone, ad esempio, come suggerisce Binswanger là dove dice: «L'incertezza della nostra esistenza non deve necessariamente assumere la direzione verso il basso, può anche equivalere ad una liberazione, ad una possibilità di ascesa» (1930). Nel suo famoso saggio *Sogno ed esistenza*, Binswanger sviluppa la tematica dell'ascesa e della caduta come direzioni generali di senso, nelle quali racchiude uno specifico tratto della struttura ontologica dell'uomo e cioè quello di essere orientato sull'asse alto-basso. Orientamento fondamentale, cioè fondativo del

radicamento mondano dell'uomo tanto che Erwin Straus ritiene di poterlo mettere in relazione con la stazione eretta, in accordo con la sua antropologia, che si può definire evoluzionistica, fortemente ancorata alla fisicità della figura umana.

Vorrei cercare di ricavare dal sogno di Saverio un esempio idoneo ad offrire qualche ulteriore elemento di base alle affermazioni di Binswanger. Bisogna riconoscere che lo psicofarmaco abbia avuto su di lui un effetto veramente dirompente se è riuscito a scardinare il suo orientamento verso il basso ed a spingerlo verso l'alto, sia pure a livello onirico. Sotto questa spinta Saverio è tornato ad essere nascituro e neonato, ergendosi eretto e facendo di se stesso un ariete, per venire alla luce in un rapporto di ira col mondo, che è pur sempre un rapporto, come abbiamo visto, non necessariamente distruttivo, ma anche potenzialmente costruttivo.

La sua espressione, come si può spesso constatare per le espressioni plebee, esemplifica nel modo più convincente l'aderenza tra il letterale ed il figurale. Ed esemplifica questa aderenza perché si radica nel corpo. Si può dire di avere il fegato d'un leone, l'occhio d'una lince, il cuore d'un cane, ma nessuna di queste metafore suona convincente così come la condizione fisica che viene chiamata a segnalare ed a misurare la propria ira. E se questa condizione fisica viene paragonata, come si sente dire spesso, a quella d'una bestia, questo modo di dire non è altro che un'amplificazione espressiva della passione che ci domina in quel momento, e cioè l'ira. Dove non è chi non veda come questo bestiaro sia assai più vicino ad un repertorio di emblemi che ad una rassegna zoologica. Ma gli antropologi hanno già lavorato parecchio su questo terreno. Vale la pena invece di ritornare su quella aderenza del figurale col letterale, che si radica nel corpo, nel nostro corpo di parlanti e vien da dire nel nostro corpo parlante con ogni sua parte. Da Giovan Battista Vico in poi, innumerevoli studiosi sono rimasti affascinati da quell'espressività corporea, che è pur sempre una realtà pura e semplice, e non di meno una realtà capace di calarci con spontaneità ed immediatezza in una sfera condivisibile ed originaria, cioè in una intersoggettività non bisognosa di alcuna intermediazione culturale.

L'espressività corporale è originariamente fungente perché germoglia dal corpo, che è, per sua natura, destinato a perire, talché la funzione dell'arte è – secondo molti pensatori – quella di estrarre dal corpo l'espressività, abbandonare il corpo al suo destino, non potendo fare altrimenti, e rendere l'espressività stessa imperitura.

Tutti sanno che l'opera di Proust è continuamente citata a questo proposito, perché egli non ha soltanto compiuto questo lavoro di fissa-

zione sul piano artistico, ma ne è stato anche acutamente consapevole sul piano speculativo.

Richiamando Proust, non si può non accennare almeno al procedere della sua prosa, ritmata su lunghi periodi. Sentite come si esprime Enzo Paci: «Il lungo periodo proustiano inizia da una sensazione, da un'impressione, si sviluppa nell'eco dell'analogia, raggiunge l'interiorità della memoria e si illumina in un crescendo inarrestabile [...] Non si sa mai [...] quale potrà essere la risonanza di una sensazione e di una parola [...] che abbandonano il contatto con la realtà esterna che le ha provocate, penetrano nell'intimità profonda del tempo e del senza tempo e là si arrestano [...] in attesa di essere riprese ancora nel grande ritmo, che riconduce la sensazione al ricordo ed il ricordo alla sensazione [...]. È la memoria che riconquista le zone perdute del nostro io, che ristabilisce nel presente il rapporto con il passato [...]» (1966, pp. 49-50).

Non dobbiamo vedere in queste parole solamente l'entusiastico effetto provocato da una lettura di Proust. Esse si possono leggere come un invito ad aver fiducia che nella memoria risieda la chiave per trovare un senso nel succedersi di tutti gli eventi, indicando come tali non solamente ciò che è accaduto nella realtà mondana, ma anche nella propria interiorità. Le delusioni non sono meno importanti delle acquisizioni, gli incontri mancati non sono meno importanti di quelli avvenuti, i desideri non sono meno importanti dei possessi, le fantasie non sono meno importanti delle realizzazioni. Opportunamente sollecitata, la memoria dovrebbe restituire tutto, anche se dobbiamo saper affrontare realisticamente il fatto che il tutto è irraggiungibile.

Fermiamoci un momento a riflettere su queste ultime frasi. La prima: «[...] fiducia che nella memoria risieda la chiave [...] di tutti gli eventi [...]». La seconda: «[...] il tutto è irraggiungibile». La prima contiene un'affermazione. La seconda una negazione. A livello di senso comune sembra possibile accomodarsi su una terza frase: “*quasi* tutti gli eventi”. Ma noi stiamo occupandoci della cura di qualcuno e quindi non possiamo affidarci semplicemente al senso comune, facendo finta che questo presieda ai disordini della sua esistenza e che un criterio statistico sia sufficiente ad avvicinarlo ed a comprenderlo.

Se si interroga un medico o uno psicologo, meglio se anziano e imbevuto di una preparazione e d'una esperienza tradizionali, egli farà fatica a cogliere le nostre difficoltà, perché la sua pratica quotidiana si fonda empiricamente su un superamento intuitivo del senso comune, talché egli dialoga con serena coscienza col suo paziente muovendosi contemporaneamente su più registri. Ma se la nostra esigenza è quella di dare un fondamento speculativamente certo al nostro fare di curanti,

allora non possiamo non rivolgerci alla filosofia. Tanto più che, oggi come oggi, dice Laura Boella, «la filosofia si è sentita chiamata a potenziare l'attività della mente che le è peculiare per rispondere [...] all'accadere che la interpella. Il suo compito diventa quello di comprendere ciò che accade e spesso anche di assumere una responsabilità morale nei suoi confronti. E ciò è avvenuto [...] attraverso molteplici contaminazioni ed esperimenti: con la poesia, con l'apertura alla trascendenza della fede, con la pratica di una fedeltà minuziosa alle manifestazioni più banali ed inappariscenti del reale, con il mettere al centro la questione dell'abitare un mondo comune [...]. Il pensiero ha recuperato in questo modo un rapporto forte con la realtà» (2006).

Non credo che sia azzardato affermare che, tra le “molteplici contaminazioni ed esperimenti”, ci sono stati anche quelli promossi dalla psicopatologia fenomenologica.

Poiché io stesso mi sono pronunciato più volte su questo punto, facendone il nerbo della mia attività scientifica e di quella terapeutica, desidero riportare alcune frasi d'un collega, allo stesso modo che si sente il bisogno di chiamare testimoni a confermare le proprie affermazioni. Sentite cosa dice Ludovico Cappellari: «Per la psicopatologia fenomenologica la psichiatria e la cura sono basate essenzialmente sulla relazione col malato; questo vale evidentemente per tutta la Medicina, ma in psichiatria ha un valore aggiunto: per la fenomenologia non può esistere una psichiatria che non ponga in modo radicale il problema dell'incontro con l'altro sofferente [...]. La psicopatologia fenomenologica [...] è richiesta principalmente a comprendere i disturbi mentali o la sofferenza mentale grave, così come compare nelle psicosi o nei gravi disturbi di personalità. Il piano fenomenologico, dove si studiano le forme della presenza e quello psicologico, dove si studiano i contenuti della presenza, debbono essere pensati insieme, perché è attraverso i dati psicologici che appaiono i disturbi fenomenologici. Per il semplice fatto che la psicopatologia fenomenologica si situa prima di tutti i discorsi che riguardano le cause, essa è perfettamente compatibile con tutti gli orientamenti della psicopatologia [...]. La psicopatologia fenomenologica non è strettamente e ostinatamente fenomenologica. Nel suo *corpus* più attuale essa è in qualche modo post-moderna, cioè libera da ossessioni ideologiche» (2014).

A questo proposito, io penso in primo luogo al dibattito che si direbbe inesauribile tra l'ascendenza heideggeriana e quella husserliana. Ciò detto, continuo volentieri a citare Cappellari perché egli dimostra di avere colto al cuore lo spirito della fenomenologia o almeno di quella fenomenologia che io amo e che, evidentemente ama anche lui. Uno spirito ironico quanto basta a non essere sussiegoso. Basti dire che

Cappellari introduce la sua argomentazione facendo riferimento ad un intelligente, e soprattutto simpatico, romanzo: *L'eleganza del riccio* di Muriel Barbery. Protagonista del quale è una portinaia che ama la lettura ed ora sta affrontando un libretto che parla di Husserl, cominciando col prendersi confidenza con questo nome, «[...] un nome che certo non si dà a un animale di compagnia o a una marca di cioccolato, dato che evoca qualcosa di serio, di arcigno e vagamente prussiano [...]». Eppure la nostra portinaia sente di avere finalmente trovato il suo maestro e si rivolge direttamente al lettore: «Sapevate voi che la nostra coscienza non percepisce al volo, ma effettua complicate serie di sintesi che, creando profili successivi, giungono a far apparire ai nostri sensi oggetti diversi, come per esempio un gatto, una scopa o uno scacciamosche? [...] Questa è la fenomenologia: la scienza di ciò che appare alla coscienza». Su questo punto cruciale è opportuno inserirsi nei pensieri della portinaia con una precisazione, memori del proverbio: «Non dire gatto se prima non l'hai nel sacco». La nostra portinaia ha capito che ci sono “profili successivi” precedenti lo statuto di ciò che è manipolabile e quindi puoi metterlo nel sacco della nostra percezione e soltanto allora dire “gatto”.

I profili precedenti la percezione piena appartengono alla sfera delle sensazioni e delle intuizioni e noi le chiamiamo così quando esse segnalano la presenza del gatto nella sua ovvietà. Qui è in causa l'io empirico ed è la psicologia che se ne occupa.

A volte, però, tra noi e il gatto si parano alcune delle sue qualità, simpatetiche o antipatiche che siano, tali per cui esso ci può apparire come una beneamata compagnia oppure come una sinistra minaccia. Questo gatto non ci è più indifferente. La sua presenza non è più ovvia. È come se esso ci apparisse per la prima volta, come uno dei “profili” della portinaia, e lo chiamiamo allora apparizione, fenomeno. Chi si trova alle prese col fenomeno gatto non è l'io empirico ma è l'io trascendentale. Anche su questo punto attingo a Cappellari: «Io empirico: media le esperienze mondane. Io trascendentale: è portatore di un progetto di mondo e di sé. Io puro: armonizza le esperienze dell'io empirico con il progettarsi dell'io trascendentale e connota tali esperienze come partecipanti ad un medesimo flusso di esperienze, le *mie* esperienze».

Ricordiamoci che non è l'innocente gatto a trasformarsi nel fenomeno gatto, ma è il nostro io trascendentale che l'ha coinvolto inconsciamente nel suo “progetto di mondo e di sé”.

Ed ora lasciamo stare i gatti e veniamo alla psicopatologia dove si deve affrontare in primo luogo la situazione che si crea tra il curante ed il paziente. Da entrambi partono messaggi, che vanno ad integrarsi con



l'esperienza dell'altro, ma noi, almeno in un primo tempo, possiamo riflettere solamente sull'esperienza di uno dei due, del curante, cioè di noi stessi. Quanto ai messaggi del paziente noi non siamo impreparati: abbiamo imparato ad assumerli come sintomi per metterli nel sacco della nostra conoscenza clinica precostituita e, così facendo, trattiamo i messaggi di Tizio e di Caio come se fossero uguali. Sarebbe come dire ad un gattofilo convinto che tutti i gatti sono uguali: figuratevi la sua indignazione! Eppure, nell'attività terapeutica corrente questo accade abitualmente senza suscitare scandalo. Fenomenologo è chi si scandalizza e chi non potrebbe praticare psicoterapia senza seguire il paziente in tutta la sua soggettività, essendo così un fenomenologo *in statu nascendi*. Essere pienamente fenomenologo vuol dire non essere pago d'un rapporto terapeutico sinché non si è istituita un'intersoggettività piena, a segno che il paziente si è fatto fenomenologo anche lui.

L'esempio che si può trarre da Saverio è semplicistico, ma radicale. Finché Saverio denuncia il suo malessere nei soliti termini, egli mi fornisce i sintomi che fanno fare diagnosi di depressione e siamo sul piano empirico al quale la cura farmacologica è omogenea. Ma quando egli legge un evento corporeo come l'erezione assumendolo ad espressione della sua ira per il furto subito della sua vita, quando Saverio mi comunica tutto questo vuol dire che tra lui e me un embrione d'intersoggettività si è costituito ed è lui stesso che mi dischiude il piano trascendentale. Il mio lavoro si è sviluppato per decenni sulla linea indicata da Saverio.

## BIBLIOGRAFIA

- Binswanger L.: *Traum und Existenz* (1930), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, I, 74-97. Bern, 1955. Trad. it. di E. Filippini: *Sogno ed esistenza*, in L. Binswanger: *Per un'antropologia fenomenologica*, 67-96. Feltrinelli, Milano, 1989
- Boella L.: *Il movimento del pensiero*. AUT AUT, 332: 12-13, 2006
- Calvi L.: *Enzo Paci e la Daseinsanalyse*, in *La coscienza paziente*. Fioriti ed., Roma, 2013 (ed. originale: *Paci e la Daseinsanalyse*, in S. Zecchi: *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, p. 127. Bompiani, Milano, 1991; anche ne *Il consumo del corpo*, Appendice. Mimesis, Milano, 2007)
- ... : *Prospettive antropofenomenologiche*, in *Trattato Italiano di Psichiatria* di G.B. Cassano e coll., I vol. Masson, Milano, 1993 (2<sup>a</sup> ed., con alcuni ampliamenti, 1999, I vol.); ora in G. Di Petta, P. Colavero (a cura di): *Il paradigma "Erlebnis"*, pp. 177-213, Ed. Universitarie Romane, Roma, 2015
- Cappellari L.: *Lo scacco schizofrenico*. COMPRENDRE, 24: 23-37, 2014

Osculati R.: *Fare la verità*. Bompiani, Milano, 1974

Paci E.: *Relazioni e significati*, III, *L'uomo di Proust*. Lampugnani Nigri, Milano, 1966

... : *Nota finale* (1974), in Osculati R., cit., p. 125

Prof. Lorenzo Calvi

Via Ariosto 29

I-20145 Milano (MI)