

# I DUE VOLTI DELLA PSICHIATRIA FENOMENOLOGICA

SIMONE BIONDI

Che la psichiatria fenomenologica poggi le sue basi filosofiche sulla fenomenologia di Edmund Husserl (1859-1938) e sulla fenomenologia di Martin Heidegger (1889-1976) è cosa ben nota. Tuttavia, nella sua non ancora secolare storia, gli psichiatri che hanno aderito all'orizzonte di comprensione fenomenologico si sono schierati o dalla parte della fenomenologia husserliana rifiutando la fenomenologia heideggeriana, o viceversa, o hanno aderito alternativamente all'una e poi all'altra, o le hanno poste sullo stesso piano esplicativo commistionandone i pensieri. L'impressione che si ricava da questa molteplicità di prese di posizione è una sorta di confusa indecisione intorno al proprio fondamento filosofico la quale, inevitabilmente, pone la psichiatria fenomenologica su un terreno scientificamente sismico. Il presente scritto vorrebbe continuare nel tentativo sempre aperto di organizzare i pensieri al riguardo, procedendo attraverso il ritorno all'originario progetto filosofico delle due fenomenologie e ripercorrendo i passaggi che hanno portato la fenomenologia a trascendere il puro ambito filosofico, per installarsi nella regione operativa della psichiatria, per quanto questa storia sia conosciuta, in modo d'avere un sintetico quadro d'insieme della situazione presente, in virtù del quale sarà infine possibile delineare prospettive future. Non è ovviamente questo il luogo per riprendere l'intero *corpus* filosofico di entrambi gli Autori ed analizzare dettagliatamente come questo è stato utilizzato dalla psichiatria fenomenologica a partire dalla *Psicopatologia generale* di Jaspers fino ai giorni nostri: lo scopo di

questo lavoro è quello molto più modesto di evidenziare i punti chiave delle due fenomenologie filosofiche, illustrare brevemente come tali punti chiave siano stati trasposti nella psichiatria e, attraverso questa ricostruzione storico-panoramica, inquadrare i momenti cardine dell'attuale stato dell'arte per poter decidere quali sentieri di ricerca e sviluppo percorrere negli anni a venire.

## I. LA FENOMENOLOGIA DI EDMUND HUSSERL

Con “fenomenologia” Husserl intende la scienza dei fenomeni della coscienza. La parola “fenomenologia” assume in Husserl la stessa struttura semantica del termine “psicologia”, “biologia” o “antropologia”, dove il suffisso “-logia” sta a significare lo studio metodicamente organizzato di qualcosa, mentre il prefisso nomina la regione oggettuale di volta in volta studiata. Allora, così come la psico-logia è la scienza della psiche, la fenomeno-logia è la scienza dei fenomeni. Ed i fenomeni vengono definiti da Husserl come quei «vissuti afferrabili ed analizzabili nell'intuizione, nella loro pura generalità essenziale, e non dei vissuti appercepiti empiricamente come fatti reali, come vissuti degli uomini o degli animali che hanno esperienze vissute nel mondo fenomenico, nel mondo posto come fatto empirico» (1900, p. 268). Da questa prima formulazione della definizione di fenomeno si evince subito come esso trovi la propria identità epistemologica nella contrapposizione con l'empirismo: a differenza della psicologia, la fenomenologia studia il suo oggetto d'indagine considerandolo non come un fatto empirico rintracciabile nella realtà e, dunque, soggetto a dimostrazione sperimentale, ma come un'essenza ideale che può unicamente venire mostrata e descritta nei suoi momenti essenziali. Questa definizione, per contrapposizione, è di capitale importanza per la comprensione del progetto filosofico husserliano, tant'è che il filosofo non si stancherà mai di ribadirla in tutti i suoi scritti e le dedicherà persino la prolusione inaugurale della sua cattedra a Friburgo (1916). Ed il progetto filosofico di Husserl era rivolto a dischiudere «le “fonti” dalle quali “scaturiscono” i concetti fondamentali e le leggi ideali della *logica pura* – e alle quali questi stessi concetti e le leggi debbono essere ricondotti per conferire loro quella “chiarezza e distinzione” che una comprensione critico-conoscitiva della logica pura esige» (1900, p. 269). Detto altrimenti, partendo dalla constatazione che «ancora oggi siamo ben lontani dall'aver raggiunto un accordo completo in rapporto alla definizione della logica ed al contenuto delle sue dottrine fondamentali» (*ivi*, p. 23), Husserl si lanciò alla ricerca dei fondamenti della logica, tentò cioè di

risalire alle condizioni *a priori* di possibilità grazie alle quali si dà il pensiero logico che guida e dirige tutte le scienze. Essendo la logica un affare del pensiero, uno dei possibili luoghi in cui rintracciare tali condizioni è la psicologia e la sua indagine intorno al pensiero. Tuttavia, la psicologia intende il pensiero come un fatto empirico, cioè come un qualcosa di temporalmente e spazialmente esperibile nella realtà, a partire dal quale induce probabilisticamente delle leggi universali. Sotto questo riguardo, le leggi della logica verrebbero quindi considerate anch'esse come fatti reali determinati nello spazio e nel tempo, la cui universalità consisterebbe nella probabilità induttiva che si ricava da tali fatti. Ma le leggi logiche, come ad esempio il sillogismo formale secondo cui se "A=B e B=C allora A=C", non possiedono lo statuto della probabilità (cioè l'enunciato "A=B, B=C, quindi A=C" non trova la sua validità in un determinato grado di probabilità, il quale implicherebbe la contemporanea esistenza di un complementare grado di probabilità della legge secondo cui se "A=B e B=C allora A≠C"), ma possiedono lo statuto della verità assoluta (cioè è sempre vero che se "A=B e B=C allora A=C" e non è mai vero che se "A=B e B=C allora A≠C"). Inoltre, le leggi logiche trovano l'origine della loro validità legale non nel risultato di un procedimento induttivo che origina dai fatti, ma nell'evidenza del proprio enunciato, indipendentemente ed aprioristicamente rispetto a qualsiasi fatto. Così nelle parole di Husserl:

*[...] Nel campo della conoscenza dei fatti, la legalità autentica è soltanto un ideale, essa si trova realizzata nel campo della conoscenza "puramente concettuale". A questa sfera appartengono le nostre leggi puramente logiche, nonché le leggi della mathesis pura. Esse non traggono dall'induzione la loro "origine", o più precisamente la fondazione che le rende legittime; e neppure è loro proprio quello statuto esistenziale che inerisce ad ogni probabilità come tale, anche quella più alta e valida. Ciò che esse indicano è pienamente ed interamente valido; esse sono fondate con evidenza nella loro stessa esattezza assoluta, ed al loro posto non troviamo certe asserzioni probabili che contengono elementi visibilmente vaghi. Ciascuna legge non appare come una tra le innumerevoli possibilità teoretiche di una certa sfera, per quanto concretamente delimitata. Si tratta di una ed una sola verità, che esclude ogni possibilità di altro genere e che si mantiene pura da ogni fatto, sia in rapporto al contenuto che alla fondazione, come una legge riconosciuta con evidenza apodittica. (ivi, p. 90)*

Allora, se si vuole indagare il fondamento legale della logica, non si dovrà partire da fatti particolari ed indurre probabilisticamente da essi delle leggi universali, ma si dovrà studiare la comprensione evidente con cui le leggi universali della logica formale si danno al pensiero.

Tuttavia,

*questo essere-dato delle idee logiche e delle leggi pure che si costituiscono insieme ad esse non può bastare. Sorge così il grande compito di portare le idee logiche, i concetti e le leggi, alla chiarezza e distinzione, dal punto di vista gnoseologico. E a questo punto interviene l'analisi fenomenologica. I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono necessariamente aver origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante, sul fondamento di certi vissuti. (ivi, p. 271)*

In questo passo viene apertamente dichiarato come Husserl stesso consideri la sua fenomenologia una gnoseologia o, più precisamente, come la sua fenomenologia sia lo studio delle condizioni di possibilità di quelle leggi formali della logica che stanno a capo di qualsiasi procedere scientifico e che, quindi, garantiscono alla conoscenza scientifica la propria legittimità. E, dato il carattere ideale e non reale delle leggi logiche, tali condizioni andranno rintracciate negli atti intuitivi del vissuto coscienziale, all'interno dei quali risiede il principio dell'astrazione ideante, grazie a cui le leggi della logica si danno nella loro evidenza apodittica. Ma l'accesso a tali atti intuitivi, dato il loro statuto irreali, necessita di un metodo diverso dall'induzione sperimentale, la quale procede metodicamente partendo proprio dalla realtà empirica, e tale diverso metodo verrà rintracciato da Husserl (1913) in quella che lui stesso definirà come l'epochè fenomenologica.

L'espressione più ricorrente usata per descrivere l'epochè fenomenologica, mutuata dalle stesse parole di Husserl, è "mettere tra parentesi" (*ibid.*). Ma per poter comprendere in cosa consista questo "mettere tra parentesi", dobbiamo prima capire che cosa viene messo tra parentesi dall'epochè. All'interno del naturale atteggiarsi umano nei confronti delle cose del mondo, tali cose soggiacciono alla tesi inespressa della loro sussistenza ontica, dalla quale ricavano il proprio statuto di realtà: nel quotidiano commercio con il mondo, gli enti si danno all'uomo come oggetti "alla mano" (*vorhanden; ibid.*) dotati di proprietà materiali e caratteri di valore, nei cui confronti l'uomo attua prevalentemente comportamenti d'uso. Verso questo mondo, che sussiste nel presente, si dirigono le "spontanee attività di coscienza" (*ivi, p. 63*) quali il distinguere, il collegare, il contare, nonché il teorizzare e l'indagare pro-

prio delle scienze empiriche, il cui scopo è affinare la conoscenza di tale mondo onticamente reale. L'epochè fenomenologica consisterebbe in un mutamento di questo atteggiamento naturale, tale per cui la tesi della sussistenza ontica degli enti verrebbe messa tra parentesi, cioè non verrebbe né negata né messa in dubbio, ma unicamente "accantonata" per fissare lo sguardo indagatore sul corrispettivo ideale dell'ente reale, per come esso è immanente alla coscienza. All'interno di questo mutato atteggiamento, il mondo reale non scompare, ma continua a sussistere proprio «come ciò che è stato messo tra parentesi sussiste ancora dentro le parentesi» (*ivi*, p. 69), soltanto che di esso non ci si occupa, perché lo scopo dell'epochè è quello di aprire il campo a ciò che è immediatamente presente nella coscienza, purificata da qualsiasi aggancio con la realtà ontica. Con le seguenti parole Husserl delucida il momento centrale dell'epochè:

*Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente "qui per noi", "alla mano", e che continuerà a permanere come "realtà" per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi. (*ivi*, p. 71)*

Un esempio ci aiuterà a capire meglio il procedere metodico dell'epochè. Seduto in mezzo ad un prato, mi si staglia di fronte un albero. L'albero è là davanti a me, ben piantato nel terreno, ed io lo colgo attraverso la percezione visiva. L'albero "in carne e ossa", l'albero che *semplicemente* se ne sta là piantato nel terreno, quindi, entra nel mio campo di coscienza in quanto albero *percepito*.

*L'albero simpliciter, la cosa della natura, è qualcosa di completamente diverso da questo albero-percepito come tale, che come senso percettivo appartiene inscindibilmente alla percezione. L'albero simpliciter può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso – il senso di questa percezione, cioè qualcosa che appartiene necessariamente alla sua essenza – non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali. (*ivi*, pp. 227-228)*

Nell'atteggiamento dell'epochè fenomenologica, la sussistenza ontica dell'albero viene messa tra parentesi per permettere allo sguardo indagatore di concentrarsi sull'essenza ideale (l'*eidōs*) dell'albero, così come essa è rintracciabile nella coscienza; e, dato che «nessun vissuto

concreto può essere considerato come un qualcosa di pienamente indipendente. Ognuno di essi è “bisogno di integrazione” rispetto a una connessione di specie e di forma non arbitraria, ma vincolata» (ivi, p. 208). La fenomenologia husserliana si pone l’obiettivo d’indagare i vincoli che determinano l’unità eidetica della coscienza, intende cioè studiare i legami strutturali tra i vari *eide* del vissuto coscienziale, vincoli da cui scaturirebbe l’evidenza apodittica delle leggi formali della logica.

Scopo della fenomenologia husserliana, allora, è quello d’indagare le regole di successione e di relazione degli *eide* della coscienza pura, in modo da rintracciare in tali regole il fondamento del pensiero logico. Così, l’operatore formale della negazione (Husserl, 1939, § 21a, pp. 79-82), ad esempio, scaturirebbe dal contrasto tra l’eidos attuale e l’eidos ritentivo: nel percepire un lato di una sfera rossa, la percezione riempie protentivamente il suo contenuto, appresentando i lati nascosti sulla scorta del lato appena percepito, andandosi così a creare l’eidos della completa sfera rossa; nel continuo della percezione, tuttavia, uno dei lati nascosti della sfera si mostra essere verde ed ammaccato e non rosso e sferico.

*Si verifica qui un contrasto tra le intenzioni ancora vive e i contenuti di senso che compaiono nell’originalità ora fondata. Ma non c’è solo il contrasto; il nuovo senso d’oggetto nella sua corporeità, ora costituito, sbalza di sella – per così dire – il suo rivale, e in quanto ricopre con la sua pienezza corporea quell’altro che era atteso solo in maniera vuota, lo sopraffà. Il nuovo senso d’oggetto “verde”, con la forza impressionale di soddisfacimento che ha, possiede una certezza originariamente così forte da sopraffare la certezza della pre-aspettazione dell’essere-rosso. Questa è ancora presente, come sopraffatta, nella coscienza, ma con il carattere del “nullo”. (ivi, p. 80)*

Dall’emergere nel vissuto coscienziale di tale “nullo” scaturirebbe l’evidenza apodittica del rapporto di negazione tra la percezione del verde-ammaccato e l’appresentazione del rosso-sferico, rapporto che servirebbe da fondamento fenomenologico all’operatore logico del falso. Allo stesso modo, l’operatore formale del vero nascerebbe dalla conferma tra la percezione attuale e l’appresentazione protensiva. Husserl mostra così come due dei principi cardine del pensiero logico (l’identità e la contraddizione) originano all’interno del flusso concatenato dei vissuti eidetici della coscienza.

## 1. *La fenomenologia di Husserl e la psichiatria*

Com'è noto, il primo psichiatra a fare uso della fenomenologia di Husserl fu Karl Jaspers, il quale, nella *Psicopatologia generale*, le conferisce «il compito di rendere presenti ed evidenti di per sé gli stati d'animo che i malati sperimentano (*erleben*)» (p. 58). Tuttavia, in questo iniziale intento di propositi Jaspers si è già allontanato dall'originaria fenomenologia husserliana per due ordini di ragioni. La prima consiste nel fatto che il fine della fenomenologia di Husserl era d'individuare l'origine delle leggi della logica attraverso l'analisi dei vissuti di coscienza (*Erlebnis*), mentre il fine della fenomenologia di Jaspers sono questi stessi vissuti di coscienza: ciò che in Husserl è un mezzo che porta ad un fine, per Jaspers diventa il fine stesso. La seconda ragione riguarda il fatto che l'analisi fenomenologica di Husserl concerne i vissuti dell'Io, mentre quella di Jaspers tenta di dirigersi verso il vissuto dell'Altro mentalmente malato: l'intera fenomenologia husserliana è volta ad indagare le regole di successione dei vissuti coscienziali, i quali trovano la loro necessaria origine nell'Io. Infatti, «in ogni compimento di un atto [di coscienza] è implicito un raggio del dirigersi, e io non posso descrivere questo raggio se non come un raggio che ha il suo punto di partenza nell'“io”» (Husserl, 1924, p. 102). Allora, ogni indagine fenomenologica così come è stata originariamente progettata da Husserl possiede come orizzonte ineludibile della propria comprensione la cerchia conchiusa dell'Io. All'interno di tale registro egologico, l'Altro può venire unicamente compreso a partire da come l'Io, nell'immanenza del suo vissuto coscienziale, lo esperisce; e l'Io esperisce l'Altro «come unità di corpo vivo e di psiche: io esperisco i corpi vivi che mi stanno di fronte nella loro presenza originaria, come le altre cose, esperisco invece l'interiorità dello psichico attraverso l'appresenza» (*ivi*, p. 166). Il progetto psicopatologico di Jaspers, invece, non si propone di esperire l'Altro per come egli è immanente alla coscienza dell'Io, ma intende cogliere il vissuto di coscienza dell'Altro per come egli lo esperisce direttamente. Questo spostamento di direzione dell'azione conoscitiva fenomenologica darà luogo all'inevitabile complicazione concernente il non poter «mai percepire direttamente gli stati psichici degli altri come il loro stato fisico, si tratterà sempre e soltanto di una attualizzazione, di una partecipazione affettiva, di una comprensione, verso le quali, a seconda dei casi, possiamo essere guidati dalla considerazione di una serie di caratteristiche esteriori di quello stato psichico, dalla considerazione delle condizioni nelle quali insorge, mediante paragoni che colpiscono i sensi e le simbolizzazioni, mediante una specie di rappresentazione suggestiva» (Jaspers, p. 58). A sua volta tale

complicazione sfocerà nel noto limite della comprensibilità per cui ogni stato psichico che non è possibile attualizzare, e con il quale non ci può essere una partecipazione affettiva, resta fuori dall'indagine psicopatologica così come Jaspers l'ha metodicamente impostata.

Le difficoltà incontrate da Jaspers nel trasporre la fenomenologia di Husserl all'ambito della psichiatria verranno superate da Binswanger, il quale declinerà metodicamente la differenza husserliana tra intuizione sensibile ed intuizione categoriale (Husserl, 1922, 6 VI) allo scopo di «penetrare in una psiche estranea» (Binswanger, 1923, p. 29). In Husserl, l'intuizione sensibile è quell'atto della coscienza grazie al quale vengono colti gli aspetti sensibili dell'ente, quali forma, materia e colore, mentre l'intuizione categoriale è quell'atto che permette di apprendere gli aspetti non sensibili dell'ente come, ad esempio, il suo essere: se in virtù dell'intuizione sensibile è possibile cogliere il colore marrone di una sedia, in forza dell'intuizione categoriale è possibile apprendere l'essere-marrone del colore marrone e l'essere-sedia della sedia. L'intuizione categoriale, allora, avrebbe la possibilità di trascendere i meri aspetti fisici degli enti per raggiungere l'interiorità delle cose. Tale proprietà trascendentale dell'intuizione categoriale fornirà a Binswanger la chiave di volta che gli permetterà di concettualizzare l'accesso diretto ai vissuti dell'Altro. Portando esempi operativi propri del mondo dell'arte, scrivendo quindi il suo procedere all'interno di un registro estetico, Binswanger definì l'uso metodico dell'intuizione categoriale come un «osservare, guardare e poi ancora guardare; il risultato: un essere trasportati dentro l'oggetto osservato» (1923, p. 7). Uno dei risultati delle ricerche fenomenologiche di Husserl offrì dunque a Binswanger il fondamento filosofico su cui costruire la via metodica dell'accesso ai vissuti altrui, via che trova nelle comunicazioni dell'Altro la sua strada principale. Con le seguenti parole Binswanger delucida questo punto:

*Il fenomenologo orientato verso la psicopatologia per contro si sforza incessantemente di attualizzare ciò che il paziente gli comunica, di riferirsi alle sue parole, al significato cui allude, all'“oggetto”, alla “cosa”, all'Erlebnis di per se stesso, come immediatamente gli si rivela. In altre parole cerca di penetrare, di rivivere il significato delle parole, invece di trarre da esse concetti e giudizi. (ivi, p. 32)*

Da questo passo è possibile evincere come, per Binswanger, sia stato possibile superare il limite jaspersiano della comprensibilità grazie alla riconduzione della fenomenologia dal polo alienologico, verso cui Jas-



pers aveva tentato di dirigerla, al polo egologico in cui originariamente l'aveva posta Husserl: in Binswanger l'analisi fenomenologica non si dirige verso il vissuto dell'Altro, ma si orienta verso la risonanza che le comunicazioni dell'Altro provocano nel vissuto dell'Io dello psichiatra, risonanza che, se purificata da qualsiasi (pre)giudizio scientifico-naturale attraverso l'epochè, si pensa sia intimamente imparentata con il vissuto del paziente che l'ha generata. Qui Binswanger va – per così dire – oltre Husserl, abbandonando l'idea che si acceda ai vissuti altrui attraverso la mediazione dell'appresentazione intuitiva e teorizzando la diretta presentificazione dell'*Erlebnis* dell'Altro, grazie ad una sorta di sintonizzazione estetica del vissuto. Tuttavia, questo mutamento dell'atto conoscitivo dell'Altro ha comportato una radicale modificazione nel procedere metodico dell'epochè: se la messa tra parentesi in Husserl riguardava la tesi della sussistenza ontica degli enti da cui scaturiscono l'atteggiamento naturale e la corrispettiva indagine delle scienze della natura, per permettere all'indagine fenomenologica di concentrarsi sulle essenze ideali della coscienza, in Binswanger concerne il sapere intorno all'essere umano acquisito dalle scienze naturali, in modo da non viziare pregiudizialmente l'apprensione del vissuto altrui. Va da sé che, trasformando il senso metodico dell'epochè in tale direzione, anche la riduzione eidetica, cioè l'atto operativo dell'epochè, cambia significato: se con riduzione eidetica Husserl (1913, p. 6) intendeva il passaggio dal sussistente fatto reale alla corrispondente essenza ideale, Binswanger (1960) intende il passaggio dall'apprensione dei tratti naturali dell'uomo, così come vengono insegnati dalle scienze della natura, all'individuazione di quell'aspetto (*eidōs*) determinante che fonda l'identità di un fenomeno, per come questo risuona nella coscienza dello psichiatra, ad esempio l'*eidōs* della “volatilità” del paziente affetto da mania.

Binswanger, allora, attinge dalla fenomenologia di Husserl metodi e risultati di ricerca, ma ne modifica sostanzialmente il senso per adattarli all'ambito della psichiatria. Che tale adattamento non fosse indolore, ma desse luogo a tutta una serie di nuove problematiche, fu avvertito dallo stesso Binswanger, il quale era consapevole che le essenze a cui si riferiva nei suoi studi si erano «presentate all'intuizione in un modo ancora poco chiaro» (1923, p. 24), e che quindi meritavano di essere portate «a una presenza più chiara, il più possibile distinta e avvicinata, in una parola: a un grado maggiore di chiarezza» (*ibidem*), compito che egli lasciava in affidamento alla fenomenologia filosofica e che resta a tutt'oggi ancora incompiuto. È convinzione di chi scrive che tale compito sia di primaria importanza per la psichiatria fenomenologica tanto da non delegarlo ai filosofi, ma da doversene prendere carico direttamente in quanto, senza chiarezza intorno alle nuove essenze dischiuse

da Binswanger, la psichiatria fenomenologica rimane orfana di un solido fondamento filosofico. Infatti, modificando radicalmente il senso dell'epochè, la riduzione eidetica operata in ambito psichiatrico si distacca profondamente da quella portata avanti in ambito filosofico, e quindi il riferimento alla fenomenologia di Husserl per fondare la pratica della fenomenologia clinica diventa inconsistente. Appellarsi alla naturalità di certi atteggiamenti fenomenologici come «spontanee attività dello spirito» (Del Pistoia, 2008) per sopperire a tale inconsistenza non riteniamo risolva la situazione, in quanto non chiarifica i momenti noematici costitutivi di tale naturalità, lasciando all'arbitrarietà del soggetto l'esecuzione di quello che viene considerato il momento chiave della prassi psicoterapeutica della fenomenologia clinica (Di Petta, 2009), e cioè l'epochè stessa. Allora, insieme a Binswanger, consideriamo urgente l'avvento di un pensiero che renda chiare le essenze dischiuse dall'epochè clinica, ora che si è finalmente riusciti ad avviare le scuole di specializzazione in fenomenologia clinica.

## II. LA FENOMENOLOGIA DI MARTIN HEIDEGGER

In Heidegger il termine “fenomenologia” non indica la regione oggettuale di una scienza come in Husserl, ma nomina il metodo di una scienza. La scienza di cui si è occupato Heidegger è l'ontologia, la quale «non è possibile che come fenomenologia» (1927, p. 56). Il perché l'ontologia sia possibile solo come fenomenologia è una questione che esula dai propositi di questo lavoro. Ciò che qui interessa è la comprensione del procedere metodico proprio della fenomenologia heideggeriana.

Con “fenomenologia” Heidegger (*ivi*, § 7) intende quel metodo d'indagine che porta a parola (λόγος) gli enti per come essi si manifestano (φαινόμενον). Nella fenomenologia heideggeriana, allora, la parola “fenomeno” non designa la regione oggettuale dei vissuti della coscienza analizzabili nell'intuizione, ma nomina «ciò che si manifesta in se stesso» (*ivi*, p. 48), ed il suffisso “-logia” non indica un insieme interrelato di affermazioni scientifiche ottenute tramite un determinato metodo, ma descrive il momento attuativo di tale metodo. Tuttavia, così come accadeva con la fenomenologia husserliana, anche la fenomenologia di Heidegger acquista chiarezza attraverso la contrapposizione ad altro: a partire da Platone, l'Occidente – dove con Occidente non si intende una regione geografica della Terra, ma una modalità storica del pensiero – indaga gli enti rapportandoli (Heidegger, 1954) alle categorie dell'intelletto, che di epoca in epoca sono state considerate scientifiche, categorie

che per il filosofo ateniese erano rappresentate dalle qualitative ἰδέες e che con la rivoluzione scientifica del XVII secolo si tramuteranno nei quantitativi costrutti della matematica e della geometria (Galimberti). Da circa due millenni e mezzo, allora, il pensiero occidentale conosce gli enti unicamente per come questi vengono concettualizzati dalle vigenti categorie scientifico-naturali. Il tentativo che Heidegger compie con la sua fenomenologia è quello di saltare via da questa bimillenaria storia, per approdare ad un discorso (-logia) che non predichi più le categorie dell'intelletto sugli enti del mondo, ma che dica (λόγος) degli enti ciò che essi mostrano (φαίνόμενον) a partire da se stessi. Con le seguenti parole il filosofo tedesco illustra questo salto:

*Noi siamo fuori dalla scienza. Siamo altrove, ad esempio davanti ad un albero in fiore, e l'albero sta davanti a noi. Esso si presenta a noi. L'albero e noi ci presentiamo a vicenda, l'albero stando lì e noi di fronte ad esso. Noi e l'albero siamo in quanto siamo posti in relazione l'uno per l'altro e l'uno dall'altro. In questa presentazione non si tratta quindi di rappresentazioni che ci ronzano nella testa. Ma qui sostiamo un istante, come quando prendiamo fiato prima e dopo un salto. Giacché siamo già saltati lontano dall'ambito consueto delle scienze e anche della filosofia. E dove siamo saltati? Forse in un abisso? No, piuttosto su un suolo. Su un suolo? No, non su un suolo, ma sul suolo dove viviamo e moriamo, se non ci facciamo illusioni. [...] Nel nostro cervello possono succedere molte cose quando ci troviamo in un prato e abbiamo di fronte in tutto il suo splendore e in tutta la sua fragranza un albero in fiore, quando lo percepiamo. [...] Ma che ne è tra le correnti cerebrali scientificamente registrate, dell'albero in fiore? Che ne è del prato? Che ne è dell'uomo? Non del cervello, ma dell'uomo. Che ne è della presentazione in cui l'albero si presenta e l'uomo si porta davanti all'albero? Probabilmente, qualcosa di simile a ciò che sopra abbiamo chiamato presentazione accade anche in ciò che viene descritto come sfera della coscienza e osservato come elemento psichico. Ma l'albero si trova nella coscienza o si trova nel prato? Il prato, in quanto esperienza, sta nella psiche, o non piuttosto sulla terra? E la terra è nella nostra testa? O siamo noi che stiamo sulla terra? Senza rendercene conto, infatti abbandoniamo tutto, non appena la fisica, la fisiologia, la psicologia, insieme con la filosofia scientifica, ci spiegano con lo sfoggio dei loro mezzi di documentazione e di verifica, che propriamente non percepiamo alcun albero, ma in realtà solo uno spazio vuoto, in cui si inseriscono qua e*

*là cariche elettriche che sfrecciano in ogni direzione a grandissima velocità. [...] Sono le scienze nominate sopra a decidere quel che dell'albero in fiore possa valere come realtà e quel che non lo possa. [...] In verità oggi siamo più inclini a lasciar cadere l'albero in fiore a vantaggio di conoscenze fisiche e fisiologiche considerate superiori. Se ci fermiamo a pensare a che cosa significa che un albero in fiore si presenti a noi, in modo che noi possiamo porci di fronte ad esso, troviamo che finalmente si tratta, prima di ogni altra cosa, di non lasciar cadere l'albero in fiore, ma di lasciarlo stare là dov'è. Perché diciamo "finalmente"? Perché il pensiero finora non ha ancora mai lasciato l'albero là dove esso è. (1954, pp. 59-61; sottol. mia)*

La fenomenologia di Heidegger, allora, è "finalmente" il tentativo d'indagare l'albero lasciandolo là dove esso è o, in altre parole, è il tentativo di studiare l'albero prescindendo da qualsiasi costrutto scientifico-naturale che la nostra tradizione ci ha consegnato intorno ad esso, per apprenderlo così come si manifesta a partire da sé. Ma per poter indagare l'essere in cui l'albero si trova, per poter cioè apprendere l'albero nel suo manifestarsi, è necessaria «l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere» (Heidegger, 1927, p. 23), in quanto l'Esserci è l'ente esemplare che nel suo modo di essere «ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema» (*ibidem*) dell'essere. Detto altrimenti, l'indagine intorno al manifestarsi degli enti richiede la preliminare esposizione di quell'ente particolare (l'Esserci) a cui gli enti del mondo si manifestano: solo comprendendo l'Esserci nel suo modo d'essere è successivamente possibile comprendere l'essere degli enti, in quanto solo l'Esserci possiede quell'apertura all'essere in grado di porre il problema riguardo all'essere. La necessità di chiarire ed esporre la porta d'accesso all'essere rappresentata dall'Esserci spinse Heidegger (*ibidem*) sul sentiero dell'analitica esistenziale, il cui scopo è l'indagine fenomenologicamente condotta intorno all'essere umano.

### 1. *La fenomenologia di Heidegger e la psichiatria*

L'importanza che la fenomenologia di Heidegger ricopre per la psichiatria è stata ben espressa da Binswanger quando sostenne che «in luogo della scomposizione discorsiva degli oggetti naturali in caratteristiche o proprietà e dell'ulteriore elaborazione induttiva di queste in tipi, concetti, giudizi, conclusioni, teorie, l'esperienza fenomenologica lascia che il contenuto delle datità puramente fenomeniche, quindi non appar-

tenenti ad una “natura”, giunga ad esprimersi come tale» (1946, pp. 20-21). Attraverso il metodo fenomenologico, l’essere umano non viene concettualmente spezzettato nei suoi aspetti biologici, dinamici, cognitivi, comportamentali o sistemici, ma viene globalmente appreso nell’unità indivisa di sé. Per di più, non approcciandosi gnoseologicamente all’essere umano attraverso i costrutti della logica matematica propri delle scienze naturali, la fenomenologia heideggeriana non ri(con)duce l’uomo a categorie universali aprioristicamente concordate, ma cerca di coglierlo nell’esperienza diretta che egli fa di sé in quanto essere umano (Heidegger, 1959-71). L’analitica esistenziale, allora, spalanca alla psichiatria le porte di una regione d’indagine in cui il fine della propria azione pratica viene “finalmente” riconosciuto nelle proprie specifiche determinazioni ontologiche, e non più trattato come uno dei tanti enti di natura che, allo stesso modo degli altri enti, sottosta alle leggi naturali. Così nelle parole di Binswanger:

*Proprio l’analitica esistenziale di Heidegger, con la sua ricerca dell’essere dell’intero uomo, ci può fornire se non una concezione (scientifica) di questa totalità per lo meno una sua comprensione filosofica. È proprio questa comprensione che può indicare alla psichiatria sia i limiti nell’ambito dei quali essa può porre delle domande ed ottenere delle risposte, sia l’orizzonte di queste stesse risposte. (1949, p. 215)*

L’analitica esistenziale, allora, offre alla psichiatria – in quanto cura dell’uomo – un orizzonte di comprensione entro il quale il fine del proprio agire viene trattato nella sua specificità d’essere che lo identifica e lo differenzia (Heidegger, 1957) da tutti gli altri enti del mondo.

Tuttavia, in quanto disciplina pratica, la psichiatria ha a che fare con esseri umani particolari e non con l’essere umano colto nei suoi aspetti universali. Il metodo fenomenologico in psichiatria, quindi, «non formula tesi ontologiche circa un rapporto modale che determini l’Esserci, ma soltanto degli enunciati ontici: enunciati cioè su constatazioni fattuali circa le forme e le configurazioni della presenza, quali si presentano nella loro fatticità» (Binswanger, 1946, p. 20). Se l’analisi esistenziale di Heidegger mira a mostrare l’Esserci «così com’è innanzitutto e per lo più, nella sua quotidianità media» (1927, p. 34), cioè non tende a mettere «in luce strutture qualsiasi e accidentali, ma quelle essenziali, cioè quelle che si mantengono ontologicamente determinanti in ogni modo di essere dell’Esserci effettivo» (Binswanger, *ivi*), la *Daseinanalyse* di Binswanger, invece, vuole proprio analizzare i modi di essere di quegli Esserci effettivi che sono i singoli pazienti. Questa

deviazione dall'originario progetto heideggeriano porterà Binswanger ad introdurre la questione della "soggettività", cioè del "chi" particolare di ogni Esserci effettivo. Purtroppo, tale introduzione darà anche l'avvio a quel "proficuo fraintendimento" il cui tratto fondamentale è stato ben espresso da Boss, quando sostenne che, «anche se Binswanger assicura di volere, con l'introduzione del concetto di "soggettività", soltanto porre il problema circa il "chi" dell'Esserci, egli, con questa stessa impostazione del problema, non fa che attestare che non ha del tutto raggiunto il centro concettuale dell'analitica esistenziale di Heidegger, poiché non ha in fondo ancora abbandonato la concezione del mondo dominata dall'idea dell'opposizione fra soggetto ed oggetto» (1957, p. 62). Muovendosi ancora all'interno di questa opposizione, Binswanger intenderà la struttura esistenziale del mondo non come l'orizzonte invalicabile verso cui l'Esserci, in ogni suo modo d'essere, si trascende costituendosi nell'unità dell'essere-nel-mondo, ma come ciò che l'Esserci deve trascendere per raggiungere l'essere al-di-là-e-al-di-sopra-del-mondo dell'essere-nella-patria e nell'eternità dell'amore (Binswanger, 1942). Allora, come accadde con la fenomenologia di Husserl, il tentativo di declinare psichiatricamente la fenomenologia heideggeriana condusse ad un allontanamento dall'originario progetto filosofico, allontanamento che in questo caso è stato esplicitamente etichettato da Heidegger stesso (1959-71) come un fraintendimento, il quale – seppur nella sua proficuità – lascia la psichiatria fenomenologica orfana di un riferimento ad un pensiero filosofico solidamente fondato.

### III. QUALE FENOMENOLOGIA?

Era già cosa nota come il termine "fenomenologia" assuma in Husserl e in Heidegger due significati sostanzialmente diversi tra loro: quello nomina un campo di ricerca, questo nomina un metodo di ricerca; quella indaga gli atti intenzionali della coscienza pura, questa indaga il fondamento ontologico-esistenziale di un ente reale. Non è intenzione del presente scritto addentrarsi nella questione riguardante i possibili legami tra una fenomenologia e l'altra, o quale delle due fenomenologie debba avere una preminenza in ambito psichiatrico. Qui vorremmo tentare di mantenere separata la fenomenologia di Husserl da quella di Heidegger e cercare, restando il più possibile fedeli all'originario progetto filosofico, di gettare un sintetico sguardo pensante su quali sono e quali possono essere gli orizzonti di comprensione che entrambe, nella loro differenza, hanno da offrire alla clinica fenomenologica, ma anche quale può essere un comune sentiero d'indagine d'interesse per la psi-

chiatria fenomenologica che, al di là delle differenze tra le due fenomenologie, può originare dal movimento fenomenologico colto nel suo insieme.

1. *Orizzonti di possibilità della fenomenologia di Husserl in psichiatria*

La fenomenologia di Husserl vuole essere una “geometria dei vissuti” (Husserl, 1913, p. 171), vuole cioè indagare i vincoli legali di relazione e di successione tra gli *eide* della coscienza, vincoli da cui scaturirebbero le leggi formali della logica. La psichiatria non si pone come scopo ultimo la ricerca del fondamento della logica, ma può comunque fare uso dei risultati della fenomenologia husserliana per indagare la “geometria dei vissuti morbosi”: se Husserl aveva limitato la sua indagine all’ordinaria vita desta di coscienza, in modo da rintracciare quelle legalità eidetiche che servono da base al pensiero logico della scienza, la psichiatria può allargare l’indagine alla ricerca dei vincoli eidetici che strutturano fenomeni psicopatologici, come ad esempio i deliri o le allucinazioni. In altre parole, la psichiatria può appoggiarsi alla fenomenologia husserliana, mantenendo invariati i presupposti ed il metodo di ricerca e spingere i suoi risultati verso la comprensione delle leggi di concatenazione degli *eide* di un Io delirante o del ruolo legale della fantasia nella percezione senza oggetto dell’allucinazione, in modo da ottenere così facendo una psicopatologia del mondo-della-vita (Husserl, 1936) e non più una psicopatologia creata a partire dai costrutti arbitrari del mondo-della-scienza.

L’uso appena descritto della fenomenologia di Husserl non si discosta da quello fattone da Binswanger in *Melanconia e mania*, dove lo psichiatra e filosofo svizzero allarga l’indagine egologica husserliana della temporalità alla modificazione strutturale che questa subisce nei fenomeni psicopatologici intitolati. Particolarmente interessante per il discorso portato avanti in queste pagine è il fatto che, in questa tarda opera dove lo psichiatra svizzero si ripropone il compito di fondare scientificamente la psichiatria fenomenologica (cfr. Gentili), Binswanger – per così dire – metta in guardia dall’utilizzo di quell’artistica rivisitazione in chiave psichiatrica della riduzione eidetica da lui stesso precedentemente teorizzata (Binswanger, 1923) – e che abbiamo avuto modo di descrivere sopra –, in quanto essa considera il fenomeno psicopatologico non dal punto di vista del paziente, ma «soltanto dal punto di vista nostro, del nostro mondo» (Bins., 1960, p. 81). Binswanger, quindi, limitò l’analisi psicopatologica alle modificazioni che le strutture egologiche individuate da Husserl subiscono nella malinconia e

nella mania. Tale limitazione è l'orizzonte all'interno del quale la psichiatria può legittimamente far uso della fenomenologia husserliana, ed al cui esterno la psichiatria si ritrova con un impianto che non poggia più i propri fondamenti filosofici su quella, ma che da essa viene ispirato senza – malgrado ciò – godere di quella radicalità di riflessione epistemologica che Husserl ha donato alla sua fenomenologia.

Tuttavia, anche restando all'interno dell'originario progetto fenomenologico husserliano, ci si scontra con dei limiti storico-epistemologici che riguardano proprio la questione dei "punti di vista": prendendo le mosse dalla filosofia di Cartesio (Husserl, 1913, 1931), Husserl ripropone il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* nella forma della scissione tra la coscienza ed il corpo vivo, tra l'Io puro ed il mondo, tra i vissuti eideticamente ridotti e gli enti onticamente reali, tra ciò che sta fuori dalle parentesi e ciò che viene messo tra parentesi, scissione che Binswanger, in piena fase heideggeriana, considera il "cancro" (1947, p. 22) di ogni psicologia, in quanto è un costrutto teorico arbitrariamente deciso e storicamente tramandato e non un pieno dato fenomenologico. Come ogni filosofia che ponga al centro del suo filosofare l'*ego cogito*, la fenomenologia di Husserl non può che riproporre la dicotomia tra l'a-spaziale ed irreali ambito della coscienza e lo spaziale e reale ambito dei corpi fisici, aprendo di conseguenza il mal posto problema di un loro ricongiungimento (cfr. Laing) e dell'accesso di una coscienza ad una coscienza altra. Allora, seppur differenziandosi radicalmente dalle moderne scienze della natura per metodi e scopi, la fenomenologia di Husserl ne condivide quell'a-problematizzato principio filosofico che sta alla loro origine e che, quindi, finisce per determinarla come un vertice di osservazione situato in mezzo agli altri vertici di osservazione che trovano nella filosofia di Cartesio la loro sorgente storico-filosofica.

In ogni modo, nonostante la fenomenologia husserliana sia ancora affetta dal cancro della scissione tra Io e Mondo, la sua ricerca dell'invariante eidetica dei fenomeni del mondo-della-vita può fornire alla psichiatria un ordine di criteri per una psicopatologia che esuli dal registro riduttivo delle scienze naturali. Che questo sia lo scopo con cui la fenomenologia di Husserl è stata in primo luogo utilizzata e venga ancora oggi usata in psichiatria è cosa nota. Ciò su cui vorremmo porre qui l'attenzione è ancora una volta il limite che tale utilizzo comporta. Ogni psicopatologia è l'organizzazione dei fenomeni morbosi in generi e specie, cioè è l'individuazione di quell'aspetto universale del fenomeno che si mantiene identico in ogni sua variazione concreta e che si differenzia essenzialmente da tutti gli altri aspetti universali. Scopo della psicopatologia, allora, è la ricerca degli universali e non la cura dei par-



ticolari, come Jaspers già ammoniva: «Mentre nel suo lavoro lo psichiatra ha di fronte casi del tutto individuali, come psicopatologo deve cercare regole e concetti generali al fine di essere all'altezza delle esigenze che gli si impongono nei singoli casi. Per lo psichiatra che nella pratica professionale è una persona viva, che osserva ed opera, la scienza è soltanto un ausilio; per lo psicopatologo essa è il vero scopo. [...] Egli vuole ciò che può essere espresso in concetti, che è comunicabile, ciò che può essere fissato in regole e in cui può riconoscersi un qualche rapporto. [...] Il suo limite sta nel fatto che non può mai risolvere il singolo individuo in concetti psicologici» (1916, pp. 1-2). La fenomenologia di Husserl, quindi, può essere utile alla psichiatria in quanto dona un criterio non naturalistico per fondare una psicopatologia. Ma proprio in quanto psicopatologia avrà delle difficoltà a calarsi appieno in una psicoterapia, in quanto il suo sguardo è orientato verso la classificazione di fenomeni universali, e non verso l'azione terapeutica di quegli enti particolari che di volta in volta sono i pazienti.

## *2. Orizzonti di possibilità della fenomenologia di Heidegger in psichiatria*

Binswanger, forse, non è stato l'unico ad aver frainteso Heidegger. L'impressione è che il fraintendimento dell'analitica esistenziale serpeggi ancora oggi nelle fila della psichiatria fenomenologica, sotto forma della sua comprensione come ad un concettuale sistema antropologico *sui generis* (cfr. Del Pistoia, 2008), da cui viene derivata la pratica clinica, invece di intenderlo nel suo tentativo di comprendere l'uomo al di fuori di ogni sistema. Nelle intenzioni di Heidegger, la differenza tra "categoriale" ed "esistenziale" (1927, p. 67) avrebbe dovuto servire a chiarire questo punto, separando la conoscenza acquisita attraverso il rapportare concettualmente (1954) l'ente uomo alle *categorie* dell'intelletto, dalla conoscenza acquisita, apprendendo (*ibidem*) l'uomo per come esso si manifesta a partire dalla propria *esistenza* e lasciandolo in tale manifestarsi. Le strutture esistenziali individuate da Heidegger come il *Dasein*, allora, non sarebbero dei concetti, cioè non rappresenterebbero il tentativo di (ac)*chiappare* l'ente *con* le categorie dell'intelletto, ma vorrebbero essere il tentativo di dire (*λόγος*) l'ente per come questo si manifesta (*φαίνόμενον*) a partire da sé. Proprio in quanto condotta tramite il metodo fenomenologico, l'analitica esistenziale *salta* via da qualsiasi concettualizzazione che vorrebbe spiegare (*Erklären*) l'uomo a partire da *qualsiasi* categoria dell'intelletto umano, per atterrare su una comprensione (*Verstehen*) dell'uomo che parta da lui stesso. Proprio questo salto permette alla fenomenologia heideggeriana di stac-

carsi da ogni presupposto esplicativo-concettuale tramandatoci dalla nostra bimillenaria storia culturale, rendendo di conseguenza inadeguato, a differenza della fenomenologia di Husserl, il pensarla come ad un vertice di osservazione che si situa in mezzo agli altri vertici di osservazione.

Scopo dell'analitica esistenziale, allora, è la comprensione (*Verstehen*) e non la spiegazione (*Erklären*) dell'uomo per ciò che di essenziale esso mostra. Tale essenzialità deve essere intesa nella direzione della ricerca di ciò che è necessario affinché un essere umano sia un essere umano, cioè di ciò che resta sempre e comunque identico a tutti gli esseri umani in quanto esseri umani indipendentemente dall'effettiva specificità di ciascun essere umano, anche là dove tale specificità è sinonimo di malattia mentale. L'analitica esistenziale è dunque cieca nei confronti di qualsiasi dicotomia tra sano e malato, in quanto va alla ricerca di quel fondamento essenziale che resta invariato in tutte le forme particolari di umanità, rendendo di conseguenza arduo il suo uso per la psicopatologia, perché priva di quello sguardo categorizzatore che separa il patologico dal non patologico. Ma proprio questo limite dell'analitica esistenziale può anche diventare un vantaggio in quanto offre alla psichiatria «la possibilità di comprendere tanto l'alienato di mente quanto la persona "sana" come *appartenenti allo stesso "mondo"*» (Galimberti, p. 203), facendo di fatto cadere tale distinzione ed evitando così ogni sorta di etichettamento patologizzante.

In ogni modo, l'apporto che la fenomenologia di Heidegger può donare alla psichiatria va ben oltre lo smantellamento dei giudizi morali intorno alla malattia mentale: apprendendo l'essere umano in ciò che di umano e non di scientifico-naturale esso presenta, l'analitica esistenziale spalanca le porte alla comprensione (*Verstehen*) del fondamento ontologico-esistenziale dell'incontro tra due esseri umani, per come questo accade a partire da sé e non per come le varie teorie scientifico-naturali lo spiegano (*Erklären*), a partire dal proprio specifico vertice d'osservazione, fondamento in cui risiede il principio di possibilità di ogni psicoterapia. Infatti, il motore terapeutico delle varie psicoterapie non alberga in ragioni dinamiche, cognitive, comportamentali o sistemiche, perché queste sono teorie scientifico-naturali che risiedono nel pensiero degli psicoterapeuti che le professano e che le proiettano sull'incontro psicoterapeutico per spiegare (*Erklären*) il suo accadere, ma dimora nei motivi esistenziali che abitano nell'accadere stesso della psicoterapia e che sono comuni a tutte le psicoterapie. In altre parole, l'analitica esistenziale di Heidegger mette nelle condizioni di comprendere (*Verstehen*) adeguatamente quegli aspetti aspecifici che anche la ricerca scientifica ha riconosciuto essere il principale fattore terapeutico della psicoterapia (cfr. Dazzi, Lingiardi e Colli), e che restano preclusi

all'occhio indagatore dei vari orientamenti, in quanto essi possono solo guardare dal loro specifico vertice d'osservazione, dischiudendo "finalmente" la possibilità di trovare, dopo un secolo dalla nascita della pratica psicoterapeutica, una risposta fondata alla domanda, tutt'ora aperta, sul come un essere umano possa modificare lo stato di salute di un altro essere umano stando insieme a lui.

Inoltre, la fenomenologia di Heidegger – in quanto metodo che prescrive l'obbligo ad apprendere l'ente per come egli si manifesta a partire da sé, senza viziare tale apprensione con i prodotti propri dell'intelletto dell'apprendente – offre alla psichiatria uno strumento d'ascolto (cfr. Muscatello e Scudellari) libero da qualsiasi contaminazione teorico-naturale che la nostra tradizione storico-culturale ci ha tramandato intorno all'ente uomo e, perciò, in grado di cogliere pienamente il paziente per come egli è nell'esperienza di sé. Che ciò possa costituire in se stesso una psicoterapia (cfr. Calvi) non è opinione di chi scrive crederlo, in quanto il metodo fenomenologico è sostanzialmente un orizzonte di comprensione, e non un atto terapeutico. Ma non è nemmeno opinione credere che la clinica fenomenologica necessiti di prendere a prestito le tecniche di altri orientamenti psicoterapeutici (cfr. Rossi Monti e Ballerini A.C.), in quanto, costruiti sulla scorta delle scienze naturali, sporcherebbero di naturalismo un approccio che ne vorrebbe rimanere scevro. È invece opinione che – come detto poc'anzi – il metodo fenomenologico heideggeriano metta nelle condizioni di comprendere adeguatamente il fondamento su cui si basa il principio di possibilità della psicoterapia nel suo insieme, e che questa comprensione sia la preconditione necessaria per poter successivamente iniziare a discutere dell'effettiva pratica terapeutica.

### *3. Il pensiero fenomenologico in psichiatria e psicoterapia*

Al di là delle differenze tra la filosofia di Husserl e quella di Heidegger, il merito imperituro della fenomenologia è quello di aver aperto un movimento di pensiero la cui comune direttiva è quella di uscire dai binari del pensiero razionale nato in terra greca oltre duemila anni fa, e che trova nelle scienze empirico-naturali contemporanee la sua maggiore evoluzione. Come evidenziato sia da Heidegger che dall'ultimo Husserl, il pensiero scientifico-naturale, leggendo il reale unicamente alla luce delle categorie ideali dell'intelletto, rimane cieco nei confronti di quel mondo-della-vita e del suo manifestarsi in cui gli esseri umani quotidianamente vivono ed in cui si dispiega il rapportarsi di un essere umano all'altro, compreso quel particolare rapporto che viene comunemente chiamato psicoterapia. Come abbiamo avuto modo di scrivere

più approfonditamente altrove (Biondi e Scudellari, 2015), ciò implica che il metodo empirico delle scienze naturali è strutturalmente inadeguato ad indagare l'evento psicoterapeutico nel suo complesso perché esso accade-in e si fonda-su quel mondo-della-vita il cui accesso è garantito metodologicamente alla fenomenologia e negato alle scienze empirico-naturali. La fenomenologia, allora, serba in sé il potenziale per poter accedere al fondamento dell'unità dell'evento psicoterapeutico, e fornire così una risposta fondata al perché la psicoterapia nel suo complesso sia in grado di adempiere allo scopo che la definisce. Tuttavia, il pensiero fenomenologico è, ad oltre un secolo dalla sua fondazione, ancora alquanto frammentato e fatica a trovare una sua sistematicità già all'interno della filosofia stessa. Questa frammentazione, purtroppo, si riflette anche nella psichiatria fenomenologica con gli schieramenti che abbiamo sinteticamente delineato in questa sede. Allora, il monito che il filosofo Carlo Sini offrì agli psichiatri d'impronta fenomenologica nel lontano 1984, ad un convegno in cui filosofi e psichiatri s'incontrarono per discutere lo stato dell'arte fenomenologica tra filosofia e psichiatria, resta nostro malgrado ancora valido:

*Per la psichiatria fenomenologico-esistenziale non è ancora venuto il tempo delle "direttive metodologiche" (se mai verrà). È ancora invece tempo di riflessione sui fondamenti (o non fondamenti). L'intera questione dell'uomo e del suo essere-nel-mondo esige di venire reimpostata a partire dalla crisi degli orizzonti della ratio occidentale. Heidegger, per primo, si incamminò su questa via e il cammino, in realtà, è appena iniziato. Se la psichiatria ritiene di dover chiedere delle "giustificazioni filosofiche", come diceva Binswanger, non può allora ignorare l'effettivo status questionis, per quanto problematico e tormentoso esso possa essere. Anime e doppie anime devono di necessità tramontare. (p. 13)*

Ad oltre trent'anni da queste parole siamo ancora in attesa di ammirare quel tramonto, e di veder sorgere l'alba di una radicale ed unitaria fondazione fenomenologica della psicoterapia.

## BIBLIOGRAFIA

- Binswanger L.: *Über Phänomenologie* (1923). Trad. it.: *Sulla fenomenologia*, in *Per un'antropologia fenomenologica*. Feltrinelli, Milano, 1989  
... : *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Niehans, Zürich,

- 1942
- ... : *Über die Daseinanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie* (1946). Trad. it.: *L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria, ne Il caso Ellen West e altri saggi*. Bompiani, Milano, 1973
- ... : *Die Bedeutung der Daseinanalytic Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie* (1949). Trad. it.: *L'importanza dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger per l'auto-comprensione della psichiatria, in Essere nel mondo*. Astrolabio, Roma, 1973
- ... : *Melancholie und Manie* (1960). Trad. it.: *Melanconia e mania*. Bollati Boringhieri, Milano, 1971
- Biondi S., Scudellari P.: *Note fenomenologiche sull'integrazione in psicoterapia*. PSICHIATRIA & PSICOTERAPIA, 34, 1: 42-54, 2015
- Boss M.: *Psychoanalyse und Daseinanalytic* (1957). Trad. it.: *Psicoanalisi e analitica esistenziale*. Astrolabio, Roma, 1973
- Calvi L.: *Fenomenologia è psicoterapia*. COMPRENDRE, 10: 49-61, 2000
- ... : *La coscienza paziente*. Fioriti, Roma, 2013
- Dazzi N., Lingiardi V., Colli A. (a cura di): *La Ricerca in psicoterapia*. R. Cortina, Milano, 2006
- Del Pistoia L.: *Per capire la psicopatologia fenomenologica*. COMPRENDRE, 18: 158-177, 2008
- Di Petta G. (a cura di): *Fenomenologia: psicopatologia e psicoterapia*. Edizioni Universitarie Romane, 2009
- Galimberti U.: *Psichiatria e fenomenologia* (1979). Feltrinelli, Milano, 2000
- Gentili C.: *Prefazione a Binswanger L.: Melanconia e mania*, trad. it., op. cit., 1971
- Heidegger M.: *Sein und Zeit* (1927). Trad. it.: *Essere e tempo*. Longanesi, Milano, 1976
- ... : *Was heisst Denken?* (1954). Trad. it.: *Che cosa significa pensare?* Sugarco, Varese, 1996
- ... : *Identität und Differenz* (1957). Trad. it.: *Identità e differenza*. Adelphi, Milano, 2009
- ... : *Zollikoner Seminare* (1959-71). Trad. it.: *Seminari di Zollikon*. Guida, Napoli, 2000
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen* (1900). Trad. it.: *Ricerche logiche*. Il Saggiatore, Milano, 2001
- ... : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I (1913). Trad. it.: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I. Einaudi, Torino, 2002
- ... : *Phänomenologie und Psychologie* (1916). Trad. it.: *Fenomenologia e psicologia*. Filema, Napoli, 2003
- ... : *Logische Untersuchungen* (1922). Trad. it.: *Ricerche logiche*, II. Il Saggiatore, Milano, 2001

S. Biondi

- ... : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, III (1924). Trad. it.: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II. Einaudi, Torino, 2002
- ... : *Cartesianische Meditationen* (1931). Trad. it.: *Meditazioni cartesiane*. Bompiani, Milano, 2002
- ... : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). Trad. it.: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano, 2002
- ... : *Erfahrung und Urteil* (1939). Trad. it.: *Esperienza e giudizio*. Bompiani, Milano, 1995
- Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie* (1916). Trad. it.: *Psicopatologia generale*. Il pensiero scientifico, Roma, 1964
- Laing R.D.: *The divided Self* (1959). Trad. it.: *L'io diviso*. Einaudi, Torino, 1969
- Muscatello C.F., Scudellari P.: *Per un'etica dell'ascolto. Da Heidegger a Bion*. *COMPRENDRE*, 10: 101-108, 2000
- Rossi Monti M., Ballerini A.C.: *La tentazione psicoanalitica*. *PSICHIATRIA GENERALE E DELL'ETÀ EVOLUTIVA*, 37: 99-108, 2000
- Sini C.: *Le due anime della psichiatria fenomenologica ed esistenziale (Husserl, Heidegger e Binswanger)*. In C.L. Cazzullo e C. Sini (a cura di): *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*. Masson, Milano, 1984
- Stanghellini G., Rossi Monti M.: *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*. Raffaello Cortina, Milano, 2009

Dott. Simone Biondi  
Via Pietro Nenni, 1/A  
I-47822 Santarcangelo di Romagna (RN)