

C. F. MUSCATELLO, E. RIZZUTI, M. BOLOGNA, P. SCUDELLARI

ESISTENZA COME PARABOLA. UNA RIFLESSIONE ANTROPOANALITICA

La psicopatologia è una scienza “complessa” e contiene pertanto una sua specifica “sfida della complessità” (Bocchi e Ceruti, 1985). Essa richiede quello che è stato chiamato da E. Morin (1985) un “pensiero multidimensionale” e quindi un atteggiamento metodologico interdisciplinare, o, per essere più precisi, *transdisciplinare*.

Sotto questo profilo si può osservare una crescente convergenza fra psicopatologia, antropologia e problematiche filosofiche, che viene incontro all’istanza dell’antropofenomenologia: essere «una scienza dei fenomeni, delle essenze, al di là dell’antinomia gnoseologica reale/ideale» (Binswanger, 1955).

«I ricchi valori dei contenuti che insorgono in una realtà psicotica – scrive Jaspers (1913) – sono i problemi fondamentali del filosofare quali il Nulla, l’elemento distruttivo, l’amorfo, la morte... *Lo psicotico può divenire una parabola di tutto l’essere umano*».

Una psicopatologia così intesa si propone di ricercare, più che parallelismi formali o sostanziali, la «continuità delle forme di vita psichiche, per quanto fallimentari o fallite, la trama di quelle concatenazioni psicologiche, che consentono di leggere i mille possibili universi dell’esistenza» (Muscatello, 1991).

Il caso della psichiatria e della sua fondazione epistemologica è più che mai un caso emblematico (quasi un’allegoria) di una crisi della scientificità come tale.

Siamo, insomma, rimandati al problema del pensiero psichiatrico come nodo di antinomie e contraddizioni storiche e culturali, come “terra di confine”, come disciplina i cui modelli di conoscenza «sono costantemente in bilico fra scienze dello spirito e scienze della natura, e che sta ancora tentando di rintracciare un suo autonomo sentiero di metodo» (Muscatello e Scudellari, 1993).

In questo clima di disincanto circa la conoscibilità del mondo per immediata evidenza la ricerca ripiega su se stessa e viene sempre più indirizzata sul processo stesso del conoscere, assumendo una curvatura, in senso lato, ermeneutica¹.

Si mette sempre più l’accento sulle “precondizioni”, sulle matrici della costruzione di ogni conoscenza². Già Schopenhauer (1884) osservava che noi non soltanto siamo il soggetto conoscente, ma apparteniamo noi stessi all’essere da conoscere: «ci sta aperta una via dall’interno, quasi come un *camminamento* sotterraneo, un collegamento segreto, che d’un tratto, come a tradimento, ci introduce nella fortezza che era impossibile prendere d’assalto da fuori (...) qui ci

¹ Ricoeur (1987) nello stesso senso sostiene che la «filosofia ermeneutica non è un’antiepistemologia, ma una riflessione sulle concezioni non epistemologiche dell’epistemologia».

² Morin sottolinea il parallelismo di tali “precondizioni” con i “presupposti metafisici” di Popper, i “themara” o temi ossessivi di Holton, il “nucleo duro non sottoposto a prova” di Lakatos, “i paradigmi” di Kuhn. Conclude Morin: «Si tratta di un paradosso sconcertante. La scienza si sviluppa non soltanto *nonostante* ciò, ma anche *grazie a ciò* che in essa vi è di non scientifico».

troviamo come dietro le quinte e impariamo il segreto». In questo orizzonte ermeneutico ogni pensiero contiene un impensato, ogni teoria un elemento di opacità.

«Cos'è dunque la Verità? (...) Una somma di relazioni (...)», «Cosa è la conoscenza? Interpretazione *non* spiegazione» – scrive Nietzsche (1885-87), uno dei filosofi in cui si è espresso nel modo più radicale *il carattere interpretativo dell'esistenza umana*.

Alla luce dell'acquisita consapevolezza dell'impossibilità umana di “rapportarsi al mondo” (e non solo ai testi scritti) senza passare attraverso la mediazione interpretativa (Abbagnano, 1991) o, per esprimersi con Morin, alla luce del “ritorno dell'osservatore”, si comprendono meglio gli sforzi da parte delle scienze di elaborare nuovi modelli di conoscenza, nuovi criteri di “leggibilità del mondo”.

In altri termini, il rapporto tra osservante e osservato o tra coscienza e conoscenza è, secondo il pensiero di Piaget (1970), *ricorrente e vicariante*: ogni conoscenza produce una nuova ignoranza, ogni consapevolezza produce l'emergenza di un nuovo “inconscio cognitivo”. Né la conoscenza si accresce per espansione, sottendendo un limite ultimo, bensì ogni limite apre un nuovo orizzonte.

«Viene meno l'idea che l'universo categoriale delle scienze sia unitario, omogeneo al suo interno, fissato una volta per tutte», scrive Ceruti (1985), ribadendo più volte che ciò che ha segnato alle radici gli sviluppi più importanti nelle scienze del nostro secolo, ciò che ne ha condizionato la reinterpretazione è il «processo più generale di reintegrazione dell'osservatore nelle proprie descrizioni».

Anche Morin, nel delineare quella che ha contrassegnato come “ottava via” della “complessità”, sottolinea che il problema dell'osservatore non è limitato alle scienze antropo-sociali, ma oggi coinvolge anche le scienze fisiche. E, più in generale, nell'introdurre il concetto di complessità, afferma: «Oggi (...) vediamo che le scienze biologiche e fisiche sono caratterizzate da una crisi della spiegazione semplice (...) Quelli che sembravano i residui non scientifici delle scienze umane – l'incertezza, il disordine, la contraddizione, la pluralità... – fanno parte della problematica di fondo della conoscenza scientifica». E un grande matematico, René Thom, così commenta le proprie elaborazioni teoriche, applicate ai più diversi campi della conoscenza: «Gran parte delle mie affermazioni scaturiscono dalla pura speculazione; indubbiamente potremmo considerarle delle fantasticherie, (...) accetto la definizione; la fantasticheria non è forse la catastrofe virtuale dalla quale incomincia la conoscenza? Dal momento in cui tanti scienziati vanno per il mondo calcolando, non è forse auspicabile che qualcuno, potendo farlo, sogni?» (cit. in Atlan, 1979).

Di questa presa di coscienza e del destino storico delle scienze dello spirito come iperbole dei nodi problematici della scientificità, è stato precorritore Edmund Husserl quando, dibattendo la possibilità per la psicologia di porsi come scienza, scrive, nel 1934: «(...) ben presto ci renderemo conto che alla problematicità che è propria della psicologia (...) occorre riconoscere un significato centrale: essa rivela l'enigma del mondo di un genere che era completamente estraneo alle epoche passate (...) l'enigma della soggettività». Husserl conclude *escludendo la possibilità per la psicologia di porsi come scienza naturale, ma non quella di porsi come scienza rigorosa*.

Esprimendoci nei termini del “pensiero complesso” possiamo definire la psicopatologia un luogo che, emblematicamente, ospita quelle che lo stesso Morin ha definito le “vie della complessità”. Percorrerle è la “sfida”, e richiede un nuovo approccio conoscitivo: «pensare senza mai chiudere i concetti, spezzare le sfere chiuse, ristabilire le articolazioni fra ciò che è disgiunto, sforzarci di comprendere la *multidimensionalità*» (Morin, op. cit.). E alla domanda: «Bisogna trasgredire la logica aristotelica?» la risposta dell'Autore è: «Non possiamo sfuggire, ma nemmeno rinchiuderci in essa. Bisogna trasgredire e nel con tempo ritornare (...)».

In altri termini “complessità” non significa racchiudere in una litote il rigore della legalità scientifica o i principi delle differenti metodologie in modo da poterle “mescolare in modo oscuro”, ma rinunciare ad una prospettiva privilegiata cui ricondurre tutte le altre, rinunciare, cioè, alla

costruzione di un *modello riduttivo di uomo*, da cui siamo costretti ad espellere tutto ciò che, non rientrandovi, rischia di fare implodere il modello stesso.

Se dunque il tema della psicopatologia non è *un modello di uomo*, ma *l'uomo*, con la sua apertura, il suo esser-progetto e possibilità e, come tale, «ancora incluso nella sfera della decisione» (De Martino, 1973) – occorre tenere presente la sua posizione speciale anche nel suo *essere ammalato*. Occorre fare in modo che ogni storia clinica, intesa come “testo” da decifrare, lasci intravedere il suo progetto di esistenza, al di là di ogni apparente mancanza di senso. Leggere una storia clinica come un testo significa ricostruirne l'*intelligibilità narrativa*, ricomporre in una unità e in una sequenza intelligibili gli eventi eterogenei, discordanti, indecifrabili di un'esistenza. Gli eventi umani potranno così essere trasformati in storia e, correlativamente, una certa storia potrà essere raccontata da eventi.

In tal modo il “testo” potrà lasciare intravedere il suo “progetto di mondo”.

Secondo Heidegger (1927) ciò che comprendiamo per prima cosa in un discorso non è un'altra persona, ma un progetto, cioè lo schizzo di un modo di essere nel mondo. E Ricoeur (1986) arricchisce la prospettiva heideggeriana scrivendo: «La destinazione del discorso è quella di progettare un mondo (...) i testi parlano di mondi possibili e di modi possibili di orientarsi in questi mondi (...) *Il compito dell'ermeneutica è restituire al testo la capacità di proiettarsi al di fuori, nella rappresentazione di un mondo che potrei abitare*».

In questo senso l'approccio comprensivo-interpretativo (che possiamo definire in senso lato *ermeneutico*) è «l'unico in grado di restituire alla psicopatologia una nuova freschezza e una sua specifica originalità» (Muscatello e Scudellari, 1993). È anche l'unico in grado di salvaguardare dall'oggettivazione e dall'illusione dell'oggettivazione l'originalità del suo oggetto di studio, il vissuto esperienziale – nel suo duplice codice, quello soggettivo e irripetibile, e quello universale delle esperienze antropologiche globali ed estreme. Come scrive Jaspers (1913):

«Il malato di mente non è per noi solo una realtà empirica (...) i ricchi valori dei contenuti che insorgono in una realtà psicotica sono i problemi fondamentali del filosofare, quale il Nulla, l'elemento distruttivo, l'amorfo, la morte. (...) Lo psicotico può divenire una parabola di tutto l'essere umano per ciò che vi è di più estremo in lui».

Il concetto di Jaspers su cui è stata richiamata l'attenzione, *lo psicotico come parabola*, offre, in questo contesto, spunti particolarmente importanti e significativi. Ci proponiamo di soffermarci su questo concetto centrale per svilupparlo, dopo averlo riformulato sotto forma di domanda: per quale via lo psicotico può rappresentare una parabola, e cosa ci dice questo a proposito della psicopatologia?

Il termine parabola (dal greco *paraballo* = “metto vicino”, “confronto”) stava ad indicare, nella retorica greca e latina una metafora ampliata, una “comparazione esemplificativa svolta su motivi di affinità oltre che di analogia” (Devoto, 1971); da questo significato originario il termine parabola ha assunto presso gli scrittori cristiani (dei vangeli sinottici) il valore più ampio di “discorso per similitudine” (Battisti e Alessio, 1952), “rappresentazione *allusiva ed emblematica* di un concetto, di un'idea (...) di una situazione, costituita da un fatto, un avvenimento, un oggetto” (Battaglia, 1984): si tratta sempre di una similitudine, ma più sviluppata e drammatizzata al punto da raggiungere le proporzioni di un *racconto*, “atto ad adombrare una verità o ad illustrare un insegnamento” (Devoto). Viene fatto notare (Turchi, 1935) che la sua forza probativa sta tutta nell'insegnamento fondamentale e non conviene urgerla sino a ricercare il significato dei singoli personaggi e delle singole azioni compiute sotto pena di non intenderne più l'insegnamento³.

³ Il termine “parabola” si è trasformato già nella Vulgata nel termine “parola”, in sostituzione, in questo nuovo senso, del latino “verbum” (Cortelazzo). Il doppio valore semantico di parola e parabola è dovuto all'ebraico “masal” che ha i due significati, tradotto con *parabolé* nella *Septuaginta* (Barristi e Alessio).

Paul Ricoeur, in qualità di studioso del linguaggio religioso – avvalendosi delle sue ampie conoscenze nel campo della teoria dell'interpretazione nonché della filosofia del linguaggio e della religione – ci ha fornito nella sua opera "Ermeneutica biblica" (1975) un'analisi della struttura formale del genere parabolico nella sua forma più matura, quale si riscontra nei racconti evangelici⁴.

In primo luogo l'Autore richiama l'attenzione sul carattere di "mythos (invenzione euristica)" della narrazione parabolica e sulla sua "fecondità", cioè sulla sua *esigenza di interpretazione*. A questo proposito egli parla di "segni" o «aspetti interni che sono implicitamente diretti verso significati esistenziali», come «indizi tramite i quali il racconto può dare inizio al procedimento interpretativo che lo trasforma in parabola».

Un secondo aspetto della modalità parabolica del discorso risiede nella sua "metaforicità". Riguardo a questo Ricoeur scrive: «(...) l'aspetto che ci invita ad oltrepassare la struttura narrativa è, a mio avviso, l'elemento di stravaganza che produce la stranezza o singolarità del racconto mescolando lo straordinario con l'ordinario⁵. Non si potrebbe dire che questa dimensione di stranezza libera l'apertura del processo metaforico dalla chiusura della forma narrativa? Il messaggio della parabola deriva dunque da questa "tensione", da questa "incoerenza narrativa", dall'instabilità fra il chiuso e l'aperto, dalla "impertinenza narrativa" che ammiccava verso un'interpretazione metaforica».

Il terzo ed ultimo aspetto è basato sul funzionamento delle espressioni-limite e rimanda al referente della parabola (il ciò intorno a cui). «Il referente ultimo del linguaggio parabolico – sono le parole dell'Autore – è l'esperienza umana centrata attorno ad esperienze-limite, corrispondenti alle espressioni-limite del discorso religioso»⁶. In continuità con le parole di Ricoeur si potrebbe affermare che è l'*antropologia del sacro* a costituire il "connettore forte" fra psicopatologia ed antropoanalisi.

Il compito dell'ermeneutica, definito come il compito di mostrare il tipo di mondo delineato da un certo tipo di testo, troverebbe la sua realizzazione a questo livello: nella *decifrazione delle esperienze-limite* (che Jaspers chiama *esperienze di confine*: il caso, il dolore, la morte, la colpa...). Il referente della parabola è l'esperienza umana "come esperienza di tutto l'uomo e di tutti gli uomini".

I tre tratti essenziali alla definizione della parabola, esaminata sotto il profilo strutturale, esistenziale, metaforico, si possono così riassumere: in quanto forma narrativa contenente un "riferimento" (il "riferimento parabolico") essa esige un'interpretazione; vista come forma di discorso religioso, cioè come espressione-limite, essa possiede il potere di ridescrivere le esperienze-limite, referente ultimo di tale discorso; infine come processo metaforico essa «apre il discorso verso l'esterno, verso l'infinità della vita e l'infinità delle interpretazioni» (Ricoeur, op. cit.).

Riguardo alla possibilità di un chiarirsi reciproco delle esperienze-limite (psicopatologiche) e delle espressioni-limite (discorso religioso, parabola) il punto di riferimento potrebbe essere rappresentato, sottolineiamo ancora, da un'*antropologia del sacro* che sia tale da rappresentare un connettore "forte" fra psicopatologia ed antropoanalisi.

⁴ Si tratta dello sviluppo unico di una forma letteraria che ha le sue radici nell'Antico Testamento e nella letteratura rabbinica posteriore (Talmûd): esso è pertanto un genere tipicamente ebraico, con qualche precedente, forse, nella letteratura sapienziale dell'antico Oriente.

⁵ Si consideri a tale proposito lo strano comportamento del padrone nella "Parabola di vignaioli malvagi" (Mt. 21:33-46) che, dopo aver visto uccisi i suoi servi dai vignaioli malvagi, manda al loro posto il proprio figlio; o quello dell'ospite della "Parabola della grande festa" (Lc. 14:16-24) che cerca nella strada i commensali per sostituire quelli che non sono venuti. E che dire del datore di lavoro (Mt. 20: 1-16) che paga gli operai assunti l'undicesima ora con lo stesso salario dato a quelli assunti nella prima ora, o del mercante che baratta tutto quello che ha con una perla? E gli esempi si possono moltiplicare (op. cit., *passim*; cfr. anche Jeremias J. *The parables of Jesus*).

⁶ Varie procedure, quali l'intensificazione, l'oltrepassamento o trasgressione, lo spingersi fino al limite, riunite dall'A. sotto la denominazione generale di "espressioni-limite", trasformano il linguaggio poetico in linguaggio religioso. Esso «non è un'invenzione tra le tante. È, si potrebbe dire, una metafora -limite» (op. cit.).

Si tratta, per riproporre con nuove parole concetti già formulati dall'antropoanalisi, di conferire un senso, un'intelligibilità all'apparente incoerenza narrativa di ogni storia clinica intesa come testo da decifrare; di cogliere nell'esperienza psicotica, intesa come drammaturgia di "esperienze-limite", al di là del linguaggio intensificato (*iperbolico*), ciò che è comune all'esperienza umana.

Gli elementi della parabola – *potenza drammaturgica, metaforicità, apparente insensatezza* – possono divenire il tramite di una possibile lettura della modalità comunicativa del mondo psicotico, appropriati di per sé a riformulare alcuni fondamentali aspetti del mondo psicopatologico⁷.

Nel saggio "L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria" Binswanger (1947) scrive:

«I malati di mente vivono in mondi diversi dai nostri. In tal modo la conoscenza e la descrizione scientifica di questi progetti di mondo divengono uno dei compiti fondamentali della psicopatologia, un compito per risolvere il quale la psicopatologia ha bisogno dell'ausilio dell'antropoanalisi. Assolvendo a questo compito sarà possibile non solo comprendere ma altresì superare scientificamente il tanto discusso "abisso" che separa il nostro mondo dal mondo dei malati di mente. In tal modo noi rispondiamo anche ad una esigenza terapeutica».

Si tratta di «ricercare la continuità delle forme di vita psichiche per quanto fallimentari o fallite, seguire la trama delle concatenazioni psicologiche per avere una prospettiva sugli infiniti possibili modi dell'esistenza» (Muscatello, 1991).

È lungo questo percorso che si sta muovendo la nostra riflessione psicopatologica, come si può leggere in queste righe:

«Da qualche tempo esploriamo la possibilità di leggere un testo psicopatologico attraverso le sue costanti metaforiche e l'analisi degli sviluppi, delle variazioni e delle elaborazioni tematiche che esse dispiegano nel tempo. Ci è sembrato possibile intravedere in alcune metafore portanti una sorta di "filo rosso" che collega la trama dell'esistenza all'ordito dell'esperienza psicopatologica» (Muscatello e Scudellari, 1993).

Ci troviamo di fronte ad un linguaggio cifrato, talvolta schermato da una trama logica rigida e stringente. Occorre perciò *diffidare del linguaggio iperlogico per ricercare quello metaforico*, e prestare particolare attenzione alle fratture del discorso, a quegli spazi di innovazione semantica, a quei luoghi di proiezione e fissazione di oggetti fantasmatici che lasciano emergere l'immaginario con le sue catene di significazioni. Si tratta di prestare attenzione, appunto, alle metafore.

Proprio per questa sua specifica potenzialità di organizzarsi intorno a *luoghi metaforici ricorrenti*, è l'immaginario antropologico a dovere essere attentamente interrogato ed ascoltato per accedere a un "progetto di mondo", qualunque esso sia, *che anche noi potremmo abitare*.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano N., 1991 *Storia della Filosofia* UTET, Torino, vol. IV.
Atlan H., 1979 *Tra il cristallo e il fumo* trad. it., Hopeful Monster, Firenze, 1986.
Battaglia S., 1984 "Parabola" *Grande Dizionario della lingua italiana* Torino.
Battisti C., Alessio G. 1952 "Parabola" *Dizionario etimologico della lingua italiana* Firenze.
Binswanger L. 1947 "L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria" in *Il caso Ellen West* trad. it., Bompiani, Milano, 1973.
Binswanger L. 1955 *Per un'antropologia fenomenologica* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1970.
Bocchi G., Ceruri M. (a cura di) 1985 *La sfida della complessità* Feltrinelli, Milano.

⁷ E vorremmo in primo luogo sottolineare, esprimendoci con le parole di De Martino (1977) "il valore euristico" dei vissuti psicopatologici; in secondo luogo accennare al concetto ricoeuriano (op. cit.) di "reciproco chiarimento" fra «espressioni-limite del linguaggio religioso ed esperienze-limite della vita umana», metodo che ha il «compito di rapportare l'interpretazione del testo all'interpretazione della vita».

- Ceruti M. 1985 “La hybris dell’onniscienza e la sfida della complessità” in *La sfida della complessità* a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Milano, Feltrinelli.
- Cortelazzo M., Zolli P. 1985 “Parabola” *Dizionario etimologico della lingua italiana* Zanichelli, Bologna.
- De Martino E. 1973 *Il mondo magico* Boringhieri, Torino.
- De Martino E. 1977 *La fine del mondo* Einaudi, Torino.
- Devoto G., Oli G. C. 1971 “Parabola” *Dizionario della lingua italiana* Firenze.
- Heidegger M. 1927 *Essere e tempo* trad. it., UTET, Torino, 1969.
- Husserl E. 1934-37 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1961.
- Jaspers K. 1913 *Psicopatologia generale* trad. it., Il Pensiero Scientifico, Roma, 1965.
- Morin E. 1985 “Le vie della complessità” in *La sfida della complessità* a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Feltrinelli, Milano.
- Muscatello C. F. et al. 1991 *Dalla lettura del sintomo alla interpretazione del “testo” Un possibile itinerario della psicopatologia* Atti del XXXVIII Congresso Nazionale della Società Italiana di Psichiatria *La salute mentale verso il 2000* Salsomaggiore Terme.
- Muscatello C. F. et al. 1991 Seminario Ist. Ottonello, non pubbl.
- Muscatello C. F., Scudellari P. 1993 *Figure del narcisismo. La metafora del fiore e le sue metamorfosi grafiche in un caso di anoressia mentale* Teda edizioni, Castrovillari.
- Nietzsche F. 1885-87 “Frammenti postumi 1885-1887” in *Opere* trad. it., Laterza, Bari, 1975, Vol. VIII.
- Piaget J. 1970 *Epistemologia genetica* trad. it., Laterza, Bari, 1971.
- Ricoeur P. 1975 *Ermeneutica biblica* trad. it., Morcelliana, Brescia, 1978.
- Ricoeur P. 1986 *Dal testo all’azione* trad. it., Jaca Book, Milano, 1989.
- Ricoeur P. 1987 “Logica ermeneutica?”, trad. it. “Margini dell’ermeneutica”, a cura di M. Ferraris, *aut aut* n. 217-218.
- Schopenhauer A. 1884 Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione” trad. it., Laterza, Bari, 1930.
- Turchi N. 1935 “Parabola” *Enciclopedia Italiana* XXVI.

Prof. Dr. Clara F. Muscatello
Via Guerrazzi, 28/3
I-40125 Bologna