

## **DIMENSIONE SPAZIO-TEMPORALE DELL'ESISTENZA, EVENTO SOMATICO E DEPERSONALIZZAZIONE**

F. ACETI, N. GIACCHETTI,  
C. M. GASTON, P. MARIONI

### **I. SULLA DIMENSIONE: "ESSERCI" COME "ABITARE"**

Lo spazio ed il tempo rappresentano le due coordinate entro le quali si pone e si muove l'uomo. È grazie all'uomo che esse acquistano quelle caratteristiche di specificità e di unicità che ne consentono la trasformazione da semplici categorie "oggettive", a dimensioni più propriamente "soggettive". Lo spazio assume così le caratteristiche di "luogo", cioè di spazio costruito ed abitato dall'uomo, ed il tempo diventa "tempo vissuto", all'interno del quale i ricordi, le esperienze e i progetti dell'uomo si collocano.

«Il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza (...) Solo se abbiamo la capacità di abitare possiamo costruire» (Heidegger 1937).

È quindi l'uomo, nella sua interezza di corpo e di mente, a provvedere alla costruzione dei luoghi. In questo modo, come osserva Galimberti, «spazio e tempo, che noi siamo soliti conoscere nei loro connotati oggettivi, si esprimono come prossimità o lontananza dalle cose. Vicino è, come vuole l'etimologia di Heidegger, ciò che è alla mano (*zu Hand*), ciò che si lascia raggiungere dal corpo e perciò utilizzare (*zuhanden*), lontano è ciò che è solo promesso, ciò che richiede il superamento di certe difficoltà o di certe distanze per essere raggiunto e quindi impiegato. Queste distanze sono espresse dal tempo che, se anche ha le sue misure nel cielo dove gli astri si muovono incuranti delle indigenze umane, tuttavia è già carico di significatività corporee, in quanto il cielo rimane misuratore oggettivo del tempo solo perché il corpo si prende cura delle cose sotto il cielo».

E dunque mentre l'animale si limita ad adattarsi all'ambiente, l'uomo vi costruisce, connotandolo e modificandolo in relazione alle proprie esigenze e necessità.

La relazione esistente tra l'uomo e il mondo è di tipo dialettico e passa attraverso la corporeità. «La casa è il corpo amplificato dell'uomo» afferma Boeckenhoff (1970) ed è attraverso il corpo che lo spazio si personalizza e diventa "spazio vissuto".

«La spazialità corporea, la sua *abitabilità*, è una *spazialità di situazione*, non di *locazione* fisica, ed è appunto essa che consente al mio corpo di vivere lo spazio (vicino e lontano – aptico e ottico) e, spazializzando la propria esistenza, di abitarvi» (Callieri 1995).

Il corpo, quindi, nella sua duplicità-unità di *Körper* (corpo che ho, organismo) e *Leib* (corpo che sono, corpo vissuto, mondanizzato) è il modo con cui ogni uomo si esprime e si rapporta con il mondo. «L'essere-nel-mondo, il "*Dasein*" è sempre esserci-col-corpo», è l'*embodiment*» (Callieri 1995).

Ma se improvvisamente un attributo del *Körper* o del *Leib* cambia qualità o, ancor peggio, se altrettanto improvvisamente, si evidenzia un attributo nuovo e inaspettato, più o meno foriero di angosce destabilizzanti, allora si può assistere ad una rottura dell'armonia tra dimensione somatica e dimensione psichica del corpo.

L'Io può smarrirsi, perdere gli usuali contatti con la familiare specificità del proprio corpo e allontanarsi, perplesso e dis-orientato, dai comuni spazi in cui ordinariamente abita: si assiste così alla *depersonalizzazione* dell'individuo.

## II. SULLA DEPERSONALIZZAZIONE

Il termine depersonalizzazione fu utilizzato per la prima volta nel 1911 da Laurent Dugas. Dugas, insieme al suo collaboratore Moutier, pubblicò la prima monografia su questo fenomeno riprendendo uno studio condotto da Krishaber nel 1873 dal titolo *De le Névropathie Cérébro-Cardiaque* in cui veniva riportata la descrizione fatta da alcuni pazienti di una strana e spiacevole alterazione nella percezione di se stessi e di ciò che li circondava.

Da allora numerosi autori hanno cercato di definire questo fenomeno le cui cause, tuttavia, rimangono oscure.

In realtà esistono delle forme di depersonalizzazione che fanno parte di quadri patologici ben definiti, come è nel caso delle depersonalizzazioni che si verificano in corso di epilessia del lobo temporale, tumori cerebrali, assunzione di sostanze psicomimetiche (LSD, mescalina, ecc.), situazioni di privazione sensoriale o di sonno; oppure forme che possono rappresentare uno dei sintomi di varie patologie psichiatriche, come la depressione, la schizofrenia e alcune forme di nevrosi. L'attuale DSM-IV riconosce comunque anche la possibilità, nell'ambito dei disturbi dissociativi, di fare diagnosi di Disturbo di Depersonalizzazione.

Numerosi sono stati i tentativi di definire questo complesso fenomeno.

Jaspers (1959) definisce la depersonalizzazione nell'ambito dei disturbi della coscienza dell'Io. La coscienza dell'Io è caratterizzata da quattro caratteri formali: 1) attività, 2) unità, 3) identità, 4) coscienza dell'Io in contrapposizione all'esterno e all'altro. «La coscienza dell'Io è presente in tutti i processi psichici (...) Se ho la coscienza che questi elementi psichici non siano i miei, che mi siano estranei, che siano automatici, che siano indipendenti e provengano da qualche altra parte, questi fenomeni si chiamano "fenomeni di depersonalizzazione"».

Schilder a partire dal 1914, ma poi anche negli scritti successivi, descrive con estrema precisione le caratteristiche della depersonalizzazione sottolineando in modo particolare il sentimento di estraneità che il paziente avverte rispetto alle passate esperienze e come questo vissuto riguardi non solo il proprio Io, ma anche l'ambiente, circostante. Si assiste quindi ad uno stravolgimento della propria personalità: i pazienti vivono loro stessi come degli automi, delle marionette immersi in un ambiente strano e non familiare.

Ackner (1954) definisce la depersonalizzazione come un disturbo caratterizzato da una sensazione soggettiva di irrealtà, un disturbo dell'esperienza, in cui si può avere un sentimento di estraneità nei confronti di se stessi (depersonalizzazione psichica), del proprio corpo (depersonalizzazione fisica), del mondo circostante (derealizzazione). Questa sensazione è estremamente spiacevole. Qualsiasi attività mentale può essere coinvolta da questa esperienza, ma l'affettività lo è sempre ed il soggetto prova un sentimento di grande ansia nei confronti di questo sentimento di estraneità. L'*insight* del soggetto, infatti, è conservato, ed egli vive queste esperienze come ego-distoniche, consapevole che il cambiamento non è effettivamente avvenuto ma è *come se* (*Als ob*) lo fosse.

In uno studio più recente, Taylor (1982), alla luce della fenomenologia di Brentano, definisce la depersonalizzazione come un fenomeno dovuto al cambiamento dell'esperienza delle attività mentali di un soggetto. Le attività mentali di cui un individuo può essere consapevole sono raggruppate in tre grandi categorie:

1) l'*introspezione* che a sua volta contiene le attività a) cognitive; b) affettive; c) motivanti (o conative);

2) la *propriocezione* o *interocezione*, attività vissuta come passiva e che origina da stimolazioni interne al nostro corpo;

3) l'*esterocezione*, attività con la quale ci mettiamo in relazione con gli stimoli che colpiscono il nostro corpo dall'esterno e ci mettiamo dunque, più in generale, in relazione con il mondo esterno.

L'esperienza di queste attività mentali corrisponde all'esperienza di un Io mentalmente attivo. «Tuttavia se noi osserviamo più da vicino ciò di cui si lamenta un individuo depersonalizzato, notiamo che egli deve aver conservato il suo Io usuale e che è questo Io che vive un cambiamento in alcune attività mentali sottostanti. Esistono così nello stesso momento due serie di attività mentali. In altre parole, ci sono due Io attivi indipendentemente: l'Io usuale e quello sussidiario e non familiare». Di conseguenza a seconda dell'attività mentale dell'Io sussidiario coinvolta nel cambiamento si parlerà di: a) *de-realizzazione*, se è coinvolta l'attività esteroceettiva; b) *de-somatizzazione*, se riguarda quella propriocettiva; c) *de-ideazione*, se coinvolge l'attività cognitiva dell'introspezione; d) *de-emozionalità*, se riguarda l'attività affettiva dell'introspezione; e) *automatizzazione*, se riguarda l'attività motivante dell'introspezione.

Da quanto brevemente esposto è possibile rilevare come la depersonalizzazione e la derealizzazione siano dei fenomeni che rappresentano una forte minaccia per il sentimento di unità dell'Io. La de-personalizzazione costituisce infatti la perdita o comunque un'alterazione di quella "facciata" (*persona* in latino significa maschera) attraverso la quale l'Io si relaziona con se stesso e con il mondo. Tutto ciò crea un'angoscia profonda perché mina la coscienza di Sé come essere nel mondo e tende a scindere quell'unità corpo-mente grazie alla quale ogni individuo si relaziona con l'ambiente. «Grazie alla capacità umana di agire, la coscienza non è condannata all'impotenza nei confronti delle cose, delle condizioni e degli avvenimenti del mondo reale» (Wagner, 1975). La depersonalizzazione crea una messa in discussione di tutto ciò, ed è *come se* il soggetto divenisse all'improvviso incapace di riconoscere se stesso e ciò che lo circonda, di cui rimane in un certo modo prigioniero.

### III. SULLA TEMPORALITÀ COME "JEWELIGKEIT" ("L'ESSERE DI VOLTA IN VOLTA")

Riflettendo sulla depersonalizzazione, ci è parso che tale esperienza possa avere qualcosa a che fare con il concetto di tempo che il primo Heidegger (1924) ci propone cercando di rispondere alla domanda: "che cos'è il tempo?".

L'intuizione di fondo del discorso ci rappresenta l'esistenza non come un che di bloccato nella uniformità di un presente, bensì come un agire, che si protende verso un "farsi", e si declina all'interno dimensionale di un "poter essere". Esistenza e temporalità si presentano indissolubilmente intrecciate in una prassi che si svolge incessantemente tra nascita e morte. Una fascinazione che F. Volpi, nella breve introduzione alla edizione italiana del saggio di Heidegger, ci richiama ricordando un distico di Daniel von Czepko: «*Prima di me non c'era tempo alcuno, dopo di me non ne verrà nessuno, con me il tempo nasce, con me pure perisce*».

"Il tempo è l'esserci".

L'esserci (*Da-sein*), l'esistenza, come vita vissuta, non è nel tempo, non è una successione infinita di istanti, bensì è il tempo: la temporalità, cioè, come fenomeno originario.

L'analisi del modo d'essere dell'esserci, è dunque essenziale e preliminare, giacché solo interrogandoci sull'esserci, si può cercare che cos'è l'essere e trovarne il senso.

L'esserci è anche l'*essere di volta in volta (jeweiligkeit)*; «esso è ogni volta il mio esserci»: l'essere che ognuno di noi coglie nell'asserzione fondamentale, dell'"io sono". *Mea res agitur*, sottolinea Heidegger. «Per l'esserci, è costitutivo l'essere di volta in volta dell'io sono».

L'essere nel mondo dell'esserci è caratterizzato come *prendersi cura (Besorgen)*: la cura (nel senso latino del termine) è la struttura fondamentale dell'esistenza.

«*Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit*». («*Poiché infatti fu la cura che per prima diede forma all'uomo, la cura lo possiede finché esso viva*»), ripete Heidegger con il poeta latino Igino.

Per l'essere trovarsi nel mondo significa «*prendersi cura delle cose e aver cura degli altri*». L'essere delle cose in relazione all'uomo, coincide con il loro poter essere utilizzate, subordinate cioè ai suoi bisogni e ai suoi scopi.

L'esserci è contemporaneamente un *essere-l'uno-con-l'altro* nel modo dell'*essere-l'uno-per-l'altro*. Ma questo esserci è al tempo stesso un *essere lì davanti* (*Vorhandesein*).

Il modo fondamentale dell'essere l'uno con l'altro dell'esserci è il *parlare* (*Sprechen*). «Nel modo in cui l'esserci parla nel suo mondo, è implicita un'autointerpretazione dell'esserci».

Il linguaggio, che è per sua natura lo svelamento dell'essere, ciò in cui l'essere stesso si esprime e prende corpo, diventa nell'esistenza anonima *chiacchiera* inconsistente: si fonda esclusivamente sul “*si dice*”.

Nella medietà dell'esserci quotidiano non è insita una riflessione sull'io e sul sé; solo nell'essere futuro del precorrere (*Vorlauf*) la propria estrema possibilità, la morte, l'essere diventa se stesso e può accogliere in sé il senso della sua esistenza.

La morte, il suo *non più* (*Vorbei-von*), chiarisce Heidegger, non è per l'uomo un termine finale, la conclusione, la fine della sua esistenza; non è neppure un fatto perché in quanto tale non è mai la propria morte.

Essa è «come fine dell'esserci, la *possibilità* dell'esserci più propria, *incondizionata*, certa e, come tale, *indeterminata* e insuperabile» .

L'anticipazione del *non più* svela all'esserci la dispersione nel Si-stesso e lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà affrancata dalle illusioni del Si.

L'esserci in virtù del precorrere, entra nel proprio tempo autentico (proprio ed autentico hanno in tedesco la medesima radice, ossia *eigen*). L'esserci è il tempo stesso, ed il futuro si configura come la dimensione fondamentale del tempo, come decisione anticipatrice che trasforma nell'attimo dell'angoscia vissuta la banalità di ogni istante presente, nel *come* autentico del mio esserci, il *che cosa* della quotidianità.

Attraverso il vivere autentico l'uomo coglie, pertanto, non solo l'insensata precarietà dell'individuo, ma fa esperienza del tempo come cambiamento.

Ci ricorda poeticamente Aristotele che «noi abbiamo l'abitudine di dire che il tempo consuma o è causa di distruzione (...) non il tempo – continua – produce la distruzione, (...) ma questa è l'oggetto del cambiamento. Il tempo, in conclusione, non è il cambiamento (...) [ma] (...) non è senza il cambiamento».

Il *precorrere* che va al *non più*, la possibilità di *anticipare*, il correre incontro alla propria estrema possibilità può “spaesare” l'essere nel proprio stabile esserci nel mondo.

Ma quando il *non più* da *possibilità* si trasforma in realtà certa, vissuta come presentificata, e quindi non più indeterminata, «il mondo cambia, tanto, che noi, come sradicati perdiamo qualsiasi sostegno in esso» (Binswanger, 1955). Qui si insinua l'incontro e l'esperienza dell'*inquietante* (*unheimlich*).

Attraverso il tempo noi avvertiamo ogni “mutamento”; viviamo, cioè, un'esperienza che basa la sua originaria costituzione su quella che possiamo chiamare la polarità affettiva dell'esperienza stessa: l'aspetto patico, cioè, di ogni *erlebnis* o *vecu*. Questa esperienza si intreccia inestricabilmente con la polarità cognitiva che possiamo correlare al verbo greco “*peiro*”, trapassare, o a quello latino “*experior*” attraversare.

Ogni cambiamento quanto più improvviso e inaspettato è, per sua natura, destabilizzante.

Se il tempo, prima che esperienza del cambiamento, ne è il vissuto, si comprende come esso sia l'avvertimento della destabilizzazione, sia la destabilizzazione “sentita”: il *non più* repentinamente patito, allora può essere pensato come il vissuto temporale della “discontinuità” del cambiamento, non come fenomeno eccezionale purtuttavia capace di amplificare la differenza di fronte alla rottura, al salto.

«Il senso, con cui lo si vive, è il *pathos* del cambiare in quanto cambiare» (Masullo, 1995).

#### IV. SULLA “MALATTIA” COME “EVENTO APPROPRIANTE”

Nella nostra esperienza clinica osserviamo spesso come lo “spaesamento” sia preceduto da un’esperienza di malattia somatica che, incrinando l’integrità corporea, rende drammatico ed attuale la possibile emergenza del “*non più*”. Lo spaesamento appare tanto più disorientante quanto più repentino è il cambiamento ed il suo vissuto.

Il corpo e la corporeità non possono essere ridotti nella insignificanza somatica che caratterizza un organismo; essi rappresentano la dimensione originaria senza cui non si costituisce la “presenza” al mondo dell’individuo. Su questo sfondo un’alterazione di una funzione del corpo, un “attacco” ad esso nella sua interezza o ad un suo distretto, non si pongono soltanto come un mero fatto biologico, un evento emergente dal solo universo della necessità, ma assumono il significato possibile di un’esistenza che rischia di cadere nella dimensione in cui non può più fare, osare o intraprendere.

In occasione di qualsiasi malattia, proprio perché portatrice, nel suo primo livello, di un *vulnus* somatico, l’ordine della presenza subisce un profondo capovolgimento: la destabilizzazione provocata dalla percezione del cambiamento si converte, in questi casi, immediatamente, in una destabilizzazione dell’esistenza, il divenir vissuto del mutamento si propone come traumatico prodursi della differenza ed il tempo si propone, quindi, nella sua propria dimensione originaria, prima di qualsiasi possibilità di elaborazione.

Il corpo, originariamente dischiuso alla realtà, si ritira dal mondo per dimorare in sé, ridotto a cosa del mondo, essendosi ormai dispersa la sua significativa dimensione di corpo vissuto.

Il cambiamento che irrompe improvviso è lì a dimostrare che l’armonia del rapporto con il mondo non è mai così salda e definitiva, come l’illusoria certezza di un divenire, intuitivamente stabile e prevedibile, può far pensare; l’imprevisto, l’inatteso sono sempre in agguato, sempre pronti a scompaginare le maglie della presenza, divenuta fragile nella sua improvvisa ferita corporea.

Il corpo compare allora come il luogo dove la coscienza vive il suo turbamento; il luogo dove l’esperienza della vulnerabilità costringe l’Io, per non soccombere, nelle strettoie di un’improvvisa necessità: ricucire, se possibile, il senso ed il significato che un *attimo* ha profondamente lacerati.

#### V. LA DECOSTRUZIONE: UNA METAFORA ESPLICATIVA

Possiamo quindi costruire l’ipotesi che un “attacco” al corpo nella sua interezza, o in un suo distretto, mini alle radici la sua “unità”, e che, proprio questa sorta di “dissociazione somatica” possa rappresentare la culla in cui nasce lo “spaesamento”.

Noi del resto esperiamo il nostro corpo come unità. Appare evidente, come sottolinea Husserl, che il nostro corpo non è un mero oggetto materiale, ma presenta le caratteristiche di “un corpo proprio” e, come tale, mostra di «essere connesso con un nuovo strato dell’essere detto appunto psichicità». D’altra parte «la psichicità ci è data nella sua connessione con la materialità (...) La prima cosa che l’esperienza ci porta in questo campo alla datità è un flusso senza inizio e senza fine di *Erlebnisse*», e questo flusso unitario comporta altre unità, specie quelle dei vari concetti di Io e di corpo-proprio. Si può quindi dedurre che “unità psichica” e “unità somatica” siano intimamente collegate e che da questo inestricabile intreccio costitutivo si strutturi l’unitarietà del rapporto con il mondo, uno e molteplice allo stesso tempo, rappresentato dalla realtà esterna.

Infatti – aggiunge sempre Husserl – «(...) il soggetto che si costituisce come corrispettivo della natura materiale (...) è un Io al quale inerisce un corpo proprio come campo di localizzazioni delle sue sensazioni». Sembra quasi, quindi, che il corpo-uno (nel tragitto Spazio somatico-*Körper-Leib*) trovi la sua ultima e “una” con-sistenza toccando o facendosi toccare (o vedere, o udire, etc.) dal Mondo.

Ma questo corpo *uno*, «che io trovo tra i corpi di questa natura», se seguiamo i suggerimenti e le riflessioni di autori come la Klein o Piaget, Baldwin o Stern, appare come il processo finale d’una

iniziale giustapposizione di «vari spazi eterogenei, tutti centrati sul proprio corpo», i quali, solo dopo un complicato processo integrativo, perdono la loro singolarità nell'unificazione finale del *Leib*.

Per cui appare giustificabile pensare che, anziché “trovare” il proprio corpo nella sua peculiarità unica, ognuno di noi «costruisce il proprio corpo nella sua peculiarità unica, o almeno trova il proprio corpo solo dopo averlo originariamente costruito come un'indissolubile unità, collegando insieme nel flusso degli *Erlebnisse* i molteplici spazi parziali somato-oggettuali» (A. Gaston, 1987).

Del resto questa costruita unità può sentire la sua “permanenza” nel mondo solo nella corrente di quello scorrere del tempo rappresentato dall'*essere di volta in volta*; cioè in quella esistenza che si svolge nella successione infinita di istanti compressi tra l'“esserci” e la possibilità del suo “non-più”.

Si può quindi pensare che l'evento improvviso, inaspettato e, in quanto tale, repentino, sconvolga la normale successione della trama temporale, destabilizzando la complessa struttura unitaria Io-Corpo-Mondo. Da questa destabilizzazione inizia un processo istantaneo, e generalmente reversibile, che possiamo chiamare “decostruzione”, al centro del quale si situa il corpo nella sua originaria molteplicità. I distretti somatici si autonomizzano, le sensazioni si smarriscono negli spazi parziali primitivi e la coscienza, come abbiamo già detto, vive il suo turbamento nello “spaesamento”, che, in un certo senso, è anche uno “smembramento”.

Nel suo ultimo libro Giovanni Reale usa la bella metafora linguistica di Gerhard Krahmer per descrivere il passaggio dall'immagine e dal concetto di corpo che c'era in epoca omerica a quella che intendiamo oggi. Krahmer, infatti, come ricorda anche Reale, è stato il primo studioso che ha esaminato a fondo la questione e l'ha soddisfacentemente spiegata.

In sintesi si può dire che in epoca arcaica (e ciò corrisponde in una certa misura a quanto sembra che avvenga nei primi stadi di vita) il corpo non veniva rappresentato, come oggi, in un'unità, ma «nelle parti in cui si articola (...) Pertanto più che in funzione del nesso strutturale con l'organismo nella sua unità, *ciascuna parte viene raffigurata in ciò che ad essa è peculiare*».

La metafora linguistica di Krahmer «caratterizza la differenza essenziale tra la rappresentazione “classica” della figura umana (che qualifica come “organicista”, in quanto l'insieme dell'organismo funge come regola delle parti) e quella “arcaica” (che egli qualifica come “geometrica” o “cubista”) mediante le metafore linguistiche della “ipotassi” e della “paratassi”.

La “ipotassi” implica un procedimento discorsivo in cui ad una proposizione principale si connettono altre proposizioni dipendenti e subordinate. La subordinazione implica precisi nessi logici.

La “paratassi” implica un procedimento discorsivo che avanza con una serie di proposizioni coordinate, senza nesso di subordinazione o dipendenza. La coordinazione implica giustapposizione e successione, senza nessi logici che connettono le parti. In questa situazione prevalgono più le parti che l'insieme.

«Il modo di immaginare paratattico – scrive Krahmer – coglie l'elemento singolo solo nella sua natura propria e specifica (...) le singole parti non sono più unite tra loro (...) ma esistono l'una accanto all'altra in modo autonomo, come parti caratteristiche, ognuna dotata di vita propria e di senso autonomo».

In conclusione vorremmo ipotizzare che l'evento somatico, nella sua repentinità, provochi un tale sconvolgimento della normale trama temporale dell'unità somatica, da “decostruire” bruscamente il modo di “immaginare” il proprio corpo, spostando l'ordine discorsivo dalla modalità ipotattica alla modalità paratattica.

In una situazione di tipo paratattico, come abbiamo detto, le parti esistono una accanto all'altra, in modo autonomo, e sono dotate di vita propria.

Questa sorta di disarticolazione dei grandi e significativi distretti somatici infrange il sentimento di unità dell'Io, che non ritrova più, per un momento, la sua privilegiata referenza “organismica”, per cui si assiste ad un'alterazione del “flusso degli *Erlebnisse*”.

In un certo senso, la coscienza non appare più in grado di organizzare attivamente, né di accogliere passivamente, quel fenomeno psichico affascinante che in letteratura va sotto il nome evocativo di “*stream of consciousness*”; quella corrente fatta di flussi, successione di stati, desideri, emozioni, sentimenti.

Gli stimoli, nella loro disunificata apparizione, si moltiplicano senza fine, rompendo la stabilità del nucleo fondante lo “*stream*”: il *presente*.

L’*essere di volta in volta* mostra come una crepa, dalla quale emerge violentemente la possibilità del *non più*.

Intrudono esperienze nuove, connotabili da avverbi del tipo *déjà* e *jamais*, espressione della difficoltà di afferrare il ricordo (falsi riconoscimenti: *déjà vu*; misconoscimenti: *jamais vu*), vere e proprie paramnesie, che finiscono per rappresentare il luogo dove il ricordo viene deformato nel suo contenuto e significato e fundamentalmente alterato nella sua dimensione spazio-temporale.

Sembra quasi che questo infragilirsi della memoria finisca per rappresentare l’ultima barriera, sulla quale sia possibile ricreare una continuità, anche se nello stile della finzione. Si può cercare così di ricostruire l’unità dell’Io, per riaffermare con forza la propria possibilità di “permanere” nel mondo dei significati e per proseguire nel consueto modo dell’essere di volta in volta.

In fondo, come dice W. Iser, «*Il reale non è che un percorso tracciato a caso dal possibile*».

## BIBLIOGRAFIA

- 1) Aalpoel J. P., Lewis J. D.: “Dissociative Disorders”. In: “Comprehensive Handbook of Psychopathology”. Plenum Press, New York, 1984.
- 2) Ackner B.: “Depersonalization I. Aetiology and phenomenology”. *Journal of Mental Science*, 100, 838-853, 1954 (a).
- 3) Ackner B.: “Depersonalization II. Clinical Syndromes”. *Journal of Mental Science*, 100, 854-872, 1954 (b).
- 4) Boeckenhoff J.: “Die Philosophie der Begegnung”. Alber, Freiburg, 1970.
- 5) Calli eri B.: “Psicopatologia antropologica del vissuto corporeo”. *Attualità in Psicologia*, 2-3, 166-176, 1995.
- 6) Galimberti U.: “Psiche e Techne”. Feltrinelli, Milano, 1999.
- 7) Gaston A.: “Genealogia della alienazione”. Feltrinelli, Milano, 1987
- 8) Heidegger M.: “Costruire Abitare Pensare” (1952). In: “Saggi e Discorsi”. Mursia, Milano 1991.
- 9) Heidegger M.: “Il concetto di tempo” (1924). Adelphi, Milano, 1998.
- 10) Husserl E.: “Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica” (1912-1928). Torino, 1986.
- 11) Husserl E.: “Meditazioni cartesiane” (1931). Milano, 1970.
- 12) Iser W.: “The Implied Reader”. J. Hopkins Univer. Press, Baltimore London, 1974.
- 13) Jaspers K.: “Psicopatologia generale”. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1994.
- 14) Kraemer G.: “Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-arcaischen Kunst”. Hallisches Winkelmannsprogramm, 38, Halle, 1931.
- 15) Masullo A.: “Il Tempo e la Grazia”. Donzelli, Roma 1995.
- 16) Mellor S. C.: “Depersonalisation and Self Perception”. *British Journal of Psychiatry*, 153 (suppl. 2), 15-19, 1988.
- 17) Reale G.: “Corpo, Anima e Salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone”. Cortina, Milano, 1999.
- 18) Schilder P.: “The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche”. Kegan Paul, London, 1935.
- 19) Sims A.: “Introduzione alla psicopatologia descrittiva”. Raffaello Cortina Ed., Milano, 1997.
- 20) Taylor K. F.: “Depersonalization in the light of Brentano’s phenomenology”. *British Journal of Medical Psychology*, 55, 297-306, 1982.
- 21) Wagner H.: “Coscienza”. In: “Enciclopedia del Novecento”. Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Milano, 1975.