COMPRENDRE

Archive International pour l'Anthropologie
et la Psychopathologie Phénoménologiques

25-26

Questo fascicolo è offerto dagli amici
per celebrare la memoria
di Arnaldo Ballerini

TIPOGRAFIA VENETA - PADOVA
2016

COMPRENDRE

Archive International pour l'Anthropologie
et la Psychopathologie Phénoménologiques

Rivista fondata nel 1988 da Lorenzo Calvi

25-26

ORGANO UFFICIALE DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA

TIPOGRAFIA VENETA – PADOVA
2016

NORME PER GLI AUTORI

COMPRENDRE accoglie lavori originali di ricerca e riflessione nel campo delle psicopatologie e delle antropologie fenomenologiche ed ermeneutiche in lingua italiana, inglese o francese, sottoposti alla valutazione di *referees*. I lavori devono essere inviati al Dr. Gilberto Di Petta, Redattore Capo di COMPRENDRE, per posta elettronica (gilbertodipetta@alice.it) o posta tradizionale (I Trav. Diaz 5, I-80026 Casoria (NA))

I lavori, se non accettati, verranno restituiti all'Autore con un giudizio scritto. Per quelli accettati è richiesto l'invio del testo definitivo e corretto, in osservanza delle norme editoriali riportate in questa pagina.

La rivista pubblica inoltre brevi recensioni e schede filmografiche di opere di interesse psicopatologico e fenomenologico ed avvisi di iniziative editoriali, congressuali, scientifiche.

1. Bibliografia

Ogni lavoro deve essere corredato dalla bibliografia essenziale delle opere citate.

La bibliografia deve essere redatta in ordine alfabetico, secondo le seguenti norme e caratteri:

a) citazione di articolo di rivista: cognome di ogni Autore seguito dall'iniziale del nome, titolo del lavoro. Titolo della rivista, volume, fascicolo, pagina iniziale e finale dell'articolo, anno di edizione.

Esempio: Bracken P.J.: *The importance of Heidegger for Psychiatry*. PHILOSOPHY, PSYCHIATRY AND PSYCHOLOGY, VI, 2: 83-85, Juin 1999

b) citazione di articolo (o *Introduzione* o *Premessa* o capitolo ecc.) di un libro: cognome di ogni Autore seguito dall'iniziale del nome, titolo dell'articolo, cognome e iniziale del nome dei curatori, titolo del libro, volume, pagina iniziale e finale dell'articolo. Casa editrice, luogo e anno di edizione.

Esempio: Bruno R.: *Lo sguardo e il suo altro. Percezione, immagini, linguaggio*, in R. Bruno (a cura di): *Logiche della corporeità*, pp. 3-49. Franco Angeli, Milano, 2008

c) citazione di libro: cognome di ogni Autore seguito dall'iniziale del nome, titolo del libro, volume. Casa editrice, luogo e anno di edizione.

Esempio: Luban Plozza B., Pozzi U.: *I Gruppi Balint*. Piccin, Padova, 1986

Se si cita un'edizione tradotta – indicata dall'espressione: trad. it./fr./ingl. etc. – occorre far precedere quella in lingua originale.

Esempio: Clark A.: *Being There*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 1997. Trad. it. a cura di Levi S.: *Dare corpo alla mente*. Mc Graw-Hill, Milano, 1999

La citazione nel testo, in rimando alla bibliografia, si fa mettendo fra parentesi: il cognome dell'Autore (seguito da *et al.* se più d'uno), l'anno di edizione dell'opera, il numero delle pagine citate. In presenza di edizione tradotta, i numeri pagina si riferiscono ad essa. Se il nome dell'autore è esplicito nel testo, mettere solo l'anno e i numeri pagina.

Esempio: (Rossi, 1979, pp. 12-17)

Nel caso in cui due citazioni risultino uguali relativamente agli Autori e all'anno di edizione, per differenziarle si aggiungerà a quest'ultimo una lettera dell'alfabeto, progressiva, sia nel testo che nella bibliografia.

Si pubblica, salvo specifica richiesta, solo la bibliografia dei lavori citati nel testo.

2. Tabelle e figure

Nel testo bisogna indicare la posizione ove si desidera collocare (all'incirca) le tabelle o le figure, che devono essere progressivamente numerate. Dovrà essere indicata una sintetica intestazione sia per le tabelle che per le figure (didascalia), che saranno pubblicate in bianco e nero.

3. Estratti

È prevista, su richiesta, la fornitura di estratti il cui costo resta a carico degli Autori. Il numero degli estratti richiesto deve essere comunicato all'atto della restituzione delle bozze corrette.

4. Distribuzione

– Soci della Società Italiana per la Psicopatologia, in regola con la quota (edizione a stampa).

– liberamente disponibile *on-line* al sito: www.rivistacomprendre.org

COMPRENDRE

Archive International pour l'Anthropologie
et la Psychopathologie Phénoménologiques

ORGANO UFFICIALE DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA

www.rivistacomprendre.org

Redattore capo:
Gilberto Di Petta

Comitato di redazione:
Andrea Carlo Ballerini, **Ludovico Cappellari**,
Mario Rossi Monti, **Giovanni Stanghellini**

Comitato scientifico:
Arnaldo Ballerini †, **Bruno Callieri †, Lorenzo Calvi**,
Georges Charbonneau, **Antonello Correale**,
Riccardo Dalle Luche, **Luciano Del Pistoia**,
Giampaolo Di Piazza, **Giovanni Gozzetti †**, **Federico Leoni**,
Clara Muscatello, **Paolo Scudellari**, **Paolo Verri**

Redazione:
Gilberto Di Petta
I Trav. Diaz 5
I-80026 Casoria (NA)

Editor:
Giuseppe Riva

Stampa «Tipografia Veneta» – Padova

© Copyright «TIPOGRAFIA VENETA» – Via E. Dalla Costa, 4/6 – Padova

Tel. e fax 049.8700757 – C.C.P. N° 1965001

INDICE

ADDIO AD ARNALDO BALLERINI . . . . . p. 7

BREVE INDIRIZZO AGLI ALLIEVI DI FIGLINE 19

L. Cappellari
PER ARNALDO 20

G. Stanghellini
ARNALDO BALLERINI. *In memoriam* 23

* * *

N. Andersch
SYMBOLIC FORM AND MENTAL ILLNESS:
ERNST CASSIRER'S CONTRIBUTION TO A NEW CONCEPT
OF PSYCHOPATHOLOGY 27

M. Aragona
EMPATIA ED ERMENEUTICA: IL CONCETTO DI COMPRENDERE
(*VERSTEHEN*) NELLA FILOSOFIA DI WILHELM DILTHEY . . 65

N.M. Ardito
L'INCONTRO CON CIRCE E LE SIRENE:
NOTE SULLE PERSONALITÀ E SUI TRATTI
NARCISISTICO-PERVERSI E PSICOPATICI FEMMINILI 87

M. Armezzani, G. Mininni
IL MANIERISMO SOCIALE 103

A. Ballerini
IL DELIRIO D'AMORE 124

S. Biondi
I DUE VOLTI DELLA PSICHIATRIA
FENOMENOLOGICA. 131

L. Boccanegra
ATTUALITÀ DELLE SITUAZIONI-LIMITE DI K. JASPERS
DOPO LA SVOLTA LINGUISTICA. 153

L. Calvi
SAVERIO. LA DEPRESSIONE E L'IRA 170

G. Castignoli
COME IN UN TRUMAN SHOW 180

G. Ceparano
PICCOLO CONTRIBUTO ALLA FENOMENOLOGIA DEL "NO". 196

R. Guccinelli
"DIVENIRE ALTRIMENTI". Persone, caratteri
e variazioni morali 206

J.-J. Lopez Ibor
LA MIA ULTIMA CONVERSAZIONE CON KURT SCHNEIDER. . . 236

S. Marchese, A. Rusticelli
PSICHE, VOLONTÀ E SIGNIFICATO: DALL'IDEA AL VISSUTO.
INDICAZIONI PER L'USO CLINICO 241

G. Messas
THE ASSOCIATION BETWEEN SUBSTANCE USE/ABUSE
AND PSYCHOSIS: A PHENOMENOLOGICAL VIEWPOINT
[traduzione italiana di D. Tittarelli a p. 267]. 251

M. Paduanello
IL SENTIRE ATMOSFERICO
IN FENOMENOLOGIA E PSICOPATOLOGIA 279

P. Ricci Sindoni
PER UNA PSICHIATRIA ETICA E GENTILE.
L'EMPATIA: DA JASPERS AI *MIRROR NEURONS*. 301

M. Rossi Monti, G. Gnemmi
IL RUOLO DEL *SETTING* NELLA PSICOTERAPIA
FENOMENOLOGICO-DINAMICA.
Intervista ad Arnaldo Ballerini 316

A.M. Squeo
TRE FIGURE DELLA CORPORALITÀ. Analisi del caso clinico 328

* *Recensioni* *

G. Castignoli
PARLARE CON I FOLLI. Una recensione. 341

P. Colavero
CLINICA E POLITICA DELL'EPOCHÈ 345

P. Colavero
NOTE DI LETTURA DA UN MANUALE PARADIGMATICO 359

R. Dalle Luche
LA GENEALOGIA DELL'AUTISMO SCHIZOFENICO 364

R. Dalle Luche
PER UNA COMPRENSIONE PATHOS-LOGICA DEL DELIRIO. . . . 367

R. Dalle Luche
VA' DOVE TI PORTA LA FENOMENOLOGIA PURA. 370

* *Commiato* *

UN AMICO PER MAESTRO
di G. Di Piazza 375

ADDIO AD ARNALDO BALLERINI
Fondatore dell' "*Ecole Italienne de Psychopathologie Phénoménologique*"*

> […] *Feci in tempo a scorgere, proprio al limite dell'ombra proiettata da una oscura massa torreggiante simile in tutto alla porta dell'Erebo – sì, feci in tempo ad avere una visione evanescente del mio bianco cappello rimasto indietro a segnare il punto in cui il mio segreto compagno di cabina e di pensieri, quasi fosse un altro me stesso, s'era calato in acqua per scontare la sua pena: un uomo libero, un prode nuotatore diretto verso il proprio destino.*
>
> Joseph Conrad, *Il compagno segreto* (1912)

Arnaldo Ballerini, *l'eterno debuttante*, ci ha lasciati, nelle ultime ore della scorsa estate, a metà mattina del 21 settembre 2015. Era, ancora, un giorno di sole. Si è spento serenamente, Arnaldo, come serenamente è vissuto. Le sue esequie si sono svolte – in forma elegante e sobria, come è trascorsa tutta la sua vita – il pomeriggio del 22 settembre, nella splendida Basilica della Santissima Annunziata di Firenze, accanto allo Spedale Degli Innocenti, gremita di familiari, amici, colleghi, pazienti.

---

* «Arnaldo Ballerini était une des figures centrales de la psychopathologie phénoménologique italienne. Il a animé une école de pensée à Florence (*L'Ecole de Florence*) qui a repris, retravaillé, resignifié et enrichi les grands auteurs et testes de cette anthropologie de l'existence mise au service d'une compréhension plus profonde des souffrances humaines et mentales. Il laisse une œuvre importante marquée par l'anthropologie philosophique européenne, et de nombreux élèves et amis, en Italie en France et en Allemagne. Un grand poète aussi, éveillé par l'esprit cosmologique et une certaine philosophie du vivant, s'en est allé». G. Charbonneau, LE CERCLE HERMENEUTIQUE-REVUE, 24-25, 2015.

Il suo feretro è stato portato a spalla dai suoi allievi, che hanno pianto lacrime miste di immenso dolore e di infinita gratitudine.

Aveva 87 anni. Era nato a Pietrasanta, in Versilia, terra di marmi tra le Alpi Apuane e il mare, nel 1928. Fino all'ultimo giorno di vita Arnaldo Ballerini è stato lucidissimo. Ha trascorso la sua ultima estate nell'adorato *Chiantishire*, come lo chiamano gli intellettuali inglesi, tedeschi e americani, tra quelle colline e quei vigneti di cui solo Piero della Francesca e Paolo Uccello hanno saputo imitare i colori. È qui che Arnaldo, con passione e dedizione assolute, ha corretto alacremente le bozze del suo ultimo testo *Oltre e di là dal mondo: l'essenza della schizofrenia*. La morte, purtroppo, ha vinto la corsa contro il tempo, perché questo testo – a cui Arnaldo teneva moltissimo, quasi fosse un testamento culturale – ha visto la luce solo postumo, pubblicato da Giovanni Fioriti di Roma. Ai giovani clinici e ai cultori di psicopatologia rimane, ad ogni modo, l'appassionata testimonianza di un grande psicopatologo sull'irrisolto enigma della follia *par excellence*.

Per Arnaldo Ballerini, come per nessun altro, vale il detto: «Gli antichi guerrieri non muoiono mai, essi, semplicemente, scompaiono».

Arnaldo Ballerini è stato, infatti, per tutta la vita, un grande guerriero, un cavaliere prode che si è battuto senza riserve per una causa nobile e perduta, quella della "psichiatria che pensa". È stato un illustre rappresentante ed un autore di quel grande e carsico movimento rivoluzionario che è la Psichiatria Fenomenologica Europea. È stato un protagonista di primo piano della Seconda generazione italiana, cioè di coloro che furono allievi diretti di Danilo Cargnello, Ferdinando Barison e di G. Enrico Morselli, i quali introdussero in Italia, in ordine sparso e controcorrente, il pensiero fenomenologico applicato alla psichiatria e alla psicopatologia clinica. È stato studioso ed interprete del tutto originale del pensiero di Karl Jaspers e di Kurt Schneider. Con Bruno Callieri, Lorenzo Calvi, Eugenio Borgna, Luciano Del Pistoia, Filippo Maria Ferro e pochissimi altri, ha sviluppato l'idea di una psichiatria umanistica e di una psicopatologia fenomenologica che, senza di lui e di questi pochi altri, non avrebbe avuto alcuno spazio. E che oggi, invece, guarda con orgoglio, grazie soprattutto al suo lavoro di impostazione di scuola, alle più antiche tradizioni francesi e tedesche.

Laureato in Medicina e Chirurgia all'Università di Bologna con una tesi in neurologia sulle compressioni delle radici spinali, aveva cominciato, fin dagli ultimi anni della Facoltà, a frequentare la Clinica delle Malattie Nervose e Mentali e, soprattutto, un grande Maestro: il Professor Vincenzo Neri, illustre neurologo, *Légion d'Honneur* per meriti scienti-

fici e a lungo allievo di Babinski a Parigi. Da lui aveva imparato l'amore per la ricerca scientifica, la passione per la semeiotica del sistema nervoso, ma anche l'amore per la vita e per la musica classica, in particolare per Beethoven. Si era specializzato in neuropsichiatria sotto la direzione di Paolo Ottonello, nel 1957, con una tesi sull'epilessia temporale, ponte, secondo lui, tra la *res extensa* e la *res cogitans*. Da qui la sua repulsione verso gli atteggiamenti riduzionisticamente *mindless* o *brainless* che, da sempre, si contrappongono in maniera devastante o si sincretizzano in maniera superficiale nel nostro ambito.

La folgorazione di Arnaldo "sulla via di Damasco" – come ci ha sempre raccontato – accadde tuttavia *in un afoso pomeriggio di una estate bolognese*, quando l'Aiuto della clinica, il prof. Romolo Rossini, propose a lui e agli altri quattro o cinque interni di riunirsi ogni pomeriggio in biblioteca, per leggere e commentare un libro da poco pubblicato, grazie alla traduzione di Bruno Callieri: era la *Psicopatologia clinica* di Kurt Schneider. Fu quella una lettura indimenticabile ed epocale, che per lui segnò il viraggio integrale verso la psicopatologia autentica, asciutta, colta ed acuta, fuori da quel po' di *bavardage* che capitava di leggere in ambito psichiatrico. Congedato *sans merci*, dopo la specializzazione, unito dal comune destino di esclusione accademica ai maggiori esponenti della psicopatologia fenomenologica italiana, dall'università di Bologna, Arnaldo iniziò il suo *voyage au bout de la nuit* nel Manicomio di San Salvi. Fu qui che, superato l'orrore del primo impatto, iniziò un lento lavoro di decostruzione e di rinnovamento, a stretto contatto con clinici colti e appassionati, come Enzo Agresti e Graziella Magherini, corroborando la propria idea del fondamento filosofico ed umanistico della teoresi e della prassi psichiatrica. Si convinse, in quegli anni, che senza l'attenzione prioritaria ai modi e ai temi dell'esperienza interna di una persona – senza cioè il tentativo di cogliere l'organizzazione globale dei rapporti dell'essere umano con sé, con l'altro e con il mondo, cioè il "chi è", il "come è" ed il "mondo in cui è" un certo essere umano – non vi può essere un vero aver cura della sofferenza psichica, che altrimenti rischia di essere banalizzata attraverso operazioni riduttive, in fondo offensive verso il dolore mentale.

La posizione che Ballerini maturò in quegli anni diventerà, tutto sommato, emblematica della posizione che prenderà storicamente, tra gli anni Sessanta e Settanta, la Psicopatologia Fenomenologica di fronte al movimento antipsichiatrico e di rinnovamento democratico e sociale della psichiatria italiana. E fu, quella di Arnaldo, la posizione di uno psichiatra che è stato fin dall'inizio impegnato nella metamorfosi della psichiatria italiana, tuttavia deluso da quelle che considerava le tacite ma potenti ipersemplificazioni emerse in taluni momenti e luoghi nella

politica psichiatrica in Italia, che hanno rischiato di ribaltare l'antica negazione del paziente nella negazione del suo disturbo. Egli ritenne, con preveggente intuizione, che la conseguenza implicita della trascuratezza verso la conoscenza fenomenologica e psicodinamica delle esperienze psicopatologiche, fosse la scarsa o assente considerazione del mondo interno e dello spazio di individuale progettualità della presenza umana e dei suoi modi di costituirsi.

Nell'apparente *caos* di fenomeni, laddove l'individuo potrebbe anche esser considerato una pura ricaduta delle circostanze, biologiche – di un corpo che non ha un senso – o sociali – di un ambiente che gli è estraneo –, la psicopatologia in cui ha creduto Arnaldo Ballerini ricercava invece delle costanti e dei caratteri di *nucleo*, di *essenza*, di *senso*, attraverso i quali illuminare un progetto individuale di mondo, pur se tragico e fallimentare.

Il tipo di proposta di riforma psichiatrica alternativa al manicomio che Ballerini e i suoi collaboratori portarono avanti era in gran parte ispirata alla dottrina francese della *Psychiatrie de Secteur*. La volontà dei promotori della nuova politica psichiatrica francofona era dimostrare che si dovevano curare i disturbi psichiatrici appoggiandosi all'ambiente umano delle persone malate. Ballerini conosceva e praticava gli esponenti di quella piccola pattuglia, quali Daumézon, Bonnafé, e Le Guillant, con scambi molto approfonditi e accalorati, in soggiorni in Italia o in *stages* nella Camargue ed in altre regioni. A differenza di altri movimenti successivi e più noti, la *politique de secteur* – che prendeva le mosse da ipotesi cliniche, la prima delle quali era l'affermazione che il percorso psicotico non era sistematicamente peggiorativo e che il progetto era di costruire strumenti di cura "a dimensione umana" – ha avuto un tasso minore di idealizzazione e politicizzazione rispetto ad analoghe concezioni italiane. I tre principi fondamentali della psichiatria di settore a cui Arnaldo concretamente si ispirava sono stati i seguenti:

a) continuità delle cure il più vicino possibile al domicilio del paziente;

b) appoggio delle cure al contesto relazionale, rovesciando il vecchio dogma psichiatrico della necessaria separazione;

c) accessibilità delle cure.

Curvatosi su questa linea di intervento, anni prima che venisse alla luce la Legge 180, Ballerini, con alcuni collaboratori, costruì un progetto di psichiatria nel territorio e lo realizzò in un comprensorio di quattro comuni del Valdarno Fiorentino. Parallelamente essi impiantarono una serie fittissima di ambulatori psichiatrici, due Centri Diurni, una piccola

Casa Famiglia. Che avessero o no pazienti ricoverati, intensificarono nel locale ospedale civile (il *Serristori* di Figline) la loro presenza come consulenti e quella dei loro infermieri, ed ottennero, oltre che un'ottima intesa coi colleghi internisti, l'uso di uno o due letti in Medicina in caso di estremo bisogno. Sul versante dell'Ospedale Psichiatrico continuarono intanto a gestire un reparto, riservato però a tutti i lungodegenti giunti a suo tempo dal territorio del Valdarno, che poi pian piano dimisero e rimandarono a casa. Inutile aggiungere la quantità di incontri con le popolazioni locali, per cui passavano le sere più spesso nelle sedi dei municipi o dei circoli che a casa loro. Grazie a questa cruciale esperienza Arnaldo Ballerini ha contribuito attivamente, anche se con modalità diverse da Franco Basaglia, al superamento della manicomialità e alla diffusione di una psichiatria clinica, etica, gentile, antropologica e psicopatologica, capace di guardare alla catastrofe esistenziale della malattia mentale senza mai rinunciare a tenere aperta una domanda di senso, e senza mai rifugiarsi in comode e semplicistiche soluzioni biologiche, sociologiche e psicologiche.

Ma il debito nei confronti di Arnaldo di tutti noi, amici, colleghi e allievi – a nome dei quali scriviamo queste righe – è letteralmente incalcolabile, poiché, lungi da un percorso intellettuale votato allo "splendido isolamento", a partire dagli anni Novanta del secolo scorso Arnaldo ci ha raggruppati intorno a lui, con fervore, rompendo un isolamento ed una marginalità decennali, costituendo di fatto le basi per una vera e propria "Ecole Italienne de Psychopathologie Phénoménologique", come la riconoscerà Georges Charbonneau, dedicandogli, nel 2009, un intero numero della rivista L'ART DU COMPRENDRE.

In Italia nessuno psicopatologo di rilievo è di fatto mai riuscito ad ottenere una cattedra di Psichiatria, e le ondate sociologistiche, psicologistiche e biologistiche hanno eroso progressivamente il numero di psichiatri e psicologi disposti a impegnarsi per costituire, al di là del sintomo, l'esperienza vissuta dei pazienti. Nell'ultimo quarto del Novecento, nel nostro Paese, la *lobby* dei cattedratici di psichiatria, foraggiata dalle industrie del farmaco e totalmente succube di una psichiatria biologista e statistico-nosografica, attraverso una parata di convegni roboanti, calamitava migliaia di psichiatri in fastose e periodiche *kermesse*, rilanciando un paradigma riduzionista quanto illusionista, fatto di *rating scales*, spettri, dimensioni, *cluster*, *reliability*, DOC, DAP, DCA *et similia*. Di contro, esaurita la fase dello slancio, privata progressivamente di risorse, senza aver mai fondato il pensiero della propria prassi, la psichiatria territoriale non è stata in grado di controbilanciare lo strapotere di questa boriosa psichiatria *mainstream.* Lo sviluppo delle

Scuole di psicoterapia, d'altro canto, ha sistematicamente e progressivamente perduto il polso della psichiatria istituzionale, capillarizzando un circuito privato, rivolto per lo più a psicologi.

La condizione degli psichiatri specializzati nei primi anni Novanta del Novecento – come chi scrive – appariva drammatica, rispetto all'impossibilità d'incarnare la propria autentica vocazione alla comprensione e alla cura del soggetto *mentally ill*. Non appartenendo alla generazione che aveva abbattuto il manicomio e avendo trovato un territorio già in agonia, non riuscendo a riconoscersi nelle *magnifiche sorti e progressive* della psichiatria convegnistico-universitaria, priva di storia e scimmiottante il paradigma biologistico dell'American Psychiatric Association, senza essere in grado di sviluppare un'originale ricerca di base, ogni spiraglio sembrava chiuso. La presenza, in Italia, molto a macchia di leopardo, del gruppo milanese (Enzo Paci e Lorenzo Calvi), di Eugenio Borgna a Novara, del gruppo di Roma (Bruno Callieri e Filippo Maria Ferro), del gruppo padovano (Giovanni Gozzetti e Lodovico Cappellari), del gruppo toscano (Arnaldo Ballerini e Luciano Del Pistoia, con Mario Rossi Monti, Giovanni Stanghellini, Riccardo Dalle Luche), del gruppo bolognese (Clara Muscatello e Paolo Scudellari), rappresentava la possibilità di *dia-logo* psicopatologico, tenuto vivo dietro le quinte del grande sipario della psichiatria ufficiale. Si trattava, ad ogni modo, di voci isolate, di gente che aveva fatto i propri pellegrinaggi ad Heidelberg, a Parigi, a Copenaghen, a Strasburgo o a Cerisy-la-Salle, senza grossa possibilità di accesso alla letteratura ufficiale e dunque al grande pubblico. Le traduzioni dei classici tedeschi e francesi che allora circolavano erano poche e spesso esaurite, per lo più editate in tiratura limitata, nell'onda degli anni Settanta, quando le scienze umane sembravano aver incontrato una psichiatria ansiosa di rinnovamento, la quale, sollevandosi dal letto di Procuste della neurologia, cercava la sua identità esplorando modelli di contaminazione.

Per nessuno, dunque, come per Arnaldo Ballerini, a proposito del suo atto di costituzione di una Scuola, vale il verso dantesco: «Raunai le fronde sparte».

Arnaldo fondò, in quegli anni bui, a quel punto di non ritorno – era il 1994 – la prima Società Italiana per la Psicopatologia Fenomenologica. La nascita della Società, in un'Italia che, sciupando la rivoluzione del 1978, aveva già perduto la propria occasione, rappresentò una levata di scudi, un tinnito di campane, un *grido di battaglia* che percorse la Penisola, scuotendo le coscienze più sensibili, più ribelli, più irrequiete da un punto di vista epistemologico ed umanistico: la Psichiatria Fenomenologica, dunque, non era morta. Essa più che mai viveva e, benché esclusa dai percorsi didattici ufficiali, rinasceva, grazie alla lucidità e al

temperamento di Arnaldo Ballerini, in un'accezione di conoscenza trasparente, trasmissibile, linguisticamente aperta alla prassi, fatta di ricerca attiva e di sperimentazione sul campo, in diretto contatto con le tradizioni dell'Europa continentale.

Prima di quella data (1994), chiunque di noi volesse affacciarsi alla prospettiva fenomenologica attraverso un percorso non esclusivamente libresco, doveva avere l'ardire di bussare alla porta di casa di qualcuno tra i grandi riferimenti della psicopatologia fenomenologica italiana, sperando di essere ben accetto come allievo, imbarcandosi in una relazione privata, o di bottega, maestro-allievo, senza possibilità di confronti. Spesso, ahimè, lasciandosi alle spalle ogni speranza di essere capito dai colleghi più pragmatisti, come in una sorta di apostolato vocativo e senza ritorno. Dunque esoterico. Un'atmosfera che aveva anche del fascinoso, come antichi cavalieri solitari alla ricerca del Graal, che Arnaldo trasformò, *d'emblée*, con un solo atto fondativo, alla re Artù, in cavalieri della tavola rotonda.

Lasciamo però alle parole di Arnaldo, care nella memoria, il solenne *incipit* di quest'altra storia: «In una buia notte dell'inverno 1994, in un albergo di Folgaria, in un clima di neve e gelo, alla fine di una giornata di sci, mi ritrovai con una grappa davanti, seduto ad un tavolo assieme a Giovanni Gozzetti e a Giovanni Stanghellini…». Negli incontri informali che già da tempo avvenivano al celebre caffè *Paszkowski* di Firenze tra Arnaldo Ballerini, Luciano Del Pistoia, Lorenzo Calvi ed altri, tutti *carbonari* della piccola pattuglia italiana dei cultori di psicopatologia fenomenologica, il tema ricorrente era la *miseria* della preparazione psichiatrica in Italia, unita al quasi generale disinteresse e non-conoscenza della psicopatologia e dei suoi fondamenti epistemici. Quegli uomini, invece, che vedevano in Arnaldo Ballerini il riferimento per una svolta epocale, erano assolutamente convinti del contrario: cioè del fatto che, senza l'attenzione, lo studio e il rispetto per l'altrui interno esperire come esso si dava, fosse pressoché impossibile pensare una psichiatria capace di considerare l'altro come un "soggetto".

Quella sera a Folgaria, quando tutto ribollì finalmente dentro, Arnaldo ruppe gli indugi e decise di fondare la Società Italiana per la Psicopatologia, con l'obiettivo di cercare di recuperare, sul piano pubblico, l'attenzione su questa disciplina. Arnaldo ne divenne il Presidente e Bruno Callieri il Presidente Onorario. Arnaldo, grazie alla sua personalità, fece di Firenze e della sua casa, in via Venezia, la sua Camelot; un'ala spezzata chiusa in un ovale il suo simbolo. Confluirono senza esitazione, dunque, nella Società, i gruppi di Milano, Novara, Padova, Firenze, Roma.

Da allora Arnaldo e la Società da lui fondata non hanno mai smesso di cercare di diffondere e contribuire alla cultura e alla prassi psicopatologica con lezioni, seminari, congressi nazionali e internazionali, o di partecipare al *meeting* parigino della AEP – Section of Psychopathology, all'ospedale della Salpêtrière. Qui Arnaldo e i suoi hanno avuto l'occasione d'incontrare regolarmente Peter Berner e di ascoltare da lui le opinioni sul delirio messe a punto dalla Scuola di Vienna, o di legarsi con affettuosa amicizia ad un altro pilastro della psicopatologia viennese, Michael Musalek.

A cavallo dei due secoli, tra il 1994 e il 2015, la Società Italiana per la Psicopatologia Fenomenologica è riuscita a far venire in Italia esponenti di fama mondiale: Gerd Huber, Gisela Gross, Jean Naudin, Josef Parnas, Alfred Kraus, Joachim Klosterkoetter, Louis Sass, Wolfgang Blankenburg, Michael Musalek, Georges Charbonneau. Arnaldo inglobò e sostenne dal 1994 la rivista COMPRENDRE, quale organo ufficiale della Società, rivista che era stata fondata nel 1988 da Lorenzo Calvi, il quale, partendo da fogli ciclostilati, la portava eroicamente avanti con le sole sue forze. Arnaldo e i suoi hanno partecipato, con simposi intensi e affollatissimi, pur in salette indecorose se confrontate con le roboanti plenarie, alle varie SIP e SOPSI degli ultimi venti anni, ricavando la netta impressione che l'onda di malcontento nei confronti della psichiatria *mainstream* riversasse proprio sulla sparuta *fronda* psicopatologica la sua *ultima spes*. Reclutando, in quelle sedi, decine di giovani la cui coscienza critica si andava progressivamente risvegliando. Arnaldo, venendo incontro ad un'esigenza formativa sempre più esigente ed articolata, fondò dunque – prima a Pistoia e dal 2000 a Figline Valdarno, proprio dove aveva fatto la "sua" rivoluzione psichiatrica – il Corso Residenziale di Psicopatologia Fenomenologica.

Indimenticabile qui, nell'austera sala del Palazzo Pretorio, il suo magistero psicopatologico e umano, aprendo letteralmente le porte della sua casa a generazioni diverse di giovani psichiatri e psicologi, che affluivano da tutta Italia per apprendere da lui l'arte d'incontrare i pazienti, amandoli nei loro mondi, senza temere i loro inferni. A Figline Valdarno, patria dell'umanesimo italiano, hanno insegnato, oltre a Callieri, Calvi, Borgna, Ferro, Del Pistoia e agli allievi di Arnaldo, anche Petrella, Pontalti, Madioni, Leoni, Gallese, Ales Bello, Charbonneau, Musalek. Durante i corsi Arnaldo era al tempo stesso il primo Maestro e l'ultimo degli allievi. Soleva sedersi in prima fila, ascoltare molto attentamente la relazione del docente di turno, alzare il dito e prenotarsi per la prima domanda, alimentando discussioni che di fatto risultavano essere la cosa più interessante del seminario stesso.

Ma lo slancio di Arnaldo è andato anche oltre la Psicopatologia fenomenologica tradizionale.

Nel 2010, in un'età alla quale per molti altri più che dignitoso è il riposo, ha fondato, con i suoi allievi più stretti, la Scuola di Psicoterapia e Fenomenologia Clinica di Firenze, riconosciuta dal MIUR nel 2015, forzando un limite storico ed epistemologico, di fronte al quale tutti i suoi maestri e colleghi avevano segnato il passo.

Oggi, grazie all'infaticabile magistero di Arnaldo Ballerini e del suo gruppo, centinaia di giovani psichiatri e di giovani psicologi, da tutte le regioni italiane, sono afferiti e afferiscono ai Corsi residenziali di Figline Valdarno, ai Corsi Base di Psicopatologia fenomenologica a Firenze, e, *last but non least*, alla Scuola di Psicoterapia Fenomenologico-Dinamica di Firenze. Molti di questi giovani provengono proprio da quelle Scuole Accademiche che evidentemente non hanno dato loro, *poi*, come la matrigna natura leopardiana, *quel che hanno promesso allor.*

L'organizzazione attuale della ricerca e dell'offerta formativa della cosiddetta terza generazione della psicopatologia fenomenologica italiana, tende a:

1) mantenere un alto *standard* di trasmissione dei metodi e dei contenuti classici;

2) aprire nuove frontiere esplorative, quali quelle dello studio e della ricognizione delle esperienze pre-psicotiche, còlte nelle loro salienze elementari, nello studio della psicopatologia del presente, nello studio dell'esperienza tossicomane;

3) implementare un modello di psicoterapia fenomenologico-dinamica dei principali mondi psicopatologici;

4) dare conto dell'esperienza interna sia sul piano della coscienza riflessiva che sul piano della coscienza preriflessiva, in apprezzata armonia con le ultime acquisizioni della più aperta ed avanzata ricerca neurobiologica, psicoanalitica e gestaltico-costruttivista.

In questo sforzo, e fuori da ogni provincialismo, la Scuola italiana che Arnaldo Ballerini ha contribuito decisivamente a fondare è allineata con le Scuole sia dell'Europa continentale che britannica, con quest'ultima soprattutto grazie all'intenso lavoro di Giovanni Stanghellini. Si profilano, inoltre, interessanti gemellaggi con le più giovani scuole sudamericane, in particolare quella cilena, e quella brasiliana di Guilherme Messas.

Con la costituzione della Scuola di Firenze gli psicologi italiani sono diventati parte costituente dell'*enclave* psicopatologica di formazione

fenomenologica, a coronamento di un intenso lavoro svolto presso le facoltà di Psicologia di Urbino, di Chieti e di Padova, da Mario Rossi Monti, Giovanni Stanghellini e Maria Armezzani. Di recente, la Società Italiana per la Psicopatologia Fenomenologica ha istituito una sezione giovani, il cui coordinamento è stato affidato proprio ad uno psicologo di *lungo corso* figlinese, Paolo Colavero.

Arnaldo Ballerini, oltre ad aver impersonato la *condicio sine qua non* di tutto questo discorso, è stato un Autore ed un pensatore assai prolifero. La sua linea di interesse psicopatologico, iniziata con l'attenzione (del resto mai abbandonata) verso i fenomeni e i sintomi (ricordando qui la frase di Minkowski secondo la quale *comprendere un fenomeno in psicopatologia vuol dire retrodatarlo*) si è sempre più rivolta alle *condizioni di possibilità* di quegli stessi fenomeni.

Uno dei suoi primi tentativi in questa direzione è il lungo lavoro che ha dedicato per anni allo studio dell'autismo quale possibile disturbo basale della schizofrenia, e poi allo studio del disturbo del processo empatico quale orizzonte mancato dell'autismo (*Patologia di un eremitaggio. Uno studio sull'autismo schizofrenico,* 2002), proprio in quanto evanescenza dell'altro come soggetto e quindi come modificazione della struttura intersoggettiva, modificazione che forse rappresenta il disturbo basale della malattia schizofrenica.

Simultaneamente i suoi interessi, specie al seguito delle tesi di Paul Ricoeur e dell'incontro e della presa in cura di un giovane schizofrenico che si diceva *nato da una stella*, si sono rivolti al problema dell'identità nella psicosi (*Caduto da una stella. Figure della identità nella psicosi*, 2005), non solo e non tanto quale delirio ma, soprattutto, quale abnorme strutturazione della "ipseità", particolarmente in luce nel rapporto io-tu. Sempre sul sentiero della ricerca del nucleo pre-fenomenico, pre-tematico, pre-verbale, forse ontologico e pre-ontico della psicosi, aveva recentemente pubblicato uno studio sulle schizofrenie "sub-apofaniche" (*Delia, Marta e Filippo. Schizofrenia e sindromi sub-apofaniche: fenomenologia e psicopatologia*, 2012). Su questa linea si gioca il suo ultimo testo (*Oltre e di là dal mondo: l'essenza della schizofrenia*, 2015).

Arnaldo Ballerini ha conosciuto e lavorato ad Heidelberg con i maggiori esponenti della Psicopatologia Fenomenologica mondiale, da Alfred Kraus a Gerd Huber, da Wolfgang Blankenburg a Kimura Bin, dei quali ha introdotto in Italia il pensiero e le opere. La sua evoluzione personale è debitrice – come egli stesso affermava – proprio dell'incontro con questi ultimi due.

Per Blankenburg Arnaldo scrive la prefazione all'edizione italiana del suo testo fondamentale *La perdita dell'evidenza naturale* (Blankenburg, 1971; trad. it. 1998) o, come Arnaldo preferiva dire, accettando il suggerimento di Tatossian, la "perdita della naturalità dell'evidenza".

Per Kimura Bin Arnaldo traduce in italiano e scrive la presentazione del testo *Scritti di psicopatologia fenomenologica* (2005). Sia nell'uno come nell'altro caso si tratta di grandi maestri e di originali studiosi di fenomenologia psichiatrica con diversi punti di approccio ma accomunati – come ci raccontava Arnaldo – da una gentilezza squisita, da una disponibilità quasi umile, dalla semplicità di linguaggio anche verso gli argomenti più difficili. Arnaldo riceve da loro espressioni di apprezzamento e gratitudine per le prefazioni ai loro libri sia a voce che per lettera.

Il suo tenero ricordo di Blankenburg è quello di un piccolo vecchio tedesco apparentemente molto fragile. Quando lo invitò a Firenze per un seminario, era andato a prenderlo all'aeroporto e Blankenburg gli disse, con un disarmante sorriso, che aveva dimenticato di portare con sé il suo testo e guardando, sempre con un sorriso, l'espressione terrorizzata di Arnaldo disse: «Non si preoccupi, vedrà che riuscirò a ricomporlo per domani». E così fu.

Durante una cena a casa del prof. Mundt, Direttore della clinica psichiatrica di Heidelberg, approfittando della presenza di Kimura Bin – un giapponese incredibilmente grande grosso e così delicato nello scrivere che si trattasse di un testo di psicopatologia o, nella sua seconda passione, di uno scritto sulla musica di Bach – Arnaldo gli chiese lumi per un punto della traduzione. Kimura non solo lo aiutò ma, successivamente, gli spedì un testo in inglese che ha costituito un'aggiunta al suo libro e anche una postfazione specificamente dedicata all'edizione italiana.

In particolare, rispetto alla schizofrenia, Arnaldo ha lavorato per tutta la vita sulla tragica dimensione autistica, considerandola cruciale e fondamentale, contrariamente a tutto il resto della sintomatologia produttiva. Per Arnaldo, infatti, la diagnosi di schizofrenia, come per Ruemke, Minkowski e Binswanger, è atmosferica, di penetrazione o di sussulto: è, in sostanza, una *Gefuehlsdiagnose*. Per Arnaldo il disturbo basale della schizofrenia è caratterizzato dalla disarticolazione tra il piano ontologico ed il piano ontico. La dialettica intermittente tra questi due livelli, che in ognuno di noi lavorano in maniera armonica, silenziosa e scontata, fondando il senso comune e l'evidenza naturale, lascia il paziente schizofrenico nella condizione di estraneità ad un mondo che egli non è più in grado di fondare, di riconoscere e di condividere. Il paziente schizofrenico, per Arnaldo, è una sorta di clandestino dell'umanità,

un essere che vaga nel mondo, non appartenendo al mondo, portandosi dentro una miseria ontologica che cerca, disperatamente, di compensare, quando ci riesce, con una meravigliosa e disperata ricchezza ontica.

Ma di Arnaldo, al di là della grande statura clinica e scientifica, a chi lo ha conosciuto, da amico, da paziente, da allievo, rimangono la straordinaria umanità, l'ironia *tosco-british*, pungente e mai graffiante, la conversazione brillante, gli orizzonti vastissimi della sua cultura (indimenticabili le sue digressioni su Mersault e su Bartleby), le domande irrispondibili, la gioia di vivere la vita in tutte le sue accezioni, l'entusiasmo appassionato, l'infaticabilità, lo sguardo, sempre aperto alla speranza.

Il simbolo dell'ala spezzata, che rappresenta l'emblema della Società Italiana per la Psicopatologia Fenomenologica, fu scelto da Arnaldo sulla base di un'antica leggenda, secondo la quale gli angeli con un'ala sola possono volare solo se abbracciati ad un altro angelo.

Grazie Arnaldo, di cuore, per tutto quello che hai fatto per ognuno di noi, per tutta l'immensa e difficile eredità che ci hai lasciato. Ti porteremo nel cuore e sarai vivo, accanto e dentro di noi. Ogni volta che incontreremo un paziente, ci domanderemo tu cosa ne pensi. Ad ogni discussione teorica, ci domanderemo la tua posizione; ogni volta che parleremo di psicopatologia fenomenologica, utilizzeremo le tue parole e ci arrampicheremo sui tuoi concetti.

Grazie di essere diventato oggi, tu, proprio tu, il *compagno segreto* – di cui ci hai sempre narrato – che, clandestino, nella cabina del nostro cuore ci dà il coraggio di stare al comando sul ponte della tua nave.

È un dialogo, quello con te, senza fine, che non si esaurisce con la tua assenza, aperto, anche, al futuro di coloro che verranno, ai quali non smetteremo mai di raccontare come tu vedevi, come tu sentivi, come tu vivevi e come tu ci trasmettevi l'infinita bellezza del mondo.

Gilberto Di Petta

BREVE INDIRIZZO AGLI ALLIEVI DI FIGLINE

Figline Valdarno, 6-7 maggio 2016

Cari amici,
le mie condizioni fisiche non mi permettono di essere qui davanti a voi, ma non posso non comunicarvi la mia nostalgia per queste riunioni così vivaci e costruttive, alle quali non rinuncerò a partecipare col pensiero.

Soprattutto mi lega a questa sala la figura di Arnaldo Ballerini. Seduto in prima fila, tutto proteso in attenzione, visibilmente impaziente di dire la sua: che era immancabile, precisa, pungente, indicatrice di sensi multipli e profondi. Chi di voi è nuovo a queste lezioni sappia che Arnaldo vive qui dentro come un nume tutelare e quindi legga i suoi libri, non soltanto per conoscerlo ma anche per imparare molto. Lo conquisterà la sua scrittura piana ed accattivante, distributrice di sapere e di saggezza: così come era accattivante la sua presenza privata, negli intervalli congressuali, a tavola, in gita. Gli era spesso vicina la Signora Anna, discreta e signorile quanto osservatrice e partecipe.

«Nella sera della vita – dice S. Giovanni della Croce – saremo giudicati sull'amore». Fortunato Arnaldo che esce in modo brillante da questo giudizio grazie all'amicizia e all'affetto che ha distribuito prodigalmente intorno a sé ed anche all'insegnamento, anch'esso una declinazione dell'amore.

Lorenzo Calvi

PER ARNALDO

LUDOVICO CAPPELLARI

Folgaria, una sera d'inverno di molti anni fa: intorno a un tavolo, Arnaldo Ballerini e Giovanni Gozzetti stavano cominciando a pensare, a voce alta, ed invitando anche me a partecipare alla conversazione, alla necessità di costituire una società scientifica di psicopatologia a orientamento fenomenologico.

Re-incontravo allora Arnaldo dopo averlo conosciuto ad un Congresso nazionale della Società italiana di psichiatria, dove – assieme ad Eugenio Borgna – aveva dato voce ad alcune relazioni talmente dense e preziose che mi avevano largamente ricompensato della fatica legata alla partecipazione al Congresso.

A Folgaria, ad un certo punto mi ero trovato a continuare la discussione con Arnaldo, riflettendo sul significato della diagnosi in psichiatria e in particolare riguardo al disturbo schizofrenico; Arnaldo era francamente interessato a sentire il mio punto di vista, e io stavo rivivendo una sensazione di profonda sorpresa, rendendomi conto che anche lui – come già mi era capitato con altri grandi maestri (Barison e Gozzetti) – voleva conoscere la mia esperienza, era sinceramente attento a quanto io potevo dire su temi così importanti; da una parte naturalmente ne ero contento, dall'altra mi sentivo del tutto impreparato a discutere con Arnaldo.

Ma il ricordo di quella sera è il ricordo di uno stare bene insieme, di un sentire condiviso, di una capacità di ascolto non comune, unita ad

una disponibilità alla discussione seria e capace, e anche di quella naturale risata che ognuno di noi ricorda.

Da quella serata ho trascorso molti altri momenti, ufficiali e meno, insieme con Arnaldo, nei congressi, nei convegni, nelle lunghe discussioni a Figline, imparando costantemente tantissimo, ed essendo stimolato dalle sue osservazioni ad approfondire, a studiare, a riflettere in modo critico, partendo dallo studio dei grandi autori classici, ma non fermandosi in una sorta di celebrazione dei grandi nomi; Arnaldo era ben consapevole che il grande sapere della psicopatologia classica deve essere uno strumento per migliorare la nostra capacità di fare una psichiatria non celebrativa, capace di auto osservazione critica, in grado di utilizzare la psicopatologia come un linguaggio comune e disponibile a tutti gli operatori interessati ad un reale incontro con la sofferenza mentale.

Ma, alla fine, che cosa si impara dai grandi Maestri?

Non solo certamente delle nozioni, degli stimoli a studiare di più, delle osservazioni originali che fanno scoprire aspetti che fino a quel momento noi non eravamo riusciti a comprendere; ho sempre pensato a loro, in particolar modo ad Arnaldo e Giovanni, come a persone curiose, di quella curiosità intelligente che non è solo diretta all'approfondimento degli argomenti, all'estensione del sapere, poiché è *in primis* capace d'incuriosire e quindi di spingere l'attenzione del Maestro verso l'allievo, facendogli sentire la profondità di un rapporto umano sulla quale possono poi essere costruiti molti campi del sapere, possono essere eretti molti ponti – ma mai in modo artificiale e faticosamente abborracciato, in quanto la genuinità del rapporto interpersonale veniva sempre al primo posto e forse, davvero, costituiva anche il punto essenziale per la nascita di un rapporto amicale oltre che professionale.

E del resto Arnaldo mi ha accolto, ci ha accolto, tutti noi, con una capacità e una disponibilità ben al di fuori del comune: e così – sia con le cene al Brollo insieme a tutti i partecipanti ai corsi di Figline, sia altre volte in modo più intimo, ascoltando la *verve* quasi inossidabile di Bruno Callieri, godendosi insieme ad Arnaldo le sue battute, nonché le preziose osservazioni sui vari torbati – trovavo sempre un gradevolissimo punto di incontro, cui partecipavo ben volentieri, sapendo di avere la grandissima fortuna di un incontrare persone straordinarie, ricchissime dal punto di vista culturale, capaci di darmi degli stimoli sempre nuovi.

Siamo stati molto fortunati: abbiamo potuto conoscere e godere dell'amicizia per molti anni di Colleghi straordinari, di cui effettivamente bisogna riconoscere anche la pazienza nel dedicarsi ai più giovani, agli psichiatri e agli psicologi che dimostravano interesse per i malati e, con

proprio sacrificio personale, hanno costantemente affollato i seminari e gli incontri con questi Maestri.

Da questo punto di vista dobbiamo riconoscere ad Arnaldo una generosità senza uguali: per anni egli è stato una presenza straordinariamente importante e sempre entusiasta al Corso di psicopatologia di Figline, partecipando a tutti gli incontri, in cui svolgeva nello stesso tempo un ruolo di garanzia di continuità e capacità di collegamento con i vari colleghi che, di volta in volta, erano chiamati a portare i loro contributi.

Ma il gruppo dei partecipanti sapeva che Arnaldo costituiva, negli ultimi anni insieme con Gilberto di Petta, la traccia costitutiva delle varie edizioni del corso, ed era evidente a me, e penso ad ogni altro collega che interveniva a portare la sua relazione, che Arnaldo era anche la persona più amata da tutti i congressisti e che questo gli faceva un enorme piacere: certo era solleticato un aspetto narcisistico che ognuno di noi porta con sé, ma in cambio c'era il dono della capacità di mettersi a disposizione, semplicemente così, con tutta la propria capacità di penetrare i concetti, di renderli in qualche modo più facilmente "pensabili", facendo toccare con mano come uno psicopatologo vero procede a studiare, a esplorare la clinica, ad approfondire le relazioni interpersonali, in una parola a fare quella che Barison chiamava "la vera psichiatria".

Di questo mettersi a disposizione penso che dovremo essere sempre molto grati ad Arnaldo, perché insieme a tutte le cose che abbiamo imparato, abbiamo potuto vivere in prima persona una modalità di incontro con l'altro, che costituisce sempre una fonte ineguagliabile di ricchezza per ogni persona che decida di dedicare la propria vita a comprendere più in profondità, e *a vivere con*, il mondo della sofferenza mentale.

Dott. Ludovico Cappellari
Via Donatello 11
I-35027 Noventa Padovana (PD)

ARNALDO BALLERINI. *In memoriam*

GIOVANNI STANGHELLINI

Nel corso della celebrazione di Arnaldo Ballerini ho detto che non dobbiamo essere suoi orfani ma sentirci i suoi eredi. Ora vorrei spiegare questa affermazione, che solleva la questione del rapporto con la Tradizione.

Questo rapporto è singolarmente fenomenologico: non riguarda solo il vincolo con il Maestro e con il sapere tramandato, ma complessivamente investe alcuni dei temi più propri della prassi fenomenologica, cioè l'*epoché* e l'interpretazione. Fa segno, infine, al fondamento stesso della cura intesa in senso fenomenologico.

Nella pagina dei Ringraziamenti del mio primo libro, *Antropologia della vulnerabilità*, prendo posizione rispetto a questo tema:

> *Il grande autunno non è ancora venuto e i fogli dei vecchi libri non cadono. Piuttosto, è tempo di gratitudine verso quei Maestri che sono una trama discreta, prossima e familiare che fa da tramite con una tradizione solenne ed eloquente.*

La prima persona che ringrazio è Arnaldo Ballerini, in forma criptica e iniziatica. Ma non si tratta di un riconoscimento gratuito. A lui, e agli altri, inclusi noi Allievi, chiedo qualcosa, che si è poi puntualmente realizzato: la nascita di *quella Scuola di Psicopatologia attesa da tempo*.

Per essere ancora più esplicito, la prima frase dell'Introduzione ribadisce:

> *Così come ogni uomo va in cerca di un padre, ogni pensiero va in cerca di una tradizione.*

La tradizione, qui, è posta come *arché* (presupposto) e, al tempo stesso, come *telos* (scopo) dell'indagine. Di questa tradizione non potevo sentirmi né orfano, né erede, semplicemente perché ancora non ne facevo parte. È ad avere il mio romanzo familiare che aspiravo, ma il romanzo familiare era ancora in gestazione. Ciò di cui parlavo era una *zetesis eautou*, una ricerca di sé, che conduceva inesorabilmente sulla scena edipica. Riconoscendo il Padre, chiedevo il suo riconoscimento.

Questa è una prima epifania del rapporto con la tradizione: la ricerca di un suolo su cui posare il piede, un argine su cui sostare, tutt'al più di un bordo dal quale osare guardare. Le parole d'ordine sono: riconoscimento, come presupposto di protezione e continuità. Un rapporto con la tradizione conservativo. Leggere per non dimenticare. Riconoscere significa ricordare, ricapitolare, ringraziare, rimanere nel cerchio magico dell'influenza del Maestro e della Tradizione. *Scire est meminisse*.

Cosa ha a che fare tutto questo con la Fenomenologia? Con questo sapere anarchico che insegna l'insubordinazione e la disobbedienza? Come si fa a imparare, e a insegnare, l'ammutinamento?

Ma la Fenomenologia non è solo sedizione; è anche tradizione. Noi viviamo in questa palese contraddizione, in bilico tra *post festum* e *ante festum*. Da un lato, ci sentiamo i custodi di un sapere la cui peculiarità è l'essere coscienza rammemorante, contrafforte e argine rispetto allo *Zeitgeist* immemore e animato dalla volontà di potenza. Così, ci sentiamo più dalla parte del passato fossile che da quella delle magnifiche sorti e progressive. Dall'altro, vorremmo fare di questo sapere una prassi demistificante e, a suo modo, rivoluzionaria. Però esitiamo a fare i conti con la nostra obbedienza, e ad appropriarci in pieno della nostra disobbedienza. Si può essere selettivamente obbedienti e disobbedienti?

Bisogna ammettere che dobbiamo difenderci dall'influenza del nostro passato. Il pensiero ha bisogno di un luogo: questo luogo può essere la casa della Tradizione. Però può essere anche il posto lasciato libero dalla Tradizione. Il posto reso vacante dal Maestro nel suo ritrarsi; oppure affrancato dall'Allievo nel suo atto di riconoscimento del Maestro, che può essere un atto demiurgico a patto che accetti di essere una reinter-

pretazione, o infine un travisamento e una riscrittura errata del codice del Maestro.

Arnaldo, ad esempio, ha incessantemente riscritto i suoi Maestri. Rispetto a noi, suoi Allievi, ha avuto una fortuna: non averli conosciuti personalmente. Questo, certo, gli ha facilitato il compito di attribuire a questi Maestri (principalmente Jaspers e Schneider) le sue proprie idee. La sua sobrietà si spingeva fino a non aver mai considerato tali Maestri come suoi precursori. Un gesto di modestia, apparentemente. Certamente, un atto di travisamento creativo attraverso il quale il significato *errava* da quei Maestri, a lui, fino a noi, e a tutta una platea di ammiratori che si chiedeva chi fosse veramente il demiurgo. Piuttosto che nascondere le origini del suo pensiero (come fanno i molti), attribuiva ad altri le sue idee, ritirandosi al riparo (a volte nell'ombra) di questi Numi.

I Maestri forti *devono* essere travisati. L'erranza dell'interpretazione è, dunque, un altro modo per appropriarsi della Tradizione; un modo che, apparentemente, ricalca la ripetizione devota di un canone, ma che se ne discosta, sebbene velatamente e ironicamente. Un modo in equilibrio tra influenza e rivoluzione, il cui difetto principale consiste nell'essere solo parzialmente consapevole di essere una difesa dall'angoscia della ripetizione. Una rivoluzione di velluto che ha la traiettoria di un impercettibile eppure continuo *clinamen*, che mantiene la continuità con il passato ma lascia che si configurino aggregazioni di pensiero erratiche, non perturbanti, candide evasioni, tradimenti innocenti.

Ora, questa riscrittura errante, questo ironico travisamento, non è proprio questo l'antidoto alla ripetizione, il contravveleno dall'angoscia dell'influenza, e dunque l'essenza di ogni cura?

La Fenomenologia è il luogo ageometrico di questa erranza, di questa inquietudine, e di questa vitalità.

Prof. Giovanni Stanghellini
Facoltà di Psicologia dell'Università
Via dei Vestini 31
I-66013 Chieti (CH)

SYMBOLIC FORM AND MENTAL ILLNESS: ERNST CASSIRER'S CONTRIBUTION TO A NEW CONCEPT OF PSYCHOPATHOLOGY

NORBERT ANDERSCH

I. INTRODUCTION

In his invitation to this conference Sebastian Luft, its organizer, has rightly pointed out: «Ernst Cassirer's oeuvre is vast; it spans the history of philosophy, theoretical philosophy, the philosophy of mathematics, cultural studies and intellectual history, aesthetics, the study of language and myth and more». I am here today to speak about one of Cassirer's crucial fields of interest – which (for a number of reasons) has been ignored until recently: his focus on the make-up of consciousness and human psychopathology. Cassirer wrote in 1929: «For what it [the philosophy of symbolic forms] is seeking is not so much common factors in being as common factors in meaning. Hence we must strive to bring the teachings of pathology, which cannot be ignored, into the more universal context of the philosophy of culture» (Cassirer, 1955, p. 275). This statement summarizes Cassirer's approach in shifting the focus on psychopathological theory from the brain and its localizations to the living interaction between the self and his/her social environment. This shift "from substance to function" is not only of historical interest for philosophers, but of very practical importance for patients and doctors in the actual public discourse how to liberate psychiatry from its damaging mantra of a primitive and

merely descriptive symptomatology in its classification systems DSM and ICD.

Psychopathology is the study of significant causes and processes in the development of mental illness. While routinely its core aspects remain discussed among professionals in specific academic or clinical settings, the fallout of these discussions is far from being irrelevant to the average individual or to the public in general. The "International Classification of Diseases" (ICD 10, to be reviewed in 2017) and the "Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders", DSM V (reviewed in 2014) are the standard "classification-systems" to identify mental disorder. They are rolled out to ever more countries, regions and ethnicities by the WHO, the "World Psychiatric Association" and numerous governments, administrations and insurance companies. At present they are used to classify and treat more than 100 Million patients in more than 70 countries worldwide every year. Critics claim that their content is disregarding the specific symbolic make-up of human culture, that it is not based on an underlying natural, relational or genetic order, and that it remains reduced to mere superficial descriptions of behavioral phenomena, measured against a "norm" of individuals in the (post)industrialized milieu of the western cultures (Berrios, 1999; Gorostiza and Manes, 2011).

In general science no one doubts that human nature, our language, mathematics and our progressing tools of work-specification are based on and experienced as symbolic constructs. In its discourse the quote of philosopher Ernst Cassirer, that man is not the "animal rationale" but the "animal symbolicum" (Cassirer, 2006, p. 31) has found its true confirmation.

Thus, entering clinical psychiatry one would expect symbolic formation to play a major role in assessment and diagnosis of mental illness – even more as in mental crisis our symbolic matrix brakes down, the pattern-based construct of reality gets lost and our symbolic language is severely affected. But the symbolic message has not hit home; the breakdown of symbolic capacity in psychiatric patients continues to be ignored. Symbolic formation is denied its role as providing building-stones to a universal model of consciousness and subsequently of psychopathology. Thus valuable opportunities towards a new and different approach to the healing potential in mental crisis remain unused.

After the turn of the millennium, with the crisis of psychopathology dragging on and desperate for new and original ideas, sign- and symbol-related approaches have made their way back to the forefront of discussion. This approach is strengthened by the fact that not only

Cassirer's, but also Whitehead's, Saussure's, Piaget's and Peirce's (Smith, 2001) findings – all of them founded on a mathematical-geometrical understanding of human interrelatedness and consciousness – have attracted researchers on an international scale. While present descriptive models produce "object-like" diagnoses, as if they were able to retain their meaning independently of the patient's changing context, psychopathology is in fact desperate for new concepts which reflect the complex interactions and ever changing frame-settings which are dominating the scene in human interrelations, and during its breakdown. Mathematically and "group-theory" based concepts have much to contribute to these – more relational and process related – templates of diagnostics, drawing from a multi-layered, parallel and integrated idea of consciousness and they may well, in the near future, produce a convincing synergic effect within an on-going debate.

I. Philosophy and Psychiatry: conflicting approaches

Two highly acclaimed personalities, both psychiatrists and philosophers, Karl Jaspers and Ludwig Binswanger, had a major impact on the psychopathological discourse in the first half of the 20th century. Yet Jaspers' relentless and growing attraction to existentialism and Binswanger's turn towards a post-Fascist Heidegger in the 1940s marginalized their own early promising phenomenological approaches to psychopathology. Also, a strong post-war psychoanalysis in the USA disconnected itself in the mid-1950s from the psychiatric mainstream and was unable to look beyond the wealthy clientele and the transfixed papa-mama-child scenario. Explicitly, previous *Gestalt-* and symbol-research were left behind in the psychiatric discussion and could not catch up following the total disruption of their scientific networks during Fascism, enforced Exile and the early death of their main protagonists. These are just a few of the reasons for the decline of the breadth of the psychopathological discourse and for the fact that a biological approach forced its way back to clinical "superiority", promoting simple and standardized forms of diagnosis and treatment, be it ECT or psychopharmacology.

What remains in place in day-to-day practice are the early 20th century views of German Psychiatrist and Psychopathologist Emil Kraepelin (Kraepelin and Lange, 1927). He was convinced that psychiatric diagnoses could be based on what he called "natural entities of disease" (natürliche Krankheitseinheiten) and factually proposed those terms as "dementia praecox" (later called "schizophrenia") and

"manic-depressive illness" are distinctive and different complexes. His conclusions were frequently challenged throughout the last 70 years and critical meta-research could never confirm his findings (Cutting, 2011). Their main conclusion is, that such "entities" may well exist in researchers minds and in their descriptive models – but that they have no match in the reality of biological, social and clinical life. Nonetheless Kraepelinean-based descriptive catalogues of symptoms remain the baseline tool of worldwide psycho-diagnostics and treatment. Further updated versions have been published in 2014 (DSM V) and will be published as (parts of) ICD11 in 2017.

Despite claims by prominent mainstream psychiatrists that present systems «have outlived their usefulness» (Goodyer, 2011), there will be another increase of illness-"entities" from previously 350 to about 400. For a lay person's this on-going diversification of descriptive diagnoses of individualized "disorders" may look like a sign of scientific progress; instead it is only proof to the fact that the present descriptive "entity" approach is unable to grasp the underlying architectural and relational cultural framework which constitutes human consciousness and its symbolic fundaments.

There are two major failings preventing psychiatry from becoming a fully integrated member of the faculty of medical and scientific disciplines: one is based on the specific direction of psychiatric (and especially psychopathological) theories which went from an early (relational) magical, mythic, religious understanding of madness to a more brain-based substantial one thereby defying the contemporary scientific mainstream, which evolves from a focus on substances towards an understanding of function and relational order (be it in mathematics, biology, physics, psychology, chemistry ...); the second reason is not having grasped the importance of man as the "Symbolic animal" which places our discipline exactly on the borderline between biological and cultural patterns.

Both paradigm changes have been neither understood nor digested by our discipline. Both failings add up to a picture where contemporary psychiatry – in the public eye and in its clinical content – has become increasingly identified with the simplistic descriptive catalogue systems known as DSM or (parts of) ICD. Theoretical psychopathology has lost the breadth and depth of ideas and approaches compared with those discussed by the scientific community a hundred years ago. Both the highlighted problems – a change from substance to function, and the importance of symbolic formation – were central aspects to the work of Ernst Cassirer during the 1920s. It is well worth reviewing some of his

ideas about psychopathology, which got lost in the build-up to and aftermath of World War II, and re-evaluating their possible benefits for the future of our discipline.

There have been numerous (pre- and post-Cassirer) attempts to acknowledge the importance of symbolic thinking in relation to consciousness, and to include findings on symbol theory in the canon of psychiatry and psychopathology. Their outcomes were often inconclusive, and – focusing on selected parts of symptomatology – could not be generalized. More often research results contradicted each other. Ernst Cassirer's work, however, had from the outset a much wider frame in considering symbolic capacity as the centerpiece of human development, with symbols as the very tools on different levels of cultural development, freeing up mankind from the biological constraints of the animal empire. His three-volume work *Philosophie der symbolischen Formen* (1923, 1925, 1929) provides the concept of a universally functional matrix of consciousness, based on a relational model of "invariants of human experience". According to him, dysfunctions in its symbolic make-up – or the loss of established symbolic suspension systems – have a serious impact on human "world-making", on psychiatric symptomatology and on the very concept of theoretical psychopathology. Due to the application of a new symbolic methodology, mental settings and clinical symptoms, which were seemingly contradictory beforehand, now emerge as compatible within a newly created more abstract geometry of interrelations.

Discussions of the universal importance of signs and symbols in neurology had gained *momentum* in the early 1920s, following Henry Head's research on symbolic thinking and expression (Head, 1921, 1926). His results showed that symptoms of patients with cerebral lesions did not demonstrate a basic defect in the function of speaking, reading or writing; instead he detected serious problems with symbolic meaning and categorical representation. The debate was further enhanced by Cassirer's first two volumes of his *Philosophie der symbolischen Formen*, and even more so by his special treatise on *Die Pathologie des Symbolbewusstseins* in Chapter VI of the third volume in 1929. In this section, Cassirer refers to Head and his work: «I myself became acquainted with Head's investigations only after the phenomenological analyses of perception in the first two volumes of this book [*Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I&II] were largely completed. This made me attach all the greater importance to the indirect confirmation of my conclusions by Head's observations

and the general theoretical view which he developed solely on the basis of clinical experience» (Cassirer, 1957, p. 209). Cassirer's much earlier publication *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) had already caused serious debates about "paradigm changes" in the science of knowledge, but the impact of his *Philosophie der symbolischen Formen* is seen by today's historians as the "semiotic turn" in the history of philosophy (Krois, 2004).

Cassirer's ideas were widely discussed in German-speaking countries and beyond (the Soviet Union, France, US, Italy) throughout the 1920s and 1930s. They influenced well-known researchers in philosophy (Theodor Litt, 1926; Susanne Langer, 1948), neurology (Kurt Goldstein, 1934), psychiatry (Ludwig Binswanger, 1924), psychology (Kurt Lewin, 1947; Karl Buehler, 1934; S.H. Foulkes, 1964) and anthropology (Norbert Elias, 1937). But it was Cassirer himself who modelled his developing philosophical work on the actual findings of this wider research and discourse-network. His closest cooperation on issues of consciousness and mental formation emerged in his day-to-day collaboration, discussion and clinical experience with neurologist Kurt Goldstein in the mid-1920s. From 1924-26 he maintained a lively scientific correspondence with psychiatrist Ludwig Binswanger (Andersch, 2010) and tried to introduce symbolic thinking into the field of psychopathology, as did Goldstein in his main work *The Organism* (1934) and Lewin (1949) in his psychological studies and field-research after immigrating to the US.

The rise of German Fascism and the subsequent World War II forced Cassirer – and the majority of scientists involved in the debate – into exile, destroying their research network and, more crucially, separating them from their philosophical and theoretical background. Cassirer's and Lewin's early death in 1945, resp. 1947, led to a marginalization of symbol- and "*Gestalt*"-approaches – depriving them of the important role both had gained in the period between the two world wars. None of the theories ever made it back to the mainstream of German psychiatry and psychopathology, where too often post-war leaders in psychiatry and philosophy (e.g. Heidegger) were the same figures who had willingly cooperated with the Nazi regime.

II. Early Symbol Theory in Psychopathology: Finkelnburg, Silberer, Freud and Jung

Psychiatry, in its attempts to secure a permanent place among medical faculties, was – understandably – keen to distance itself from all forms

of previous symbolic connections. Medieval healers and street gossip alike had been thriving on real or invented symbolisms in binding madness to magical, mythic and religious speculation. This is why during the first century of "modern psychiatry" symbolic interpretation was synonymous with an unscientific approach to mental disturbance. Previous symbolic connotations had to be overcome – once and for all – by the biological allocation of (and rational thinking about) brain mechanisms. But fairly soon the importance of symbols was stressed again, albeit in the name of the newly adopted scientific paradigm. It was Finkelnburg (1870) who took to symbol-research, trying to work out the multitude of symptoms in aphasia. He drew from his observations that the use of symbols amounted to a kind of artificial creation – of conventional signs – exclusively practiced by human beings, and that their proper usage, including a detached and abstract view on reality, got lost in the psychopathological process. Spamer (1876), Kussmaul (1874) and Pick (1908) also presented clinical cases distinguishing the mere clinical loss of symbolic capacity from its representational importance as a tool fostering meaning and generalization.

Throughout the following decades a puzzling variety of clinical observations on symbolic formation were published, all of them looking at clinical symptomatology and psychopathology, ranging from a unilateral, regressive meaning of symbols to the very opposite view: that symbols are the indispensable cornerstones of a mature and social development of personality. Freud, Jones and Ferenczi focused on the regressive, pathognomic side, while Jung, Neumann, and Bachhofen highlighted the unifying, maturing and creative impact of symbols. Rank and Sachs portrayed the role of symbols as early primitive tools of mental adaptation, while Mead and Pavlov put more emphasis on their importance as balancing forces and a means of saving mental energy. Silberer and Luria regarded symbols as natural forces of form- and pattern-building; Leuner and Lewin did the same, albeit more so from a *Gestalt* perspective. Psychoanalytic researchers such as Stekel, Szondi, Klein and Sechhaye conceived symbols to be facilitators in accessing suppressed mental complexes, while psychiatrists such as Hanfmann, Arieti, Kasanian and Bash considered symbols in their natural role of fostering human intelligence. Most researchers concentrated on very specific aspects in symptomatology, but only Henry Head, and in particular Ernst Cassirer, took a more general approach prior to World War II in considering the role of symbols as the general center point of the unfolding of man's cultural capacity – applicable to different categorical levels of meaning and "world-

making"; subsequently they looked at certain forms of neurological and mental illness as a breakdown of symbolic formation.

Freud's psychoanalytic method was a first attempt to take the psychopathological focus away from the brain and to replace it with the relational setting connecting subject and milieu, thus unconsciously delivering an approach "from substance to function" which only later was fully explored by Cassirer's philosophy. Before taking a more detailed look at Cassirer's philosophy it is interesting to consider the very different roles which both Freud and Jung – the best known contemporary protagonists in their field – attributed to the meaning of symbols. Sigmund Freud, in his early publications, regarded symbol appearance as a typical sign of either the unconscious, the "primary process" and basic dream experience, or psychopathological decline and regression (Freud, 1894, 1900). Only dream symbols could (on rare occasions) rise to a position of transpersonal structural elements. Freud's position in connecting symbol building to pathological events and, even more so, exclusively sexual symptomatology was backed up by Ferenczi (1913) and extended by Ernest Jones (1916) who connected symbolic presentation to "primitive thinking", thereby declaring Freud's verdict on symbols as the center-piece and dogma of psychoanalysis. Anna Freud (1936) marginalized the meaning of symbols even more, calling them "by-products of dream interpretation" and portraying them as the most basic access to "Id"-impulses. This prompted an exclusion of the symbolic discourse from the center stage of psychoanalytical discussion.

Conceptualizing his own position, Freud had actually used (and obviously reinterpreted) the outcome of research carried out by his psychoanalytical colleague, Herbert Silberer. Silberer had explored symbolization efforts in much broader terms: as the general human and mental capacity to generate autoregulative forms in response to (uncontrollable) impulses (Silberer, 1912a, 1912b). Going even further, he came to the conclusion that those formed elements – which he had experienced during severe tiredness and loss of attention – do not appear at random, but have a structural similarity to the underlying pattern of the process, albeit not to its unique and concrete presentation. Silberer felt that «the process of symbol building, emerging during onto- and phylogenetic development, progresses to be an ever more differentiated and evolving process of knowledge […] (and) the only adequate expression of the achieved mental level» (Eckes-Lapp, 1988, p. 183). Sadly, his verdict on the dreaming process was subsequently ignored by Freud, as were Silberer's final far-reaching conclusions on the symbolic make-up of consciousness. Freud's interpretation of

symbolism prevailed for the first half of the twentieth century, and it took major efforts and unfortunate disputes to redress his unilateral position, which finally rehabilitated Silberer and his early findings on the productive, protective and creative potency of symbols.

C.G. Jung – having split from Freudian psychoanalysis – elaborated his theories during the 1910s and 1920s without any closer affiliations to the lively contemporary discourse on symbols. In contradiction to Freud's view, for Jung the content of symbols has a major impact on the individuation process and the development of a mature inner self. Thus the symbolic process is an indispensable requirement and constant companion of the make-up of consciousness. Symbols are transformers of energy in assimilating mental complexes to the conscious part of our personality. Jung's emphasis is on the capabilities of symbols, on their pattern-based *Gestalt*, on their inner structure, on their ego-building format and on their unique power of anticipation. Highlighting the collective dimensions of symbols and their importance to generate preformed "archetypical" pattern of mental energy, he brings in a completely new aspect to the psychological/psychiatric debate. Looking at therapy, his view is that reinstating symbols between inner self and social environment has an indispensable healing power. Jung and Cassirer never had any personal or other connections. While Cassirer fled into exile, Jung became the doyen of the Germanic branch of the *Psychoanalytische Vereinigung under Nazi-rule*. This makes a joint approach to the philosophy of symbols difficult to achieve, yet there are a surprising number of structural and parallel aspects to be found in both their theories (Brumlik, 1993, p. 143; Pietikainen, 1998). Jung builds his concept on general laws of symmetry and mathematical geometry – as does Cassirer. Both show evidence of a similar complexity in building mental *Gestalt*, and both assume a multi-layered matrix of "*Sinnstiftung*" in the make-up of consciousness – which both consider to be not merely brain activity but a living process of interconnection.

III. Cassirer's Legacy: from Biology to Symbolic Formation

Cassirer's idea was that the endless variety of human culture and expression can be traced back and reduced to a small number of what he calls – referring to Plato – "*Bewegungsformen*" (Cassirer, 1910, p. 435). These underlying patterns are comparable to the very few elements which create the never-ending multitude of mathematical and

chemical worlds, languages and music. Thus the multitude of human activities culminates in a limited variety of "symbolic forms" such as magic, myth, religion, law, science, the arts and a few others; in other words, living complexes of balanced tension, like "*Gestalten*", emerging from complementary contributions of subject and milieu, yet detached from their full direct involvement. Most important to Cassirer in the architectural make-up of symbolic form is the structural bond between its universal meaning and the external sign by which it is represented, leading to his 1922 definition: «Under a "symbolic form" should be understood each energy of spirit [*Geist*] through which a spiritual [*geistig*] content or meaning is connected with a concrete sensory sign and is internally adapted to this sign» (Cassirer, 1922, p. 5; translated in Bayer, 2001, p. 15). Symbolic forms are stages of "world making", which can be used as tools from a box, again and again in various settings. In Cassirer's perception, mankind's unique symbolic quality lifts it out of the animal empire and transforms it in such a profound way that man should no longer be called the "animal rationale" (as Aristotle did) but "animal symbolicum" (Cassirer, 2006, p. 31). Consequently, it is man's symbolic capacity which gets lost or altered in some forms of neurological dysfunction (e.g. aphasia or speech disorder) and in mental illness.

Cassirer based his assumptions on the findings of the biologist J. von Uexküll, a close colleague and friend at Hamburg University. He had stated that man shares his biological "circle of functioning" with all animals, using a "receptor" and "effector" system, which keeps us adapted only to a certain part of our environment (von Uexküll, 1909). Cassirer widened this concept, proposing a «third link which may be described as the symbolic system, an intermediary world, a "*Zwischenreich*", which stands between spirit and reality» (Cassirer, 1930; translated in Schilpp, 1949, p. 874).

In animal physiology sense-perception is divided into more *versus* less variable components, differentiating basic type-specific patterns from those which are random or related to just a sole situation, but the human symbolic approach allows for an entirely new quality. Its pattern building – later to be used as the defining part of symbolic formation – is not a given, but has to be detected, extracted and used in an anticipatory way by human action (and working process) in several steps: by applying meaning to parts of his environment, by intensifying and connecting this meaningfulness, by separating it from the background into which it is built, and finally by using it as an abstract symbol or mental tool, independent of its first concrete usage.

Cassirer insisted on a sharp divide between signs and symbols. For him they represent two totally different realms: signs are part of the physical world of "being" while symbols are central to human meaning and importance.

During his entire life Cassirer was never confronted with medical or psychiatric classification systems and could not have foreseen the problems they would cause today (Berrios, 1999). Yet disputes about classification systems have not been as recent as most medical professionals might think. In the late eighteenth and early nineteenth centuries, descriptive catalogues of plants were seen as a major progress in a systematic approach to biology. Their publication was a public and financial success and led to a wave of botanical – and later on medical – classification catalogues. French doctors, among them "Mentalists" dealing with "mad and insane patients", picked up on the success of Linnaeus by applying botanical observations to mental classification systems. They were encouraged by Linnaeus himself, who – in a letter to the French doctor Boissier de Sauvage – expressed his view that «symptoms are in relation to illness what leaves and stems are to the plant» (Foucault, 2005). By coincidence it was the fierce critique of Linnaeus's cataloguing efforts by Goethe that motivated Cassirer to analyse more closely Goethe's generic approach *versus* Linnaeus's descriptive method. Goethe – obviously admiring Linnaeus's achievements as a biologist – was critical of his static descriptions and picture-related presentations of these living entities. He argued that visual presentation alone neglects their developmental stages and ignores the plants' general metamorphosis throughout their lifetime. Finally he criticized Linnaeus's relentless cataloguing efforts as a misrepresentation of nature (Krois, 2004, p. 284).

Cassirer undertook a sophisticated meta-analysis of Goethe's critique of Linnaeus (Krois, 2004), pointing out that Goethe focuses more on context and meaning than simply on the biological function. Goethe's observations capture the changing "frames of reference", the plants' interrelations with environment and the mutual influences in this process – compared with the exactness and rigidity of the observational "object" in Linnaeus's case. Goethe highlights the plants' genetic pathways, less so their visual appearance, trying to work out a general pattern in their development in contrast to seemingly concrete superficial similarities – which sometimes turn out not to be connected entities at all – thus misleading the observer's eye. Cassirer concludes that Goethe focuses on metamorphosis and *Gestalt*, as compared with the descriptive and associative visually substance-orientated approach of Linnaeus – an early methodological attempt to change the scientific

focus from substance to function, highlighting its hidden yet underlying and progressing natural and relational order. Cassirer differed from Kant in believing that the building stones of consciousness are not static categories but dynamic and evolving patterns: subjective correlatives of symbolic representation. Cassirer viewed the "symbolic function" as the common element to all areas of knowledge, but taking a specific form in each of them. In his early studies Cassirer (1902) had closely examined the progress of mathematical thinking and how its concrete and substance-bound terms are systematically replaced by functional relations and later on – using symbols only – by completely abstract terms of understanding (Ihmig, 1997). He discovered that each of these mathematical views represents only one (out of a variety of possible forms) of "world-making", yet each of them has a surprisingly stable inner logic and sense. Their inner laws of existence, representing a certain level of concrete experience, still remain valid under a new paradigm – fulfilling a role within a changed relational framework. Consequently, Euclidian geometry, which for centuries was seen as the natural final stage of its discipline (as its reality is proven by day-to-day experience) found itself replaced by a whole group of virtual, previously unimaginable, spheres: the Riemann geometries (Riemann, 1868). Most surprisingly these "new geometries" emerge as complementary, yet independent, worlds, opening up our imagination to new and very different perspectives compared to the well-known (Euclidean) architecture of reality. All of them exist as parallel universes. None of them can be replaced by the other, nor absorb or fully integrate their structures: even the "old" Euclidean geometry remains valid within the "new" matrix of structures as one continuously approximated limiting case. Yet Riemann geometries, despite their highly abstract architecture, are more than an entertaining virtual playground for mathematical specialists; they are of very practical use in solving complicated problems in the real world. Geometrical thinking, freed up from its previously limiting spheres, now has a capacity flexible enough to solve the riddles of Maxwell's theory of electro-magnetism and Einstein's theory of relativity.

Cassirer applied these notions of substance transmuting to function to cultural development. "Symbolic formation" means to deconstruct this algorithm and to use its underlying pattern to understand how humans create a living wholeness (*Ganzheit*) out of the subject's changing level of experience and complexity, mutually connecting categorical elements with sensory ones: a marriage of complementary elements of subject and environment. Far from being naive, Cassirer knew all too well the incompatibilities between mathematical models

based on exactness in ideal settings and the chaos of human existence and personal unreliability. He knew the unsolvable contradictions between frustration and fragmentation of everyday life, and our longing for an existence which makes some sense: there is an irreducible difference between axioms of geometry and the empirical statements derived from observation and measurement. The two cannot be directly compared since they belong to entirely different orders of object (Cassirer, 1944, p. 3). Yet we should not allow ourselves to be misled by this disparity; what we are going to set forth concerns logic only, and not ontology (p. 5). Nevertheless, we must not conclude that no mediation at all can obtain between these two levels. In spite of their specific differences they belong to the same genus, in so far as they share the function of objective knowledge. It is this common function whence their character derives; without the *reference of ideas to an object* there is no perception (pp. 30-31, original italics).

To allocate these contradictory elements to a single fixed and rigid relational order is not helpful, but requires a system able to change settings, thus managing a multitude of living tensions between different levels of subjectivity and their appropriate social frames within a moving matrix (Andersch, 2007) which turns beliefs and ideologies into a virtual safety net. The wider framework of these "symbolizations" constitutes a limited number of "levels of world-making" and only in experiencing and integrating the full circle of their variety – and bringing them into a balanced equilibrium with our non-symbolic autoregulations in sleep and other regressions to our animal origins – will there be a minimization of mental vulnerability.

With regard to patients with aphasic disorder, Cassirer explains a symptomatology which can also be observed in schizophrenic patients: «Many patients who are not able to draw a sketch of their room can orient themselves relatively well on such a sketch if the basic schema is already laid down. If for example the doctor prepares a sketch in which the situation of the table where the patient usually sits is indicated by a point, the patient often has no trouble indicating the position of the stove, the window or the door on this sketch. Thus the truly difficult operation consists in knowing how to proceed in the spontaneous choice of a plan as well as the center of the coordinates. For precisely this choice unmistakably involves a constructive act. One of Head's patients expressly stated that he could not effect this operation because he could not correctly establish "the starting point, but once it was given him everything was much easier". We perceive the true nature of the difficulty when we consider how long it took science or theoretical knowledge to perform this same operation with clarity and

determinacy. Theoretical physics also began with "thing space" and only gradually progressed to "systematic space" – it, too, had to conquer the concept of a system and center of coordinates by persistent intellectual effort. Obviously it is one thing to apprehend the togetherness and apartness of perceptible objects, and another to conceive of an ideal aggregate of surfaces, lines, and points embodying a schematic representation of pure positional relations. Thus patients who can execute certain movements quite correctly are often baffled when they are expected to describe these same movements – that is, to differentiate them in universal, linguistically fixated concepts» (Cassirer, 1957, pp. 245-246).

While Cassirer during his clinical studies saw mainly neurological patients with speech disorders, Krois (1999) has highlighted that Cassirer's fundamental concept of symbolism is not a linguistic one, but includes ethnographic and anthropological aspects as well: «The linguistic model of semiotics regards the bond between the signifier and the signified as purely arbitrary and conventional, but Cassirer traced meaning back to a "natural symbolism" of image-like configurations in bodily feeling and perception» (Krois, 1999, p. 531). This is why healthy persons with different levels of symbolic world-making will create a matrix of stable frames of a sequential and hierarchical order without even being aware of it. This further allows abstract ideas and theories to be grasped in anticipation and as mathematical concepts; moreover, it implements the unique universe of human existence as a system of transcultural valid symbols. All "symbolizations" remain unique in their complexity, quality and character; all provide some form of stability, like landmarks in the chaos of life. While, from a philosophical point of view, they are neither "true" nor "objective", among the average member of society they are perceived as reliable, well-functioning and pragmatic human intentions, corresponding well with their mutual field of resonance. Each of these paradigms in daily life is seen as incompatible with previous ones. Only from a very late integrative level of understanding do individuals get to use them as a box of tools, where the right one has to be chosen dependent on the actual requirements.

Cassirer differentiates between three types of reality and their corresponding symbolic forms. The expressive world is organized by myth, sign and signification. The representational world is organized by language. The conceptual world is organized by science. Each of these symbolic forms expresses a structure of consciousness achieved by the internal logic of the symbolic forms and constitutes a major sphere of

cultural activity. To know is to elicit order through the use of symbolic forms (White, 1946, p. 463).

IV. Cassirer's impact on Psychopathology (pre-WWII)

Cassirer's theories took much of their strength from discussion and clinical cooperation with leading contemporary psychiatrists, neurologists and psychologists such as Kurt Goldstein and Adhemar Gelb as well as Kurt Lewin and Ludwig Binswanger. The clinical cooperation between Goldstein and Cassirer in the early 1920s in "Goldstein's Institute for brain injured patients" ("Institut zur Erforschung der Folgeerscheinungen von Hirnverletzungen") at Frankfurt can be seen as most fruitful for their mutual theoretical development towards a "new psychopathology". Goldstein adapted Cassirer's view that there is no hierarchy within different levels of world-making; the way brain-damaged patients try to express themselves verbally is neither disordered nor chaotic, as a superficial assessment might reveal. Instead it is a focused, vital and interactive effort in establishing a new *Gestalt*, a new equilibrium of correspondence with their environment. Having lost the more abstract tools of world-making, patients now refer back to the more concrete and sensory ones. In doing so, the patient changes from using symbols as patterns which can be used in different situations to a more basic form of expression, i.e. forging direct connections with the concrete field of their immediate experience. In this way they lose the capacity for symbolic adaptation to future contexts and situations in exchange for the remaining concrete management of presence (Goldstein, 1934). Cassirer – reciprocally – studied Goldstein's clients, trying to understand what he later termed "the psychopathology of symbolic forms" (Cassirer, 2009, p. 71). In 1929 Cassirer writes: «[…] I should scarcely have had the courage to go into it [the findings of the modern pathology of speech] more deeply if […] I had not also received the personal encouragement of the two authors [Gelb and Goldstein]. Here I must particularly thank Goldstein for demonstrating to me a large number of the pathological cases to which his publications refer and so enabling me to gain a true understanding of them» (Cassirer, 1957, p. 210).

Their close cooperation led to a special chapter in the third volume of Cassirer's main oeuvre, *Philosophie der symbolischen Formen*, entitled *Zur Pathologie des Symbolbewusstseins* (1929, pp. 238-328), and Goldstein integrated Cassirer's approach on "symbolic formation"

into his concept of psychopathology and his most important book *Der Aufbau des Organismus* (1934). It contained the very first systems and network theory based on principles, whereby the brain is regarded as working on different categorical levels, finding its concrete or abstract *equilibrium* depending on varying grades of complexity. It, the brain, draws its potential from its ability to enact parallel levels of suspension (*Grundspannung und Erregungsbereitschaft*). All neuronal functions are guided by their subservience to the whole organism, even during a breakdown of main cerebral activities. Learned functions are not strictly organized in local patterns, because their activities can be substituted by neighboring or different parts of the organism or changed to a different functional exchange level as such. The brain, seen from a systems approach, never switches to a mode of inactivity but endlessly moves between "equilibriums of change" (*Verharren in Veränderung*)

Goldstein's model of adapted "functioning" enables the therapist to look at the pathological process as a well-understood attempt at mental re-organization – compared with the traditional model of "local damage" – and opens up the possibility of reconstructing a new level of symbol-based healing. This led to Goldstein's position (as summed up by Oliver Sacks), that: the unique value of pathology lies in «illuminating the nature of health», and that pathological symptoms are a «lawful variation of the normal life process», even if this involves a shrinkage or revision of self and world until an equilibrium of a radical new sort can be achieved. Symptoms are not isolated expressions of local damage but attempted solutions of healing. The task of the physician therefore is to help to achieve this new equilibrium and «not force the patient to try and do the old things in the old way» (Sacks, 1995, p. 14).

Between 1924 and 1926 Cassirer maintained a lively scientific correspondence with the psychiatrist Ludwig Binswanger (Andersch, 2010), who wrote to Cassirer, after reading his first volume of *Philosophie der symbolischen Formen*: «Having worked out the term "Symbolic Form" is of crucial importance for a psychiatrist – as soon as he acknowledges his main objective: to progress to a phenomenology of pattern of thoughts which are continuously presented and performed by our main group of patients: the schizophrenics» (Cassirer, 2009, p. 60). Binswanger tried to introduce symbolic thinking and *Gestalt* ideas into the field of psychopathology. In his famous Zurich presentation of 1924, his audience expected him to promote Freud's psychoanalysis further; instead Binswanger only emphasized the research outcomes of Cassirer, Goldstein and Gelb. There was an extensive exchange of letters between both of them, and

joint ideas came so close that Cassirer wrote in 1926: «I have the very distinct impression, that finally the separating border between medics and philosophers has been broken down and both specialties can progress in joint cooperation» (Cassirer, 2009, p. 93). Nevertheless, planned projects never came to fruition, as Binswanger made another theoretical turn towards Heidegger, having read his treatise on *Sein und Zeit* in Husserl's JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG (Heidegger, 1927). Heidegger's ideas had such an impact on Binswanger that he later apologized for his 1924 "errors" (Binswanger, 1956/1994, I, p. 321) and modelled his "*Daseinsanalyse*" on an esoteric concept of Heideggerian linguistic self-references. He devoted his well-known publication *Drei Formen missglückten Daseins* (Binswanger, 1956/1994, I) in particular to the new Heideggerian approach. But if we examine the cases which he presented, the patients' strangeness, their lack of resonance, their rigidity, their loss of perspective and their "as-if" thinking all demonstrate a loss of making sense and a breakdown of symbolic formation which, in our view, can be much better explained by Cassirer's symbolic system than by Heidegger's "*Daseins*" approach.

Cassirer (1938/1944) referred to the example of transformation-groups in mathematics to clarify the way in which levels of world-making – based on underlying invariant structures – can be connected to one other and transformed into one another. Thus certain qualities emerge as finally compatible although they had seemed mutually contradictory in the first place. In clinical terms this obviates the need for much of the sensual concreteness of symptomatologies: «However, this phenomenon [i.e. *Gestalt*-structure] is related to a much more general problem, a problem of abstract mathematics; indeed, what else is this "identity" of the perceptual form but what, in a much higher degree of precision, we found to subsist in the domain of geometrical concepts? What we find in both cases are invariances with respect to variations undergone by the primitive elements out of which a form is constructed; the peculiar kind of "identity" that is attributed to apparently altogether heterogeneous figures in virtue of their being transformable into one another by means of certain operations defining a group, is thus seen to exist also in the domain of perception; this identity permits us not only to single out elements but also to grasp "structures" in perception. To the mathematical concept of "transformability" there corresponds, in the domain of perception, the concept of "transposability"» (Cassirer, 1944, p. 25).

V. Cassirer and the "Gestalt-Movement"

Cassirer never considered himself a *Gestalt* theorist. Nevertheless, his philosophical writings, and especially his psychopathological research and his publications, were strongly influenced by *Gestalt* ideas, and influenced many researchers coming from a pure *Gestalt* background. In his fundamental research on *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* he explained: «What is a given and what is known to us about the realm of consciousness are never isolated fragments, assembling to generate an observable impact. Instead it always is a well-constructed, sophisticated manifold, organized by interrelations of all kinds which, only due to our power of abstraction, can be separated in its different parts. The question cannot be put as how we can start with the isolated parts to achieve wholeness, but how, starting from wholeness, we get to its parts. Elements as such cannot exist without some form of inner relatedness; thus trying to extract their possible ways of relatedness from the sole elements is bound to failure» (Cassirer, 1910, p. 445; engl. transl., ch. 8, II).

Cassirer agreed with the view of British neurologist Hughlings Jackson that the loss of speech (in aphasia) cannot be seen as a mere inability of word building, but rather a disorder in the construction of predicative sentences, «in general those determining the being, the kind or relatedness of objects» (Head, 1915, p. 132). In Cassirer's opinion, it is not the presence of *Gestalt* as a directly given phenomenon of nature which allows a full understanding of its formation. On the contrary, it is the escape from those concrete visual spheres into a virtual realm of relationships and structures which allows what the Greek word "symbolein" actually means: the creation of wholeness, a symbolic form, deriving from complementary elements – like man and milieu. With regards to the underlying patterns of the contributing elements which facilitate this process, it is the abstract phenomenon of "*praegnanz*", a term coined by Cassirer to explain the very transformation that makes *Gestalt* possible: «By "symbolic pregnance" we mean the way (*die Art*) in which a perception as a sensory experience contains a meaning which it immediately and concretely represents» (Cassirer, 1957, p. 202). The concrete superficial characteristics of both protagonists, even though their fascinating uniqueness first catches the observers' eye, are not the crucial issue. Individual elements as such cannot exist without some form of cooperation, and therefore trying to derive the actual relationship from the elements on their own is bound to fail; moreover, «whatever kind or form of the subject, this is why the point of view of a copying

observance has to be replaced by an "architectonical interconnectedness"» (Cassirer, 1985, p. 20).

During the 1920s certain practitioners in neurology and psychiatry saw the benefits of a *Gestalt* discourse. Binswanger (1924), Goldstein (1934) and Foulkes (1948) were the most well-known professionals for fostering a *Gestalt* approach as part of their clinical practice. *Gestalt* ideas had a major impact too on Kurt Lewin, in particular on his concepts of field-theory and action-research; they also had some influence on Moreno's psychodrama, on Leuner's "symbol drama" and on Foulkes' theories on group-dynamics. But, despite its strong start, *Gestalt* theory failed to develop a convincing contribution to a theory of consciousness (Ash, 1998, pp. 409-11). There is no doubt that its promising discourse was brutally halted by Fascism and World War II. Most of its theoreticians and researchers – Max Wertheimer, Karl Duncker, Wolfgang Koehler, Kurt Goldstein, Kurt Lewin, Sigmund Fuchs, Karl Buehler, Ernst Cassirer and many others – were driven into exile, and had their scientific work interrupted and destroyed, or were even murdered, as was Kurt Grelling in 1942. The urgent necessity to understand the crucial connection between *Gestalt-* and Symbol-theory was never taken up. Cassirer's appeal to strengthen this approach and develop its theoretical perspective beyond the sensual realm of everyday (geometrical) experience – towards more virtual, abstract ideas of interconnectivity – was neglected by Goldstein as soon as their joint pre-war cooperation in Germany came to an end. Wolfgang Köhler's "*Isomorphie-Thesis*" in its vague formulation of possible connections between mental and social existence, only added to an already existing confusion (Köhler, 1929). It gave rise to a series of misinterpretations, with the majority of researchers in the field even today siding with an interpretation of such parallel activity, a notion recently refueled by the current vogue in research into mirror-neurons. A more comprehensive discussion of Köhler's – sometimes contradictory – remarks reveal that similarities in structure on both sides of the purported dualism only refer to the character of their relational make-up, while *Gestalt*-building requires further complementary components to achieve the final creative symbolic form of the ensuing figure. It was only Aaron Gurwitsch (1949), who, referring to the works of Merleau-Ponty and Cassirer, followed this route, researching and exploring the missing link between Gelb's and Goldstein's concept of the "concrete and abstract attitude" and Husserl's phenomenology.

In German psychiatry it was Klaus Conrad who resumed his wartime research on *Gestalt* in a number of well-received publications

on the loss of *Gestalt* in psychosis (Conrad, 1958). He described several steps of "*Gestaltverlust*" and tried to apply them to a scheme built on Lewin's theory of mental suspension systems. Conrad's clinical considerations were much more flexible and complex in comparison with Kraepelinian theories, yet they remained very much tied to the concept of psychosis as a mere brain illness. His early death in 1962 brought an end to the *Gestalt* discourse in German mainstream psychiatry.

VI. Cassirer's impact on Psychopathology (post WWII)

Nonetheless, behind the stage of public discourse Cassirer's ideas on the make-up of mental formation and psychopathology had a lasting influence on numerous scientists, a fact which has only emerged in recent decades through studies in the history of science. Luria, Leontjew, Vigotsky, Bakhtin and Saporoshez in Russia modelled parts of their theories on Cassirer's ideas, or Goldstein's and Lewin's reception of Cassirer's philosophy, as did Bourdieu, van Ey, Canguilhem, Merleau-Ponty, Lacan and Foucault in France; Kasanian, Royce (1965), Werner, Kaplan, Goodman, Hacker, Rappaport, Stack-Sullivan, Segal and von Bertalanffy in North America; Bash and Ciompi in Switzerland; Mayer-Gross, Elias and Bion in England; and Leuner, Conrad, Mentzos and Lorenzer in Germany.

Despite generous research funds in his American exile, Kurt Goldstein, Cassirer's closest clinical and philosophical friend and co-researcher, never managed to overcome the loss of his continental network and philosophical background. His concept of abstract *versus* concrete attitude fell on deaf ears in the USA. His figure-background interpretation, which resembles Kurt Lewin's scheme, in that "background" is conceived to be an abstract matrix of interrelations which are not represented on a pure phenomenological level, also remained misunderstood. Goldstein's early research on brain-injured patients (from World War I) was successfully repeated in a psychiatric setting with psychotic patients, but the results were obtained by Vigotsky and Luria in the Soviet Union (Vigotsky, 1934) and thus remained sidelined in the USA by the impact of the "cold war" in the late 1940s and 1950s. Goldstein's own appeasement policy of eradicating most of Cassirer's philosophical quotations from his own publications did not improve his standing. Moreover, it robbed Goldstein's readers of the very theoretical framework on which it was erected.

Integrating Cassirer's view and *Gestalt* theory, Russian psychologist AN Leontjew described "*Gestalt*-building" by symbolic formation as a "mechanism of building mechanisms" as early as the 1950s. Quoting research results from his colleague A.W. Saporoshez from 1958 (Leontjew, 1977, p. 295), he pointed out that animal behavior never relies on a proper use of tools, and that typical copying activities in small children (echokinesis, echomimia, echolalia) come to an end early in the second year. It is then regularly replaced by "copying" provided patterns, which are determined by "*Nachahmungshandlungen*", a special form of copying activity. Their process of emergence is not fostered by a rewarding *stimulus* but by the unification of the child's own activity with its imagined purpose. This clearly contradicts the recent mirror neurons approach, suggesting instead that the early exhausting practice of storing sequences of outside experience gets replaced by a coding exercise *via* ever more complex categorization.

Most interesting is the fact that Jean Piaget (1974), from about 1930 on, established an understanding of diverse and added layers of how consciousness develops in children (Zlatev and Andrén, 2009), which, mainly based on the semiotic philosophy of Saussure and mathematical models of the Bourbaki-group, points to the incorporation of mental tools by which parallel ontologies and representational models of "reality" come about. There is such a striking similarity between Cassirer-based concepts of psychopathology and those of Piaget that, despite the historical non-existence of dialogue between the two of them, researchers are now speaking of a joint "genetical semiology" (Fetz, 1981). Promising attempts can also be detected in disentangling seemingly contradictory positions between the symbol concept of Cassirer and those of Freud (Lorenzer, 1970a, 1970b; Mentzos, 1997, 2009), as well as showing up some surprising similarities between the theories of Cassirer and Jung (Pietikainen, 1998).

Group analysis, fostered and founded by S.H. Foulkes in England, owes much of its matrix-concept to Cassirer's ideas. Foulkes spent his German years as an assistant of Goldstein in Frankfurt in the mid-1920s when Goldstein and Cassirer cooperated on a daily basis on clinical cases (Nitzgen, 2010). The progressive clinical success of Luc Ciompi (1982) was only possible because of his capacity to integrate Saussure's and Cassirer's structural and semiotic/symbolic thinking into mainstream psychiatry.

Hanscarl Leuner (1962), internationally renowned German psychiatrist and LSD researcher, was one of the few prominent figures after World War II who kept alive the approach of Goldstein, Lewin

and Cassirer. Referring to Lewin's "parallel dynamic systems of suspension" as a preemptive state of consciousness and Goldstein's idea of mental equilibriums, this allowed him to focus on varying levels of mental functioning, not just on a chaotic disorder of dysfunction and pathology. As a result, he was able to attribute the chaos following mental breakdown in psychosis (or emerging from LSD consumption in his research trials) to a mixture of damaged symbolic levels, prefabricated mental patterns and attempts of symbol-reformation, all of which can be seen as potential building stones of a new reality. Results of this comprehensive hallucinogenic research were, to Leuner, proof and confirmation of his theoretical approach. He cultivated a discourse on Lewin's idea of a new "conditional-genetic psychopathology", one which was strongly opposed to the narrow Freudian interpretation of symbols as mere signs of pathology and the unconscious (Leuner, 1962, pp. 109-112). Leuner also categorized Jaspers' phenomenological and existentialistic approach as "rigid and fixated on substance" (pp. 57-60), and further rejected Jaspers' widely adopted paradigms on mental illness as an "erroneous identification of appearance and phenomenon". Attacking both godfathers of psychopathological discourse at the same time did not make Leuner many friends, and his theoretical papers, albeit strongly evidence-based in hallucinogenic research, proved too complicated to enter mainstream discussion. His meticulously formulated "transphenomenal dynamic mental steering system (tdyst)" (pp. 185-186) remains a hidden gold-mine of structuralist research. Leuner was fully aware of a partial parallelism of *Gestalt-* and symbol-processes and he remains the most successful innovator in implementing a "*katathymes Bilderleben*" or "symbol theory" into clinical psychiatric practice. Over the years this approach emerged as a successful method of treatment, using imaginative "symbols" to re-establish damaged bridges of interaction when dealing with severe forms of mental illness.

The closest structural link to the ideas of Cassirer and Goldstein was the French concept of "*pensée operatoire*", presented in 1978 by Pierre Marty and Michel de M'Uzan, which focused on plausible origins of psychosomatic illness. The term referred to the model of "aggressivite fruste", an unintegrated form of mental energy leading to somatic symptoms, a notion which had been formulated by Ziwar (1948), an Egyptian psychoanalyst. These authors described a "*relation blanche*", meaning a breakdown of the living interacting emotional contact, which became one-dimensional, without the skills of symbolization. Such patients, if seen from Cassirer's perspective, lack the capacity to abstract, remain unable to extract underlying patterns from a situation

and use these "categorizations" further to protect themselves, or to communicate or to jointly create an intersubjective reality with others. In both conceptions, individual psychopathology derives from the difficulty in blending concrete sensual interaction with dysfunctional patterns of abstract knowledge, and so such patients remain unfit to maintain social contact or open spheres of resonance (*Resonanzräume*) to practice creative life. This lasting frustration of a repetitive breakdown of the symbolic link, i.e. the failure to cope with the demands of milieu and future, finally leads to withdrawal, isolation and the resurrection of non-symbolic, auto-regulatory realms of the past, with a regression into ontogenetically earlier patterns of biological and organic responses.

An important conference on "Psychology and the Symbol" took place in Los Angeles in 1963 with presentations by Hacker, Berthalanffy, Rappaport and Royce (1965). Its whole focus was close to Cassirer's psychopathological approach and stressed the fact that symbols are freely created, and free from the imposed rules of physics and biology. Contributors to the conference further proposed that symbolization has a compelling rather than a compulsory quality, and that it is linked to emancipation, liberation and autonomy, but also to the continuing abuse of power, and that our symbolic repertoire is immensely variable but not inexhaustible, and limited by the possibilities of human *Gestalt*-perception and creation, qualities which break down in mental crisis (Royce, 1965). For these reasons, the use of the "symbolic concept" can help to understand and categorize a chaotic and contradictory set of previously disconnected symptoms. Strangely enough, the authors themselves – impressed by the overall "success" of psychopharmacology – felt that their promising ideas were not yet powerful enough to be introduced into clinical psychiatry.

The evidence of hallucinogenic research during the 1970s (which a few years later came to a complete halt following a total ban on LSD and similar substances in the USA and Europe) provided a late clinical confirmation of Cassirer's theoretical approach (Baastians, 1977; Grof and Halifax-Grof, 1975; Leuner, 1981; Pahnke and Richards, 1966). Research results demonstrate the systematic deconstruction of layers of symbolization and consciousness as a result of artificial psychosis, and the subsequent reaction of the brain in trying to accommodate sudden vulnerability by using preformed neurological engrams.

Much attention has recently been given Fonagy's mentalization project, whose findings on mental representation are presented as if totally disconnected from the historical roots of symbolic research (Allen and Fonagy, 2006). The project draws heavily on speculation

about mirror neurons (Gallese and Goldman, 1998) and relies on the analysis of particularly childhood experiences, ignoring the emerging and changing complexity of symbolization as an ever-present process at all age levels. Symbolizing – as Allen and Fonagy (2006) insist – can only start from a third-person perspective. In reality, symbolization is already present in magic and mythic (ambivalent) stages of the subject, albeit not carried by the subject himself or herself but by the complexity of the corresponding group.

VII. A "Matrix of Mental Formation"

Cassirer's view expressed in today's terms is that mental stability is not "a function of the brain" but a functioning social construct, as is a good marriage, a decent education or respectable science. All are very much real and no "myth", but not as a substance or an observable object in our brains, but as a relational order, wherein our brain plays a crucial role. Our different levels of consciousness are not just transmitter changes or simple representations of the outside world, but are the product of a creative tension between stabilized categorical patterns of the subject, growing in its complexity, and its social field or its later deconstructed elements. What is even more crucial is that the short-lived entities that the subject and environment are dealing with are not empirical sense data but symbols through and through. In a mental crisis this symbolic matrix breaks down, the pattern-based construct of reality gets lost, and symbolic language is severely affected.

Until now, Cassirer's approach to psychopathology has been marginalized and misunderstood, often confused with the concepts of contemporary philosophers, symbolists and *Gestalt* therapists. As a result, it has been left behind in the mainstream debate of psychiatry. It is crucial to understand that Cassirer's approach to symbolic formation is not based on the elementary application of a sphere of subjective fictional signs or terms to the perception of given objects in the surrounding environment. Instead, his concept requires the application of rules and structures that can be transferred from each of both spheres into the other. This means that the structure of each correlative element is not perceived as a given but only created in the process of "*Gestaltung*" itself, thereby emerging as a complementary complexity of underlying patterns of both sides (Ihmig, 1997). Cassirer's concept, and this is the major difference from *Gestalt* theory, and a prerequisite to understanding his concept of "Symbolic Formation", can be extended to theoretical or virtual spheres which are no longer bound to

an empirical construct of perception. Translated into clinical terms, this approach leads to a much wider understanding of a multi-layered architecture of mental health which the German psychiatrist Blankenburg (1973) later termed "*natuerliche Selbstverständlichkeit*". It allows for a fixed point of reference in defining "mental illness", and it might help us understand yet unexplained symptom changes during the course of treatment.

Cassirer never developed a full system of "symbolic formation", yet he had explicitly envisaged this possibility in the first volume of his "Philosophy of Symbolic Forms": «If there was a way to gain a systematic perspective over the different directions of that kind [i.e. the entirety of symbolic forms – *N.A.*] – and: if there was the possibility of deconstructing it's typical and invariant pattern, as well as it's specific internal order and hidden differences, the ideal form of "general characteristics" for the entirety of mental productivity might emerge – just as Leibniz had called for with regards to human knowledge in general» (1923, p. 18; transl. by the author – N.A.).

Russian researchers have repeatedly stressed the point that human communication is always facilitated on different levels of semiosis (Seboek, 1975), and Portnov finally concludes: «The only way forward is not only to hint at the different levels of complexity among the semiotic layers, but to compare the structure of mental activity and consciousness to the different types and layers of the semiotic process» (1993, p. 275; transl. by the author – N.A.).

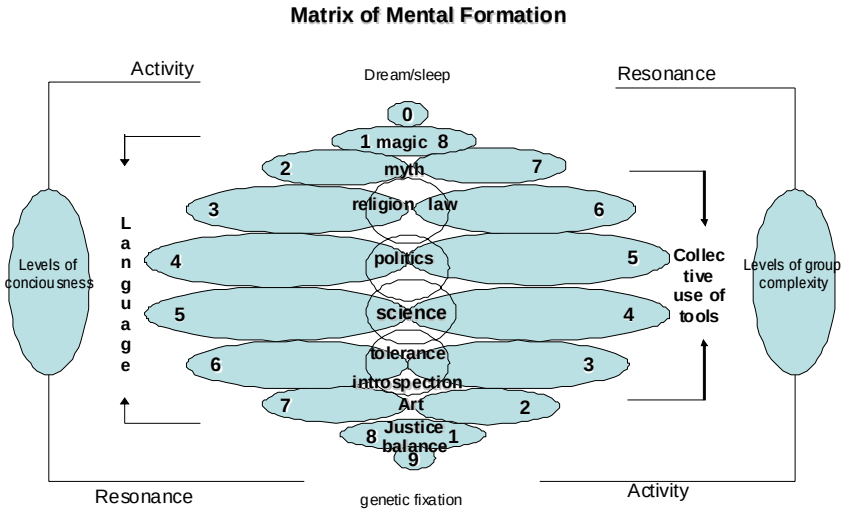
This is the basic idea of the proposed "Matrix" model (below). It combines a three-layered make-up of: (1) basic patterns/codes of complexity, (2) meta-stabilities between individuals and milieu, and (3) a multitude of levels of "symbolic formation". Coding goes back to our instinct-driven behavior where pattern from the surrounding milieu ("*Wirkwelt*") are met by genetically complementary codes of rising complexity, established through past experience ("*Merkwelt*") – mainly expressed in immediate physical action (v. Uexküll, 1909). Fixed meta-stabilities (as a second component) are likely to emerge only much later (Kriz, 2001; Kelso, 2008), turning results of present live experience into patterns of interaction – thus modifying the settings and playing-fields of primates, including humans. Exclusive and unique (and attached to humans only) is the quality of the third step: symbolic pattern interference based on shared and anticipated intentionality among proactive humans, who's previously fixed meta-stabilities turn into flexible suspension systems which get symbolically connected to extra-cerebral signs – thus preserving memory for automatized repetitive usage, separated from the concrete content of the original

context (Andersch, 2007). Language is the main tool beyond others like gestures, mimicry, looks, dance, music, collective use of tools… to expand figure building to lasting levels of world-making, like magic, myth, religion, law, politics, arts and others, which occur on a universal scale. Within these frames of mutual interaction, one can find more powerful paradigms and functioning hierarchies, yet they can well co-exist in a parallel fashion, creating a whole variety of different roles of cultural behavior; building various safety-nets for our daily undertakings, experiments, expectations, and: protecting us in disappointments and failings. This model is a sophisticated map of accessible spheres; providing subjective intentions of varying complexities within their matching spaces of resonance. It is a guide to distinguish symbol-formation: preformed *versus* active, impulsive *versus* considered, spontaneous *versus* pre-planned; thus escaping from unilateral animal compulsion – still much alive in all humans. Symbolic formation uses its capacity to identify underlying pattern in different contexts not to respond to every drive with an exhausting urge towards fulfilment. It protects us from being pressured towards immediate physical action, replacing it with ever more complex proactive planning – changing our environment into a habitat, which makes the gain of our needs more likely to be met – so that humans can stand back and delay immediate action for considerable periods, using saved energy to pursue new and different aims, emerging beyond our instinctive compulsion.

The draft model (Matrix) above is based on the assumption that the multitude and the uniqueness of the human personality emerge from a system of invariant pattern of a universal quality – in analogy (not comparison) to our anatomical architecture and its universal homogeneity. Those patterns of complexity merge into meta-stabilities via interference, only to change into "symbolic forms" in human encounters, providing a vast variety of living suspension figures as the backbone of creative action between subjects and their resonating milieu. The "Matrix of mental Formation" is the cultural unfolding of re-presentation and consciousness – mainly replacing immediate, direct action with complex layers of mediated interference and resonance.

This is how the "Matrix of Mental Formation" should be "read": the main aspect is the on-going cultural exchange between human intentionality (here on the left) and its natural and cultural milieu (on the right), and: the various cultural forms on the different levels of symbolic formation (middle). Without this "dance of interaction", without this rapid repetitive proof of reality, human reaction would be

reduced to either the inexperienced genetically transmitted patterns of behavior or to cultural conserves enforced by the group.



You can see in the graph that symbolic formation – the third element in the middle – does not exist from the beginning. Instead, it only emerges out of the original condition of universality (09), transitional symbiosis (1/8) and in- and ex-corporation between partners (2-7). It takes further steps of added complexity to set up related geometries to finally develop a mental membrane (0) between those contradictory – and figure-building complementary – entities, which in adult life we describe as subject and object (306, 405, 504, 603).

On the side of the subject, the contribution on the first level of "Symbol formation" (1/8) can only be a unilateral quality: either fascination, i.e. being totally taken in by the attraction of the surrounding magic complexity (8), or: repetition, intentionally acting out the same forward move again and again (1). On the next level (2-7), intentionality is the essence of change; ambivalent, thus adding to the intensification of contradictory feelings with a quality of roughly typifying or pursuing identification with the transitional object of choice.

On the third level, intentionality is represented in separation, identification (3) and (al)location in space and time (6); on the fourth level it unfolds by joint, authority-led cooperation (5) and body

awareness (4). On the fifth level finally, there is structural thinking. This means "abstract thinking" – i.e. moving virtual objects in relation to each other – a constellation which finds itself faced by a world of objects – the first time ever that individual complexity surmounts corresponding group knowledge. This is the mental paradigm of human existence in most (post)industrialized countries of the Western world. Progressing through the different subjective levels, there is a mounting complexity, an on-going emancipation, a setting-free of previous bindings finally leading to adult individualism (504), a newly-won freedom of choice and self-determination – but also the first level susceptible to break up again in a beginning mental crisis.

The process of becoming an individual is a long one. It requires a process of subject growth towards ever more complex, abstract behavior which then facilitates the carving out of complementary sensual elements out of the corresponding milieu. Only this on-going abstraction/deconstruction interference allows for the continuous creation of new levels of world making. It also proves that a mature and personal intentionality is a very late and very abstract level of existence – and comes at a price: the loss of contact to our early natural understanding of "being in the world"; cut off from our magical, mythical and religious forms of self-evidence.

Cassirer's opinion is that gaining back those sensory and concrete aspects of our lives – lost during our transformation into a state of mature consciousness – cannot be achieved by regressing to those lost realms of previous experience. To the contrary: access to previous levels can only be gained by radically moving further on, from our present structural level of symbolization and consciousness (504), towards a newly built virtual sphere of integration (603). A deductive procedure that entails abandoning final thoughts of organic property or mere localization; now being replaced by ideas of mere function and changeable relatedness, drawn from underlying pattern in subject and object alike. Only the emergence of codes on both sides of the divide allows us to proceed to yet another virtual layer of symbolization – comparable to the building up of mathematical theories from substantial to differential to integral to infinitesimal… It needs brave steps of further progress which facilitates entrance into previous experiences – now from the other side of the divide – to reactivate and integrate the lost components from the early stages of our existence. Integration on this level (603) is the prerequisite for the final steps of mature symbol-creation (7-2) and self-control (8/1).

All levels of world-making – independent from their cultural content – are symbolically linked patterns of complementary complexity, or,

expressed in mathematical, group-theoretical terms: the Matrix can be considered as a group with the connecting element of complementary complexity. They all represent a universal attempt of human groups to hand over and transform their common experience into relational complexities of individual group members. Each of these levels of the Matrix has a different incomparable quality to the previous one. All are worlds of their own making, and none of them can be absorbed or replaced by one of the others. Each one has its own cultural production and specific form of creation which emerges as magic, myth, language, religion, politics, science, integration, creativity and self-control. They all are universal forms of existence beyond racial or regional differences. Nonetheless, it is a tragic fact that, due to their inner consistency and "logic", all of these "paradigms" lead to a bitter struggle to be accepted as the only way of existence and truth, including the efforts to eradicate the others. It takes quite a number of unwilling changes through different steps of this mental formation to give in to the experience that different ways of world building are not necessarily exclusive; that their parallel variety increases flexibility and creativity, and that this newly gained capacity of frame-changing augments our mental stability instead of undermining it.

The "Matrix" is a living object. It does not define the routes of human activity and consciousness, yet it provides a moving structure from which a probability can be drawn of how it might function. Nonetheless, it would be wrong to entirely replace terms of substance by terms of function. The new quality lies in developing a metamorphosis of "*Gestaltung*", in discovering a whole group of different fields of symbolic formation: a new creation at the interchange of patterns, both of them consisting of varying layers of substance and function. The Matrix shows no preference for the phenomenal (as in contrast to the virtual), no preference for the sensual (as in contrast to the abstract), and no preference for evidence-based relationship (as being superior to repetition or intensifying). There is an indispensable radical equality in all ways of world making, in that all of their aspects – concrete and abstract – come to the surface, albeit in an always-different constellation.

The brain as our neurological representation is only half of the symbolic Matrix – yet always happy to codify pattern of magic, myth and religion – totally unwilling to lend its cells, its binding-capacity and its membranes in an equal way to the more complex, new and different levels of cultural existence. Freeing up mental capacity out of its previous bindings, its neurological circles and preformed patterns is an exhausting process occurring between individuals and group. And it is

only the attraction of intensity and the totality of merging patterns which guarantee progress in such cultural creations. Most helpful are music, language and the collective use of tools as they overwrite our old and fast instinct-reactions with the much slower indirect but reality-proven and powerful external symbolic forms.

The "Matrix of Mental Formation" is a permanent building-site, and it is only the lower floors of this building which seem ready or show a strong enough ability to be sustainable. Beyond that, the matrix shows on-going signs of deconstruction which have to be repaired and renovated by the daily re-enacting of cultural experience. It demands the on-going use of language and collective work to keep the Matrix – and our consciousness, as its inner representation – alive. Longer periods of inactivity or isolation help to destroy this net of culture. It is also sometimes our laziness which allows it to be replaced by empty tradition and preformed patterns, and such a loss of spontaneity and creativity can, over a long period, and in isolation descend into early forms of mental illness or group-paranoia.

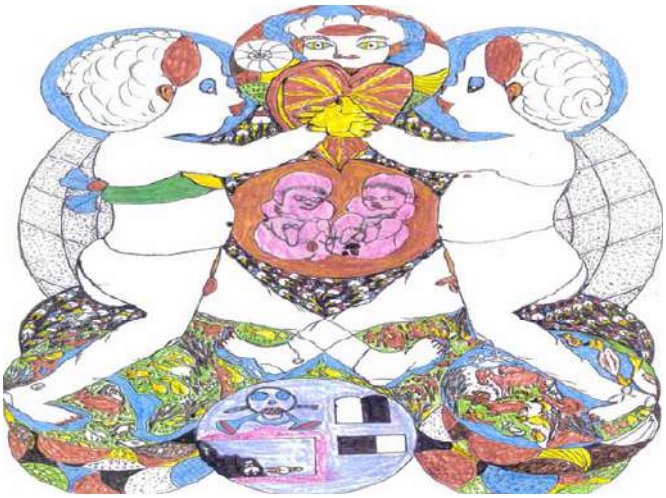
VIII. A NEW AND DIFFERENT WAY OF THOUGHT

Ernst Cassirer centers his whole philosophical approach around the emergence of "symbolic form" as the missing link between the individual biological being and civilization. In his opinion there is no human reality (*Wirklichkeit*) without or beyond "symbolic formation". The emerging human cultural world represents an irrevocable break with its organic animal tradition. This is reflected in the change of interaction between human intentionality and "civilization", from instinct and preformed mental patterns to different levels of "world-making" facilitated by symbolic forms. The last named appear on the human stage as magic, myth, language, religion, body experience, politics, science, the arts and others, taking the form of a universal metamorphosis of cultural creations, woven into a matrix of mental formation called consciousness.

To me Cassirer's approach and its distinguished formulation comes close to what the anonymous creator of the *Rosarium Philosophorum* (picture 1) must have imagined while carefully depicting a whole series of sophisticated levels of human interaction centuries ago. The stunning structural similarities between this artist's very conscious creation and the picture (picture 2), which one of my patients (diagnosed with acute paranoid schizophrenia) drew in a compulsory vision-like mental state, make you think about a deeply rooted relational order which is not

destroyed, but actually reactivated as soon as our everyday cultural tools break down.

(1)



(2)

It is "symbolic formation" which provides the background, the safety-net and the sense of self to our fragile existence and our unsecured daily undertakings. During the first half of the twentieth century Cassirer's considerations seemed – and even now seem – a step too far for most psychiatrists who recoil from having their medical approach, or their patient's behavior, deconstructed into what looks like lifeless sequences of abstract patterns. Yet Cassirer was convinced that the growing knowledge about "invariants of human experience" and the merger of categorical and sensual aspects in symbolic formation would bring up a more sophisticated picture of the uniqueness and variability of meaningfulness which might help explain what even today are unexplainable and contradictory elements of psychiatric symptomatology.

Approached from such a "symbolic" angle, mental health can be defined as the human ability to stabilize early patterns of personal experience and to successfully create, change and integrate, symbolic forms of social interaction, while at the same time establishing an equilibrium between the demands and intentions of self-regulation and environment, with further addition of its newly found results to human tradition.

Mental illness subsequently would no longer be misidentified as a mere dysfunction of the brain, but regarded as the inability to stabilize and/or integrate patterns of behavior into a social framework, leading to a breakdown of different and multiple layers of symbolic formation, while at the same time the balance between cultural interaction and the emergence of inner preformed patterns is continuously or constantly changed towards the latter. For psychiatry and psychopathology this route is still open; there should be organized efforts in collecting and coordinating findings on semiotic and symbolic research, in contributing to a "science of meaning" or salience beyond the mere biological function of our animal brains and in integrating this important human source of knowledge into the regular discourse of our discipline.

REFERENCES

Allen J.G., Fonagy P. (eds.): *Handbook of Mentalization-Based Treatment*. John Wiley and Sons, Chichester, UK, 2006

Andersch N.: *Symbolische Form und Gestalt*. GESTALT-THEORY, 29, 4: 279-293, 2007

… : *Zur Pathologie des Symbolbewusstseins. Ernst Cassirers uneingelöster Beitrag zu einer radikalen Reform der Psychopathologie*, in Holdorff B., Kumbier E. (eds.): *Schriftenreihe der DGGN*, Bd. 16, pp. 109-124. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2010

… : *Hanscarl Leuners Monographie: „Die experimentelle Psychose" und sein Konzept einer „konditional-genetischen Psychopathologie"*, in Holdorff B. and Kumbier E. (eds.): *Schriftenreihe der DGGN*, Bd. 18, pp. 197-212. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2012

… : *Symbolische Form und psychische Erkrankung. Argumente für eine neue Psychopathologie*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2014

Andersch N., Cutting J.: *Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and its impact on the theory of psychopathology*. HISTORY OF PSYCHIATRY, Vol. 25, 2: 203-223, 2014

Ash M.G.: *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967. Holism and the Quest for Objectivity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998

Baastians J.: *The implications of the specificity concept for the treatment of psychosomatic patients*. PSYCHOTHERAPY AND PSYCHOSOMATICS, 28, 1-4: 285-293, 1977

Bayer T.I.: *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*; with an *Introduction* by Donald Phillip Verene. Yale University Press, New Haven, CT, and London, 2001

Berrios G.E.: *Classifications in psychiatry: a conceptual history*. AUSTRALIAN & NEW ZEALAND JOURNAL OF PSYCHIATRY, 33: 145-160, 1999

Binswanger L.: *Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie?* ZEITSCHRIFT FÜR DIE GESAMTE NEUROLOGIE UND PSYCHIATRIE, 91 (3/5, Special Issue), 1924

… : *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*. Tübingen, 1956

… : *Ausgewählte Werke*, 4 Bde. Roland Asanger, Heidelberg, 1994

Blankenburg W.: *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Springer, Berlin, 1973

Brumlik M.: *C.G. Jung zur Einführung*. Junius, Hamburg, 1993

Bühler K..: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934). Fischer, Stuttgart und New York, 1982

… : *Das Gestaltprinzip im Leben der Menschen und der Tiere*. Bern: Hans Huber, 1960

Cassirer E.: *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, in *Leibnitz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, pp. 1-122. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1902

… : *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Bruno Cassirer, Berlin, 1910. Transl. by

W.C. Swabey and M.C. Swabey: *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*. Open Court, Chicago, 1923

… : *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in *Vortraege der Bibliothek Warburg, 1921-1922*, pp. 11-39. B.G. Teubner, Leipzig, 1922

… : *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. I: *Die Sprache*. Bruno Cassirer, Berlin, 1923

… : *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. II: *Das mythische. Denken*. Bruno Cassirer, Berlin, 1925

… : *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. III: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Bruno Cassirer, Berlin, 1929

… : *„Geist" und „Leben" in der Philosophie der Gegenwart*. DIE NEUE RUNDSCHAU, 41: 244-264, 1930. Transl. by W.B. Rentall and P.A. Schilpp in Schilpp P.A.: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, pp. 855-880, 1949

… : *Le concept de groupe et la theorie de la perception*. JOURNAL DE PSYCHOLOGIE, (juillet-décembre): 368-414, 1938. Transl. by A. Gurwitsch: *The concept of group and the theory of perception*. PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, 5, 1: 1-35, 1944

… : *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. I: *Language*, transl. by R. Manheim. Yale University Press, New Haven, 1953

… : *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. II: *Mythical Thought*, transl. by R. Manheim. Yale University Press, New Haven, 1955

… : *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. III: *The Phenomenology of Knowledge*, transl. R Manheim. Yale University Press, New Haven, 1957

… : *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Meiner, Hamburg, 1985

… : *An Essay on Man*, in Recki B. (ed.): *Gesammelten Werke*, Bd. 23. Meiner, Hamburg, 2006

… : *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, in Krois J.M., Schwemmer O. and Köhnke C. (eds.): *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18. Meiner, Hamburg, 2009

Ciompi L.: *Affektlogik*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1982

Conrad K.: *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns.* Thieme, Stuttgart, 1958

Cutting J.: *A Critique of Psychopathology*. Parodos, Berlin, 2011

Eckes-Lapp R.: *Symbolbildung und Symbolik in psychoanalytischer Sicht*, in Benedetti G., Rauchfleisch U. (eds.): *Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses*, 172-199. Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1988

Elias N.: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1937

Ferenczi S.: *Zur Ontogenese der Symbole*. INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR (ÄRZTLICHE) PSYCHOANALYSE, 1: 436-438, 1913

Fetz R.L.: *Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget*. FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE, 28: 434-470, 1981

Finkelnburg F.C.: *Niederrheinische Gesellschaft in Bonn. Medicinische Sektion, Sitzung am 21. März 1870*. BERLINER KLINISCHE WOCHENSCHRIFT, 37/38: 449-450, 460-462, 1870

Foucault M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961. Transl. by J. Murphy, ed. J. Khalfa: *History of Madness*. Routledge, Abingdon, 2006

Foulkes S.H.: *Introduction to Group Analytic Psychotherapy* (1948). Karnac Books, London, reprinted 1983

Freud A.: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Kindler, München, 1936

Freud S.: *Die Abwehr-Neuropsychosen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, pp. 59-74. Fischer, Frankfurt, 1894

… : *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, Bd. II & Bd. III. Fischer, Frankfurt, 1900

Gallese V., Goldman A.: *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*. TRENDS IN COGNITIVE SCIENCES, 2, 12: 493-501, 1998

Goldstein K.: *Der Aufbau des Organismus*. Martin Nijhoff, Den Haag, 1934

… : *The significance of psychological research in schizophrenia*. JOURNAL OF NERVOUS AND MENTAL DISORDERS, 97, 3: 261-279, 1943

… *Methodological approach to the study of schizophrenic thought disorder*, in Kasanin J.S. (ed.): *Language and Thought in Schizophrenia*, pp. 17-40. Norton, New York, 1944

Grof S., Halifax-Grof J.: *Realms of the Human Unconscious*. The Viking Press, New York, 1975

Gurwitsch A.: *Gelb-Goldstein's concept of "concrete" and "categorial" attitude and the phenomenology of ideation*. PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, 10, 2: 172-196, 1949

Head H.: *Hughlings Jackson on aphasia and kindred affections of speech*. BRAIN, 38: 1-190, 1915

… : *Disorders of symbolic thinking and expression*. BRITISH JOURNAL OF PSYCHOLOGY, 11, 2: 179-193, 1921

… : *Aphasia and Kindred Disorders of Speech*, Vols. I and II. Cambridge University Press , Cambridge, 1926

Heidegger M.: *Sein und Zeit*, in Husserl E. *et al.* (eds): JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG, V-XII, pp. 1-438. Niemeyer, Halle/Saale, 1927

Ihmig K.N.: *Ernst Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des „Erlanger Programms"*. Meiner, Hamburg, 1997

Jones E.: *The theory of symbolism*. BRITISH JOURNAL OF PSYCHOLOGY, 9: 181-229, 1916

Karpman B.: *Environment and Heredity in the light of modern biology: a critical review*. JOURNAL OF NERVOUS AND MENTAL DISEASE, 98, 2: 154-163, 1943

Köhler W.: GESTALT PSYCHOLOGY. Liveright, New York, 1929

Kreitler S.: *Symbolschöpfung und Symbolerfassung*. Ernst Reinhardt, München and Basel, 1965

Krois J.M.: *Cassirer's "Prototype and Model" of symbolism: its sources and significance*. SCIENCE IN CONTEXT, 12, 4: 531-547, 1999

… : *Ernst Cassirer's Philosophy of Biology*. SIGN SYSTEMS STUDIES, 32, 1/2, 277-295, 2004

Kubie L.S.: *The central representation of the symbolic process in psychosomatic disorders*. PSYCHOSOMATIC MEDICINE, 15, 1: 1-6, 1953

Kussmaul A.: *Die Störungen der Sprache. Versuch einer Pathologie der Sprache* (2. Aufl.), in Erb W.A. (ed.): *Anhang zum Handbuch der Krankheiten des Nervensystems*, Bd. XII. Verlag F.C.W. Vogel, Leipzig, 1874

Langer S.: *Philosophy in a New Key*. New American Library, New York, 1948

Leontjew A.N.: *Probleme der Entwicklung des Psychischen* (1959, in Russian). Athenaeum, Kronberg/Ts, 1977

Leuner H.: *Die experimentelle Psychose*. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1962

… : *Halluzinogene: Psychische Grenzzustände in Forschung und Psychotherapie*. Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1981

Lewin K.: *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*. Julius Springer, Berlin, 1926

… : *Cassirer's philosophy of science and the social sciences*, in Schilpp P.A. (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, cit., pp. 271-288, 1949

… : *Field Theory in Social Science*, ed. D Cartwright. Harper, New York, 1951

Litt T.: *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. B. Teubner, Leipzig and Berlin, 1926

Lofts S.G.: *Ernst Cassirer. A "Repetition" of Modernity*. State University of New York Press, Albany, 2000

Lorenzer A.: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Suhrkamp, Frankfurt, 1970a

… : *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*. Suhrkamp, Frankfurt, 1970b

Marty P., de M'Uzan M.: *Das operative Denken (pensée opératoire)*. PSYCHE, 32: 974-984, 1978

Mentzos S.: *Psychose und Konflikt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997

… : *Lehrbuch der Psychodynamik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009

Nitzgen D.: *Hidden legacies. S.H. Foulkes – Kurt Goldstein – Ernst Cassirer*. GROUP ANALYSIS, 43, 3: 354-371, 2010

Pahnke W.N., Richards W.A.: *Implications of LSD and experimental mysticism*. JOURNAL OF RELIGION AND HEALTH, 5, 3: 175-208, 1966

Piaget J.: *Abriss der genetischen Epistemologie*. Walter Verlag, Olten-Freiburg, 1974

Pick A. : *Asymbolie, apraxie, aphasie*, in *Compte rendu des travaux du Ier congrès international de psychiatrie, de neurologie, de psychologie et de l'assistance des aliénés tenu à Amsterdam du 2 à 7 septembre 1907*, pp. 341-350. Bussy, Amsterdam, 1908

Pietikainen P.: *Archetypes as symbolic forms*. JOURNAL OF ANALYTICAL PSYCHOLOGY, 43, 3: 325-343, 1998

Riemann B.: *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen, aus dem Nachlass des Verfassers, mitgeteilt durch R. Dedekind*, in *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Bd. XIII, 1866/1867. Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen, pp. 133-150, 1868

Rosarium Philosophorum, originally printed as part II of *De Alchemia Opuscula complura veterum philosophorum* ..., Frankfurt/M., o.V. 1550

Royce J.R. (ed.): *Psychology and the Symbol. An Interdisciplinary Symposium*. Random House, New York, 1965

Sacks O.: *Foreword*, in Goldstein K.: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, pp. 7-14. Zone Books, New York, 1995

Saporoshez A.W.: *Die Bildung willkürlicher Bewegungen. Habilitationsarbeit* (1958, in Russian); cited by Leontjew, 1977, p. 295

Schilpp P.A. (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Library of Living Philosophers, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1949

Silberer H.: *Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt*, in *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Bd. III, pp. 621-660. Franz Deuticke, Wien, 1912a

… : *Über die Symbolbildung*, in *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Bd. III, 661-723. Franz Deuticke, Wien, 1912b

Smith H.A.: *Psychosemiotics*. Peter Lang, New York, 2001

Spamer C.: *Über Aphasie und Asymbolie nebst dem Versuch einer Theoriebildung*. ARCHIV FÜR PSYCHIATRIE UND NERVENKRANKHEITEN, 6: 496-542, 1876

Vigotsky L.: *Thought in Schizophrenia*. ARCHIVES OF NEUROLOGY AND PSYCHIATRY, 31: 1063-1077, 1934

von Uexküll J.: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. J. Springer, Berlin, 1909

White L.A.: *Miscellaneous: an essay on man. Ernst Cassirer*. AMERICAN ANTHROPOLOGIST, 48, 3: 461-463, 1946

Ziwar M.: *Psychanalyse des principaux syndromes psychomatiques*. REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE, 12, 4: 505-540, 1948

Zlatev J., Andrén M.: *Stages and transitions in children's semiotic development*, in Zlatev J., Andrén M., Johansson Falck M., Lundmark C. (eds.): *Studies in Language and Cognition*, pp. 380-401. Cambridge Scholars, Newcastle, 2009

Norbert Andersch
Via San Bartolomeo 13-15
I-18020 Praelo di Prelà (IM)
(norbert.andersch@yahoo.de)

This presentation is based on my contribution at the 2011 Neurosemiotics Conference in Lund/Sweden and on my June 2014 article in HISTORY OF PSYCHIATRY *(together with John Cutting).*

The original version of this paper appeared in The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*, in Series:* New Research in the History and Historiography of Philosophy*, Vol. 2, ed. S. Luft and J. Friedman, De Gruyter, Berlin, 2015*

EMPATIA ED ERMENEUTICA: IL CONCETTO DI COMPRENDERE (*VERSTEHEN*) NELLA FILOSOFIA DI WILHELM DILTHEY

MASSIMILIANO ARAGONA

Il recente interesse delle neuroscienze per l'empatia ha portato a un salutare ritorno del tema nel dibattito più generale, con significativi contributi della filosofia. Ciò che conseguentemente è emerso è che il concetto di empatia non rimanda a un singolo *explanans* con un univoco riferimento oggettuale, ma piuttosto a un costrutto complesso, le cui varie sfumature di significato dipendono sostanzialmente dalle questioni scientifiche, cliniche e/o filosofiche che motivano e stanno alla base della ricerca effettuata, *ivi* compreso il metodo scelto (Aragona *et al.*, 2013). Spesso gli stessi neuroscienziati che studiano l'empatia sentono il bisogno di confrontarsi con le formulazioni filosofiche sul tema, ma qui emerge un'ulteriore complicazione. Infatti, seguendo a ritroso le tracce dell'empatia si finisce (passando per la traduzione operata da Titchener, 1909) con l'approdare al concetto di *Einfühlung* nel dibattito estetico, psicologico e filosofico tedesco. Se però si procede così, seguendo solo le tracce del termine, si rischia di tralasciare un altro filone fondamentale. Questo è anch'esso legato al concetto di empatia, però è stato declinato con un altro termine, che è quello di "comprendere" (*Verstehen*). Ciò comporta altre sfumature concettuali, e soprattutto un diretto riferimento a quel mondo che lo ha espresso (l'ermeneutica e la psicopatologia) e che rischia di essere trascurato nelle ricostruzioni storiche operate dai neuroscienziati. Com'è noto, il concetto di comprendere è stato introdotto nella psicopatologia da Karl Jaspers (1913, 1959)

e, nonostante gli innegabili limiti epistemologici e la necessità di un aggiornamento e approfondimento concettuali, esso ne resta tutt'ora uno dei concetti cardine (Rosini *et al.*, 2013). Benché si sia molto spesso ripetuto che Jaspers abbia preso questo concetto da Dilthey, recenti lavori, in occasione del centenario del testo jaspersiano, hanno messo in questione questa relazione (Brücher, 2012; Kumazaki, 2013). Ciò rende necessario un suo approfondimento attraverso la lettura diretta del contributo di Dilthey. Ma Dilthey è un pensatore molto interessante di per sé, per cui una sua rilettura, in particolare centrata sul concetto di "comprendere", diventa un'ottima occasione per approfondire il contributo di questo pensatore alla filosofia delle discipline umanistiche.

Di questo si occuperà il presente lavoro, esplorando le caratteristiche ma anche i limiti del *Verstehen* in Dilthey, nella convinzione che la psicopatologia debba mantenere sempre viva la sua apertura all'altro come essere umano e che per far ciò in modo scientifico non sia utile (come Dilthey stesso sottolinea) importare acriticamente il metodo di altre scienze, ma elaborare – in modo rigoroso, critico e conscio dei propri limiti – il metodo più appropriato per le proprie specificità.

I. Il comprendere come metodo nelle Scienze dello Spirito

La produzione accademica di Dilthey può a prima vista apparire eterogenea, spaziando dalla poesia alla storiografia, dall'epistemologia all'ermeneutica, dalla psicologia alla critica della conoscenza, etc. Tuttavia è possibile trovare un fulcro, un punto comune attorno a cui ruotano tutte queste disparate analisi. Questo fulcro è il progetto, che Dilthey elabora precocemente e che perseguirà per tutta la vita, di fare per le discipline umanistiche ciò che Kant aveva fatto per le scienze naturali. La filosofia di Dilthey non è una filosofia neo-kantiana in senso stretto, anzi egli dissentirà nettamente su vari punti rispetto alle posizioni ufficiali dei neo-kantiani (Windelband e Rickert). Però è senz'altro una filosofia kantiana in senso lato, perché egli ammira molto Kant per aver inaugurato il pensiero critico, mettendo al bando eteree speculazioni metafisiche. Per Dilthey, però, le categorie kantiane (causa, spazio, etc.) sono idonee per le scienze naturali ma non per quelle dello "spirito" (*Geisteswissenschaften*). Occorre dunque fare per le scienze dello spirito ciò che Kant aveva fatto per le scienze della natura; occorreva insomma una "critica della ragion storica", ed è alla sua realizzazione che si dedicherà Dilthey.

È in questo contesto generale che va inquadrata la distinzione di Dilthey tra scienze della natura e scienze dello spirito, le quali vanno diffe-

renziate tra loro sia per contenuto che per metodi. Nella *Introduzione alle Scienze dello Spirito* (Dilthey, 1883) egli scrive che la differenza sostanziale è che nell'esperienza esterna noi vediamo nella natura un ordine causale, mentre nell'esperienza interna siamo coscienti di noi stessi come agenti liberi e responsabili. Estensione spaziale e determinismo meccanicista caratterizzano gli oggetti dell'esperienza esterna, e ciò è incommensurabile rispetto all'unità sintetica della coscienza, della responsabilità morale e della libertà che si danno nell'esperienza interna. Vi è una differenza che è primariamente epistemologica, che oggi declineremmo secondo la distinzione tra conoscenza in terza e in prima persona. Come sottolinea Marini (1979, p. 89), per Dilthey le scienze dello spirito hanno il vantaggio che il loro oggetto non è un riflesso coscienziale di un'esistenza esterna mediata dai sensi, ma è un'interna e immediata realtà effettuale. Le scienze dello spirito sono tutte accomunate dall'avere come unico riferimento il concetto di spirito (*Geist*), che in quel contesto non va inteso come qualcosa di trascendente o religioso, ma come un che di mentale. E infatti – come sottolinea Hodges (1952, p. 306) – la specificità degli studi umanistici è nel fatto che si occupano di tutti quei fenomeni che sono espressione di una mente, e che vanno compresi (*verstanden*) prima che spiegati (*erklärt*). Il "mentale" compare a vari livelli, e si può cogliere in vari modi, per cui le varie scienze dello spirito si occupano ognuna di un aspetto dell'espressione del mentale, essendo tra di loro interdipendenti e complementari ma non subordinate gerarchicamente in un sistema, come invece avviene per le scienze della natura. Queste ultime hanno dalla loro le certezze alle quali giungono con i loro modi di procedere, però hanno lo svantaggio di partire da costruzioni ipotetiche e rimanere sempre in qualche modo avulse dalla realtà effettuale. Al contrario, per Dilthey una scienza appartiene agli studi umanistici solo se il suo oggetto ci è accessibile tramite un procedere che si basa sulla relazione sistematica tra vita, espressione e comprensione. Anche se i loro risultati sono meno certi, essi sono del più alto valore perché mantengono intatto, senza reciderlo, il legame alla vita da cui scaturiscono. Qui si vedono bene altre radici del pensiero di Dilthey, ovvero il romanticismo e l'empirismo, che nel nostro autore si fondono su un primato dell'esperienza che però non è quella del sensismo anglosassone, ma quella "vissuta" di derivazione romantica. Secondo Palmer (1969, p. 107[*]), è a Dilthey che si deve il concetto di "esperienza vissuta" (*Erlebnis*), divenuto in seguito un punto centrale della riflessione psicopatologica: «In tedesco ci sono due

[*] Traduzione mia; anche *infra*.

termini per "esperienza": *Erfahrung* e il più tecnico e recente *Erlebnis*. Il primo si riferisce all'esperienza in generale […] Dilthey usa il termine *Erlebnis*, più specifico e limitato, coniato dal verbo *erleben* […] Così la parola "esperienza" in tedesco è parente del verbo "vivere", una forma enfatica che suggerisce l'immediatezza della vita stessa così come viene esperita. Come nome singolare *Erlebnis* non esisteva in tedesco prima dell'uso altamente specifico fattone da Dilthey, anche se la forma plurale, *Erlebnisse*, compare in Goethe, da cui Dilthey l'ha senz'altro preso». Traducendo *Erlebnis* con "vissuto", gli italiani hanno mantenuto bene il senso originario del termine. L'altro termine importante in Dilthey è "espressione" (*Ausdruck*), che egli nel tempo declinerà secondo le sue diverse forme, accentuandone ora l'uno ora l'altro aspetto a seconda della fase della sua riflessione teoretica. Ne parleremo più avanti, mentre per ora è bene puntare direttamente sul tema principale di questo scritto: il "comprendere" (*Verstehen*).

In *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* – il testo nel quale si trova la famosa frase: «Spieghiamo la natura, la vita dell'anima la comprendiamo» («*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*») – Dilthey spiega che il vissuto immediato «determina già la natura del nostro comprendere noi stessi e gli altri» (1894, p. 182), per cui appare chiaro che il comprendere è sia comprendere gli altri, sia comprendere se stessi, e le due cose sono interconnesse. Rispetto al comprendere se stessi, ciò si basa sulla nostra possibilità di accesso diretto ai nostri stati interni, per cui «[la] vita psichica può essere chiarita e analizzata (*aufgeklärt und analysiert*) tramite diversi metodi. In ciascuno di essi *Erleben* e *Verstehen* si intrecciano, perché solo il *Verstehen* abbraccia l'intiero orizzonte della vita psichica e solo l'*Erleben* ne rischiara le profondità (*Tiefen*) le quali, inoltre, solo grazie ad esso diventano accessibili al *Verstehen*» (Dilthey, citato in Marini, 1979, p. 102). Nelle *Idee* Dilthey si basa fortemente sulla confidenza che i vissuti ci si diano per come sono all'introspezione, per cui in questo modo saremmo in grado di cogliere direttamente non solo i singoli vissuti, ma anche la "connessione strutturale" presente tra essi: «Nella psicologia proprio la connessione è data originariamente e costantemente nel vivere (*Erleben*): c'è vita (*Leben*) solo e dovunque come connessione» (Dilthey, 1894, p. 140). In questa fase questo concetto di "struttura della mente" o "connessione strutturale" (*Struktur als Zusammenhang*) è molto importante, perché è grazie all'insieme che i singoli vissuti acquistano senso e intelligibilità (il che ci fa notare anche come un approccio "ermeneutico" attento alla totalità sia sempre presente in Dilthey, sin dall'inizio). Secondo Hodges «la consapevolezza del sistema è un primo fattore nella nostra comprensione (*Verstehen*) delle sue parti» (1952, p. 206[*]), che

Dilthey spiega così: «Nella comprensione partiamo dal contesto totale che ci è dato in modo vivente per poter cogliere, in base a questo, l'elemento singolo. Proprio il fatto che noi viviamo nella coscienza della connessione totale ci permette di comprendere una singola proposizione, un singolo atteggiamento o una singola azione. Qualunque tipo di pensiero psicologico conserva questo tratto fondamentale: che l'apprensione del tutto rende possibile e determina l'interpretazione del momento singolo» (Dilthey, 1894, p. 182). Solo in seguito alle critiche di Ebbinghaus (1896) Dilthey rivedrà questo concetto di connessione strutturale e, pur non abbandonandolo, lo legherà più a un'ermeneutica dell'interpretazione che non a un'apprensione introspettiva diretta. Del resto, l'introspezione non uscirà mai totalmente di scena, ma con il tempo i suoi limiti verranno sempre più enfatizzati (vd. anche *infra*).

Dunque comprendere è anche autocomprendersi, ma è anche e soprattutto comprendere gli altri. Per Dilthey la questione non è solo quella puramente filosofica del solipsismo (per intenderci, quella che Husserl affronterà nelle *Meditazioni cartesiane*), ma è soprattutto una questione di metodo che tocca il punto centrale delle discipline umanistiche. Si prenda la storia, una delle discipline che Dilthey considera più da vicino. Per comprendere un evento storico non è sufficiente conoscere le condizioni economiche, sociali, politiche, etc. dell'epoca, perché quel dato personaggio storico in un dato momento ha preso una decisione che, per quanto condizionata dai fattori suddetti, resta sostanzialmente libera: ha deciso così ma avrebbe potuto fare altro. Allora non basta dar conto del peso dei fattori oggettivi che lo hanno condizionato, occorre calarsi direttamente nel personaggio per comprendere "dall'interno" come sia maturata quella scelta. È qui che il comprendere diventa lo strumento metodologico specifico che le scienze dello spirito utilizzano per cogliere l'altro non come organismo psicofisico, ma come essere umano che pensa, prova emozioni e agisce. Tuttavia, nelle *Idee* il comprendere l'altro ha ancora un ruolo secondario, potremmo dire complementare, poiché interviene per integrare «la percezione interna grazie all'apprensione di altre persone» (Dilthey, 1894, p. 220). In questa sede Dilthey lo definisce un «processo che equivale ad un ragionamento analogico», che applichiamo «mediante trasposizione del nostro proprio psichismo». Il *focus*, però, è più che altro sui limiti, senza una trattazione più dettagliata. Eppure Dilthey (1890) aveva già scritto pagine più articolate sul problema della comprensione dell'altro, che Hodges sintetizza così: «Avendo esperienza in noi della connessione tra certi "stati interni" o "processi mentali" e certi tipi di "espressioni" (*Ausdruck, Äusserung*) corporee, e percependo quindi espressioni corporee simili in oggetti esterni, noi "rapidamente e impercettibilmente"

passiamo a una credenza in simili stati mentali come causa di quelle espressioni. Ad esempio percepisco in un corpo umano che non è il mio l'espressione fisica propria di un certo sentimento, e la sua vista automaticamente induce in me una sorta di eco o di riverberazione di quel sentimento. Attribuisco all'essere umano che ho di fronte un'esperienza vissuta del tipo indicato dalla sua espressione, che adesso si riverbera nella mia coscienza. Quindi, poiché conosco tramite esperienza interna che tutti i fatti mentali stanno tra loro in un contesto strutturale, cerco in lui il contesto strutturale di questo sentimento. Consultando sue successive espressioni fisiche, che mi rivelano ulteriori fatti mentali su di lui, e mettendoli tutti insieme, costruisco il riflesso (*Nachbild*) nella mia coscienza di un processo strutturale di vita mentale autocircoscritto e autocondizionantesi, che attribuisco a lui. […] in questo processo la mia mente si conforma a un ritmo che non è il suo. Un processo strutturale così costituitosi, anche se esiste nella mia coscienza, […] si "riferisce" al corpo fisico di cui invia a me l'espressione, io lo leggo in quel corpo in virtù di una "amplificazione interna" (*innere Ergänzung*) […] il risultato è una "ricostruzione della vita interna di un'altra persona" (*Nachbilden des fremden Inneren*). In questo modo il mondo di cui siamo coscienti diventa popolato dai nostri simili, ognuno essendo un'unità strutturale o un centro vivente indipendente. Emergono nuove relazioni: relazioni di simpatia e condivisione dell'esperienza (*Mitfühlen, Mitleiden, Mitleben*)» (1952, pp. 63-64*). Dilthey (1895-1896) tornerà sul tema già poco dopo le *Ideen*, quando dovrà confrontarsi con Windelband (e solo brevemente, per non accordargli troppa importanza, rispondere a Ebbinghaus). Qui la descrizione del comprendere l'altro riprende a grandi linee quanto già esposto sopra, con una sottolineatura più forte del ruolo fondamentale di questo processo per le *Geisteswissenshaften*, e un'interessante specificazione sul meccanismo di questa comprensione che riporta in modo decisamente più netto e chiaro il ruolo della proiezione: «A differenza delle scienze naturali, le scienze dello spirito nascono perché siamo costretti a projettare in organismi animali e umani un accadere psichico. Di ciò che ci è dato nella nostra percezione interna noi trasponiamo in essi, sulla base delle loro manifestazioni vitali, un *analogon*. […] La prima caratteristica dei fatti spirituali consiste in ciò, che essi ci sono per noi grazie a una projezione di dati dell'esperienza interna in corpi umani» (pp. 196-197). Questo quadro generale persisterà nel tempo, non ci sarà mai un ripensamento totale. Però vi sarà sempre di più una progressiva consapevolezza dei limiti della percezione interna, e insieme un interesse sempre maggiore per quelle espressioni del mentale che non sono solo le espressioni facciali o i gesti, ma più in generale i vari prodotti umani nei quali lo spirito si

manifesta (l'arte, i testi scritti, le leggi, i sistemi economici, politici e sociali, etc.). A queste espressioni, che Dilthey chiamerà (riecheggiando Hegel) "spirito oggettivo", egli darà sempre più attenzione, fino a farle diventare quasi l'esemplificazione principe della comprensione. Ne *La costruzione del mondo storico* (1910) Dilthey dirà che comprendere è riscoprire l'Io nel Tu (*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*), ribadendo che si tratta di una trasposizione della mia vita propria nell'altro. Adesso, però, la descrizione è più articolata. Innanzitutto, non è sufficiente, perché la comprensione avvenga, che io proietti singoli vissuti, isolati, sull'altro; essa acquista un senso solo se comprendo la vita mentale dell'altro nella sua continuità e coerenza. Qui ritorna il concetto di connessione strutturale, che non è più solo la mia, ma quella dell'altro che colgo nel suo insieme e proprio per la somiglianza strutturale che ha con me. In primo piano viene soprattutto il ruolo del contesto, che nelle scienze umane acquista «un significato specifico dalla natura della vita e dal processo di comprensione appropriato ad essa. È quello di un contesto che lega tra loro le parti» (p. 213). In secondo luogo, le "espressioni" che fanno da punto di partenza per la comprensione sono adesso divise in tre classi: i "concetti, giudizi e più ampie strutture di pensiero", le "azioni" e le "espressioni emotive". Come nota Palmer (1969), Dilthey si riferisce alle prime due come a "manifestazioni di vita" (*Lebensäusserungen*), mentre riserva alla terza classe il nome di "espressioni dell'esperienza vissuta" (*Erlebnisausdrücke*). E in effetti Dilthey darà a queste classi un ruolo molto diverso nel comprendere, concentrandosi in particolare sulle espressioni emotive, che «sono collegate in un modo particolare all'essere vivente che ne è l'autore e alla comprensione che producono. Ciò perché le espressioni possono contenere, del contesto psicologico, molto di più di ciò che l'introspezione può cogliere» (Dilthey, 1910, p. 219*). Qui di nuovo torna il tema dell'analogia, basata sulla congruenza tra l'espressione e ciò che essa esprime, ma poco oltre Dilthey specifica che non è un ragionamento ciò che lega questi due piani perché, ad esempio, l'espressione e il terrore che essa esprime «non sono due cose separate ma un'unità» (p. 221*). In terzo luogo, proprio partendo da queste riflessioni sulle espressioni Dilthey introduce una distinzione tra le "forme elementari di comprensione", come quelle appena descritte in cui a un'espressione si associa il proprio contenuto emotivo, e le "forme più elevate di comprensione". Il *primum movens* è uno scacco nella comprensione: «Tanto più è grande la distanza interna tra una certa espressione e la persona che cerca di comprenderla, tanto più emergono le incertezze» (p. 223*). Viene fatto un tentativo di risolverle, per cui siamo costretti a rivedere il tutto, richiamando alla memoria i precedenti in cui la

normale relazione tra espressione e contenuto interno c'è stata, e iniziamo a mettere la singola espressione che stiamo considerando in un contesto più ampio, per vedere se l'insieme fornisce una coerenza. Ma ciò vale in generale: sono innumerevoli i casi nei quali noi abbiamo bisogno di una comprensione che tenga conto dell'insieme. Qui, dice Dilthey, «abbiamo un'induzione delle singole espressioni all'intero contesto di una vita» (*ibid.*). E ancora: «La caratteristica comune delle forme più elevate di comprensione summenzionate è che tramite un'induzione a partire da date espressioni esse rendono comprensibile l'intero contesto» (p. 224*). Ma, ancora una volta, questo insistere sull'induzione, sull'analogia e, in altri passi, sul concetto d'interpretare, non rende quest'ultima fase del pensiero di Dilthey una fase puramente razionalistica. Per quanto ci possano essere verosimili incongruenze o oscillazioni nel pensiero, per Dilthey il comprendere rimane sempre qualcosa di "vitale", per cui «l'approccio al proprio oggetto da parte del comprendere più elevato è determinato dal suo compito di scoprire una connessione vitale in ciò che è dato. […] Se, dunque, la comprensione richiede la presenza della propria esperienza mentale, ciò può essere descritto come una proiezione del sé in qualche espressione data. Sulla base di questa empatia o trasposizione emergono le più elevate forme di comprensione nelle quali è attiva la totalità della vita mentale – ricreare o rivivere» (p. 226*).

II. Caratteristiche e limiti del comprendere in Dilthey

Si è visto come in Dilthey il concetto di comprendere non sia dato una volta per tutte ma si evolva nel tempo man mano che si modifica il suo concetto di scienze dello spirito, all'interno del quale il comprendere trova il suo posto e il suo senso. Il concetto e la sua trattazione cambiano, ma non c'è un passaggio totale da una forma all'altra, rimanendo una continuità nella quale di volta in volta si accentuano aspetti anche divergenti. Pertanto, il comprendere di Dilthey non si può caratterizzare del tutto né sul piano affettivo, come empatia automatica e di base, per trasposizione immediata, alla Lipps (ma abbiamo visto che c'è molto di questo, ad es. quando parla di proiezione), né su quello puramente cognitivo (che però c'è anch'esso, nei diversi riferimenti a induzione e interpretazione). Per questo ci è sembrato utile svolgere l'evoluzione storica del concetto, per far vedere meglio il percorso che porta ai cambiamenti. Adesso però, avendo dato al lettore la possibilità di cogliere queste *nuances*, possiamo essere meno preoccupati dal rischio di forza-

re il pensiero di Dilthey sintetizzando il comprendere in modo da poterne valutare meglio caratteristiche e limiti.

Innanzitutto, nel comprendere di Dilthey ci sono vari piani che ora vanno differenziati.

– *L'altro come soggetto*. C'è la questione del come mai noi vediamo negli altri delle persone dotate di una mente e non dei semplici oggetti esterni. Per Dilthey è scontato che sia così; il problema quindi non è giustificare come sia possibile questo processo ma indicare come esso di fatto avvenga. Qui la comprensione opera mettendo prima in connessione la mia vita interiore, cioè la relazione, di cui ho esperienza, tra i miei vissuti e la loro espressione corporea; subito dopo avverrebbe il processo inverso di riconoscere nelle espressioni dell'altro qualcosa di chiaramente analogo a ciò che avviene in me. Detto così, però, il tutto sembra un ragionamento induttivo piuttosto lungo e complesso. Come nota Hodges (1952, pp. 117-118), benché Dilthey parli di analogia, è chiaro che essa non possa essere considerata come una pura inferenza logica. Infatti, nella vita reale noi non operiamo una distinzione tra stati mentali e corporei facendo un'inferenza dagli uni agli altri, l'espressione e ciò che viene espresso sono "fusi in una percezione". Quindi, sebbene Dilthey non sembri sentire la necessità di una distinzione più netta, lasciando spazio a una fluttuazione interpretativa, si può concludere che egli ritiene che noi vediamo gli altri come esseri dotati di mente *de facto*, e lo facciamo perché, automaticamente, quando vediamo le loro espressioni corporee, le esperiamo al contempo con i consonanti stati d'animo, con i quali formano un tutt'uno. Questo avverrebbe in analogia alla nostra esperienza in prima persona, il che aveva indotto altri autori dello stesso periodo a sostenere che ciò avvenisse per "abitudine" (secondo la tradizione empirista molto in voga nella psicologia dell'epoca). Dilthey però non sembra particolarmente interessato a prendere posizione su questo, limitandosi a quanto sopraesposto.

– *Il problema epistemologico*. A questo punto sorge inevitabile la questione del cosa noi esperiamo quando comprendiamo un altro. È il suo o il nostro vissuto? Su questa questione, che come noto impegnerà a fondo la Stein, Dilthey si mostra a metà strada tra Lipps e i successivi sviluppi fenomenologici. Da un lato, in accordo con Lipps (ma usualmente senza farvi esplicito riferimento), Dilthey parla a più riprese di "*proiezione*", continuando a farlo anche in scritti più tardi, quelli considerati più "ermeneutici": «Se, quindi, il comprendere richiede la presenza del proprio vissuto mentale, ciò può essere descritto come una proiezione del sé in qualche espressione data» (Dilthey, 1910, p. 226[*]). Dall'altro lato, l'insistere sul fatto che noi percepiamo l'espressione e il vissuto espresso come un tutt'uno nell'altro, sembra puntare già verso

le successive formulazioni fenomenologiche di questa percezione come di un atto intenzionale *sui generis*, in cui coesistono il mio empatizzare (in prima persona) e il contenuto di quest'atto, il vissuto dell'altro (che non è "primordinale") (cfr. Stein, 1917). In ogni caso, Dilthey non è ancora a questo punto, e la sua posizione è anche in questo caso non risolta. Sicuramente la sua insistenza, nei primi scritti, sulla primarietà dell'esperienza in prima persona, porta verso l'idea che il vissuto dell'altro mi sia dato solo secondariamente, come *analogon* di ciò che provo anch'io. Negli anni successivi egli rivede molto questa fiducia nella percezione interna come base di tutto il resto, per cui si apre uno spazio per la lettura dell'emozione dell'altro come atto ermeneutico, interpretativo; però questo processo non verrà mai portato alle estreme conseguenze, lasciando sempre un ampio residuo di ciò che era stato detto in precedenza.

– *L'altro come nostro simile*. Se l'idea è, come visto, che noi comprendiamo l'altro a partire dalla nostra esperienza interna, diventa inevitabile porre a base di tutto ciò la somiglianza fondamentale tra noi e lui. Noi possiamo comprendere cosa succede nell'altro perché egli, in quanto essere umano, è come noi, e quindi abbiamo ragione di credere che noi e lui proviamo le stesse cose. Certo, ci sono ovviamente differenze tra esseri umani, ma queste sono quantitative e non sostanziali: «Le individualità non si distinguono tra loro per la presenza in alcune di determinazioni qualitative o modi di connessione assenti in altre. Non c'è in una individualità una classe di sensazioni o di effetti o una connessione strutturale che non vi sia nelle altre. [...] L'uniformità della natura umana si manifesta nel fatto che in tutti gli uomini (ove non sussistano difetti anomali) compaiono le stesse determinazioni qualitative e le stesse forme di collegamento» (Dilthey, 1894, p. 264). In altre parole, un po' come nelle moderne scienze cognitive, così anche in Dilthey c'è l'assunto che il funzionamento mentale (la connessione strutturale della mente, nei suoi termini) funzioni in modo strutturalmente e funzionalmente simile in tutti gli esseri umani, tanto che egli scrive: «Parla a favore della grande affinità interna tra tutti gli psichismi umani il fatto che, al ricercatore abituato a guardarsi intorno e conoscitore del mondo, è senz'altro possibile una certa comprensione di psichismi umani stranieri» (p. 220). Come sottolinea Rickman, la comprensione necessita di alcuni presupposti, il primo dei quali è che «il soggetto conoscente condivide con l'oggetto della sua conoscenza, cioè gli altri esseri umani, delle caratteristiche fondamentali comuni, in modo che la comprensione sia, come Dilthey pone concisamente, "la riscoperta dell'Io nel Tu"» (2010, p. 15*).

– *La differenza come limite del comprendere*. Se questa è la premessa generale, non sorprende che un primo limite fondamentale alla nostra possibilità di comprendere sia la presenza di una differenza essenziale tra noi e l'altro: «Tutto ciò che in uno psichismo estraneo non si differenzia solo quantitativamente da questa nostra interiorità o non si distingue come mancanza di qualcosa che in noi è presente, non possiamo in nessun caso integrarlo positivamente. In un caso simile possiamo dire che accade qualcosa che ci è estraneo, ma non siamo in grado di dire che cosa sia» (Dilthey, 1894, p. 220). Ciò vale innanzitutto rispetto agli animali, dove «questo limite conoscitivo si fa sentire in modo assai spiacevole» (p. 220), e qui Dilthey anticipa di molto ciò che Nagel dirà a proposito dei *qualia*: «Della rappresentazione dello spazio nella testa di un ragno non possiamo farci alcuna idea» (p. 221). Però dove finisce la differenza quantitativa e inizia quella qualitativa? Dilthey ammette per gli animali più evoluti una comprensibilità almeno parziale. E gli esseri umani? Ci sono sempre comprensibili? Evidentemente no, e questo comporta da un lato l'ammissione dei limiti del comprendere in condizioni normali (vd. *infra*, sul problema della validità del comprendere), dall'altro comporterebbe l'apertura della questione del comprendere in condizioni particolari come gli stati mentali alterati. Marini (1979, p. 105) sottolinea che per Dilthey la follia, il sogno e lo stato ipnotico sono fuori dalla vita desta perché hanno perso non solo l'elasticità ma il rapporto vivente e la "connessione acquisita" con il contesto di sfondo. Si può quindi sostenere che l'alterazione non sia solo quantitativa ma qualitativa, e che dunque ci si ponga un problema nel comprendere. Però Dilthey si interessa di questo tema nel confronto tra follia e genialità, mentre non sembra occuparsene (almeno per quanto sia a nostra conoscenza) a proposito del tema del limite del comprendere.

– *Comprendere è comprendere un insieme*. Un'altra caratteristica importante del comprendere di Dilthey è che, benché gli esempi sin qui trattati partano da singole espressioni dietro le quali si comprende esserci un vissuto, egli sottolinea chiaramente che i dettagli si comprendono ermeneuticamente all'interno di una totalità che gli fa da sfondo e contesto. «È il fatto che noi viviamo nella coscienza del sistema del tutto che ci consente di comprendere una particolare frase, un gesto particolare, un'azione particolare. Ogni pensiero psicologico ha questo tratto fondamentale, che l'apprensione del tutto rende possibile e determina l'interpretazione del dettaglio» (Dilthey, citato in Hodges, 1952, pp. 124-125[*]). Come si diceva sopra, questo riferimento alla totalità resterà sempre, dalla prima fase in cui il riferimento alla totalità è prevalente-

mente quello alla connessione strutturale della mente, a fasi successive nelle quali si accentuerà l'enfasi sul contesto storico, sociale, etc.

– *Le varie forme di espressione*. L'appena discusso spostamento d'enfasi è parallelo all'emergere di una maggiore articolazione dei tipi di espressione (*Ausdruck*) sulla cui base noi comprendiamo. Come visto, in una prima fase l'accento è soprattutto sull'introspezione, e il comprendere l'altro è un proiettare il proprio vissuto nell'altro, il cui gesto espressivo richiama per analogia il nostro. In seguito, Dilthey sposta sempre di più l'attenzione sui contesti generali che consentono di avere una comprensione più affidabile, e le espressioni vengono innanzitutto divise in tre tipi, in base ai quali «il tipo e grado di comprensione differisce» (Dilthey, 1910, p. 219*). Come visto sopra, le tre classi di espressioni sono (1) concetti, giudizi e ampie strutture di pensiero, (2) azioni, e (3) espressioni emotive. L'idea di Dilthey è che per i concetti e i giudizi sia sufficiente un trattamento logico, senza bisogno di una comprensione propriamente psicologica. Da parte loro, le azioni contengono in sé uno scopo, quindi fanno riferimento a un piano mentale (quello che oggi viene discusso come *agency*), però di solito non vengono effettuate per un'intenzione deliberata di comunicare e quindi – dice Dilthey – a meno che non siano accompagnate da dettagli sulle circostanze, propositi, mezzi e contesti di vita da cui scaturiscono, da sole non consentono una comprensione adeguata dell'altro. Al contrario, le espressioni emotive sono legate «in un modo particolare all'essere vivente che ne è l'autore e alla comprensione che producono. Infatti le espressioni possono contenere, del contesto psicologico, ben più di quanto qualsiasi introspezione possa cogliere» (Dilthey, 1910, p. 219*). A tutto ciò va aggiunta un'altra forma di espressione, che nel tempo diventerà sempre più importante nel pensiero di Dilthey, e cioè l'*oggettivazione dello spirito* nei suoi vari prodotti. Con ciò ci si riferisce agli oggetti d'arte, alle istituzioni, ai prodotti sociali, ai vari documenti, etc. etc., ovvero alle varie fonti, scritte o materiali, su cui si basa il lavoro di gran parte delle scienze dello spirito. Qui il piano si sposterà sempre di più dalla comprensione psicologica diretta all'ermeneutica vera e propria, cioè all'arte dell'interpretazione che, coerentemente alle sue radici nel pensiero di Schleiermacher, resterà sempre un comprendere l'autore, ma inevitabilmente e progressivamente si aprirà anche alla comprensione del testo di per sé.

– *Comprendere elementare* versus *comprendere più elevato*. Questa distinzione, a cui si è già in parte accennato sopra, si ritrova in uno scritto dell'ultima fase del pensiero di Dilthey (1910, pp. 220-228). Nelle forme di comprensione "elementari", ovvero nella nostra comprensione delle singole espressioni nel nostro incontro quotidiano, noi leg-

giamo immediatamente la presenza di un vissuto nell'espressione dell'altro. Vi è cioè una relazione diretta, immediatamente leggibile, tra l'espressione e ciò che è espresso. Ma ciò non ci riesce sempre, ad esempio quando l'altro rimane silente e cerca di non tradire il proprio vissuto, o quando cerca di simulare. In questi casi il nostro tentativo di comprensione deve passare attraverso una lettura più ampia, che cerchi di mettere la singola espressione all'interno di un contesto più vasto: «Dobbiamo considerare altre espressioni o riandare all'intero contesto di vita […] la relazione tra espressione e ciò che è espresso diventa quella tra la molteplicità di espressioni di un'altra persona e il contesto interno dietro di esse. Ciò ci porta a considerare le circostanze che cambiano. Qui abbiamo un'induzione dalle singole espressioni all'intero contesto di vita» (p. 223*). Ma per far questo abbiamo bisogno di procedere in modo diverso rispetto alla comprensione elementare. «L'approccio al proprio oggetto da parte del comprendere più elevato è determinato dal suo compito di scoprire una connessione vitale in ciò che è dato. Ciò è possibile solo se il contesto esistente nella propria esperienza e che si è incontrato innumerevoli volte è sempre […] presente e pronto. […] Così ogni riga di un poema viene ri-trasformato in vita attraverso il contesto di esperienza interno da cui il poema scaturì. […] Sulla base di questa empatia o trasposizione emergono le forme più elevate di comprensione nelle quali è attiva la totalità della vita mentale – ri-creare o ri-vivere» (p. 226*). Come nota Hodges (1952, pp. 120-121*), nel comprendere ci sono due fasi: «(1) Il vissuto origina un'espressione e, quando passiamo da questa al vissuto che c'è dietro, ci muoviamo a ritroso dall'effetto alla causa. L'espressione, che è vita mentale cristallizzata e come congelata in una forma fisica, viene "riportata in vita" quando viene compresa. Di nuovo, quando ci muoviamo da un evento mentale particolare all'intero complesso da cui scaturisce, e alla luce del quale va compreso, ci muoviamo dall'effetto alla causa. Ma (2) la comprensione raggiunge il suo apice quando, grazie alla mia comprensione del vissuto dell'altro come processo unitario autospecificantesi, io divento in grado di lasciare che l'intero suo corso si dispieghi nella mia coscienza nell'ordine in cui effettivamente avvenne, e così non solo comprendo, ma addirittura condivido, o rivivo, la vita di un'altra persona». Dunque, il comprendere sarebbe caratterizzato da un movimento in duplice direzione per cui noi andremmo prima dagli effetti (le espressioni) a ciò che li ha prodotti (il vissuto); quindi, attraverso il nostro interno ricostruire, svolgeremmo la sequenza nella direzione in cui è avvenuta, dall'evento iniziale alle reazioni comprensibili che esso ha prodotto: «Una perfetta condivisione di vita (*ein vollkommenes Mitleben*) dipende dalla condizione che il nostro comprendere si muova

in avanti lungo la linea della storia stessa. Avanzando continuamente, va avanti insieme al corso stesso della vita. Così si amplia il processo di *Sichhineinversetzen* o trasposizione. Rivivere è creare lungo il corso della storia» (Dilthey 1910, citato in Hodges, 1952, pp. 120-121*).

– *Comprendere psicologico* versus *comprendere razionale*. Come si è visto anche nei passi citati sopra, benché Dilthey a volte parli del comprendere come interpretare e usi frequentemente termini come induzione e analogia, egli però non vi si riferisce come a un'attività puramente razionale e intellettualistica. Certo, serve anche quello, ma una comprensione esclusivamente razionale del senso di un testo è ben distinta e distante dal comprendere di Dilthey che, in quanto interno *rivivere*, è sempre un comprendere psicologico nella sua totalità, e quindi anche sul piano affettivo. Altri (ad es. Simmel e Jaspers) lo scriveranno in modo forse più chiaro e più netto, ma è indubbio che su questo punto Dilthey sia in perfetta sintonia.

– *Comprendere l'individuo*. Il comprendere è un atto particolare perché, da un lato, è uno strumento metodologico per le scienze dello spirito; dunque, per far sì che si possa dire qualcosa di scientifico, occorre che si possa astrarre dalla singola esperienza vissuta per poter asserire qualcosa di generale. Su questo Dilthey è chiaro, soprattutto quando polemizza con Windelband facendogli notare che anche nelle scienze dello spirito sono necessarie generalizzazioni. Dall'altro lato, però, se il piano idiografico non esaurisce esaustivamente il campo delle scienze dello spirito, è tuttavia innegabile che esse abbiano l'individuo come uno dei centri fondamentali su cui ruota l'indagine. Si pensi ad esempio alla ricostruzione di un dato personaggio storico, oppure all'analisi della genialità di un singolo artista o inventore. Quindi, se è vero che il comprendere è reso possibile dal fatto che in quanto esseri umani siamo strutturati e funzioniamo in modo simile, è anche vero che ciò non appiattisce il comprendere su un piano indistinto, perché esso è sempre e soprattutto il comprendere un individuo: «Il comprendere ha sempre un individuo come oggetto» (Dilthey, citato in Hodges, 1952, p. 276*). Vi è insomma una reciprocità tra il nostro essere parte del genere umano e il nostro essere unici e irripetibili: «Il soggetto della comprensione è sempre qualcosa di individuale. […] non ci interessiamo all'individuale meramente come esempio di uomo in generale ma in se stesso. […] Ma comprendiamo gli individui in virtù della loro appartenenza, dalle caratteristiche che hanno in comune. Questo processo presuppone la connessione tra ciò che è comune all'uomo e la differenziazione di queste caratteristiche comuni in una varietà di esistenze mentali individuali» (Dilthey, 1910, pp. 224-225*).

– *Validità del comprendere*. Se questo è il comprendere, e se esso è lo strumento metodologico per eccellenza delle scienze dello spirito, un problema che si pone è che grado di affidabilità e certezza esso conferisca a ciò che si è colto. Quando noi cogliamo il vissuto nell'altro, quando noi comprendiamo, rivivendolo in noi, come egli si è sentito e quindi perché ha agito così, possiamo fidarci di ciò che abbiamo colto? I limiti sono molteplici, ad esempio i vissuti sono in un flusso e quindi ipostatizzandoli creiamo un problema; non sono misurabili oggettivamente; essendo colti in un individuo si rischia una generalizzazione indebita; se una certa esperienza non è nel nostro personale repertorio (almeno come tipo generale), noi non la possiamo cogliere; più l'esperienza è fugace, meno certi possiamo essere della nostra comprensione (per converso, nei documenti la comprensione migliora perché possiamo sempre tornarci sopra in caso di dubbio; anche se questo passo non tiene conto che il comprendere nel qui e ora del colloquio ha un vantaggio che il documento storico non ha, ovvero la possibilità di chiedere un chiarimento all'interlocutore); infine, ci sono i limiti legati alla persona che cerca di comprendere (vd. *infra*). Al di là delle varie limitazioni specifiche, vi sono dei limiti generali da considerare, ovvero: a) che se il comprendere parte dall'introspezione, si porta dietro i limiti dell'introspezione stessa. È vero che il comprendere è anche un modo per aggirare, almeno in parte, proprio il problema dell'introspezione (è questo che Dilthey intende quando afferma che l'uomo non si può conoscere guardando in sé, ma attraverso la storia), però questa limitazione almeno in parte persiste; b) per quanto in alcune circostanze noi si possa dire di avere la certezza di ciò che stiamo cogliendo, essa è una certezza soggettiva, che non può essere rimpiazzata da una valutazione precisa delle inferenze che hanno portato a questa certezza (è, potremmo dire, una certezza che ci deriva dall'insieme, senza poter specificare i singoli passi); c) rispetto alle leggi scientifiche, in base alle quali poste certe condizioni è necessario che si produca l'effetto previsto, nel caso del comprendere noi ricostruiamo retrospettivamente la catena che ha portato a un evento, e questo ci consente di fare predizioni in condizioni simili. Però questa non sarà una predizione certa ma solo probabilistica, perché a parità di condizioni persone diverse (o la stessa persona in tempi diversi) potranno reagire diversamente: «Se possiamo inferire come, una persona che abbiamo compreso, reagirà in nuove circostanze, la deduzione […] può produrre solo aspettative e possibilità. La transizione da un contenuto mentale, solo probabile, alla sua reazione in nuove circostanze può essere attesa ma non prevista con certezza» (Dilthey, 1910, pp. 223-224[*]). Insomma, direbbe Dilthey, noi possiamo ac-

quisire una comprensione della vita che è solo approssimativa, e questi sono i limiti metodologici del comprendere dati dalla sua stessa natura.

– *Il ruolo di chi comprende*. Chiudiamo questa parte su noi che proviamo a comprendere. La possibilità di comprendere non dipende solo da ciò che è compreso, ma anche da chi e come cerca di comprendere. Come sottolinea Dilthey, il comprendere «mostra vari gradi che, tanto per cominciare, sono determinati dall'interesse. Se l'interesse è limitato, così è anche il comprendere» (p. 248*). E poi c'è la qualità di chi comprende, tanto più vasto è il nostro orizzonte e maggiori le nostre possibilità esperienziali, maggiore la capacità di comprendere, mentre «maggiore è la distanza interiore tra una data espressione particolare e la persona che tenta di comprenderla, più spesso nascono incertezze» (p. 223*). Ancora, noi non comprendiamo mai tutto ma sempre e solo, inevitabilmente, una parte, perché «la vita rivela parti molto diverse a seconda del punto di vista» (p. 238*). Infine, c'è una relazione molto interessante tra comprendere l'altro e l'autocomprendersi, perché Dilthey diviene sempre più consapevole che l'accesso diretto ai nostri vissuti, benché privilegiato sotto molti aspetti, è anche intrinsecamente limitato. Di conseguenza, l'uomo comprende se stesso non solo e non tanto guardando dentro di sé, ma passando attraverso la comprensione degli altri, che gli apre prospettive su vissuti che egli non avrebbe di per sé. Ecco perché, come sottolinea Hodges il comprendere «ci apre possibilità nella nostra natura, delle quali altrimenti non diverremmo mai coscienti» (1952, p. 276*), e quindi "amplifica" la nostra esperienza.

III. Discussione

Uno dei contributi più importanti del pensiero di Dilthey è la sottolineatura che si può fare scienza, e in particolare scienza dell'essere umano, senza doverlo necessariamente ridurre a mero oggetto di misurazioni. Come egli sottolinea, l'uomo è anche organismo psicofisico e da questo punto di vista non c'è nulla di male ad approcciarlo con l'armamentario metodologico tipico delle scienze della natura. Però questo non è soddisfacente, perché a noi l'essere umano interessa anche e soprattutto come persona, come essere dotato di una propria vita, di un proprio vissuto, di una propria individualità, di propri significati e valori che permeano ciò che è e ciò che fa. È da questo punto di vista che le *Geisteswissenschaften* devono mantenere la propria individualità e di conseguenza dotarsi di propri metodi, rigorosi e scientifici certo, ma che siano idonei ai contenuti propri di quest'ambito d'indagine. Il *comprendere* viene così ad acquisire in Dilthey un ruolo centrale, perché è su di esso che

ruota tutto l'impianto metodologico delle scienze umane secondo Dilthey. Come si è visto, il comprendere in Dilthey non si riduce alla risonanza emotiva in noi quando vediamo un'espressione o un gesto nell'altro. Il comprendere è così centrale perché ha a che fare con la nostra possibilità di comprendere noi stessi, gli altri, gli eventi storici, politici e sociali, le produzioni artistiche, etc. Vari livelli, da differenziare, ma tutti accomunati dal fatto di essere espressione della mente e dei valori dell'uomo.

Nonostante questo ruolo importante che Dilthey riserva al comprendere, occorre però ammettere che su alcuni punti la sua caratterizzazione della comprensione dell'altro (che è il tema che abbiamo deciso di approfondire) non è sufficientemente articolata. Ciò non solo e non tanto rispetto al problema della giustificazione filosofica dell'intersoggettività rispetto al solipsismo (che senz'altro non era il problema che pressava Dilthey), né rispetto alle sottili distinzioni fenomenologiche sulle caratteristiche di quest'atto intenzionale (qui Dilthey anticipa il tema, ma occorrerà Husserl affinché gli strumenti metodologici idonei per quest'impresa siano sviluppati a sufficienza). Il problema è che Dilthey non è del tutto chiaro neanche a livello dei meccanismi psicologici, sui quali la psicologia del tempo dibatteva già da tempo (es. Lipps, Witasek, Volkelt, Stern, etc.). Come sottolinea Geiger (1910) c'è un'opposizione logica tra le varie teorie, mentre Dilthey sembra oscillare tra induzione, interpretazione, analogia, proiezione, trasposizione affettiva, ricostruzione interna, etc. Certo il quadro generale ne esce comunque sufficientemente caratterizzato, vi è cioè senz'altro una predilezione per una comprensione che sia anche e soprattutto affettiva, della persona nella sua totalità e non solo di ciò che dice. Però non c'è ancora quella chiara distinzione concettuale tra modelli teorici diversi che sarà operata da Geiger.

In generale, si può dire che in Dilthey si comprende l'altro mettendosi nei suoi panni, ricostruendo in noi il processo mentale che ha portato all'effetto che studiamo. Questa è una posizione sostanzialmente in linea con l'ermeneutica di Schleiermacher, che – come si ricorderà – aveva detto che comprendere un'opera è comprendere il suo autore ancora meglio di come egli stesso si sia compreso. Però, grazie alla sua radice kantiana, Dilthey ha un'ampia consapevolezza dei limiti metodologici, per cui la nostra capacità di comprendere l'altro non è affermata in modo pretenzioso, ma mettendo in evidenza vantaggi e problemi connessi a quest'atto. Inoltre, la comprensione dell'autore non è l'unico elemento che viene messo in luce, perché in vari passi è chiaro che Dilthey pensa anche alla comprensione dell'opera nella sua struttura e all'effetto che questa comprensione opera su di noi. Ovviamente Dilthey

è in anticipo rispetto alle ermeneutiche strutturaliste e pragmatiste, ma i loro temi sono già presenti, almeno *in nuce*.

Un altro punto molto importante in Dilthey è la sua continua sottolineatura dell'importanza del contesto, per cui la comprensione non è mai un atto isolato, ma sempre un dare senso a ciò che si comprende in quanto parte di un tutto. Se si pensa a come ancora oggi si tenda a trascurare questa parte e immaginare che l'empatia possa ridursi a una mera reazione automatica a singoli stimoli sensoriali, diventa ancora più evidente l'importanza del contributo ermeneutico di Dilthey a questo livello. Oggi come allora è importante ricordare che per sua natura la comprensione è sempre all'interno di un atto ermeneutico nel quale le parti acquisiscono la loro significatività in relazione al tutto di cui fanno parte.

C'è poi un altro tema particolarmente interessante, soprattutto per chi si occupa di psicopatologia. Come visto, Dilthey non entra molto nello specifico delle condizioni psicopatologiche, per cui il suo comprendere è più che altro una base metodologica generale, senza che vi sia un'applicazione diretta di queste tematiche alla problematica della caratterizzazione dei fenomeni psicopatologici. Però la sottolineatura dei limiti del comprendere, così come la differenza tra comprendere elementare e comprendere di più alto livello (inteso come interno rivivere il legame tra i vari eventi occorsi nell'altro), tutto ciò anticipa il concetto jaspersiano di incomprensibilità e la sua distinzione tra comprendere statico e genetico. Tuttavia, anche qui la somiglianza non equivale a identità di vedute, per cui occorre sottolineare le differenze. Infatti, se è vero che Dilthey sottolinea che le differenze quantitative restano nell'ambito della comprensibilità (e lo stesso farà Jaspers), tuttavia le differenze qualitative, che per lui impediscono il comprendere, non vengono declinate nell'ambito della patologia mentale ma rispetto agli animali. Quindi, mentre Jaspers parlando di incomprensibilità si riferisce soprattutto al problema del muro dell'incomprensibilità che si erge a contatto con la psicosi (anche se bisogna sempre ricordare che Jaspers fa molti altri esempi di incomprensibilità, anche in ambito fisiologico ed esistenziale), Dilthey si riferisce invece a differenze di specie. Per lui la distinzione è soprattutto tra uomini e animali, mentre è meno evidente il riferimento a differenze all'interno della stessa specie. Tra gli uomini Dilthey sottolinea soprattutto la somiglianza, e quindi la comprensibilità proprio in quanto, come esseri umani, siamo tutti strutturalmente simili. Ovviamente questo è un grosso limite di Dilthey se letto dal punto di vista della psicopatologia, perché in quest'enfasi per la somiglianza tra esseri umani viene a perdersi quel discorso sulle differenze qualitative nel modo di vivere le esperienze, che è proprio di o-

gnuno di noi, su cui invece il discorso psicopatologico trova una sua ragion d'essere. Però il tutto è più comprensibile se si tiene conto che l'interesse di Dilthey per la psicologia è più che altro epistemologico, in quanto nei suoi primi scritti egli vedeva nella psicologia descrittiva, analitica e comparativa, la base e l'esemplificazione più chiara della direzione in cui doveva andare la riflessione metodologica nelle scienze dello spirito. Da questo punto di vista, non sorprende che egli fosse più interessato a mostrare la fattibilità e utilità del metodo del comprendere, garantita appunto dalla somiglianza strutturale di base tra esseri umani, piuttosto che a sottolinearne le differenze.

Sempre rispetto al confronto con la nascente psicopatologia di Jaspers, vi è una somiglianza tra la distinzione di Dilthey tra comprendere elementare e più elevato, e quella di Jaspers tra comprendere statico e genetico. Il comprendere statico è un cogliere nel qui e ora come l'altro si senta, cosa egli provi, è cogliere intuitivamente il vissuto dell'altro. Analogamente, in Dilthey il comprendere elementare è cogliere nel qui e ora il vissuto dell'altro, sia attraverso singole espressioni che come lettura di un'espressione all'interno di un contesto espressivo (sempre dato nel qui e ora). C'è insomma una somiglianza evidente, la differenza principale essendo che Dilthey enfatizza molto il ruolo dell'espressione come *primum movens* da cui parte la comprensione del vissuto nell'altro, mentre su questo Jaspers appare meno chiaro. Allo stesso modo, è innegabile la somiglianza tra il comprendere genetico di Jaspers e le forme più elevate del comprendere di Dilthey. Jaspers descrive il comprendere genetico come un interno ricostruire in noi la catena motivazionale che ha portato da un primo evento a una reazione successiva (come quando – scrive Jaspers – l'uomo aggredito diventa furioso o l'amante ingannato diventa geloso). Dilthey descrive in modo analogo le forme del comprendere più elevato, quando le singole espressioni vengono lette non più di per sé nel qui e ora, ma sullo sfondo dell'*intero contesto di vita*. Il comprendere diviene allora un rivivere in noi la sequenza degli eventi come si sono svolti nell'altro, nella loro connessione vitale. Quindi, benché con accenti diversi su singoli aspetti, le due distinzioni mostrano un chiaro parallelismo, così come convergente è la conclusione epistemologica a cui conducono. In Jaspers è stata notata un'asimmetria della comprensione rispetto alla spiegazione meccanicistica, nel senso che in quest'ultima si può andare indistintamente dall'effetto alla causa che l'ha provocato o, viceversa, dalla causa all'effetto che si può prevedere provocherà. Nel caso del comprendere genetico, invece, io posso andare a ritroso immedesimandomi «in ciò che è successo e comprendere che la persona che si era sentita offesa abbia reagito aggredendo chi l'aveva offesa. Ma se questa relazione in

quelle date circostanze mi appare evidente, non è possibile trasformare questa evidenza nella base di una legge, perché la stessa persona in un altro momento, o un'altra persona al suo posto, avrebbe potuto reagire al sentirsi offesa non già aggredendo, ma magari ritraendosi, oppure mettendosi a piangere, rispondendo con sarcasmo, e così via. In altre parole, qui l'evidenza della relazione comprensibile non può fare da base ad alcuna legge scientifica che ne determini la prevedibilità in eventi futuri, perché non c'è nessun meccanismo noto su cui si basi» (Aragona, 2013, p. 19). Allo stesso modo, in Dilthey si rivive a ritroso la catena tra gli eventi, comprendendoli, ma se poi da questo si vuole invertire l'ordine e fare una predizione, allora si otterranno solo conclusioni probabili, si potranno fare aspettative più o meno giustificate ma non predizioni certe. In sintesi, ci sono interessanti analogie tra la distinzione che Dilthey fa nel '10 e quella che Jaspers proporrà per la psicopatologia nel '13, anche se occorre comunque sottolineare che Jaspers introduce nuovi aspetti e soprattutto usa termini del tutto differenti, dando l'impressione che, più che adottare il punto di vista di Dilthey, egli arrivi a un'analoga distinzione seguendo un percorso suo proprio, magari influenzato (anche) da altre fonti e/o preoccupazioni teoriche. Ciò apre la questione prettamente storica di stabilire un esatto rapporto tra i due autori rispetto a questi concetti, ma ci sembra che su questo un lavoro sistematico aspetti ancora di essere scritto.

Per concludere, abbiamo seguito le tracce del comprendere nel pensiero di Dilthey, mettendo in primo piano il suo ruolo epistemologico nel fondare e legittimare un approccio scientifico specifico da parte delle scienze dello spirito. Abbiamo visto concretamente come Dilthey elabori questo concetto, quali siano le sue caratteristiche e le sue sfumature e anche, in linea con il pensiero dello stesso Dilthey, le limitazioni del concetto così come esposto. Infine, abbiamo provato a mettere in relazione il comprendere di Dilthey con il concetto di comprendere così come esso è entrato a far parte della riflessione psicopatologica. Ci sembra che sia già venuto in luce, ma che sia utile sottolinearlo nuovamente, che il comprendere ha per noi anche un importantissimo ruolo etico. Approcciarsi all'altro con l'atteggiamento di chi vuole comprendere significa entrare in una relazione costitutivamente caratterizzata dall'apertura all'altro in quanto essere umano. Anche quando urtiamo contro il senso di incomprensibilità, quest'apertura di base alla relazione con l'altro comporta che noi non ci si arresti lì, che esso sia un limite toccato, come ha ben sottolineato Ballerini (2000-2001), continuando a cercare di comprendere. È tramite questa apertura – direbbe Dilthey – che noi possiamo arricchire la nostra comprensione degli altri, del mondo, e anche di noi stessi.

BIBLIOGRAFIA

Aragona M.: *Empatia e psicopatologia: analisi storico-epistemologica del concetto di comprendere in Karl Jaspers*. GIORNALE DI PSICOPATOLOGIA, 19: 14-20, 2013

Aragona M., Kotzalidis G.D., Puzella A.: *The many faces of empathy, between phenomenology and neuroscience*. ARCHIVES OF PSYCHIATRY AND PSYCHOTHERAPY, 4: 5-12, 2013

Ballerini A.: *La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers*. ATQUE – MATERIALI TRA FILOSOFIA E PSICOTERAPIA, 22: 7-18, 2000-2001

Brücher K.: *Jaspers und das Problem des Verstehens: Plädoyer für eine Revision*. FORTSCHRITTE DER NEUROLOGIE – PSYCHIATRIE, 80: 213-220, 2012

Dilthey W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Duncker und Humblot, Leipzig, 1883

… : *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. SITZUNGSBERICHTE DER KÖNIGLICH PREUßISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN, 1890: 46

… : *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894). Trad. it. in *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, pp. 131-281. Unicopli, Milano, 1979

… : *Über vergleichende Psychologie – Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-1896). Trad. it. in A. Marini (a cura di): *Materiali per Dilthey*, pp. 189-214. Franco Angeli, Milano, 2002

… : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteeswissenschaften* (1910). Trad. ingl. in *Selected writings*, pp. 170-245. Cambridge University Press, Cambridge, 2010

Ebbinghaus H.: *Über erklärende und beschreibende Psychologie*. ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOLOGIE UND PHYSIOLOGIE DER SINNESORGANE, IX: 161-205, 1896

Geiger M.: *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung* (1910). Trad. ingl. della prima parte in DIALOGUES IN PHILOSOPHY, MENTAL AND NEURO SCIENCES, 8: 19-31, 2015

Hodges H.A.: *The philosophy of Wilhelm Dilthey*. Routledge, Abingdon and New York, 1952

Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie* (1913). Trad. it. parziale in: *Scritti psicopatologici*, pp. 81-126. Guida, Napoli, 2004

… : *Allgemeine Psychopathologie* (1959). Trad. it. della VII Edizione: *Psicopatologia generale*. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1964

Kumazaki T.: *The theoretical root of Karl Jaspers – General Psychopathology*, Part 1: *Reconsidering the influence of phenomenology and hermeneutics*. HISTORY OF PSYCHIATRY, 24: 212-226, 2013

Marini A.: *W. Dilthey: critica fondazione analogia*. Saggio introduttivo a W. Dilthey: *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, pp. 11-129. Unicopli, Milano, 1979

Palmer R.E.: *Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston, IL, 1969

Rickman H.P.: *Introduction* a W. Dilthey: *Selected writings*, pp. 1-31. Cambridge University Press, Cambridge, 2010

Rosini E., Di Fabio F., Aragona M.: *1913-2013: one hundred years of General Psychopathology*. DIALOGUES IN PHILOSOPHY, MENTAL AND NEURO SCIENCES, 6: 57-66, 2013

Stein E.: *Zum Problem der Einfühlung* (1917). Trad. it.: *Il problema dell'empatia*. Studium, Roma, 1985

Titchener E.B.: *Introspection and empathy* (1909). DIALOGUES IN PHILOSOPHY, MENTAL AND NEURO SCIENCES, 7: 25-30, 2014

Dott. Massimiliano Aragona
Associazione Crossing Dialogues
Via Trapani 20
I-00161 Roma (RM)
(massimiliano.aragona@uniroma1.it)

L'INCONTRO CON CIRCE E LE SIRENE: NOTE SULLE PERSONALITÀ E SUI TRATTI NARCISISTICO-PERVERSI E PSICOPATICI FEMMINILI

NICOLA M. ARDITO

Li condusse a sedere sopra troni e divani
e per loro del cacio, della farina d'orzo e del miele
nel vino di Pramno mischiò: ma univa nel vaso
farmachi tristi, perché del tutto scordassero la terra paterna.
E appena ne diede loro e ne bevvero, ecco che subito,
con la bacchetta battendoli, nei porcili li chiuse.
Essi di porci avevano testa, e setole e voce
e corpo: solo la mente era sempre quella di prima.
(Omero, *Odissea*, Libro X, p. 273)

Qui presto, vieni, o glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei,
ferma la nave, la nostra voce a sentire.
Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera,
se prima non sente; suono di miele, dal labbro nostro la voce;
poi pieno di gioia riparte, e conoscendo più cose.
Noi tutto sappiamo, quanto nell'ampia terra di Troia
Argivi e Teucri patirono per volere dei numi;
tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice.
(Omero, *Odissea*, Libro XII, p. 339)

«Io son», cantava, «io son dolce serena,
ché marinari in mezzo mar dismago;
tanto son di piacere a sentir piena!
Io volsi Ulisse dal cammin vago
al canto mio; e qual meco s'ausa,
rado sen parte; sì tutto l'appago!»
(Dante, *Purgatorio*, *XIX*, 19-24)

I. Il mito e la trasposizione filmica

Il cammino di ogni uomo lungo gli accidentati percorsi della sua esistenza fa sì che egli talora si imbatta con figure "mitologiche" dall'apparente aspetto divino che sono solite nascondere, al di sotto del manto imbellettato dalla dolcezza e dalla bontà nell'estetica e nel comportamento[1], un'ontologia caratteriale che si potrebbe definire *mostruosa* (dal latino *monstrum*, *prodigio*, *cosa straordinaria*, *contro natura*, che trae direttamente da "monere", *avvertire*). L'esempio del romanzo archetipico per eccellenza, l'*Odissea* di Omero, porta all'attenzione del lettore la narrazione del viaggio di Odisseo, il quale, terminata la guerra per la conquista di Troia durata ben dieci lunghi anni, intraprende un lungo viaggio di ritorno (*nostos*) per giungere alla patria avita (Itaca). Durante questo periplo, che spazialmente interessa soprattutto le terre bagnate dal Mediterraneo Occidentale e temporalmente ricopre anch'esso – come la guerra combattuta sotto le mura di Troia – la durata di circa dieci anni, l'eroe – πολύτροπος, ricco d'astuzie – si imbatte in numerosi ostacoli e peripezie che mettono a dura prova il suo ingegno e la sua resistenza.

Fra i più significativi e memorabili incontri riconducibili alla sfera della *hybris* in senso archetipico e personologico sono quelli che Odisseo intesse lungo il suo viaggio, sia in senso corporeo che trascendentale, con la maga Circe e con le Sirene.

Nella mitologia greca, Circe era «figlia di Elio e di Perse l'Oceanide; sorella di Eeta, il feroce re della Colchide. Maga con molti e straordinari poteri viveva sull'isola di Eea, più tardi identificata da alcuni autori con capo Circeo sulla costa occidentale d'Italia. Trasformava i suoi nemici e tutti quelli che la offendevano in animali. […] Omero la chiama dea e descrive la sua dimora a Eea, l'isola dell'alba, come un bellissimo palazzo che si ergeva nel mezzo di un fitto bosco, tutt'intorno al

[1] A quanto pare per Häfner la Facciata psicopatica ha il duplice significato di essere da un lato un mero "apparire" e di essere dall'altro la "copertura" della realtà vera del *Dasein*. «[…] L'"apparire" e la "copertura" riescono finché le risorse personali – fisiche e mentali –, la congiuntura sociale (i tempi felici e la voglia di divertirsi della gente), l'accreditamento dei titoli fasulli, il rinnovamento del "pubblico" col cambiare repentinamente luogo, riescono a funzionare. Quando invece il discredito notorio fino all'ignominia della galera lacerano l'"apparire" e dissolvono la "copertura" viene allora alla luce ciò che nell'abisso è andato a finire: in poche parole tutto l'imperativo della Coscienza esistenziale, l'impegno di farsi carico dell'esistenza che il *Dasein* implica, la consapevolezza del fardello che essa rappresenta, la tensione del progetto in cui essa si realizza come dover-a-essere» (Häfner, 1961).

palazzo leoni e lupi, vittime delle arti magiche di Circe, terrorizzavano i visitatori. Circe sedeva nella sala principale del palazzo e cantava intenta al suo magnifico telaio. […]

Quando Odisseo giunse all'isola di Eea, mandò in avanscoperta alcuni uomini a esplorare l'isola; vennero tutti trasformati da Circe in porci eccetto Euriloco, il quale, insospettito, indugiò all'esterno spiando dalle finestre del palazzo. Odisseo partì alla ricerca dei suoi uomini e durante il cammino incontrò Ermete, il quale gli insegnò come non soccombere alle arti di Circe. Gli donò l'erba detta *moly* e gli disse che prima di giacere con lei doveva farle promettere solennemente di non recargli alcun danno. Odisseo trascorse un anno intero in compagnia della maga e quando decise di ripartire, Circe gli diede istruzioni e consigli utili per il suo viaggio di ritorno convincendolo anche a recarsi nel regno di Ade per consultare gli spiriti dei morti» (Grant e Hazel, 1979).

Le Sirene, dal canto loro, erano «metà donna e metà uccelli, non molto diverse dalle Arpie. Erano due, tre o quattro. Secondo la tradizione che ne considera tre, i loro nomi erano: Leucosia ("bianca"), Ligea ("acuta"), Partenope ("virginale"). Se due, Imeropea ("gentile") e Telsiepea ("incantevole"). Se quattro: Telsiepea, Aglaofeme ("bell'eloquio"), Peisinoe ("persuasiva") e Molpe ("canto"). Erano figlie di una Musa e di Forco o di un dio-fiume, l'Acheloo. Vivevano sull'isola Anteonessa ("fiorita"), non distante dallo stretto di Scilla e Cariddi, e cantavano tanto dolcemente che ogni navigante sentendo le loro voci non era più capace d'allontanarsi. La loro isola era bianca delle ossa dei marinai uccisi. Secondo alcuni le loro vittime venivano fatte naufragare sugli scogli. Secondo un'antica profezia se una nave fosse riuscita a passare accanto a loro senza soccombere, le sirene avrebbero dovuto tuffarsi nel mare e annegare, ma stranamente questa condizione si verificò due volte. La prima, Orfeo, sulla nave Argo, passò coprendo il loro canto con la sua musica e solo Bute le udì e si tuffò. Ma Afrodite che lo amava gli salvò la vita. Poi toccò ad Odisseo di passare accanto ad Anteonessa, ma grazie al consiglio di Circe aveva tappato le orecchie dei suoi uomini con la cera e si era fatto legare all'albero e aveva fatto giurare ai marinai che anche se li avesse pregati per nessun motivo avrebbero dovuto slegarlo. Le Sirene cantavano profezie relative al regno di Ade. Erano legate alla regina dell'Oltretomba perché erano le antiche compagne che giocavano con lei quando Ade l'aveva rapita. Per aver assistito inerti al rapimento furono trasformate in creature mostruose. Furono indotte un giorno a disputare una gara di canto con le Muse. Persero la gara e le Muse strapparono le loro piume per farsene corone. Una delle Sirene, Partenope, raggiunse il golfo di Napoli che da lei prese il nome» (*ibidem*).

La visione dell'intero sceneggiato diretto da Franco Rossi nel 1968 e di due filmati in particolare, dà allo spettatore molto materiale in chiave archetipica e metaforica per riflessioni sulle dinamiche psichiche ed esistenziali che personaggi come Circe e le Sirene, trasposte dal piano ontologico e trascendentale a quello ontico, possono mettere in atto nelle loro proprie modalità di Essere-al-mondo.

Possiamo cominciare con l'analisi approfondita del primo spezzone, quello in cui l'eroe omerico viene a contatto con Circe. Il luogo in cui avviene l'incontro è l'antro della maga. Si può vedere Odisseo mentre, guardingo e sospettoso, fa il suo ingresso nella scena. Lo spazio ed il tempo appaiono sospesi; si è in condizioni metastoriche, e ciò che domina è la gotica e tetra ambientazione della scena, riflesso della nera Notte che alligna nello Spirito della dea. Subito dopo compare nella sequenza la maga che prepara la pozione da porgere all'ospite. «Sarai molto felice appena avrai bevuto» sono le sue parole nell'atto del porgere all'eroe l'infuso magico. È evidentemente racchiusa in questa scena tutta la sua arte seduttiva ed ammaliatrice, con il chiaro rimando alla soddisfazione della sfera pulsionale-istintuale, ergo sessuale dell'eroe. Il bere dalla coppa rappresenterebbe metaforicamente il cibarsi ed il nutrirsi lussuriosamente delle grazie della maga, la quale porgendo la pozione offre il suo corpo – il proprio *koerper* –, un'offerta totalizzante ed incondizionata che ha chiaramente lo scopo di rendere "felice", ma completamente succube e dipendente la persona verso cui l'offerta viene diretta.

Ecco che subito compare dinanzi agli occhi dello spettatore una sequenza di fondamentale importanza che fa da spartiacque all'interno di questo spezzone filmico: con un geniale ed arguto gioco di specchi lo spettatore vede insieme all'eroe l'aspetto ed il sembiante che nel momento della mescita e dell'offerta si porge alla sua vista. È il gioco dell'inganno e della seduzione, l'occultamento dell'oscurità a favore della facciata angelica e falsamente accudente.

Allora Odisseo, prendendo il calice portole dalla dea ed interrogato da quest'ultima sulla sua dubbiosità e perplessità, descrive a chiare lettere i suoi pensieri che volano verso gli avvertimenti datigli da Ermes prima di giungere alla reggia.

> *E quando ormai, movendo per i sacri valloni, di Circe ricca di farmachi stavo / per giungere al grande palazzo, allora mi venne incontro Ermete verga d'oro, mentre arrivavo / alla casa, simile a un giovane eroe, cui fiorisce la prima peluria, bellissima è la sua / giovinezza. Mi prese per mano e parlava parola, diceva: «Dove, o infelice, per questi colli vai solo, ignaro del luogo? I*

> *tuoi compagni in casa di Circe son chiusi, come maiali, abitando solide stalle. E / tu per liberarli qui vieni? Io ti dico che neanche tu tornerai, ma resterai là con gli altri. / Suvvia, dai pericoli voglio liberarti e salvarti. / Tieni, con quest'erba benefica in casa di Circe entra; il suo potere t'eviterà il mal giorno. / Ti dirò anche tutti gli inganni funesti di Circe».*
>
> (Omero, *Odissea*, Libro X, p. 275)

L'atto del bere dal calice ha dunque luogo e la dea si rivolge ad Odisseo ripetendogli a chiare lettere: «Ti stai trasformando in un animale, e senza soffrire». Ebbene, nei piani della maga, la destrutturazione del piano soggettivo dell'individuo sta avendo luogo e, metaforicamente e simbolicamente, si sta operando la despiritualizzazione (ovvero la depauperazione del *Leib*) e l'oggettivizzazione animalesca del soggetto che ha di fronte. Tutto ciò, ribadendo quanto suddetto, attraverso una presa lussuriosa e ammaliante che la maga crea sulla vittima. Molto importante è il primo piano sullo sguardo della maga e sulla funzione che questo svolge nell'opera di assoggettamento e di annichilimento della volontà altrui. Questa volta però il piano che solitamente ella vede andare in porto con successo non ha i risultati sperati: l'eroe soffre, si vede l'angoscia negli occhi e la lotta fra due forze contrastanti all'interno della sua anima: da una parte l'istinto, la parte animalesca e ferina, pulsionale, dall'altra l'intelletto e la ragione. Una lotta lancinante, che crea terribili spasimi e forti destrutturazioni nella psiche del protagonista. Tutti i tentativi di suggestione e di malìa della maga per "mandare nel porcile" l'eroe e favorirne e completarne la trasformazione animalesca vanno in fumo. Il fallimento e la resistenza messa in atto dall'eroe non fanno che estrinsecare una terribile reazione da parte della maga stessa, incapace di sopportare la frustrazione determinata dalla "ferita narcisistica" subita. È solo allora che ella riconosce un "potere superiore al suo" e si "trasforma in donna". Quest'ultima trasformazione della maga implica un abbandono da parte sua degli inganni e delle malìe per assumere, alla fine, i requisiti e le caratteristiche precipue di donna con un determinato senso etico: onestà, accudimento, calore umano, compartecipazione, insomma quello che in termini junghiani si potrebbe definire come "materno positivo".

Nel secondo spezzone, invece, si scorge da subito la nave di Odisseo e dei suoi compagni giungere in prossimità degli scogli delle Sirene. Come già detto precedentemente, l'eroe omerico vuole saggiarsi ancora, spinto dall'insaziabile voglia di sapere e dimostrare a se stesso ed ai suoi compagni di riuscire a resistere alla devastante e distruttiva poten-

za ammaliatrice delle sirene. Si fa dunque legare dal fido Euriloco all'albero maestro della nave e fa porre dei tappi di cera nelle orecchie dei suoi compagni, raccomandandogli di non scioglierlo in nessuna evenienza, anche in caso di suppliche vivissime. Anche in questa situazione la simbologia e la metafora racchiusa nella corda è molto chiara e lampante: la corda[2] è la rappresentazione dell'intelletto e della ragione che porta l'eroe a vincere sulle forze oscure e basse dell'animalità e della pulsionalità e le chimere dell'onnipotenza e del narcisismo.

Ecco che nella sequenza successiva il passaggio nei pressi del luogo abitato dalle divinità sireniche ha luogo: le voci, simulanti un dolce, flebile e circonfuso "canto", consigliano all'eroe di fermare la nave e di sostare presso di loro.

Parlano le voci sireniche, elevano il loro canto mostruoso, con una dolcezza incommensurabile, solleticando le corde narcisistiche ed onnipotenti dell'eroe: «Ulisse, gloria di tutti gli Achei, ferma la nave e ascolta la nostra voce, il tuo posto è qui, è qui tra noi». Le malìe e le seduzioni delle Sirene toccano potentemente il fine palato di Odisseo, e gli aprono incredibili e mirabili prospettive di conoscenza; tutto questo, così come nel caso di Circe, attraverso una lussuriosa e passionale esperienza di coinvolgimento amoroso.

La tendenza allo svuotamento dello spazio vitale ed esperienziale del malcapitato sta nella richiesta fatta successivamente di «lasciare i compagni e la navigazione» per fermarsi totalmente presso quello che dovrebbe essere un nido d'amore e che in realtà si rivela essere una trappola distruttiva. La promessa e il miraggio di eterna giovinezza e forza sono gli ulteriori elementi dell'opera di seduzione delle meretrici sireniche. Si evidenzia successivamente un tratto dell'immagine in cui

---

[2] «[…] La corda rappresenta la razionalità che lega (in Ulisse) o libera (in Dante) l'immaginazione. Mentre in Omero la sfida delle sirene può essere raccolta solo da un corpo e da un Io legati, cioè non violati dal male che dall'esterno li minaccia, e quindi la corda rappresenta un incremento del potere inibitorio che la razionalità esercita sull'immaginazione (cui è permesso dispiegare i suoi mostri solo in presenza di una razionalità imperturbata, non penetrata dai fantasmi che vorrebbero sedurla), in Dante la sirena (cioè il mostro femminile che l'immaginazione perversa genera) è un elemento necessario del percorso purificatore dell'io, ed interno al processo di maturazione poetica. […] L'immaginazione perversa, cioè il male o, più precisamente, l'alterità, non è elemento estrinseco al suo progetto vitale (come in Omero e, in generale, nella cultura antica), ma funzione interna ad essa e necessaria al suo dispiegamento. A differenza di Omero, Dante sa bene che le sirene vivono solo nella mente di un uomo, quando la sua razionalità si offusca. […] Il differente rapporto con l'alterità che la cultura moderna instaura rispetto a quella antica, interno e non esterno all'io, non potrebbe esprimersi meglio, sul piano simbolico» (Pinto, 2007).

l'eroe appare in atteggiamento ebetiforme quasi come se fosse in uno stato di completa prostrazione psichica nei confronti dell'opera di assoggettamento operato dalle Sirene stesse. Il lungo lavorìo sembra avere il suo risultato; Odisseo appare provato e completamente in balìa della potenza sirenica. «Non essere vile» è il richiamo e l'ammonimento dei mostri sirenici ad affrontarli e a non fuggirli: un elemento di sfida, una sfida tesa a cercare e fomentare la conflittualità e la battaglia, la creazione di una strategia della tensione. Il protagonista si trova in difficoltà, chiede con lo sguardo e ad alta voce di essere liberato dai compagni per fermarsi e raggiungere così il luogo in cui soggiornano le Sirene. Il dolore nell'atto della separazione e dell'allontanamento è pazzesco: «Io ho raggiunto la meta, il mio destino si compie qui». L'angoscia destrutturante e fortemente dissociativa prende fortemente il sopravvento: «Soffro, soffro troppo, voglio morire, sto male», esclama l'eroe, la follia sembra quasi prendere piede nel suo corpo e nelle sue membra. Quando questo dolore lancinante ha termine, Odisseo ed i suoi compagni hanno modo di vedere "le bianche ossa" di coloro che prima di lui avevano ascoltato questo terribile "canto", venendo distrutti da questi esseri mostruosi. Le ossa rappresentano pertanto coloro che nel rapporto con queste tipologie personologiche hanno vissuto sulla loro pelle il sadismo e la distruttività, venendone schiantati psicofisicamente. «Ho udito le Sirene e non sono morto, anche l'uomo può vincere le forze divine» è l'affermazione icastica ed esemplare della forza della soggettività razionale ed intellettiva dell'uomo che riesce a vincere l'istintualità animalesca e le seduzioni dell'onnipotenza e del narcisismo.

Se quindi, per un verso, la figura di Circe è maggiormente esemplificativa delle dinamiche di Potere che la donna con determinate caratteristiche personologiche impone e vive nei confronti dei suoi *partner*, dall'altro le Sirene sono maggiormente caratterizzate ed evidenziano il lato più distruttivo e sadico della donna, quello che riesce a ridurre gli uomini a delle povere ossa, per intendersi.

II. Metodologia ed analisi esistenziale

Lo studio minuto e attento di queste tipologie caratteriali si è reso obbligatorio per l'incredibile diffusione, oserei dire, dal canto mio, pandemica, che questa modalità esistenziale pare assumere nel mondo postmoderno. La fuoriuscita e la slatentizzazione sempre crescente di queste parti di "autonomizzazione" ed "indipendenza" – dalla forte valenza protestataria e apparentemente ribelle *sensu stricto* da parte di un determinato orizzonte femminile di cui le figure archetipiche succitate so-

no esempi cristallizzati nella notte dei tempi (ricordiamo, altresì, le figure "mitologiche" di Eva, Lilith, Elena, Salomè, Kalì) – ha fatto sì che ci si imbatta sempre più frequentemente, sia nel microcosmo dei propri vissuti quotidiani che nel macrocosmo sociale più ampio, in donne con precipue e caratteristiche modalità di Essere-al-mondo e di occupazione dello spazio intersoggettivo.

La metodologia con cui lo studio di queste caratteropatie si è sviluppata è riconducibile ai processi di *blanda depersonalizzazione* e di *contemplazione pura* che l'ingaggio duale – molto spesso aspro e duro – con tali figure del palcoscenico esistenziale comporta. Per tracciare una *pittura trascendentale* e giungere così ad uno *sguardo eidetico* sul fenomeno, l'autoposizionamento in sede preconscia ed in chiave trascendentale si è pertanto dimostrata di fondamentale importanza, vista la grande messe di difficoltà vissuta in questo tipo di incontri. L'atto ermeneutico e di studio, pertanto, si è sviluppato in una doppia direzione:

1. Un'attenzione diretta all'esterno nei confronti dell'oggetto di studio, attraverso la codificazione e cristallizzazione preconscia di ripetute immagini trascendentali dell'oggetto, per alfine giungere a disegnare, in un quadro d'insieme, quella che è stata definita come "*figura antropologica*"[3] e che indubitabilmente è possibile ricondurre, come già fatto precedentemente nel testo, alle immagini dell'inconscio collettivo di junghiana memoria.

[3] «La figura antropologica è un costrutto immaginario, che mi è venuto spontaneo utilizzare per la prima volta tanti anni fa ed al quale in seguito sono ricorso continuamente almeno tutte le volte che le circostanze di tempo mi hanno permesso di farlo, cioè quando ho potuto istituire un rapporto di cura continuato e duraturo. Perché non è detto, anzi, che la figura antropologica non compaia al primo incontro col malato, ma indubbiamente è più facile che questo avvenga dopo incontri ripetuti. Grazie alla visione eidetica e nel clima dell'empatia scompare, a volte gradualmente a volte di colpo, la figura reale del malato per lasciare il posto al suo ritratto fisiognomico. Esso è il frutto d'una semplificazione dove alcuni elementi sono stati prescelti per la loro carica espressiva. Dove quel "prescelti" deve essere inteso *cum grano salis*, lasciando spazio e "responsabilità" ad un lavorìo preconscio. Ma questo ritratto è tutt'altro che stabile, anzi è il luogo manifestativo di ogni sorta di anamorfosi e di metamorfosi, rispecchianti i miei "affondi", più o meno fortunati, nella "materia prima" del malato. La figura antropologica è più significativa di quella abituale, perché trascende il piano psicologico della fattualità e dischiude il piano trascendentale della costituzione. Ciò è possibile grazie alla sua duttilità trasformativa con la quale, da luogo degli specchi, dei doppi, delle ambiguità, degli scambi, della polverizzazione, essa approda allo stato d'immagine eidetica, riassumente in sé tutta la carica intenzionale, che sta investendo la situazione o perlomeno un momento di questa» (Calvi, 2014, pp. 147-148).

2. Una tensione all'interno, verso il proprio universo interiore, in termini "controtransferali", per studiare e analizzare i sommovimenti della propria anima e dei propri stati interiori all'ingaggio con tali "essenze" e con il loro immanentizzarsi nella quotidianità.

Trovandoci atmosfericamente all'interno di una *Lebenswelt* caratterizzata da importanti quote di narcisismo, psicopatia e perversione, è gioco facile comprendere come un tale studio abbia avuto luogo in un universo esistenziale in cui le parti superiori della coscienza (in termini analitici ciò che va sotto il nome di Io), già di per sé alquanto debilitate ed indebolite, erano impegnate in una strenua lotta per la propria sopravvivenza, avvertendo intimamente molto spesso il rischio di un collassamento e di un'implosione all'interno di dinamiche di sfruttamento e di assoggettamento. La difficoltà dello studio è stata imponente per una serie di motivazioni: l'incredibile tendenza alla dissimulazione, alla menzogna, alla falsità del *partner* ovvero una tendenza allo svelamento di verità sempre parziali attraverso il meccanismo quasi esclusivo della comunicazione indiretta; una notevole disparità di forza e stabilità in termini di strutture egoiche e strutturali di personalità; la ristrettezza e la cangianza dell'universo esistenziale in cui gli accadimenti hanno avuto luogo.

> *L'idea che la propria affermazione sottintenda necessariamente l'esclusione o il fallimento di altri è una specie di "legge naturale" nella nostra cultura e nell'esperienza di vita; veniamo allevati in una dimensione competitiva, nella quale l'altro è percepito come colui che può minacciare la nostra esistenza. In questo contesto il vivere è solo un sopravvivere. Un ulteriore aspetto di tale "scelta" di vita è ancorato a un livello psichico primitivo, quello relativo al successo: la propria affermazione deve equivalere al fallimento dell'altro. E qui tocchiamo "il problema del potere": il vero potere non è quello esercitato sulle cose, ma sugli uomini.* (Carotenuto, 2008)

Quello testé descritto da Carotenuto sembra essere il "*focus*", il nucleo della pittura trascendentale delle personalità di cui ci troviamo qui a trattare e che vedono nelle figure archetipiche di Circe e delle Sirene le loro caratterizzazioni mitologiche. Il tema del Potere è strettamente interconnesso con la figura antropologica della maga Circe, visto che la troviamo molto spesso rappresentata nell'iconografia classica assisa su un trono mentre è circondata da animali feroci che montano la guardia al suo antro e da maiali che non sono altro che le vittime dei suoi "sorti-

legi". Gli uomini che vengono a contatto diretto con le "magie" della strega sono trasformati in porci e in qualche modo, se vogliamo spingerci in una ardita lettura ontologico-trascendentale, vengono deanimati per essere trattati a mo' di "manichini e marionette" ai suoi servigi.

III. Il viaggio oggettualizzante

Ebbene, quali sono gli elementi ed i meccanismi che ben descrivono la progressiva trasformazione della coscienza soggettiva ed intenzionale della "vittima" in un corpo-oggetto, in un Non-Sé, all'interno di questo tipo di relazioni diadiche? Masud Khan (1979) ne fornisce una spiegazione illuminante quando descrive in maniera icastica quella che egli definisce come "tecnica dell'intimità":

> *La caratteristica principale della tecnica dell'intimità è il tentativo di stabilire una situazione fittizia implicante la seduzione e la cooperazione volontaria dell'oggetto esterno.* […] *La capacità di creare l'atmosfera emotiva che sollecita la volontaria partecipazione di un'altra persona è uno dei pochi talenti reali dei pervertiti. Questo talento ad arrendersi alla logica perversa dell'intimità corporea richiede all'oggetto una sospensione del giudizio e della resistenza ai diversi livelli della colpa, della vergogna e della separazione.* […] *Il pervertito non riesce ad arrendersi interamente all'esperienza, il suo Io mantiene un controllo, scisso, dissociato e manipolativo della situazione. Ciò costituisce il suo successo e insieme il fallimento della situazione intima. Fallimento che alimenta la coazione a ripetere senza fine il processo.*

In questo frammento è espresso in termini analitici ed esistenziali ciò che l'incontro con Circe nello spezzone filmico rappresenta da un punto di vista cinematografico: la donna con tratti narcisistici e perversi, all'interno del suo "antro", costruisce una situazione di intimità, in cui le coordinate spazio-temporali appaiono sospese, avvolgendo in una coltre amorosa, soffocante e stordente, la vittima. I vissuti negativi come odio, rabbia, violenza in senso lato – assolutamente parafisiologici all'interno di una media e sana conflittualità di coppia – sono totalmente scotomizzati dall'atmosfera di intimità *statu nascendi*, prevalendo, di contro, una disponibilità totale ai limiti del servilismo, un'accondiscendenza dolce ed accudente, una totale acquiescenza alle richieste e alle istanze del *partner*-vittima.

È dunque proprio all'interno di atmosfere simili che quello che mi piace definire come *viaggio oggettualizzante* della vittima prende progressivamente piede ed il corpo viene completamente deanimato per essere ridotto a mera macchina consumante e desiderante:

> *Con la tecnica dell'intimità il pervertito tenta di costringere o indurre il suo complice a regredire verso la dipendenza e la resa istintuale, mentre il suo Io si difende con la distanza e le dissociazioni. In lui gli elementi del gioco, della finzione, dell'onnipotenza e della manipolazione dell'oggetto sono tutti garanzie contro la regressione alla dipendenza dell'Io, all'investimento vero dell'oggetto, alla resa all'esperienza emotiva. Questa vigilanza autoprotettiva e questa negatività dell'Io costituiscono anche una copertura della fondamentale diffidenza e del sospetto con cui il pervertito tratta sia il proprio bisogno profondo di avere una relazione con un oggetto, sia le richieste emotive dell'oggetto stesso.* (Masud Khan, 1979, p. 31)

Qual è ordunque il vissuto intimo e sentito di un uomo che si trovi a dover passare, più o meno consapevolmente, all'interno di simili esperienze lungo il tragitto della propria esistenza? Qual è, se è possibile parlare in questi termini, la "mutazione antropologica" che si subisce respirando e vivendo determinate atmosfere? La destrutturazione del piano soggettivo e la resa alle pulsioni istintuali più basse è stata magistralmente descritta da De Martino (1959), nel suo *Sud e magia*, laddove descrive a chiare lettere questo viaggio di smarrimento antropologico e di deumanizzazione:

> *I sentimenti di vuoto consistono nella perdita di autenticità di Sé e del mondo, onde il fluire della vita psichica è accompagnato da un senso di estraneità, di artificialità, di irrealtà e di lontananza, che colpisce sia il corso dei propri pensieri, sentimenti e azioni, sia la esperienza della realtà oggettiva (persone, eventi, cose, situazioni).* […] *L'esserci nel mondo da condizione produttiva dei singoli problemi connessi all'operare secondo singole forme di coerenza culturale si viene tramutando esso stesso in problema vuoto, in un puro domandare senza reale volontà di rispondere, cioè in dubbio esistenziale irrisolvente e angoscioso che si avvolge nella miseria e nella pigrizia del suo mero chiedere e dubitare.* […] *Nella condizione patologica della spersonalizzazione e del vuoto si profila il rischio di non poter emergere dalla situazione come potenza di decisione e di scelta, e quindi lo stesso*

> *"Io" diventa problema in modo immediato, e così pure il "mondo", ma problema vuoto e insolubile che ripete e sottolinea il processo di disgregazione morale per cui la presenza si fa vuota di effettive possibilità risolutive.*

È questa, pertanto, la condizione che Calvi (1969; 2007, p. 98) descrive chiaramente come «il corpo nell'oblio dell'intenzionalità, nel sonno originario, pre-tematico»; è un corpo morto, martirizzato, incapace di manifestare ogni tipo di *voluntas*, pertanto indiscriminatamente ed inerzialmente sospinto nell'esistenza.

Non sfugge, dunque, alla riflessione la descrizione che lo stesso Dalle Luche (2012) fa della formazione, o meglio della creazione o trasformazione del soggetto in "*oggetto perverso*":

> *Coattività, anonimia e deanimazione (ma anche animazione dell'inanimato) dell'oggetto sono già le principali caratteristiche di un "oggetto perverso". Ma il soggetto diventa totalmente perverso soltanto quando il suo oggetto si svincola totalmente dalla persona che ne è portatrice* […]. *L'oggetto del desiderio diventa qui un feticcio del tutto anonimo, avulso da ogni contesto relazionale, totalmente manipolabile, controllabile, inseribile in rituali di godimento identici a se stessi e realizzabili con qualsiasi partner. In conclusione se la relazione d'amore è sempre una relazione parziale, resta comunque rivolta ad un singolo, specifico Altro, quella del perverso è, se così si può dire, "più parziale", anzi, è talmente parziale da poter fare a meno dell'Altro in quanto individuo specifico.*

IV. Narcisismo e psicopatia

La fenomenologia del mondo narcisista e del mondo psicopatico è subitaneamente da attingersi alla realtà che si è manifestata e si manifesta attualmente ai nostri occhi, in particolar modo nel corso dell'ultimo ventennio di vita sociale ed antropologica del nostro paese.

> […] *Noi viviamo in una società narcisistica. Siamo servilmente devoti ai mezzi di comunicazione di massa che prosperano su immagini superficiali ignorando sostanza e profondità. Consideriamo il consumo di beni materiali come la strada verso la felicità. La nostra paura della morte e della vecchiaia alimenta gli affari dei chirurghi plastici. Ci consuma il fascino della celebrità, e*

> *gli sport competitivi ci insegnano che essere il numero uno è l'obiettivo più importante.* (Gabbard, 2007)

Questi gli obiettivi ed i requisiti di molti di noi, figli degeneri di questo triste ventennio ed eredi di questo lascito da parte delle generazioni precedenti; quanto lontano appare essere il monito dantesco del «*Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza*» ai tempi d'oggi. Una contaminazione atmosferica quella impressa da tale modello bio-psico-sociale tale da sfigurare e pervertire anche le anime ben fatte, alla continua abnorme ricerca di figuratività e visibilità all'interno dei vari *talk show* e trasmissioni d'intrattenimento della quotidianità televisiva. All'interno di quest'orizzonte socio-antropologico la prosperità di determinati tipi di modelli ha permesso la progressiva estrinsecazione di modalità esistenziali tutte dedite alla mercificazione e al contrabbando del proprio Sé, dimenticando e sospendendo quasi totalmente le facoltà più alte e nobili dell'umano esperire (vedasi la progressiva nientificazione che le "*scienze umane*" stanno subendo all'interno di tali panorami "plastificati").

L'apparenza, dunque, prevale sull'essenza delle cose stesse e l'insaziabile sete di denaro e di potere, che l'*homo oeconomicus* tramanda di generazione in generazione, espelle e soppianta i fiori più dolci e sensibili che il genere umano possa regalarci, anche e soprattutto attraverso lo sguardo dato dai tanti "viandanti solitari" dalle vette più insidiose o nelle amenità più inesplorate.

Durante la nostra trattazione non ci si può esimere dal difficile ed arduo compito di tratteggiare la pittura trascendentale delle caratteristiche individuali delle personalità psicopatiche, soprattutto nell'accezione della psicopatologia tedesca (il riferimento è al lavoro di K. Schneider del 1950).

In particolare Kurt Schneider afferma che le personalità psicopatiche sono «*quelle personalità abnormi che per la loro abnormità soffrono o fanno soffrire la società*». Il professore di Heidelberg rifiuta di porre all'interno della categorizzazione un giudizio di valore morale – a differenza di quanto fanno gli autori di lingua anglosassone – ritenendo quella una caratterizzazione più socio-politico-istituzionalizzante che francamente psicopatologica.

La tendenza di determinati tipi di personalità riscontrabili *vis-à-vis* nel palcoscenico quotidiano e che archetipicamente può rimandare alle tipologie suddette può adeguatamente essere descritta, ad esempio, sotto la categoria degli "Psicopatici bisognosi di considerazione". Schneider ne traccia alcune caratteristiche che sembrano attagliarsi al nostro caso:

> *Koch ha già segnalato in certi psicopatici un «io posto indecentemente al centro» e un «desiderio vano e orgoglioso di farsi notare».* […] *Kraepelin vi ritrova una risonanza affettiva elevata, una mancanza di perseveranza, l'attrazione per il nuovo, per la fantasticheria, la curiosità, il pettegolezzo, la forza dell'immaginazione, la tendenza a raccontare bugie, un'eccessiva eccitabilità, oscillazioni fra l'alto e il basso, l'ipersensibilità, bizzarrie, egoismo e ostentazione, una considerazione elevata di se stessi, la tendenza a mettersi in evidenza, dei sacrifici privi di senso, l'influenzabilità, tendenze ipocondriache, scarso desiderio di recuperare la salute nonostante i lamenti relativi, un'inclinazione a fare scenate ed al romanticismo, tendenze impulsive che giungono fino al suicidio.*

L'impegno esistenziale e l'osservazione fenomenologica di donne con precipui tratti caratteriali portano alla constatazione di una perenne ricerca di attenzione che le stesse pongono in essere all'interno dell'orizzonte mondano e sociale. Il passare inosservate le fa sentire tristi e sconsolate, o quanto meno non degne della centralità tanto agognata, e sono impulsivamente spinte alla ricerca di un "*tertium*" come interlocutore di riferimento e alla costituzione di difficoltose e variopinte triangolazioni all'interno di tali orizzonti esistenziali, mediante modalità di comunicazione diretta o indiretta.

E dove possiamo riscontrare la più greve e radiosa descrizione del soggetto con importanti caratteristiche psicopatiche se non nella lucente descrizione che R.M. Rilke dà dell'*animale* in sul cominciare dell'*Ottava Elegia*:

> *La creatura, qualsiano gli occhi suoi, vede l'aperto.* […]
> *Quello che c'è di fuori, lo sappiamo soltanto dal viso animale;*
> *perché noi, un tenero bambino già lo si volge, lo si costringe a*
> *riguardare indietro e vedere figurazioni soltanto e non l'aperto*
> *ch'è sì profondo nel volto delle bestie. Libero da morte.*
> *Questa la vediamo noi soli; il libero animale ha sempre il*
> *tramonto dietro a sé.* […]
> *Se ci fosse coscienza della nostra specie, nel sicuro*
> *animale che pur per altra via ci viene incontro, lui ci*
> *rigirerebbe col suo andare. Ma per lui, l'essere suo è infinito,*
> *è sciolto e senza sguardo sul suo proprio stato, puro come*
> *il suo sguardo sull'Aperto.*

È dunque così spiegata, leggiadramente, come molto spesso gli atti efferati e le gravi colpe commesse da soggetti psicopatici puri o con importanti tratti caratteriali di stampo psicopatico possano slatentizzarsi con leggerezza e noncuranza rispetto alla sensibilità e alle caratteristiche personologiche di chi si ha di fronte; proprio questa gioiosa e dionisiaca festa continuativa – descritta da Häfner nel suo *Psicopatici* – e questo sguardo rivolto all'Aperto dello psicopatico ne caratterizzano la cifra pericolosa e la tendenza all'oltrevarcamento dei limiti della misura verso i territori orrorifici e funesti della *hybris*.

È proprio, in conclusione, per lo svilupparsi pandemico di certe *figure antropologiche*, che l'operazione dell'Empatia descritta magistralmente da E. Stein (1917) è diventata ormai quanto mai utopistica:

> *Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a "leggere nel volto" di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto.*

BIBLIOGRAFIA

Calvi L.: *La fenomenologia del diabolico e la psichiatria antropologica*. ARCHIVIO DI PSICOLOGIA NEUROLOGIA E PSICHIATRIA, XXX, fasc. 4-5, 1969. Ora col titolo *Lucia*, ne *Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*, cap. 5. Mimesis daimon, Milano, 2007

… : *Clelia e la dromofobia. Fenomenologia della figura antropologica*. COMPRENDRE, 24: 142-155, 2014

Carotenuto A.: *Eros e Pathos.* Tascabili Bompiani, Milano, 2008

Dalle Luche R.: *Lo sguardo del desiderio. Nota su un caso di smartphone-voyeurismo* (2012). PSICHIATRIA E PSICOTERAPIA, 2014

De Martino E.: *Sud e magia* (1959). Feltrinelli, Milano, 2003

Gabbard G.O.: *Psychodinamic Psychiatry in Clinical Practice* (2005). Trad. it.: *Psichiatria psicodinamica*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007

Grant M., Hazel J.: *Who's who in classical mythology* (1979). Trad. it.: *Dizionario della mitologia classica*. SugarCo Edizioni, Milano, 1986

Häfner H.: *Psychopaten* (1961). Trad. it.: *Psicopatici*. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2011

Masud Khan M.: *Alienation in perversions* (1979). Trad. it.: *Le figure della perversione*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002

Omero: *Odissea*. Giulio Einaudi Editore, Torino, 1989

Pinto R.: *Circe e la rotta di Ulisse*. http://pendientedemigracion.ucm.es/info/italiano/acd/tenzone/t7/Raffaele-Pinto-Tenzone-7.pdf, 2007

Rilke R.M.: *Duisener Elegien* (1923). Trad. it.: *Elegie Duinesi*. Giulio Einaudi Editore, Torino, 1978

Rossi F. (regia di): *Odissea*. Rai, Italia, 1968

Schneider K.: *Die Psycopathischen Persönlichkeiten* (1950). Trad. it.: *Le personalità psicopatiche*. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2008

Stein E.: *Zum problem der Einfühlung* (1917). Trad. it.: *Il problema dell'empatia*. Edizioni Studium, Roma, 2014

Dott. Nicola Maria Ardito
Via V.C. Basile 34
I-70044 Polignano a Mare (BA)

IL MANIERISMO SOCIALE

MARIA ARMEZZANI, GIUSEPPE MININNI

INTRODUZIONE

Il termine "manierismo" è introdotto nella storia dell'arte da Luigi Lanza nel 1796 (Weise, 1960) per indicare l'orientamento stilistico proprio degli artisti post-rinascimentali. Il termine è coniato sull'espressione "grande maniera" usata da Giorgio Vasari per esprimere la consapevolezza che con Leonardo, Michelangelo e Raffaello era stato raggiunto un culmine del potenziale estetico umano nelle arti figurative. L'origine estetica del fenomeno etichettato "manierismo" rende già saliente un aspetto che ne marca la natura storico-sociale. "Manierista" è il modo di essere artista di "tutti" coloro che devono confrontare il loro talento con le opere di Leonardo, Michelangelo e Raffaello (Hauser, 1965).

Dal mondo dell'arte e della letteratura, il termine "manierismo" si è esteso a quello della psicopatologia o al comportamento del singolo. Nella sua opera seminale su tale argomento Binswanger (1956, p. 129) fa derivare la parola "manierismo" dal verbo francese "*manier*", che significa «maneggiare manualmente qualcosa, prendere in mano». In effetti, all'origine del termine "maniera" messo in circolo nel Rinascimento italiano, c'è il latino "*manus*", che ci riporta all'afferrare, alla "presa di qualcosa da qualche parte", cioè a significati che nell'altra opera fondamentale di Binswanger (1942) evocano quei modi dell'aggressività con cui ci si allontana dall'autenticità per vivere nel mondo dell'utilizzabile, della piccola politica di tutti i giorni.

L'origine estetica del termine "manierismo" radica il fenomeno nel terreno della costruzione culturale dello psichismo umano e al tempo

stesso autorizza l'estensione della sua applicabilità al mondo sociale. Invero, tutto il percorso evolutivo del costrutto "manierismo" legittima la necessità di caratterizzarlo come fenomeno "sociale". Poiché la mente individuale si genera nella relazione tra le menti, la diffusione di sintomi manieristici nelle esistenze individuali può essere ricondotta a forme d'interazione sociale marcate "in un certo modo". Il manierismo è sociale anzitutto perché le persone assegnano i significati alle loro forme di esistenza in base alle modalità dei loro incontri e delle loro pratiche discorsive (Mininni, 2013).

La sensazione diffusa di vivere in un'"epoca delle passioni tristi" (Benasayag e Schmit, 2003) genera forme di relazione marcate dal dilagare della sfiducia, che ha il suo culmine nella rinuncia dolorosa all'alterità progettuale di se stessi. Questa "forma di vita" si organizza nelle dinamiche del manierismo sociale, che è una manifestazione peculiare dell'insensatezza incombente sulle trame relazionali delle esistenze individuali. La caratterizzazione sociale del manierismo ne marca la distanza dal conformismo, cioè da quelle pressioni all'imitazione reciproca riconoscibili sia nei processi costruttivi delle identità collettive che nelle distorsioni degli stereotipi e dei pregiudizi. Mentre il "conformismo" è una forma del legame sociale che descrive le persone come potenzialmente capaci di resistere nella lotta per il senso, anche quando appaiono in balìa degli altri, il manierismo, invece, è quella forma del legame sociale in cui le persone effettivamente si arrendono all'angoscia derivante dalla scoperta di non potersi fidare nemmeno di se stesse. A nostro avviso, la modalità manieristica del rapporto sociale è plasmata dalla perdita di autenticità inerente alla focalizzazione sulla messa in scena. Poiché le configurazioni attuali del legame sociale presentano molti indizi di tale focalizzazione, ne deriva che spesso le persone possano essere affette da manierismo. Cercheremo qui di mostrare la rilevanza del manierismo come fenomeno sociale e come traccia privilegiata per la comprensione psicologica delle forme di esistenza accessibili alle persone nell'epoca contemporanea, anche perché esso può essere inteso come uno degli aspetti della "psicologizzazione" inerente all'attuale transizione accelerata verso una società globale (De Vos, 2012).

I. Il potere del "modo"

L'esistenza umana si configura non solo negli eventi che ne tessono la storia, ma anche nel "modo" in cui essi si innescano e si concatenano tra loro. Invero, com'è noto fin dalla "Metafisica" di Aristotele, una

delle dieci categorie fondamentali dell'essere è il "modo" in cui si presenta. Il "modo" è anche uno dei quattro gruppi in cui Kant riorganizza il sistema categoriale dell'esperienza umana del mondo. Come tale, essa regge anche la principale pratica dell'essere umano – la conversazione –, modulando la determinazione del senso di ciò che vi accade (Grice, 1975). Inoltre il "modo" è basilare categoria estetica, perché permette di differenziare le forme espressive e di articolare i confronti tra i canoni. Sotto questo profilo, il riferimento al «concetto di "maniera" anticipa quello più moderno di stile» (Montani, 1979, p. 725).

Nel parlare comune, quando si fa riferimento a comportamenti e/o atteggiamenti "manierati", si intende far risaltare l'eccessiva enfasi che qualcuno pone sul suo "modo" di agire, di parlare, di essere. Invero il "come" è importante perché sovradetermina il "che cosa", ma talvolta la persona non regge più il fragile equilibrio che definisce nel "come" il "che cosa" si fa, si dice o si è, per cui appare "ricercata", "pretenziosa", "affettata". L'esempio più evidente è fornito dal paradosso che minaccia la professionalità dell'attore (di teatro o di cinema). L'attore è tanto più "autentico" quanto più riesce a oscurare sulla scena il suo essere "attore". Più si vede che qualcuno "fa" l'attore, meno si è disposti a riconoscere che egli "è" un (bravo) attore. Sia dovuto a talento naturale o ad arte consumata, l'autenticità dell'attore scaturisce dalla sua capacità di essere nel suo ruolo senza darlo a vedere, cioè di incarnare la sua estrema "cura del modo" senza dichiararla. L'attore "di maniera", invece, appare impelagato nella sua preoccupazione per "come" occupare la scena.

Il "modo" (o "maniera") ha uno statuto intrinsecamente ambiguo e paradossale, determinato com'è dalla necessità di far riferimento a un continuo andirivieni tra "natura" e "artificio", tra "spontaneità" e "autocontrollo". L'espressione idiomatica "c'è modo e modo" di fare e/o dire le cose evoca il potere del "modo" che risiede proprio nella sua ambiguità generativa, dal momento che esso può essere riconosciuto come fonte di ben-essere o di mal-essere. La "maniera" può essere "efficace" o "inefficace", "giusta" o "sbagliata", "bella" o "brutta". La possibilità della "maniera" di essere "invalida", "inadatta", "impropria" o "infelice" è realizzata dal fenomeno sociale del "manierismo", che nella storia della cultura Occidentale si è configurato prima a livello artistico (come consapevolezza estetica) e poi a livello psicopatologico (come interpretazione di sintomi psichiatrici).

II. Il manierismo come modo di esistere

Nonostante le diverse accezioni che assume nei relativi campi di indagine, il manierismo può essere individuato come una forma tipica caratterizzata dall'imitazione di modelli preesistenti e dall'assenza di naturalezza. Nell'arte e in letteratura si manifesta come tendenza stilistica che conduce a un eccesso di virtuosismo e di artificiosità tecnica; tratti caratteristici sono l'estraneamento e la rigidità, giacché si cerca «*non la forma che nasce organicamente, ma quella imposta, e specialmente, ciò che appare formalistico e cerimonioso. Tutto diviene privo di vita e formale, spettrale e ricercato*» (Sedlmayr, 1948, p. 103). Tutto si risolve, secondo un'efficace espressione di Barilli (2004, p. 12), in "mimetismo rappresentativo".

Nell'ambito della psicopatologia il fenomeno è stato affrontato per la prima volta da Kraepelin (1909). Nell'ottava edizione del suo *Trattato di psichiatria* egli rileva nella sintomatologia della *dementia praecox* alcuni comportamenti goffi, affettati e solenni, che interpreta come disturbi della volontà e degli impulsi. Anche Bleuler (1911, p. 157) indica negli schizofrenici comportamenti manieristici, derivabili da carenze di affettività e da disturbi del decorso ideico, che consistono in «*cambiamenti vistosi delle azioni più usuali*», sia nel senso di una determinata posa, sia di uno sforzo «*di mimare qualcosa di particolare, nel contegno, nella mimica, nell'abbigliamento, nella scrittura*». Ma è soprattutto Binswanger (1956) a dare un contributo decisivo al tema del manierismo schizofrenico. La sua lettura antropoanalitica coglie nel manierismo una forma di esistenza, che definisce "mancata", perché non cresce dalle sue stesse radici, ma cerca affannosamente un appiglio in modelli esterni.

La riflessione di Binswanger è un potente supporto alla nostra idea di un manierismo sociale, perché legittima l'ipotesi che questa forma di inautenticità attribuita alle esistenze schizofreniche sia diffusa, seppure in maniera più blanda, nei comportamenti comuni. Del resto, lo stesso Binswanger (1956, p. 129) considera il manierismo non solo una manifestazione patologica, ma "*una minaccia immanente all'uomo*". A nostro avviso, questa minaccia è diventata talmente concreta nella nostra vita quotidiana che ciò che indichiamo come "manierismo sociale" si sta progressivamente identificando con "la normalità". La moneta contraffatta è scambiata per (e con) quella vera.

Naturalmente, il manierismo non è un concetto operazionalizzabile, risolvibile in una definizione precisa e univoca. Si manifesta in un'"atmosfera" particolare che avvolge i modi di fare e di parlare delle persone e si coglie per intuizione, attraverso il sentire, attraverso l'impressio-

ne che suscita in noi assistere alla sua rappresentazione. Non per questo è meno evidente e meno comprensibile di altri fenomeni umani: se non si può tradurre il manierismo in comportamenti standard, si può tuttavia indicare la sua presenza nelle più diverse manifestazioni, cercando di cogliere la forma essenziale che lo definisce. La via più adatta sembra quella (husserliana) della variazione d'esempio.

Il primo esempio "classico" di manierismo sociale è in una pagina tratta da *L'essere e il nulla* di Sartre che descrive il comportamento di un cameriere.

> *Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi, esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in un equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano. Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca?,* […] *gioca a essere cameriere.* (1943, p. 96)

Che cosa c'è nella condotta del cameriere che richiama il manierismo? In fondo egli sembra solo fare onestamente la sua parte, ma c'è qualcosa di esagerato e di teatrale in quei gesti, vistosi ed eccessivi, che rivelano la volontà di dimostrare qualcosa, di allestire una «*rappresentazione per sé e per gli altri*» (*ivi*, p. 97). Il cameriere, insomma, appare "un po' troppo" cameriere. Si muove e si atteggia secondo i gesti tipici del ruolo, secondo uno schema predefinito che cerca d'impersonare attraverso «*il controllo e l'investigazione*» (*ivi*, pag. 96). Non sta soltanto facendo il cameriere come si deve, ma *sta giocando a essere cameriere*. L'impressione che suscita è un'impressione d'innaturalezza, di artificiosità, di non coincidenza con sé, come quella che talvolta si genera sulla scena di un teatro.

Innaturale, *studiato*, *falso*, *esagerato*, *ridondante*, *artificioso*, il comportamento del manierista ci appare immediatamente sotto il segno dell'*affettazione*, creando una distanza relazionale difficilmente rimediabile, come ci fa sentire Minkowski in questo brano:

> *È come una sovrastruttura inutile, un'eccedenza, e il modo di essere che ne consegue ha qualcosa di artificiale. Cogliamo tale artificiosità intuitivamente, senza analisi. Non si tratta di una fuga nella menzogna che a rigore potremmo anche smascherare, ma di qualcosa di poco naturale, di sgradevole, che suscita un senso di disagio. Se soltanto il soggetto potesse fare a meno di quell'affettazione!* (1966, p. 312)

L'efficace notazione di Minkowski può essere riferita anche al secondo esempio "classico": il giovinetto descritto da Kleist.

> *Un giovanetto di meravigliosa grazia* […]*, asciugandosi i piedi seduto su uno sgabello e guardandosi nello specchio, si ricorda del ragazzo che si estrae una spina dal piede e cerca intenzionalmente di imitare il suo contegno, ma facendo questo perde sempre di più la sua grazia originaria, tanto che i suoi movimenti fanno addirittura un effetto comico. Successivamente il giovane mostra incomprensibili cambiamenti: sta giorni e giorni allo specchio, e perde una dopo l'altra le sue attrattive* […] *un potere invisibile e incomprensibile sembrava dominare, come una rete di ferro, il libero gioco dei suoi gesti.* (Binswanger, 1956, p. 199)

Il famoso *Spinario*, una scultura di età ellenistica, raffigura un giovane nudo, seduto con le gambe accavallate, intento a togliersi una spina dal piede. Il giovanetto di Kleist si ricorda di quella posa particolarmente elegante e armonica e si atteggia in base a quel ricordo. La sua "meravigliosa grazia" naturale, ad un tratto, si dissolve sopraffatta dallo sguardo autoriflesso e dall'intenzione di somigliare a quel "modello di grazia". L'incanto del suo spontaneo stare nel corpo e abitare lo spazio si spezza e si trasforma in posa, in sgradevole autocompiacimento, in una chiara volontà di attirare l'attenzione. Il punto di rottura sta nell'intento di "puntare in alto", di acquistare valore non con le proprie risorse ma attraverso uno sforzo di "mimetismo rappresentativo". L'"esserci" dell'uomo, tuttavia, perde valore quando

> *l'altezza verso la quale ci si attorce o ci si issa* […]*, è un'altezza innaturale, non spontanea, un'altezza ricercata, costruita, voluta. Non si tratta dunque di un modo dell'essere umano che cresce per virtù originaria o naturalmente verso l'alto.* (*ivi*, p. 128)

Si tratta, piuttosto, di "*una rete di ferro*" (*ibid.*) che imprigiona l'individuo e gli impedisce di essere se stesso. Un altro carattere essenziale del

manierismo è, dunque, lo sforzo innaturale di essere qualcos'altro, che costringe a "guardarsi fare", a non perdersi d'occhio mentre si agisce:

> *Qui l'uomo è sempre immerso nella riflessione; non può dimenticare un solo istante il ruolo che deve recitare per ordine della riflessione, quel ruolo che egli esagera per timore di essere scoperto*. (*ivi*, pag. 224)

Il giovanetto di Kleist perde la sua grazia perché la riflessione sostituisce la vitalità e l'immediatezza, perché la sua volontà di elevarsi non fa perno sul suo centro, ma si appoggia al periferico: alla posizione delle gambe, delle braccia e della testa che nel processo di rispecchiamento finiscono per perdere la loro naturale armonia. Pertanto, la caratteristica costitutiva del manierismo è espressa dalla metafora del "contorcimento", che descrive un modo di essere "innaturale" e "sgraziato". La persona manierista si sviluppa in modo "contorto": la sua crescita non segue il processo di innalzamento naturale proprio di un'esistenza autentica, ma registra una "distorsione". Il modo di stare-al-mondo proprio del manierista è vissuto come un "venir trasportato verso l'alto" privo di quella "grazia naturale" che contraddistingue una vera crescita.

Modellato com'è da tale "protensione al contorcimento", il progetto esistenziale della persona manierista è pervaso da una sfiducia basale, densa di angoscia. Scoprendo che il proprio "innalzamento" è privo di fondatezza, cerca di ancorare i propri pensieri e le proprie azioni non alla regola aurea del proprio libero convincimento spontaneo, bensì alla formula magica di un codice ritenuto valido solo perché condiviso dai più. La persona manierista ha un andamento esistenziale contorto perché le sue radici vitali affondano in un terreno che smotta continuamente. Per reggere la sfida della sua condizione umana, deve puntellarsi costantemente mediante l'imitazione riflessiva di un modello. È come se conducesse la sua esistenza perennemente davanti a uno specchio, nel quale ha bisogno di controllare che il proprio volto (figura del proprio Sé) abbia assunto le fattezze del modello attinto dalla sfera indistinta del "si" (fa, pensa, dice così e così).

Spesso Binswanger utilizza le immagini dello scudo o del velo per spiegare l'orientamento difensivo e camuffato inerente all'esistenza mancata della persona(lità) manierista, ma la metafora più utile alla comprensione delle dinamiche del manierismo è quella della maschera. Essa opera in tutta la ricca varietà delle operazioni di risignificazione riconducibili alla parola "maschera": tecnica di copertura del volto, pratica di cancellazione della naturale espressività del volto, modalità di cura del volto ("maschera di bellezza"). La persona manierista vive in

maschera in quanto ha accettato la riduzione del suo volto a maschera, non solo per meglio coprire l'angoscia del suo "precipitare" esistenziale per carenza di autosostenibilità, ma anche per esibire il suo impegno a conformarsi al modello, che ha avuto cura di far diventare volto proprio.

Nella persona manierista l'ipseità si dà a vedere come facciata esibita, perché la maschera «effettua un lavoro di accrescimento e di riduzione dell'identità all'interno di una *metamorfizzazione relazionale*» (Ferrigni, 2013, p. 233, corsivo dell'A.).

Per definire il manierismo come una forma di esistenza mancata, l'antropoanalisi di Binswanger ne individua il nocciolo essenziale nei tratti della carenza, del rispecchiamento e dell'intenzione (cfr. De Antoni, 2013). Questi tre tratti definitori del manierismo sono chiaramente individuabili grazie all'azione esplicativa di altrettanti quadri analogici. La persona manierista è una forma di esistenza mancata perché vive su un terreno che smotta, davanti a uno specchio (che gli rinvia la mascherizzazione del suo volto) e nei pressi di una torre di controllo (che la costringe in una simulazione di volo). Il tratto dell'"intenzione" marca la necessità che la persona manierista avverte di voler condurre la sua esistenza in uno sforzo ininterrotto e spasmodico di imitare modelli attinti dall'orizzonte del "si". Sapendo di non poter "disegnare" la propria esistenza in una forma tracciata da una propria, autonoma forza creativa di senso, il manierista "si ricalca" su quella degli altri e lo fa con una tale determinazione intenzionale da assorbire tutte le sue risorse psichiche.

L'immagine complessiva che queste metafore consentono di far emergere è quella di una soggettività "contorta", inquadrata in un modello artificioso, che penzola nel vuoto in modo innaturale e involuto. Molte delle relazioni sociali sono esposte al rischio di configurarsi "in modo contorto", bloccando le persone in stili di condotta che appaiono terribilmente minate nella loro autenticità.

III. Il manierismo come orientamento sociale

Nel palcoscenico sociale non solo i camerieri, ma le commesse nei negozi di abbigliamento, i conferenzieri, le annunciatrici televisive, i cantanti, i politici, le donne *manager*, gli sportivi, i meditatori, le mamme, e persino certi preti non sono solo categorie di persone, ma piuttosto "figure" sociali, interpretate sempre più spesso secondo un copione prevedibile e così sottolineato da diventare caricaturale. Non si tratta solo di ruoli, per cui tutti ci aspettiamo che una commessa sia gentile e sorridente, un atleta dinamico e attivo, un filosofo pensoso. Si tratta di una raffigurazione completa e, appunto, manierata di quell'immagine

sociale che fagocita l'intera persona: dal modo di esprimersi, all'abbigliamento, ai gesti, e addirittura alla postura, che dovrebbe essere uno dei modi più individualizzanti e caratterizzanti nelle persone.

Le *miss* intervistate in televisione elencano i loro *hobby* e i loro sogni con la stessa cadenza, indifferente alla provenienza regionale (con un caratteristico accento trascinato a fine frase: *mi chiamo Jessicaaa, ho ventidue anniii…*) con cui le studentesse si presentano all'inizio di un seminario di studio. I filosofi si fanno riprendere in pose da pensatore di Rodin con imponenti librerie alle spalle; le annunciatrici televisive ci guardano tutte di sbieco e sbattono il pugno sul tavolo; le commesse ci invitano da anni a "sdrammatizzare" un abito con le scarpe da tennis; i relatori dei convegni, chiamati per riferire le loro ricerche scientifiche, si sforzano invece di essere spiritosi; le coppie felici organizzano grigliate in giardino e vacanze in posti esotici; le donne sole si iscrivono a corsi di ballo o di arti marziali, gli uomini a corsi di cucina e di yoga e dicono tutti di aver scoperto se stessi.

Il linguaggio è il luogo in cui i manierismi si esprimono con più evidenza. Ci sono espressioni che in certi periodi sembrano vivere di vita propria e rimbalzano nelle conversazioni delle persone, finché non sono soppiantate da qualche nuovo modo di dire. C'è stato il periodo del "*come dire?*", seguìto da quello del "*piuttosto che*", del "*perché comunque*", del "*ciao ciao ciao ciao*", dell'"*assolutamente sì*" e del più recente "*Ah però!*". Ma quello che li fa riconoscere come manierismi è l'accento particolare con cui vengono pronunciati: con una sorta di compiacimento, di segnatura soddisfatta, come se ogni volta fossero stati appena inventati o, quanto meno, servissero da segnali di riconoscimento, da parole d'ordine.

Il linguaggio manierista, proprio come nel manierismo letterario (Hocke, 1957), è un linguaggio vistoso ma poco espressivo e soprattutto ridondante, rivelando il vuoto di significato che cerca di colmare. Un caso particolarmente chiaro di questa funzione di riempimento forzato di una mancanza è rappresentato dalle espressioni "*andare a*" e "*quello che è*", attualmente molto usate, anche in combinazione, in frasi come queste: «*Questa crema va a idratare quella che è l'epidermide del viso*»; «*Ora vado a dimostrare quella che è l'efficacia di questo prodotto*»; «*La presente ricerca va a integrare quello che è lo specifico campo di studi*».

Inessenziali al discorso, queste espressioni hanno lo scopo di renderlo più ricco e ricercato, producendo tuttavia l'effetto sgradevole della prolissità e della pretenziosa inutilità.

Esistono manierismi di genere, di appartenenza a un gruppo o a uno *status*, manierismi di ruolo e di posizione ed esiste anche un manieri-

smo scientifico, sempre più evidente. Più diffuso nel campo delle scienze meno "*hard*", è intessuto di standard comportamentali, di regole granitiche, di retoriche subito apprese e messe in atto. È fatto di linguaggi tecnici, spesso escogitati per diventare incomprensibili ai più e far sentire inferiore chi non li conosca. Una deriva paradossale di tale manierismi è l'uso indiscriminato degli acronimi, utilizzati non solo per denominare associazioni, teorie o strumenti dal nome troppo lungo, ma per qualsiasi costrutto o procedura. Ciò rende quasi impossibile la lettura di articoli scientifici per chi non appartenga a quello specifico settore di ricerca, celebrando l'indecifrabilità come sigillo di appartenenza esclusiva alla scienza.

Il peculiare carattere manieristico di queste modalità di significazione e di comunicazione sta non tanto nel seguire abitudini o mode, ma nell'ostentazione, nella sottolineatura, nell'«esasperazione vertiginosa del comportamento espressivo» (Barison, 1993, p. 16), nella presunzione di piacere e di avere un riconoscimento sociale. Se il manierismo come sintomo patologico e/o come manifestazione di esistenza inautentica è caratterizzato dall'area semantica della finzione, della simulazione, della contraffazione, dell'affettazione, le pratiche discorsive dei *mass media* espongono la condizione umana a forti rischi di manierismo diffuso, perché esse sono essenzialmente intrise di tali aree semantiche. Come la "grande maniera" sfocia nel "manierismo", così la "grande connessione" di Internet può degenerare in "connessite" e la "grande (inter)dipendenza" diventa "*addiction*". C'è manierismo mediatico quando si gioca ad apparire connessi e l'interesse per il mezzo stravolge talmente i vissuti delle persone da abolire il fine, cosicché si chatta per chattare, si twitta per twittare, ci si "messaggia" per messaggiarsi, si blogga per bloggare. Le nuove tecnologie di comunicazione rendono particolarmente evidente che i maggiori rischi del manierismo sociale consistono nel rendere difficilmente praticabili le "virtù sociali" basilari come la "sincerità", la "fiducia" e il "rispetto" di sé e degli altri (Galli, 1999/2003).

IV. Il gioco dell'"esser-si": voler essere qualcuno a costo di perdere se stessi

Visto come fenomeno sociale, il manierismo evoca il conformismo. La sociologia e la psicologia sociale hanno documentato in modo ampio e approfondito la forte pressione che i gruppi esercitano sull'organizzazione psichica dei singoli individui. Grazie alle seminali intuizioni di Durkheim, possiamo distinguere due tipi di "conformità": repressiva e

restrittiva. La prima «suppone una coscienza collettiva presente attraverso la lingua, i simboli e le pratiche a cui ciascuno partecipa e che partecipando sostiene [… la seconda, invece] dispone gli individui che esercitano professioni e ruoli diversi a trovare una coesione tra loro» (Moscovici, 1988, pp. 119 e 124). In un certo senso c'è "società" perché c'è "conformità": gli individui si adattano reciprocamente in una serie di legami che li "con-formano". Ecco perché essi possono riconoscersi in un insieme di pratiche, di tecniche, di credenze e di motivazioni che costituiscono il loro orizzonte di cultura condivisa. Nessuna società è possibile senza "con-formismo" delle persone. Il conformismo è il nesso inaggirabile tra individuo e società. Gli psicologi sociali hanno accertato la forza di tale legame con molti celebri esperimenti, dei quali il più noto è quello relativo al "conformismo percettivo" messo a punto da Solomon Asch.

Entro certi limiti la tendenza sociale al conformismo è adattiva, perché consente alle persone di soddisfare due bisogni fondamentali:

1) proteggersi da eventuali dissonanze cognitive e dal sovraccarico emozionale potenzialmente attivato da confronti con il mondo esterno, marcati da incertezza e ambiguità;

2) trarre dall'approvazione sociale ragioni per potenziare la propria autostima.

Il manierismo sociale sembra una modalità fortemente stravolta di conformismo, che fa apparire le persone così rigide nella dipendenza dal gruppo, da suscitare un'impressione di disarmonia goffa e innaturale. Nel loro adeguarsi al modo di vedere, pensare, agire, dire, essere degli altri, i "manieristi" evidenziano un conformismo grottesco e rasente talvolta addirittura il comico. Ma per comprendere ciò che distingue la struttura del fenomeno "manierismo" dal mero conformismo, occorre fare alcuni rapidi riferimenti alla filosofia di uno dei massimi pensatori del '900, Martin Heidegger, che lo stesso Binswanger aveva ben presente quando parlava del manierismo schizofrenico.

L'uomo, in quanto Esser-ci (*Dasein*), è essenzialmente possibilità d'essere e deve scegliere tra autenticità e inautenticità:

> *Appunto perché l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o "scegliersi", conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto, o conquistarsi solo "apparentemente*". (Heidegger, 1927, p. 65)

È quest'ultima possibilità che sembra caratterizzare il manierismo sociale: *la scelta apparente*, *la conquista fittizia e l'ostentazione di questa riuscita illusoria.* Per argomentare questa tesi, occorre chiarire ciò che

Heidegger definisce "esistenza anonima": un'esistenza segnata dall'appiattimento e dominata dal "Si", appartenente a chiunque e a nessuno:

> *In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua piena dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo scandaloso ciò che si trova scandaloso*. (*ivi*, p. 163)

Nell'esistenza anonima, il linguaggio, attraverso cui l'uomo si svela e dà corpo al suo esistere, si trasforma in mera chiacchiera, in un "discorrere" che si costituisce sulla diffusione e sulla ripetizione. Si fa e si dice ciò che è convenevole fare o pensare e ci si lascia avvolgere nella sfera rassicurante del già noto. Il vantaggio principale è quello di proteggersi dalla vergogna, di alimentare il senso di approvazione di sé e di sicurezza sociale. Per questo, nel "mondo del Si", l'Esserci si muove in una totale soggezione agli altri: «*Non è se stesso, gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L'arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell'Esserci*». Il prezzo da pagare alla rassicurazione è l'imprigionamento, l'asservimento al giudizio di un tu anonimo che decide della propria vita e la rinuncia all'autenticità.

L'esistenza anonima rappresenta un poter essere dell'uomo caratterizzato dalla deiezione, dalla caduta, dalla rinuncia a se stesso, ma è il modo originario di essere nel mondo, a partire dal quale si apre la possibilità di una decisione autentica:

> *Se l'esserci scopre autenticamente il mondo e vi si inserisce, se apre a se stesso il suo essere autentico, esso realizza sempre questa scoperta del mondo e questa apertura all'Esserci sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'Esserci si rende prigioniero di se stesso.* (*ivi*, p. 166)

Finché è perso nella pubblicità del "Si" e stordito nelle sue chiacchiere, l'Esserci è in fuga da se stesso, ma è nelle sue possibilità più proprie ascoltare la chiamata della coscienza che lo riconduce all'autentico Esserci, svelando e dissolvendo l'equivoco. Il risveglio, dunque, ha il carattere decisivo della scelta: «*L'esserci che risponde alla chiamata ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza. Ha scelto se stesso*» (*ivi*, p. 348).

La via dell'autenticità deve passare attraverso lo *spaesamento*, attraverso la perdita della tranquillizzante situazione del sentirsi a casa nel mondo dei rimandi quotidiani. Il vissuto dello spaesamento e dell'angoscia è dunque occasione per l'apertura della coscienza, ma deve essere compreso e ripreso dal soggetto: «*È colpito dalla chiamata chi vuol essere ripreso*». La decisione è sempre in prima persona e se è una decisione autentica non lascia più spazio all'altra possibilità: «*L'Esserci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità; non è mai l'una o l'altra, poiché, nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato a una*» (*ivi*, p. 345).

Il conformista si trattiene nel "mondo del Si", non vuole essere notato e si trova a suo agio nell'osservanza delle regole sociali in cui cerca rassicurazione, per lo più non sa di altre possibilità. Nel manierista, invece, la presenza del vuoto e dell'insignificanza si fa sentire al punto da richiedere una soluzione. Il bisogno di sfuggire all'anonimia del chiunque si traduce in un disperato bisogno di essere se stesso. Ma, piuttosto che decidersi per la chiamata, il manierista converte la possibilità di essere presenza autentica in pretesa di essere presenza originale, senza però abbandonare la sicurezza dei rimandi quotidiani. Di fronte all'angoscia dell'insignificanza, cerca anzi appiglio negli unici dispositivi che conosce: quelli del mondo del "Si" che non riesce a rinnegare. Vuole essere qualcuno, vuole essere rassicurato e riconosciuto dagli altri attingendo a ciò che gli altri per lo più riconoscono e apprezzano.

La risposta allo spaesamento prende, dunque, una via contraria alla decisione autentica: una via che rifiuta la direzione verticale e si ricurva verso i modi da cui si vorrebbe fuggire, creando uno stallo senza scampo: incapace di quella scelta decisiva che comporta la rinuncia all'altra possibilità, il manierista vuole fuggire dal vuoto e insieme trattenersi nel mondo banale, imprigionando costantemente il suo slancio in un salto impossibile.

Se, come dice Heidegger, l'angoscia, lo spaesamento e l'isolamento alludono alla possibilità di una ripresa del proprio se stesso, il manierista stravolge questa comprensione barattando la *scoperta di sé* per l'*affermazione di sé*. *Invece di voler essere se stesso, vuole essere qualcuno*. Per questo deve impersonare un modello: in questo modo crede di aver raggiunto il suo traguardo (sapere chi è), risolvendo l'incertezza e lo spaesamento; si illude di aver sconfitto l'angoscia identificandosi totalmente con il personaggio che vuole essere. Ma lo sforzo di impersonare questo ideale tradisce l'inconsistenza del tentativo: invece che indurre ammirazione, il manierista appare eccessivo e ridicolo.

Ancora una volta l'analisi del linguaggio può dirci qualcosa di essenziale: Binswanger (1956) ci ricorda che nella lingua tedesca i due termini "maniera" e "manierato" vengono rispettivamente tradotti con

geschraubt (contorto) e *Geschraubtheit* (sostantivizzazione di contorto). Anche in francese non si parla di uno "*style maniéré*", quanto piuttosto di uno "*style guindé*". La parola *guinder* rivela con chiarezza il suo legame con il senso dell'*auf* tedesco presente in *geschraubt*: il termine era in origine adoperato per indicare l'atto di issare o d'innalzare qualcosa per mezzo di qualcosa d'altro. Il manierismo rimanda, quindi, da un lato, al tentativo contorto di assurgere ad uno stato di elevatezza, dall'altro alla *precarietà* di questa ascesa:

«*Non si tratta di un modo dell'essere umano che cresce per virtù originaria o naturalmente verso l'alto*, bensì di un'altezza artificiosa o addirittura truccata» (Binswanger, 1956, pag. 131). Il trucco è proprio nel credere e far credere di aver raggiunto uno stato d'essere elevato, attingendo soltanto a ciò che è "a portata di mano". Ma il materiale attinto dal "mondo del Si", i modelli che il manierismo assume come strumenti di elevazione, sono del tutto inadeguati allo scopo. Ciò si esprime bene secondo Binswanger (*ibid.*) nel termine *praetentios* che, in italiano, può essere tradotto con l'espressione "affettato". E "affectare" in latino significa "desiderare", in particolare "desiderare di apparire", "cercare tutti i mezzi per ottenere un risultato".

L'inquietudine sul senso della propria presenza (e l'angoscia per lo strapotere di quell'alterità anonima di cui si teme il giudizio) viene arginata attraverso tentativi intenzionali e ricercati di identificazione con un modello ideale di sicuro valore sociale. Il manierista vuole piacere agli altri per confermare la propria identità e trarne sicurezza, vuole colpire e abbagliare per vincere l'insignificanza che lo tormenta ma, poiché «*non ha il suo centro di gravità in se stesso*» (*ivi*, p. 203) non può contare sulla propria forza e cerca di ottenere il risultato «*per mezzo di un aiuto altrui, per mezzo di uno strumento o di coloro che se ne servono*». Così, proprio mentre vuole colpire positivamente gli altri attraverso una continua "*citazione della propria esistenza*" (Bonito Oliva, 1976, p. 155), il manierista ottiene l'effetto opposto: *«Per voler fare o significare troppo, ricade pesantemente in una nuova oziosa banalità»* (Campanella, Ermentini, 1975, p. 131).

Lo sforzo continuo di identificazione e di rispecchiamento in un ideale tipico è destinato a rivelare la sua mancanza di radici e il suo insistente inganno, la conquista apparente di una consistenza personale. Una suggestiva analogia con il manierismo artistico sembra confermare questa lettura: Bonito Oliva (1976) definisce l'ideologia del manierista come *ideologia del traditore*: il "tradimento" sta nel mascheramento dell'artista che comporta una profonda ambivalenza: da una parte, rivela al mondo esterno un atteggiamento sfarzoso e conformistico, dall'altra, sperimenta nel proprio mondo interno, un intenso turbamento, una

profonda condizione d'instabilità. L'atteggiamento esistenziale del manierista è

> *quello di colui che si vela per non disvelarsi, garantendosi, così, l'autoconservazione e la praticabilità dello stile in mezzo alla inestricabilità dell'esistenza.* [… È un atteggiamento] *doppio e ambivalente. Da una parte esiste l'accettazione a campo aperto della conflittualità allo stato puro, dall'altra invece esiste l'accettazione della regola e del canone del bel vivere.* (Bonito Oliva, 1976, p. 30 e 179)

In modo simile Binswanger (1956, p. 214) parla della «*scissione e dell'ambivalenza di questa forma di esistenza*». La paura della vita cerca un ultimo appiglio nell'imitazione dei modelli, ma quella paura non deve essere vista perché il modello non contempla la fragilità e l'angoscia. La percezione del vuoto induce dunque un riempimento eccessivo e comporta una continua sorveglianza. Impossibilitato a scegliersi, il manierista sosta in una condizione di continuo sospetto verso un mondo che però gli detta le sue leggi.

V. Il manierismo come "malattia di moda"

I risultati dell'antropoanalisi del manierismo condotta da Binswanger consentono di evidenziarne la dimensione sociale, perché lo psichiatra svizzero mira a mostrare che l'atteggiamento manierista non va considerato esclusivamente come un sintomo della personalità disturbata – nella sua forma estrema, il tic dello schizofrenico –, ma è "un modo di essere-nel-mondo", una delle tre forme da lui individuate di perdere la sfida dell'esistenza umana. Per Binswanger, il manierismo non è solo l'esibizione di una patologia psichica, ma la modellazione di tutto un "modo di Esserci" della condizione umana. Ad essere "manierato" (o "manierista") non è tanto un comportamento o uno stile cognitivo, ma è tutta la persona che vive in un certo "modo". Il rischio del manierismo, dunque, è sempre presente. Ci sono, tuttavia, periodi in cui il rischio diventa maggiore e «*intere generazioni operano in un senso manieristico*» (Pinder, 1932, p. 169). Il manierismo, allora, diventa manierismo sociale, modalità comune di entrare in rapporto con se stessi e con gli altri che impronta un'atmosfera pubblica e condivisa.

> *Il manierismo è possibile in tutte le epoche ma ha dominato solo in certi periodi* […]*; ciò dimostra non soltanto che la "vita" del-*

> *la collettività o della società è sottoposta a oscillazioni simili a quelle a cui soggiace l'individuo, ma anche che queste oscillazioni dipendono dal rapporto tra la collettività e l'individualità.* (Binswanger, 1956, p. 173)

Il periodo storico in cui siamo immersi sembra presentare le caratteristiche che Binswanger individua come specifico terreno di coltura del manierismo: «*L'esaurirsi del contenuto di un'epoca, il ripresentarsi di forme trapassate dalla coscienza, il prodursi di un lento processo di consunzione dei contenuti spirituali, l'angoscia per il venir meno di qualsiasi "senso"*» (*ivi*, p. 174). Avvertendo il vuoto di senso nel mondo culturale che si trova a vivere, l'individuo è spinto verso una soluzione che però non è "a portata di mano" e cerca rimedi là dove si trova gettato, nel "mondo del Si", che è l'unico che conosce e che può maneggiare. Si condanna così a vivere in una prigione senza uscita in cui ogni passo non fa che ribadire lo spazio stretto dell'angoscia. Il gioco reciproco e continuo dell'imitazione diventa l'inconsapevole costruzione collettiva di modelli che nessuno ha pensato o indicato, ma che "si" propongono da sé come appigli da afferrare di fronte al vuoto. Non si tratta più, dunque, solo di obbedienza passiva alle regole (ciò che caratterizza il normale conformismo), ma della risposta più accessibile a un'angoscia esistenziale che si fa sentire, ma che deve essere celata a se stessi e agli altri. Una finta soluzione che chiude la possibilità di ogni autentica realizzazione personale e di ogni relazione umana veramente significativa.

Per la comprensione del manierismo sociale è rivelatrice la descrizione di Binswanger del manierismo come "*malattia di moda*", dando a questa espressione un duplice senso: «*Il senso di una malattia che è diventata una moda e il senso di una "malattia per la moda*"» (*ivi*, p. 227). L'essenza di questa malattia sociale è la

> "*disponibilità" dell'essere umano di fronte alla tentazione di simulare nei confronti di se stesso di aver attinto un proprio "terreno", un'ipseità, mediante l'adozione di un modello attinto alla pubblicità del Si* […] *Ma questa tentazione e i corrispondenti tentativi non portano – a differenza di quanto avviene per l'abbandono "ingenuo" alla quotidianità del Si – a una pacificazione, a un appagamento; lasciano bensì sussistere – nell'autoinganno – il dubbio la disperazione, la paura.* (*ivi*, pp. 227-228)

Sembra che il manierismo sociale sia spia di un profondo malessere che, proprio in quanto vuol essere negato, si impone con più evidenza

in chi assista alle sue rappresentazioni. Le figure che abbiamo tratteggiato nel primo paragrafo – il cameriere, la commessa, il conferenziere – non convincono proprio perché si sforzano e insistono troppo nell'incarnare quel personaggio. Non solo non convincono, ma ci comunicano quell'angoscia che pretendono di annullare nella rappresentazione; da un incontro così veniamo via più vuoti di prima e con la sensazione di aver incontrato "nessuno".

Eppure l'atteggiamento manierista nasce proprio dall'intenzione di "essere qualcuno", di non perdersi nell'anonimia. Intenzione che prende la via sbagliata e che per questo è destinata a fallire. Ma da dove viene questa "disponibilità" a simulare la propria realizzazione? Quale altra via è possibile? Secondo Heidegger c'è una sola salvezza: la scelta decisiva, l'ascolto della chiamata della coscienza che schiude la via dell'autenticità e l'apertura al senso. C'è da chiedersi se questa possibilità sia ancora accessibile nel nostro mondo sociale.

Utilizzando la metafora binswangeriana dell'altezza e dell'elevazione dal terreno del "Si", potremmo dire che l'orizzonte del nostro vivere è un orizzonte orizzontale in cui ogni richiamo alla trascendenza, non solo in senso heideggeriano, sembra aver perso ogni valore, precludendo qualsiasi possibilità che non sia radicata nel terreno del "Si". E quanto più le possibilità orizzontali si moltiplicano, tanto più scompare la possibilità "verticale", l'alternativa autentica.

«Le grandi domande sono cambiate» ci avvisa un attualissimo *spot* pubblicitario: quello che conta, se vuoi essere al passo con i tempi, è saper scegliere gli sportelli bancari. Avere problemi che non riguardano la sfera pratica è segno di stravaganza, se non di vera e propria patologia. La sofferenza per la perdita di una persona cara, se non passa presto, diventa un disturbo mentale. Lo spaesamento e l'angoscia, quando si presentano, sono subito rimossi come sintomi di malattia. Non possono più essere occasione di scelte alternative, perché nella cultura dominante non trovano accoglienza, non trovano spazio per farsi sentire, subito bloccati da soluzioni immediate e a portata di mano: un farmaco antidepressivo, una vacanza, un corso di cucina, o un trattamento estetico a persone in cura chemioterapica, come consiglia in modo suadente un'altra pubblicità.

Tutto è finalizzato a rifuggire la paura, l'angoscia nei confronti della vita e della morte e quando non è più possibile, a nascondersi sotto una maschera che riesca a illudere, se non se stessi, almeno gli altri. Il vuoto deve essere subito riempito, da qualunque cosa, da qualsiasi "materiale" si trovi intorno, pur di apparire come qualcuno che ha senso, almeno un senso sociale. «*Nel manierismo non si può parlare di una decisione*

tacita capace di assumere l'angoscia» (Binswanger, 1956, p. 221) e proprio per questo sta assumendo le dimensioni di un fenomeno sociale.

L'invito di Heidegger sembra sempre più lontano dal terreno orizzontalizzato del nostro vivere, in cui la scienza, la tecnica e la dimensione dell'utilizzabile hanno tolto ogni possibilità di concepire un'altra soluzione. Anche la vita «*viene neutralizzata dall'assunzione del suo stereotipo, la moda*» (Bonito Oliva, 1976, p. 63), che garantisce una somiglianza tra gli uomini, non fondata su un autentico riconoscimento, ma su un'immediata riconoscibilità dell'altro e di se stesso. Perduta la dimensione verticale dell'esistenza, l'unica soluzione possibile è partecipare allo spettacolo comune, cercando di essere *padrone della scena.* L'unico rimedio alla perdita di sé è un individualismo che si sostiene con i mezzi della più scontata banalità.

Ma «*L'Esserci è autenticamente se-Stesso solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia. L'esser-se-Stesso autentico, essendo come tale tacito, non può dire "io-io" ma "è", nel silenzio, l'ente gettato che può essere in quanto autentico»* (Heidegger, 1927, p. 388).

Le parole di Heidegger, negli orizzonti orizzontali di questo vivere, sono semplicemente fuori posto.

Conclusione

Nell'analisi del "manierismo sociale" abbiamo tentato di compiere la stessa estensione interpretativa proposta da Binswanger per il "manierismo psichiatrico", mirando a individuare nell'organizzazione sociale una specifica "dimensione manierista" intesa come "modello culturale autonomo provvisto di leggi interne" (Montani, 1979, p. 730). Si tratta, in sostanza, di una modificazione della struttura essenziale dell'uomo, che rinuncia all'autenticità in favore di una maschera con cui finisce per identificarsi; è «*la vittoria del tipo (generale) o della tipicità sull'individuo*» (Binswanger, 1956, p. 213).

La dimensione sociale del manierismo non è data soltanto dal suo occupare in modo pervasivo quasi ogni articolazione delle condotte umane osservabili sulla scena pubblica, ma soprattutto dal costituirsi come orizzonte di attese condivise. Nella strutturazione del legame sociale non è certo di moda l'autenticità, perché le persone sono prevalentemente assuefatte all'ovvia funzionalità delle maschere che le rappresentano. Inteso non come tratto di personalità, ma come formato di socialità, il manierismo è un indice del dilagare della cultura dell'inautentico, del coatto a ripetersi, dell'eccessivamente prevedibile. Quando il

manierismo è "l'aria che tira", cioè l'atmosfera che dona senso ai legami interpersonali e ai rapporti sociali, allora certe condotte, o credenze o emozioni prive di fondamento ma adottate solo perché "così fan tutti", trovano piena legittimità nell'"enigma dell'ovvio" (Armezzani, 1998).

Per l'ampiezza e la pervasività della sua diffusione, il manierismo sociale è un chiaro indizio della condizione di estrema alienazione in cui le persone possono condurre la loro esistenza, oggi. Com'è noto, c'è alienazione ogni qualvolta i prodotti della mente umana non solo sfuggono al suo controllo, ma si spingono fino ad esercitare un dominio su di essa (Schaff, 1977). La persona manierista fallisce la sua esistenza perché è costretta a vivere in una formazione sociale alienata, in una dimensione sociale orizzontale in cui è negata la possibilità di un'autentica ripresa di sé, in cui la dittatura del "Si" domina la mente e ciò che gli esseri umani pensano, sentono, dicono e fanno tende a ritorcersi contro di loro. Peraltro «la grandezza non consiste nell'essere questo o quello, ma nell'essere se stesso, e questo ciascuno lo può se lo vuole» (Kierkegaard, 1843, p. 53).

Invero, già il manierismo artistico fa emergere il nucleo centrale del manierismo come fenomeno sociale, che consiste nel far risaltare quella «dimensione del linguaggio che non può non parlare che se stesso, senza mai toccare quella che viene comunemente definita realtà» (Bonito Oliva, 1976, p. 190). Il manierismo artistico è il prototipo del manierismo sociale, in quanto comporta la consapevolezza malinconica del fragile potere costruttivo di realtà inerente ai linguaggi (figurativo, poetico, musicale), quando si chiudono nei loro "modi". Talvolta l'energia costruttiva di sé, che l'individuo può trarre dal confronto con gli altri, lo costringe in un "modo di vivere" in cui la forma dell'"agire", del "pensare", del "dire", ecc. si intreccia a quella del "vedersi agire". Il modo di vivere manierista comporta una tipica superfetazione del sé che vincola l'individuo ad essere "spett-attore" della propria esistenza.

BIBLIOGRAFIA

Armezzani M.: *L'enigma dell'ovvio*. Unipress, Padova, 1998

Barilli R.: *Maniera moderna e Manierismo*. Feltrinelli, Milano, 2004

Barison F.: *Il manierismo schizofrenico*. PSICHIATRIA GENERALE E DELL'ETÀ EVOLUTIVA, 31: 13-17, 1993

Benasayag M., Schmit G.: *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*. Éditions La Découverte, Paris, 2003. Trad. it.: *L'epoca delle passioni tristi*. Feltrinelli, Milano, 2004

Binswanger L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlìchen Daseins*. Niehans, Zürich, 1942

… : *Drei Formen Missglückten Daseins* (1956). Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Trad. it.: *Tre forme di esistenza mancata*. Garzanti, Milano, 1964

Bleuler E.: *Handbuch der Psychiatrie*, VI, 1° tomo *(Dementia praecox, oder die Gruppe der Schizophrenien*). Deuticke, Wien, 1911

Bonito Oliva A.: *L'ideologia del traditore. Arte, maniera, manierismo*. Feltrinelli, Milano, 1976

Campanella F.N., Ermentini A.: *Contributi allo studio del Manierismo*. Ghisoni, Milano, 1975

De Antoni A.M.: *Il manierismo come forma schizofrenica e come modo di essere-nel-mondo*. Tesi di laurea non pubblicata, Università di Padova, 2013

De Vos J.: *Psychologisation in times of globalisation*. Routledge, London, 2012

Ferrigni F.L.: *Il volto è un feticcio. Desiderio e seduzione nella fotografia di moda*, in Semerari F. (a cura di): *Etica ed estetica del volto*, pp. 227-258. Mimesis, Milano, 2013

Galli G.: *Psicologia delle virtù sociali* (1999). CLUEB, Bologna, 2003 (ristampa aggiornata)

Grice P.H.: *Logic and conversation*, in Cole P., Morgan J.L. (eds.): *Syntax and semantics*, v. 3° (*Speech acts*). Academic Press, New York, 1975. Trad. it. in M. Sbisà (a cura di): *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, pp. 199-219. Feltrinelli, Milano, 1978

Hauser H.: *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und des modernen Kunst*. Beck, München, 1965

Heidegger M.: *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927. Trad. it.: *Essere e tempo*. Longanesi, Milano, 1976

Hocke G.R.: *Manierismus in der Literatur*. Rowholt, Hamburg, 1957. Trad. it.: *Il manierismo nella letteratura*. Il Saggiatore, Milano, 1965

Kierkegaard S.: *Enten-Eller*. Reitzel, Copenhagen, 1843. Trad. it.: *Aut-aut*. Mondadori, Milano, 1975

Kraepelin E.: *Psychiatrie*, VIII ediz. Barth, Leipzig, 1909

Mininni G.: *Psicologia culturale discorsiva*. FrancoAngeli, Milano, 2013

Minkowski E.: *Traité de psychopathologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1966. Trad. it.: *Trattato di psicopatologia*. Feltrinelli, Milano, 1973

Montani P: voce "Maniera". *Enciclopedia Einaudi*, pp. 724-741, 1979

Moscovici S.: *La machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie*. Fayard, Paris, 1988. Trad. it.: *La fabbrica degli dei. Saggio sulle passioni individuali e collettive*. Il Mulino, Bologna, 1991

Pinder W.: *Zur Physiognomik des Manierismus*. Barth, Leipzig, 1932

Sartre J.P.: *L'être et le néant*. Gallimard, Paris, 1943. Trad. it.: *L'essere e il nulla*. Il Saggiatore, Milano, 1980

Schaff A.: *Entfremdung als soziales Phänomen*. Vienna Verlag, Wien, 1977. Trad. it.: *L'alienazione come fenomeno sociale*. Editori Riuniti, Roma, 1979

Sedlmayr H.: *Verlust der Mitte*. Otto Muller Verlag, Salzburg, 1948. Trad. it.: *Perdita del centro*. Rusconi, Milano, 1974

Weise G.: *Storia del termine "manierismo"* (1960), trad. it., in *Manierismo, Barocco, Rococò. Atti del Congresso Internazionale dell'Accademia dei Lincei*, LII. Roma, 1962

Prof.ssa Maria Armezzani
Dipartimento Psicologia Generale
Via Venezia, 8
I-35131 Padova (PD)

IL DELIRIO D'AMORE

ARNALDO BALLERINI

Il mio intervento si riferisce al delirio erotomanico (De Clérambault) che è una patologia assai tipicamente femminile. Obiettivo di questo contributo è anche quello di esaminare che cosa la psicopatologia può attendersi con l'impiego di dispositivi conoscitivi connessi ai concetti generali di "evento" e "situazione" di vita, in particolare nei confronti del delirio che da sempre risulta essere una icona della condizione psicotica anche se non mancano i distinguo e i dubbi. Il concetto di evento ha assunto diversi significati in psichiatria. Talora visto come un proiettile che colpisce il soggetto, o all'opposto come rivelatore della personalità del soggetto (per cui gli eventi ti aspettano, per così dire, dietro l'angolo della tua struttura) e che deve il suo valore all'entrare in risonanza con essa.

Il concetto di situazione è invece un tipico concetto della psicopatologia fenomenologica e si riferisce al rapporto Io-Mondo di una data persona in un momento dato. Benché sia sembrato che i due concetti siano divergenti fra di loro nell'interpretazione della reazione psichica agli accadimenti e si prestino a metodiche di studio divergenti, non possono essere considerati in psicopatologia l'uno senza l'altro. È questo un esempio della complementarietà fra ricerca empirico-oggettiva e ricerca fenomenologica in psicopatologia.

Ho incontrato per la prima volta Maria B. quando ella aveva 60 anni, indirizzata dal medico di famiglia per disturbi ritenuti essere "psicosomatici". Il contatto con Maria è ottimo ed essa espone con lucidità e co-

erenza, in una atmosfera di reciproca simpatia che essa rapidamente suscita, le vicende dei suoi disturbi e della sua vita. Nata in una buona famiglia, si è laureata in Lettere e coltiva un grande interesse ed una spiccata sensibilità per la letteratura; essa stessa è autrice non mediocre di racconti e poesie. Sposata con un alto funzionario dello Stato, di molti anni più anziano, ne ha avuto due figli. Maria si rivela avere da sempre tratti di spiccata doverosità-scrupolosità che la avvicinano al *typus* premelanconico di Tellenbach, e per altro verso, come spesso succede per questo tipo di personalità, essa ha tratti di tipo ossessivo. Al di là della compostezza che le è propria la p. manifesta una caduta depressiva che mi appare di qualità vitale, per la inibizione, l'arresto della progettazione, lo strutturarsi sulla irrimediabilità di un tempo del passato. Superato lo stato depressivo-melanconico, colloquio dopo colloquio, mi rendo conto che essa vive da molto tempo in un complesso ed organizzato delirio. Tutto sarebbe cominciato quindici anni prima, «quando – essa dice – mio marito cessò di colpo ogni rapporto sessuale con me, asserendo che poteva nuocere alle sue condizioni fisiche». Maria riconosce e rievoca molto esattamente il senso di svalutazione-frustrazione-rabbia che ne derivò in lei (un sentirsi "ripudiata", dice), ma non ritiene affatto che ciò possa essere all'origine dei fenomeni che la hanno poi coinvolta: si tratta di segnali a lei rivolti, con il vissuto della chiamata e del *tua res agitur*, e che per lei possiedono l'atmosfera della rivelazione di una verità fin lì nascosta. Un giovane che essa aveva fugacemente incontrato durante una vacanza della sua giovinezza ma senza alcun coinvolgimento personale e che in seguito è divenuto una celebrità nel mondo dell'arte, è riemerso dall'oblio del passato per segnalarle il suo amore per lei. È stata appunto una "inattesa rivelazione", come dice, attorno alla quale la sua vita interiore ha avuto una svolta, che ha diviso la sua esistenza in un prima ed un dopo. I segnali dai quali deriva questo ineludibile diktat di significato risultano essere fatti banali ed anodini: una luce che si accende nel palazzo di fronte, dei cani che abbaiano in un giardino, un lampeggiare di fari nella strada, un cenno di un passante, etc. etc. sono tutte – essa dice – «tessere in un mosaico […] in una atmosfera che mi inquieta». Dal punto di vista psicopatologico tutti questi avvenimenti hanno i caratteri formali delle schneideriane percezioni deliranti. I convincimenti deliranti si sono negli anni organizzati e complicati in rivoli, via via alimentati da continue esperienze percettive, e danno l'impressione all'osservatore che non ci si possa fermare al romanzo né alla comprensibile posizione nella vita di Maria B., perché il modo con cui i significati promanano da percezioni banali dà la misura dello sconvolgimento delirante primario che investe propriamente il modo di funzionamento psichico. Il complesso

sistema delirante si muta nel tempo da romanzo d'amore in trama persecutoria. Essa è – dice – «indignata che altri si siano inseriti […] un esercito di persone mobilitate […] una organizzazione che sfrutta l'amore di lui per screditarmi e offendermi».

Ho seguito questa persona per oltre quindici anni e anche se la mia descrizione non ha la icasticità dei famosi certificati che de Clérambault redigeva alla Infirmerie Psychiatrique de la Préfecture de Police, ognuno vi riconoscerà le caratteristiche della sindrome erotomanica illustrata da Gatian de Clérambault sulla base di quei certificati, nella sua forma "pura" nella quale il tema dell'amore è l'essenza del delirio. Il fluire del delirio segue in Maria B. i "postulati" definitori di de Clérambault: è l'oggetto – un personaggio di condizione elevata – che ama per primo, anzi l'unico ad amare, mentre i vaghi, fuggevoli sentimenti della p. verso di lui sono una stanca conseguenza del fatto che l'amore "a nullo amato amar perdona", ed è l'oggetto che mette in atto una continua attività di avvicinamento, e infine, come è tipico, il delirio di essere amata assume una tonalità persecutoria, passando attraverso i tre stadi di sviluppo indicati da de Clérambault come "speranza", "sdegno", "risentimento". Per questo Autore, così singolare e geniale, l'erotomania costituisce una entità clinica particolare definita non solo dall'assenza di allucinazioni ed esperienze di influenzamento, ma anche dal suo svilupparsi "a settore", da un unico postulato – egli scriveva – che opera solo nella sfera della passione. La passione è, parafrasando de Clérambault, lo zoccolo sul quale si eleva la statua del delirio erotomanico, come l'automatismo mentale è la base di altre sindromi paranoidi, mentre le psicosi passionali sono, scriveva, "deliri su base fisiologica". La passione, definita come un'emozione intensa, prolungata, stenica, che tende a passare agli atti, che anima l'erotomanica non è per lui, nonostante le apparenze, l'amore ma l'orgoglio.

Lo sforzo di de Clérambault di isolare l'erotomania è rimasto sospeso in una sorta di vaga terra di nessuno nosografica. Il tema erotomanico incluso da Kraepelin fra i temi possibili della paranoia, è oggi considerato nei DSM III-R e IV come un possibile tema della categoria Disturbo Delirante.

Dal punto di vista di una psicopatologia orientata in senso antropofenomenologico la dizione "delirio d'amore" mi appare come una contraddizione in termini: se è modo di essere nell'amore non è delirio: se è modo di essere nel delirio non è amore. Con Binswanger, con Cargnello, il *modus amoris* si incentra sulla dualità, sulla reciprocità, sull'essere assieme di un io e di un tu realizzando forse la forma più autentica di esistenza, raggiungendo quella "patria dell'amore", *Heimat der Liebe* dice Binswanger, ove l'Io vive l'esperienza di aver ritrovato la

propria origine, ove «si rivela e si esprime pienamente la propria ipseità».

Diametralmente opposto è il modo di essere nel delirio, che chiude la persona in un'esistenza senza reciprocità, in un *idios kosmos* oppresso dal mondo, ove è perduta la possibilità di un'autentica relazione io-tu, ove il suolo della confidenza è smarrito a favore della diffidenza.

E che l'erotomanica deliri, non vi è dubbio. Come in ogni delirio "vero" (vero nel senso della psicopatologia) la persona ha perduto il modo di proprietà delle sue idee, giudizi e credenze, perché non può nemmeno minimamente trascendersi, e giudicare come sue le sue idee e credenze. Maria B. ha perso nei confronti del convincimento di essere amata la capacità di essere "*spaculator sui*". Troviamo cioè nel delirio di Maria B. la tipica prevalenza della modalità rivelatoria, passiva, rispetto all'attiva composizione dei significati sentiti come propri, rompendosi il normale equilibrio fra il senso di attività nell'adottarli e ciò che l'oggetto sembra dirci di sé stesso. Proprio perché non si confronta con una qualche posizione che ella può aver preso, ma propriamente con una rivelazione: non un qualcosa che può aver pensato, ma una nuova ed essenziale verità che la trafigge. Si può ancora una volta richiamare il concetto binswangeriano di "sproporzione antropologica" fra l'altezza dell'esperire soggettivo (il richiamo, contenuto nella esperienza delirante di Maria B., per un cambiamento dell'esistenza) e la larghezza della base della persona, che può essere o no in grado di cogliere, assimilare ed elaborare l'appello al cambiamento che si può rinvenire in ogni rivelazione. Da questo punto di vista il delirio di Maria B. mi sembra come una chiamata alla quale il soggetto non è in grado di rispondere.

Ma la rivelazione nell'erotomania non riguarda coscientemente i propri contenuti interni, come propriamente in una conversione religiosa o nell'innamoramento, e se aspetti del sé sono rivelati, lo sono oscuramente, dietro le quinte, mentre al proscenio vi è uno stravolgimento dei significati della realtà esterna.

Ho accennato alla incongruenza antropologica fra delirio e *modus amoris* e come per de Clérambault non l'amore ma l'orgoglio fosse la passione che divampa nell'erotomania. Ma quale orgoglio? Certo Maria B. non manifesta amore per il suo amatore, anche a questo livello fenomenico vi è mancanza di reciprocità: non è lei che si sente depossedutа del suo sé nell'innamoramento, ma fantastica di avere il potere di depossessare il sé di qualcuno e per giunta qualcuno così importante da suscitare davvero l'idea dell'orgoglio. Ma io non posso evitare di vederci in filigrana il desiderio di essere amata, orgogliosamente realizzato nel delirio. L'orgoglio è il modo stenico di vivere quel desiderio; il

desiderio il vettore nell'intenzionare l'oggetto e i suoi segnali. Potremmo parlare invece che di "delirio d'amore" di "delirio di desiderio d'amore"?

L'erotomania inoltre mi sembra un esempio tipico di divaricazione fra comprensibilità del tema delirante e incomprensibilità della forma con cui si attua nella coscienza, di «[…] differenza cioè tra la modalità della funzione psichica […] da un lato, e la successione dei contenuti degli *Erlebnisse* psichici dall'altro» – scriveva Binswanger nel saggio *Funzione di vita e storia della vita interiore*. Mantenendo la tesi che ogni tema delirante può essere più o meno largamente compreso se si ha sufficiente rapporto con la persona che delira, ogni delirio essendo in fondo un enunciato sul sé, la coniugazione impossibile, possibile o parzialmente possibile fra sequenze di esperienze e specifiche modalità dell'esperire resta, con Minkowski (1966), il problema centrale della psicopatologia del delirio.

Il delirio d'amore di Maria B. resta un delirio, anche se possiamo pensare che in lei, come forse in ogni erotomania, al seguito della spinta passionale che le anima, si fanno trasparenti gradienti e correlati di comprensibilità che ci implicano ed anche ci commuovono più che in altre forme di delirio. Contattare nuclei emozionali rivivibili è, si sa, come trovare pietre per un guado fra le due sponde dell'incomprensibile.

La letteratura recente non è ricca di contributi sull'erotomania; Rudden e Coll. nel 1990 scrivevano invece che il tema dell'amore delirante non è affatto raro e lo rintracciano nel 14% di una serie di donne deliranti; essi concludono che i sintomi erotomanici in generale di per loro non hanno valore diagnostico-prognostico, ma che esiste un sottogruppo di erotomanie come disturbo monodelirante, senza un'evoluzione in scadimento della persona e che tale sottogruppo può essere concettualizzato come un tipo di disturbo delirante e nel quale si rileva una significativa maggiore presenza di sintomi maniacali (DSM III) che in altri deliranti. Ma già de Clérambault scriveva che in ogni psicosi passionale esiste «[…] un ardore al contempo psichico e fisico […] Questo ardore psico-fisico è stato molte volte, e molto giustamente, paragonato a quello della mania».

Condivido inoltre la tesi che l'innamoramento vada distinto dall'amore, del quale può essere ovviamente una introduzione se si avvererà la reciprocità dell'essere assieme del *modus amoris*. L'innamoramento è indubbiamente una crisi dell'esistenza che rimette comunque in gioco l'identità quale dialettica, nei termini di Ricoeur, fra "être soi même" ed "être le même", e richiede una ri-definizione ed una elaborazione dell'esperienza di depossessazione del sé, che appartiene ad ogni innamoramento. Non saprei certo esprimere questo movimento di aliena-

zione della ipseità, che nel delirio erotomanico si rivela nella sua intrinseca dimensione di persecutorietà, se non con alcuni versi scritti da Maria B.: «Non poter fare quel che il cuore spinge a fare / non poter fare quel che la ragione esige / non poter altro che assecondare la viltà / l'ipocrisia, il non amore di chi ti tiene / stretto in pugno come un insetto, aspettando / che una pietra liscia sia il bersaglio / dove lanciarlo per ucciderlo».

BIBLIOGRAFIA

American Psychiatric Association: *Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders*, III ed. R, IV ed. Washington D.C., 1987, 1994

Ballerini A.: *Delirio psicogeno: una contradictio in adjecto?*. RIV. SPER. FRENIATR., Vol. CXIV, 5: 967, 1990

Binswanger L.: *Funzione di vita e storia della vita interiore* (1928), trad. it., in *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giacanelli. Feltrinelli, Milano, 1970

… : *Accadimento ed Erlebnis. Sull'omonimo scritto di Erwin Straus* (1932), trad. it. *Ibidem*

… : *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Niehans, Zurich, 1942

Blankenburg W.: *Zur Differentialphaenomenologie der Wahnwahrnehmung*. NERVENARTZ, 36: 285, 1965

Callieri B.: *La nosografia della schizofrenia da Kraepelin al DSM III*. RIV. PSICHIAT., 4: 351, 1985

Cappellari L.: *Passione e psicosi passionali*. PSICHIATRIA GEN. ETÀ EVOL., 36: 489, 1999

Cargnello D.: *Alterità e alienità*. Feltrinelli, Milano, 1966

De Clérambault G.G.: *Les Psychoses Pasionelles*, in *Oéuvres Psychiatriques*. Presses Universitaires de France, Paris, 1942

Ellis P., Mellsop G.: *De Clerambault's syndrome – a nosological entity?* BR. J. PSYCHIATRY, 146: 90, 1985

Freud S.: *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1906), trad. it. Boringhieri, Torino, 1979

Gillet T., Eminson S.R., Hassanyeh F.: *Primary and secondary erotomania: clinical characteristics and folow-up*. ACTA PSYCHIATR. SCAND., 82: 65, 1990

Jaspers K.: *Psicopatologia generale* (1913), trad. it. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1965

Kraepelin E.: *Lehrbuch der Psychiatrie*. Barth, Leipzig, 1915

Kretschmer E.: *Der sensitive Beziehungswahn* (1918[3]). Springer, Berlin, 1954

Lorenzi P.: *Patologia della passione amorosa. Alcune forme cliniche*. QUADERNI IT. DI PSICHIATRIA, XIV, 5: 251, 1995

… : *Sindrome di De Clérambault e Delirio Erotomanico*. RASSEGNA STUDI PSICHIATRICI, LXXXIII, 3: 167, 1994

Minkowski E.: *Trattato di Psicopatologia* (1966), trad. it. Feltrinelli, 1973

Ricoeur P.: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris, 1990

Rudden M., Sweeney J., Frances A.: *Diagnosis and Clinical Course of Erotomanic and Other Delusional Patients*. AM. J. PSYCHIATRY, 147, 5: 625, 1990

Tellenbach H.: *Melanconia* (1974), trad. it.. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1975

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 temine "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 irreale, 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'*eidos*) 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 "bisognoso 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 sopraffa. 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, iscrivendo 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 pregiudicalmente 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 (*eidos*) determinante che fonda l'identità di un fenomeno, per come questo risuona nella coscienza dello psichiatra, ad esempio l'*eidos* 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 ιδέες 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 (φαινόμενον) a partire da se stessi. Con le seguenti parole il filosofo tedesco illustra questo salto:

> *Noi stiamo fuori dalla scienza. Stiamo 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 còlto 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 còlto 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 irreale 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 con-cetti, 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 (φαινόμενον) 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 precondizione 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 Untersuchen* (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 Untersuchen* (1922). Trad. it.: *Ricerche logiche*, II. Il Saggiatore, Milano, 2001

… : *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 Wissenshaften und die transzendentale 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)

ATTUALITÀ DELLE SITUAZIONI-LIMITE DI K. JASPERS DOPO LA SVOLTA LINGUISTICA

LUIGI BOCCANEGRA

In dormiveglia di là da quella porta.
Succede. Qualche volta.
Che a me un altro di me parli
fin dentro di me.
(V. Sereni, *Stella variabile*, p. 80, ed. Garzanti, 1981)

Gioie di una rilettura

Questa nota risente di una felice sorpresa verificatasi nel corso del gruppo di studio su W. Bion (cui partecipo con alcuni colleghi psicoanalisti, presso il Centro Veneto di Psicoanalisi), in occasione della "riscoperta" che T. Ogden, lo psicoanalista bioniano di San Francisco, ha saputo fare recentemente di alcuni autori considerati ormai dei classici della psicoanalisi di lingua inglese (Isaacs, Fairbairn, Winnicott, Loewald, Searles e Bion – vd. Ogden, 2012).

Tra le ri-letture recenti di quelli che considera i suoi maestri, ve n'è una infatti che mi ha particolarmente sorpreso e che potrebbe passare inosservata perché risale di poco più indietro (2008), dove suggerisce ai frequentatori del suo seminario di leggere alcuni passaggi delle prose di uno scrittore americano del '900, Williams Carlos Williams (solitamente più noto per le sue poesie), che pure era medico, ma la cui pratica clinica, pur fornendo spunto alle sue narrazioni letterarie, non viene solitamente considerata particolarmente illustrativa.

Sarebbe bastato questo per incuriosirmi, dato che le poesie di Williams erano tra le mie preferite durante gli studi universitari, al punto

d'avermi fatto pensare qualche volta che abbiano contribuito non poco, con la lettura successiva delle opere di K. Jaspers, alla scelta di fare Medicina e poi Psichiatria.

Come succede spesso a quell'età (in cui la biografia di un autore è quasi più importante dell'opera), la cosa che più mi affascinava di Williams (di cui Vittorio Sereni* e Cristina Campo avevano tradotto per Einaudi le poesie) era che durante tutta la sua vita non avesse mai abbandonato la piccola città d'origine (Rutherford, nel New Jersey), dove aveva praticato congiuntamente le professioni di medico e di scrittore. In quel periodo infatti, facendo la spola come studente tra Venezia e Padova, ero molto incerto sul da farsi: se, giunto a Padova di buon'ora, dirigermi verso gli Istituti di Scienze o verso il Liviano. Spesso portavo con me qualche libro di poesia, che tiravo fuori quando non ne potevo più. Ma sopratutto non potevo ancora sapere che, superati con fatica gli esami più sistematici del primo triennio, una volta arrivato in corsia mi sarei sentito più convinto della mia scelta, tanto che a quel punto era stato Jaspers, psichiatra e filosofo, a raccogliere definitivamente le mie simpatie.

Ora però, nello scritto che dicevo (dal titolo *Insegnare la psicoanalisi*), il suggerimento di Ogden andava oltre la proposta di una semplice rilettura. Al di là del fatto biografico in sé significativo (nella misura in cui a distanza di anni trovavo confermata in ambito psicoanalitico la mia predilezione per Williams), la particolarità della sorpresa che dicevo consisteva nel fatto che Ogden invitasse i colleghi a leggere queste prose ad alta voce, in gruppo (*I racconti del dottor Williams*).

Come vedremo più avanti anche nel materiale clinico, sono molti i lavori in cui Ogden si sofferma sull'importanza che hanno le variazioni del tono della voce dell'analista, ma qui credo sia la prima volta che fa

---

* Ho incrociato i versi di Vittorio Sereni in due diverse occasioni di lettura: in *Stella variabile* (Garzanti, 1981, p. 80) e nella raccolta delle lettere scambiate dal poeta con l'amico Attilio Bertolucci, curata da G. Raboni (*Una lunga amicizia*, Garzanti, 1994). Il titolo della poesia è *A Parma con A.B.*, ed è la prima parte (di 4 versi) della terza strofa. Non credo che mi sarei sentito legittimato a pubblicare queste note suggeritemi dall'invito di Ludovico Cappellari (per la rivista COMPRENDRE), se non avessi avuto modo di disporre di un "entroterra" (*arrière pays*, in Y. Bonnefoy) come quello resomi disponibile dalle interminabili discussioni cliniche su K. Jaspers avute nel corso degli anni con il Prof. Giovanni Gozzetti. Come sostiene T. Ogden, quello che ciascuno ha incorporato della ricostruzione di un caso clinico attraverso il gruppo dei colleghi-amici, resta dentro di noi e va incontro ad un'elaborazione ulteriore di cui ogni traccia esplicita, che rimane in termini di scrittura, risulta parziale e incompiuta.

riferimento a come sia importante quando avviene tra colleghi nel corso di un seminario. Raccomandava in particolare di leggere insieme due di questi racconti, cioè: *La ragazza con il viso brufoloso* (p. 130) e *L'uso della forza* (p. 144).

Si tratta in entrambi i casi della descrizione di due visite domiciliari, che si svolgono in condizioni d'emergenza, e che, rilette insieme nell'atmosfera di ricerca propria del seminario, secondo Ogden si sarebbero prestate ad attualizzare la distinzione che sul piano descrittivo Bion fa spesso tra il "linguaggio dell'effettività", che rimane aderente agli enunciati proferiti dai parlanti, e il "linguaggio di sostituzione", quando vuol mettere in guardia il lettore nei confronti dei rischi della generalizzazione concettuale. Distinzione questa che non sempre risulta chiara a chi si limiti ad apprendere il pensiero di Bion soltanto attraverso la lettura solitaria di un suo scritto più noto, *Attenzione e interpretazione* (p. 172).

Verrebbe da pensare che Ogden, con quell'invito a leggere ad alta voce i due racconti di Williams, intendesse sottoporre i colleghi ad un test che per certi versi ricorda la prima esperienza bioniana di Northfield quando, durante la guerra, i superiori dell'Esercito di Sua Maestà britannica gli chiesero di fare una selezione degli ufficiali in base, non tanto alle attitudini che dimostravano di avere in caserma, quanto alle qualità personali che presumibilmente avrebbero potuto dimostrare in condizioni di emergenza.

Qui, in altri termini, Ogden utilizza la lettura ad alta voce nel tentativo di adeguare l'esperienza di discussione clinica tra colleghi alle condizioni di improvvisazione che essa può richiedere nella pratica, quando lo scambio comunicativo "in atto" mette alla prova le capacità di sintesi del terapeuta (Roussillon, 2010), che si trova a dover riorganizzare sul campo la propria esperienza clinica, senza avere il tempo di concettualizzarla come si può fare in accademia.

Cioè quando, come avviene al dott. Williams nelle sue visite domiciliari riportate, ci si trovi ad interagire con chi vive in sobborghi abitati da operai immigrati, con i quali anche normalmente bisogna far ricorso ad una ricca gestualità, per supplire alla loro incompetenza linguistica.

Le prose di Williams

Il primo racconto riporta le battute taglienti tra il medico di base ed una ragazzina che, dopo averlo chiamato per la sorellina malata in un'ora in cui i genitori non erano ancora rientrati, lo sottopone con il suo sguardo insistente ad una verifica continua della sua inadeguatezza come medi-

co di fronte al compito di rendersi utile, senza poter disporre di un minimo di dati anamnestici per orientarsi.

Dall'arte di Williams narratore, i due sono colti entrambi al limite estremo della tensione comunicativa creata dalla circostanza, attraverso uno scambio verbale ridotto all'osso.

Ciascuno dei due viene descritto nel momento in cui, esposto ad una successione di interrogativi che non trovano subito una risposta, è costretto a vedersi rappresentato, o per meglio dire "riassunto", dalle poche sillabe che riesce ad esprimere, dovendo rettificare le iniziali aspettative reciproche di collaborazione.

Il medico sarà costretto a passare più tardi, nonostante l'urgenza che la situazione poteva richiedere, non prima però di aver notato l'acne di cui la ragazzina adolescente è pure preoccupata, ma sulla quale per ora sarebbe stato impossibile intrattenersi.

Nel secondo racconto invece la visita si trasforma in uno scontro fisico, perché una ragazzina con una grave tonsillite ingaggia con tutte le sue forze una vera e propria lotta con il medico, quando questi cerca di osservarle la faringe con l'abbassalingua, mentre la madre ossequiosa non smette di rimproverarla per la sua poca arrendevolezza. Il medico, una volta raggiunto il suo scopo e individuata la pericolosità di una difterite in atto, dovrà pur ammettere con una certa vergogna che, per quanto fosse motivata la violenza con cui si era impegnato in quel corpo a corpo, aveva prevalso ad un certo punto la soddisfazione di aver avuto il sopravvento e di aver "scaricato i propri muscoli".

Ora, suggerendo ai componenti del gruppo di leggere i testi ad alta voce, Ogden intende ricreare le condizioni emotive che la scrittura è stata in grado di trasmettere solo in parte, e che soltanto la sonorità ritrovata della voce umana permette di rievocare. Come se i brevi enunciati, proferiti in quel caso dai parlanti, conservassero una potenzialità espressiva implicita, una vibrazione trattenuta che solo in un secondo momento (*après coup*) la parola viva di un gruppo di lettori motivati riesce a completare.

Infatti, data l'urgenza, entrambi i parlanti si trovano catapultati in una condivisione di aspettative reciproche, che si rivelano praticamente impossibili o che vanno continuamente rettificate, esponendoli ad un assottigliamento dei confini reciproci, come si verifica negli stati di depersonalizzazione transitoria, quando l'intenzionalità si frammenta ripetutamente.

Dal punto di vista osservativo l'esperienza coincide con il confronto serrato tra due interlocutori, che incontrandosi si scoprono o del tutto

irrilevanti oppure più determinanti di quanto avessero previsto in partenza, al punto da trovarsi ri-definiti entrambi da un compito comune, i cui termini non sono in grado ancora di intravedere. È come se entrambi dovessero ricredersi rispetto a tutte le aspettative che avevano in precedenza, e si trovassero a quel punto costretti ad improvvisare.

Williams – come Ogden giustamente sottolinea – riesce a riprodurre l'equilibrio sottile che si viene a creare tra i parlanti quando, per il grado di tensione in cui si trovano coinvolti, le poche parole che riescono a balbettare sono descrittive ed auto-descrittive al tempo stesso.

In quelle circostanze, ciascun parlante percepisce sé stesso come se potesse essere visto in trasparenza dall'altro, cioè come se l'altro in qualità di dirimpettaio potesse intravedere le sue intenzioni (ecoprassie) quasi in contemporanea, come accade alle coppie che si incontrano leggendo certi racconti di H. James (*L'angolo bello*).

Ma, al di là dell'abilità narrativa di uno scrittore nel saper descrivere queste situazioni di tangenzialità reciproca nel corso della comunicazione, il fatto che Ogden suggerisca di leggere le prose ad alta voce, conferma la sua adesione alla "svolta linguistica" in psicoanalisi, come se, non solo la sonorità delle parole modificasse la percezione dei fatti descritti rendendoli più nitidi, ma i componenti del gruppo portassero a compimento le istanze enuncianti (Coquet, 2007) di ogni interlocutore, che nella lettura solitaria restano implicite ed incompiute.

Ricorrendo ad una rappresentazione schematica dell'evento in gergo bioniano (vedi la Griglia), si potrebbe dire che entrambi gli interlocutori vengono a trovarsi sul livello di affioramento della linea C "in atto" (C6), cioè in seno alla diade profonda nel punto in cui essa si spaia, cioè quando le personificazioni oniriche con le loro anticipazioni posturali (ecoprassie), lasciano intravedere le rispettive premonizioni ideative non ancora esprimibili in parole (ecolalie).

Ma di questo dirò più avanti, attraverso il materiale clinico.

Per ora, a ragion veduta, mi pare che gli episodi narrati da Williams rientrino tra le esemplificazioni di quelle che Jaspers definiva "situazioni-limite" (morte, dolore, lotta e colpa), e che Ogden intenda sottolineare come una loro descrizione più circostanziata sul piano del linguaggio rispetto a quando Jaspers le definì, permetta oggi, dopo la "svolta linguistica" (Wittgenstein, Austin, Cavell), una maggiore individuazione di sé da parte dei singoli interlocutori.

Le situazioni-limite rivisitate (Ricoeur ri-legge Jaspers)

Dicevo all'inizio, a proposito della scelta di fare Medicina, che accanto alla lettura di Williams era stata poi l'opera di Jaspers ad avere il sopravvento, e non nego che a ripensarci sembra strano anche a me aver potuto coltivare negli stessi anni una forte ammirazione nei confronti di due figure per tanti aspetti così diverse.

Uno, prevalentemente studioso, che si batteva in ambito accademico perché la conoscenza della malattia mentale raggiungesse come sapere una soglia di rango universitario (ad Heidelberg), e l'altro invece che sostava in macchina e raccoglieva le idee, prima di salire le scale di una baracca di periferia dove era stato chiamato d'urgenza per un parto.

L'uno che scriveva opere sistematiche come la *Psicopatologia generale*, oppure la *Psicologia delle visioni del mondo*, oppure il trittico di *Filosofia* o *I grandi filosofi*, libri che da soli per dimensioni occupano un intero ripiano della libreria, e l'altro che in ambulatorio tra una visita e l'altra si risiedeva al tavolo completando una frase rimasta interrotta.

L'uno con un periodare che ritorna continuamente su sé stesso come se procedesse per volute argomentative che si avvolgono come colonne tortili, l'altro con degli enunciati espressi "a singhiozzo", che sorveglia la sua scrittura perché non vi sia una parola in più del necessario, come se le frasi vibrassero nell'aria, in attesa di un lettore ispirato che le completi.

Come spiegare la vicinanza di allora?

Perché in quegli anni oscillavo tra l'idea d'incontrare una guida, tra il bisogno ardente di un maestro e al tempo stesso la necessità di disperdermi in mille rivoli e di ibridarmi in mille modi, come se solo questa strada potesse rassicurarmi che svolgere una professione liberale non avrebbe comportato assumere la posa di un dottore.

A ripensarci, l'ampiezza dell'opera di K. Jaspers conserva ancora oggi un carattere veramente "europeo", che andrebbe sottolineato per esteso, anche se qui, soffermandomi sulle situazioni-limite, posso solo accennare a questo aspetto. Basterà ricordare due pubblicazioni importanti del primo dopoguerra.

Per esempio, il titolo stesso della rivista su cui figurerà questo contributo, richiama la pubblicazione omonima redatta nel primo dopoguerra da Umberto Campagnolo (COMPRENDRE, Rivista della Società Europea di Cultura), dove figura un contributo di Jaspers dal titolo *La coscienza davanti la minaccia della bomba atomica*.

Un secondo esempio più specifico può essere tratto dall'ARCHIVIO DI FILOSOFIA (diretto da Enrico Castelli di Gattinara) dove, nel fascicolo del 1952 dedicato a Filosofia e Psicopatologia, Jaspers figura con un lavoro dal titolo *Contributo alla critica della psicoanalisi*, intervenendo a fianco di autori come Paci, Minkowski, e L. Stefanini (padovano).

Ma, dovendo individuare un punto che attraversi dall'inizio alla fine l'intera sua opera e che sia stato ripreso da commentatori successivi che ne abbiano testimoniato l'importanza sia sul piano filosofico (per esempio in Francia con P. Ricoeur e in Italia con L. Pareyson) che clinico (S. Resnik), mi limito a ripercorrere brevemente la sua formulazione delle "situazioni-limite".

Di queste Jaspers parla già nella *Psicologia delle visioni del mondo*, anche se sarà sopratutto nel secondo volume del suo trittico *Filosofia*, che porta il titolo *Chiarificazione dell'esistenza*, che svilupperà questa idea, raggiungendo il punto che ci interessa.

Infatti in *Psicologia delle visioni del mondo*, che è la sua prima opera filosofica di sintesi, dove prende in esame le varie posizioni filosofiche alla luce della Psicopatologia, si limita a nominarle (la morte, il dolore, la lotta, la colpa) come se fossero il punto di svolta di una sistematica filosofica, che si prefigge di delimitare il proprio pensiero fondamentalmente tragico differenziandolo dalle costruzioni deliranti (p. 257).

Per Jaspers, le configurazioni di senso che riguardano la morte (suicidio compreso), il dolore, la lotta e la colpa, sono le quattro esperienze di trasformazione profonda di noi stessi, che poi, in *Chiarificazione dell'esistenza*, egli definisce così: «Nella situazione limite, la determinatezza storica, invece di essere un puro caso, diventa manifestazione di quest'essere che il mio intelletto non comprende, ma che io posso accettare come eternità nel tempo […]» (p. 57). E poi, poco più avanti, mettendo in evidenza come nell'esperienza tragica "*casus est causa*": «Come soggetto agente non mi distinguo propriamente dalle situazioni in cui mi sono venuto a trovare solo per ragioni esterne, in esse io sono come il corpo fisico di ciò che posso essere. Trascendendo ogni pensiero comprensibile, oltre a sentirmi scosso nella situazione limite, mi sento tutt'uno con il caso che ho compreso come mio».

Una sorta di controprova, che confermi l'importanza di questi testi ai fini di una rivisitazione complessiva del suo pensiero, può essere ritrovata nel fatto che lo stesso Ricoeur, studioso di Jaspers fin dall'inizio della sua attività filosofica, invitato ad Heidelberg nel 1990 per ricevere il premio Karl Jaspers che gli era stato assegnato, scelse proprio queste pa-

gine di *Chiarificazione dell'esistenza* come commento, dando al suo intervento il titolo: *L'interpretazione di sé* (di cui riferisce la rivista CITÉS).

Riporto brevemente il passo citato da Ricoeur, che è quasi un'anticipazione del nostro discorso: «[…] L'unico essere che, venendomi incontro nella sua unicità, mi stupisce e mi sorprende, è l'uomo che è veramente sé-stesso. È l'uomo che non si mantiene rigidamente nell'ambito delle validità oggettive, ma consente, e a sua volta realizza, un domandare che non conosce limiti […]. Dalla riflessione esce in tutta la sua autenticità, sia pure tra lacerazioni, incertezze e perplessità. Incontra sé stesso e non sa come. Poiché questo suo costante sforzo non può prodursi da sé, egli giunge a sé stesso come un dono; […] inoltre, per quanto mi concerne, io sono, solo se a me donato, perché questo voler sé stesso ha bisogno di qualcosa che sopraggiunga […]» (*Chiarificazione dell'esistenza*, p. 58).

E poi ancora, che è il punto che mi preme di più, al fine di considerare il rapporto tra "situazioni-limite" e voce umana, come recitano i versi di Sereni messi all'inizio: «Quando mi sfiora questo senso di smarrimento, l'affermazione a cui pervengo attraverso l'amico che non dubita è l'unico punto d'appoggio che mi sostiene per il tempo in cui mi sento senza terreno sotto i piedi. Egli non mi consente di dimenticarmi di me quando mi sento perduto».

Non verrebbe da rileggere queste frasi insieme ad alta voce? Credo di sì, perché qui la prosa di Jaspers, come in Williams, raggiunge quella soglia di trasparenza in cui ci è dato di osservare come l'ecoprassia (di sostegno, in questo caso) invochi la voce umana (ecolalia).

Pochi psicoanalisti si sono soffermati sull'amicizia con la profondità che qui viene raggiunta da Jaspers.

A questo proposito, non trovo altro modo per trasmettere la sorpresa di questa coincidenza: tra come intendere la trascendenza e il ruolo da attribuire all'amicizia, che ricordare la correlazione che, in termini più psicoanalitici, anche Ogden propone tra quest'ultima e la rimozione.

Infatti, nella raccolta dei suoi lavori tradotta in italiano con il titolo *Riscoprire la psicoanalisi* anche Ogden non trova altro modo per definire l'amicizia se non paragonandola al compito che nella vita mentale svolge il sogno: «Sognare crea una barriera contro fenomeni mentali inconsci che potrebbero sopraffare la consapevolezza cosciente di stare per esempio parlando ad un amico e, allo stesso tempo, rende impossibile, per la consapevolezza cosciente di stare parlando ad un amico, di sopraffare del tutto le proprie fantasie inconsce» (p. 163).

Anche J.B. Pontalis, com'è suo stile ormai da anni, cioè senza far uso di un linguaggio specialistico, dedica uno dei suoi ultimi libri, dal

titolo *Le songe de Monomotapa* (nome esotico del sito, che in una favola di La Fontaine corrisponde alla città dell'amicizia), proprio alla similarità che caratterizza l'amico come oggetto della vita reale con quella che considera la funzione psicoanalitica della mente, definita a suo modo "*pensée rêvante*" (pensiero sognante).

Soltanto alla fine della sua riflessione, Jaspers introdurrà una visione più storica della filosofia nel suo insieme. Questo sopratutto nell'opera *I grandi filosofi*, dove riattraversa l'intera storia del pensiero umano, riconoscendo il proprio debito nei confronti dei filosofi con i quali il dialogo "amicale" non si è mai interrotto, cioè il Cusano e Kant. L'ultima opera sulle *Cifre della trascendenza* concluderà il suo percorso alla ricerca di una verità intesa come aspirazione ad una "condivisione" che rimane sempre incompiuta. Quella di Jaspers è una fede filosofica nei confronti della natura e del pensiero umano più che una fede religiosa di tipo confessionale, e consiste nel "decifrare" ogni volta i segni di una incondizionatezza originaria, che non si lascia saturare da aspettative esclusivamente antropiche.

Mariolina

Con questo esempio intendo descrivere in modo circostanziato come, nel corso delle enunciazioni che tessono il dialogo della coppia terapeutica, possa capitare di trovarsi a volte quasi sospesi, come sorretti da una frase che, pronunciata da entrambi, si staglia nitida nel silenzio della seduta.

Come si fosse su un valico dove, al diradarsi della nebbia, ci si trova tra i due fuochi di un'ellisse sonora di cui si costituisce congiuntamente: ora il polo dell'immanenza più singolare (come quando ci si esprime in prima persona), ora quello dell'osservazione più estesa (come quando ci si esprime in terza persona).

H. Maldiney, il filosofo francese che dialoga da decenni con gli psichiatri francesi sugli aspetti psicopatologici della creatività artistica, parla in questi casi di "trans-passibilità", ricordando un verso di Hölderlin in cui il poeta descrive il momento insolubile, la cesura invalicabile del passaggio dal preverbale al verbale (dalle eco-prassie alle eco-lalie): «O eterno mistero, ciò che siamo / E cerchiamo, non possiamo trovare; ciò che / Troviamo, non siamo» (prima stesura dell'*Empedocle*; in Goldoni, p. 265). Forse i versi di Sereni riportati all'inizio e riferiti all'amicizia di lunga data, possono essere letti come un tentativo di risposta a quelli di Hölderlin.

Mariolina, dopo un'analisi personale ultimata già da molti anni in un'altra città, era venuta per uno stato di depersonalizzazione ingravescente caratterizzato inizialmente da una leggera nebbiolina diffusa, che le offuscava la percezione degli altri, e che con il tempo era giunto a provocarle in certi momenti uno stato di estraneità vero e proprio nei confronti delle persone con cui stava parlando. Questo disturbo, che veniva risvegliato in modo particolare dalla vicinanza fisica con alcuni dei famigliari, si era accentuato nell'estate scorsa durante un soggiorno nella vecchia villa di famiglia quando, spaventata per la confusione, si era concessa d'inviarmi urgentemente una *e-mail*, permettendomi di comprendere come in quei momenti temesse di impazzire. La cosa, quando ci si era rivisti, aveva assunto anche per lei il carattere di una prova che fosse giunto il momento di preoccuparsi seriamente per la propria salute, piuttosto che consultarmi di tanto in tanto, anziché continuare a rivolgere tutte le sue preoccupazioni nei confronti della salute di parenti ed amici e della madre centenaria in particolare.

La sequenza con Mariolina (che ora vedo *vis à vis* con regolarità), su cui mi voglio soffermare, riguarda una seduta che risale a poco dopo la morte della madre. In quella seduta, le particolarità dell'enunciazione con cui aveva accompagnato il racconto del sogno che dirò, sembravano conservare i caratteri delle personificazioni preconsce nell'attimo del loro affioramento, dato che il gesto che aveva fatto con le mani (ecoprassia), precedeva di poco la frase pronunciata poi in parole (ecolalia).

In quel caso, raccontatomi il sogno, le sue labbra si erano fermate sull'enunciato conclusivo che riassumeva le sue "scuse" (Austin), dicendomi: «Niente di più» – ed io, sintonizzandomi in modo quasi simmetrico con il suo enunciato, pronunciavo quasi la stessa frase ad alta voce in senso interrogativo: «...e cosa (potrebbe esserci) di più?», rigirando per così dire il significato.

Ma voglio riportare in dettaglio la seduta, in modo da evidenziare il punto in cui le condizioni comunicative sono state corrispondenti a quello che Ogden definisce il "rigiro" (2012, p. 254).

Inizia parlandomi di Giulia, che ha incontrato a Venezia, prima di venire in seduta, e che vive in un'altra città. Giulia è stata in passato amica della sorella di Mariolina ed è attraverso quest'amica che lei ha conosciuto l'uomo che poi ha sposato. In quel periodo, in vista del matrimonio, aveva diradato le sedute con il precedente analista, e poi terminato l'analisi personale.

«Giulia è una testimone attendibile della mia storia famigliare – dice – ed ora è diventata amica anche mia, proprio di me».

Mi dice di un frammento del sogno, che riesce a ricordare e che indica unendo il pollice con la punta dell'indice, per dire che era proprio piccolo ma intenso. Dice di aver sognato la madre che l'abbracciava, ma in un modo così profondo da sentire la superficie dei due corpi che aderivano l'uno all'altro.

Che nel sogno era contenta di questo e che «diceva a sé stessa che avrebbe dovuto ricordarsi» di quel momento, perché non era il corpo ossuto degli ultimi anni, che faceva quasi spavento (un mucchietto di ossa, per l'inanizione della madre quasi centenaria), ma quello che poteva essere stato prima. Che il corpo nel sogno restituiva anche quello che il dimagrimento aveva sottratto nell'ultimo periodo, rendendo difficile il loro riavvicinamento, per cui ora finalmente c'era un senso di tenerezza più morbida e reciproca.

Noto che ritorna sulla descrizione come se volesse aggiungere altre cose, come se le parole con cui lo aveva raccontato corrispondessero troppo poco a quello che aveva provato nel sogno, e nella sua descrizione fosse passata troppo presto dalla prima persona alla terza.

Per cui mi guarda dicendo: «Niente di più» (come fosse tutto qua).

Conclusione questa abituale da parte sua, e quasi scontata anche per me, abituato da anni a verificare come per lei fosse sempre troppo poco ciò che è in grado di dare.

Mi trovo a ruminare per qualche istante la frase "niente di più" tra me e me. La giro e la rigiro come un enunciato espresso in terza persona, come un modo di dire, ma al tempo stesso non voglio interferire con la possibilità che lei possa prolungare l'esperienza di reciprocità anche attraverso le nostre due ottiche, colte nell'attimo del loro rispecchiamento sonoro.

Provo allora a reagire alla rassegnazione che mi era parso di cogliere, rivoltando il senso della frase: «E cosa (potrebbe essere) di più?» – dico –, facendole notare la distanza tra l'io della sognatrice e l'io di quella che parla ora con me. Accenno alla diade profonda che si spaia, e al fatto che lungo il percorso del risveglio è come se le labbra non fossero più le stesse.

Mariolina, come molti operatori del nostro campo che spesso vengono anticipati dal lessico specialistico (linguaggio di sostituzione, in Bion), ha sempre avvertito un forte senso di inadeguatezza nell'esprimere la propria esperienza preverbale ed io, come interlocutore, cerco di corrisponderla con una frase che permetta di prolungare il contatto con la "memoria sognante".

Lei dice che si era sentita riconciliata con sua madre, come se la vecchiaia e il dimagrimento le avessero sottratto qualcosa durante l'assistenza, impedendole fino alla fine di desiderare di abbracciarla. Anche perché in Mariolina era sempre rimasto il dubbio che la madre, abbracciandola, pensasse alla sorella maggiore (della paziente), morta ventenne. Da allora quel dubbio si era esteso al punto di sentirsi percepita, anche dagli altri, "dietro" o "dentro" le immagini e le posture legate al ricordo della sorella morta, che pure lei aveva tanto ammirato.

Il dubbio più atroce infatti, che può durare una vita, è quello di non essere stati percepiti come sé stessi dal proprio contesto famigliare. Che questo poi possa essere avvenuto con maggiore o minore predilezione importa già meno, perché rimane in ogni caso il senso di non esserlo stati per quelli che effettivamente eravamo. E, anche dopo, non è facile resistere al dubbio che sarebbe stato meglio essere diversi, se durante la crescita non ci si è sentiti sufficientemente percepiti ed amati per quello che stavamo diventando. Si rimane con il dubbio che chi ci ama avrebbe potuto amare di più quello che non siamo diventati.

Per i pazienti come Mariolina, che conservano la traccia di non essere stati percepiti in modo sufficientemente nitido, non è facile avere fiducia nel modo di percepire sé stessi, e questa incertezza, secondo Ogden, traspare dal modo di esprimersi verbalmente, cioè dalle diverse tonalità della voce (Bollnow).

È consigliabile in questi casi, che il terapeuta con il proprio intervento riesca a rimanere nell'aura sensoriale generata dal sogno, che al risveglio si prolunga nell'aspettativa di un doppio (sensoriale) che conservi l'atmosfera della diade affiorata. Venendosi incontro su quel punto, i due interlocutori ne prolungano la visitazione, prima che affievolisca con il venir alla luce della parola.

Nel frattempo Mariolina sta pensando all'anniversario della propria madre e intende far dire una messa, anche se "non è credente". La collega Luisa le dirà che è paradossale, perché lei, che invece è credente, non l'ha fatto per i suoi quando era il momento. Mariolina, sorpresa del commento di Luisa, dirà che doveva farlo per sua madre, dato che lei lo faceva sempre per la sorella e per il padre.

Aggiungo qualcosa. Dico che Luisa l'aveva sorpresa perché si poneva su un altro piano, come se la religione fosse una cosa formale, vissuta in terza persona, scollegata col senso che questa volta il rito poteva avere per lei, cioè come un allargamento dell'aura sensoriale vissuta (in prima persona) nel sogno.

Rientrerà da una breve vacanza nel paese d'origine. È stata ospite col marito di una compagna di università che le ha confidato un ricordo

lontano che l'ha confortata: sua madre era una donna molto silenziosa, anche prima della morte della figlia.

Resasi conto della sua confusione profonda con la sorella, pur di essere percepita dalla madre, mi chiederà di continuare a venire con maggior regolarità.

Ho già osservato che nei confronti di chi ci ama rimane il dubbio: che avrebbe potuto amare di più quello che non siamo diventati. È ciò che accade ad alcuni personaggi di H. James, che rimangono con il dubbio che avrebbero potuto essere diversi da quelli che sono diventati, per cui sono assillati dal tormento di poter essere risucchiati dal debito nei confronti del proprio sé virtuale, rimasto irrealizzato. Ne *La tigre nella giungla*, per esempio, il protagonista rimane fino alla fine con il dubbio di non sapere se è più vero il proprio sé reale, che si è storicizzato, o quello a cui non ha concesso di esistere, rinviando ogni volta le decisioni da prendere. Il senso di incompiutezza, che rimane in questi casi, può lasciare una traccia indelebile nella propria individuazione, e indurre a cercare disperatamente un riconoscimento fino alla fine.

Un coro muto

Mi capita qualche volta, un attimo prima di prendere un libro dalla biblioteca, di accorgermi che la scelta non dipende da quello che spero di trovarvi come contenuto. Come se non dovessi più perseguire un compito prefissato, per esempio quello di tenermi aggiornato in un dato campo. È come se, col tempo, anche il criterio di leggere fosse cambiato.

Così posso accorgermi di aver accostato due libri molto diversi e di ricordare il passaggio ideativo o il nucleo di esperienza personale o clinica, che me li ha fatti accostare. Le due culture, quella umanistica e quella scientifica, nel periodo degli studi universitari erano divise da dei solchi invalicabili. Il confine tra le discipline assumeva il carattere di una incompatibilità quasi assoluta, per cui ero sempre combattuto ogni volta che andando a lezione e, insieme al quaderno degli appunti, portavo con me le poesie di W.C. Williams, e le leggevo per conto mio.

Ora mi accorgo il più delle volte che il libro scelto dipende da quello che potrei definire l'intermediario, cioè il volto umano collegato a quella lettura, che spunta dietro "dal fondo della biblioteca".

Ora mi fido di più del "mio fondo" e lascio decidere all'intermediario che intravedo.

Ed è su questo nuovo modo di leggere che oggi mi sembra di contare, riconoscendo quella che potrebbe sembrare una rivincita della lette-

ratura sul metodo scientifico, e che invece dipende dal grado di interiorizzazione cui va incontro nel tempo l'esperienza clinica, preservandoci dalle confusioni.

Ritornando all'articolo di Ogden dedicato alla lettura ad alta voce, mi sembra di poter dire che sia un lavoro molto denso, forse fin troppo. Se non lo ha già fatto, mi aspetto che ne scriva prossimamente un altro su questa stessa linea di pensiero e, forse ora esagero, che la prossima volta accanto agli psicoanalisti e agli scrittori possa citare alcuni contributi americani della filosofia del linguaggio (dopo-Wittgenstein e dopo-Austin), facendo i nomi di Stanley Cavell o di Cora Diamond, dato che entrambi insistono sull'importanza che ha, anche in filosofia, la volontà di scoprire la propria voce.

C'è un punto dove Ogden dice: «Mi pare che vada sottolineato il fatto che la voce umana che proferisce il testo nel corso di un seminario raggiunga una soglia di trasformazione del significato per cui il contenuto concettuale viene ritrovato attraverso l'eco sonora inconfondibile del singolo parlante».

Solo nel gruppo diventa palpabile l'oscillazione tra la singolarità di una voce, che nasce ogni volta con la quota di improvvisazione che esige, e l'anonimato di una formulazione concettuale più astratta, dove la "grana" delle voci si acquieta in un'argomentazione lineare (R. Barthes).

Riprendendo la Griglia bioniana, si potrebbe dire: è come se la performatività dell'enunciazione sonora non fosse fine a sé stessa, ma andasse da C3 a C5; notazione, attenzione ed indagine comportando un approfondimento più definito e più convinto di una stessa idea.

Infatti chi parla e chi ascolta ha modo di transitare dalla prima persona alla terza, intravedendo il "senso comune" di un'idea che si dispiega attraverso le posture delle personificazioni, che affiorano (ecoprassie), fino a raggiungere i suoni e le parole sedimentate nei modi di dire e negli usi del linguaggio ordinario (ecolalie).

Quella che Paul Ricoeur definisce l'"illeità" degli enunciati espressi in terza persona non è mai assoluta e impersonale in un seminario, come avviene nella lettura solitaria centrata sui concetti, perché prende forma nell'aura, che fluttua tra le varie istanze enuncianti (Coquet) dei parlanti presenti. Con i loro interventi in successione, che si combinano come in un intarsio "sonoro"*, questi portano a compimento sul piano

* Su questo e sulla compenetrazione tra corpo e strumento come avviene nelle posture della musica Jazz, ha organizzato dei seminari recentemente il Prof. Arnold Davidson, l'allievo di S. Cavell, che insegna dallo scorso anno all'Università di Venezia (dove è stato invitato dal Prof. L. Perissinotto, studioso di Wittgenstein).

vocale quello che nel testo scritto figura ancora come una vibrazione trattenuta.

Forse per questo, disponendo i miei libri sui ripiani della biblioteca, ora mi preoccupo meno che non si veda chiaramente il bordo con il titolo e il nome degli autori, per cui mi accorgo di trovarli in certi casi anche l'uno dentro l'altro, come si fa quando si vorrebbe far combaciare le due pagine nel punto in cui si richiamano l'una con l'altra. Come se, accanto alla visibilità dei titoli, fosse l'incontro tra le due voci che conta.

Penso che d'ora in avanti troverò anche *La tristezza vitale*, il libro del Prof. G. Gozzetti (ripubblicato da Mario Rossi Monti, per l'editore Fioriti di Roma), tra gli altri libri più cari, vicino a quelli di Williams, di Jaspers, di Ogden...

BIBLIOGRAFIA

Austin J.L.: *Una giustificazione per le scuse*, in *Saggi filosofici*, p. 169. Guerini e ass. ed., 1990

Barthes R.: *Le grain de la voix*. Seuil, 1981

Berti Ceroni G.: *Confini, muri e bordi*. Ed. Paolo Emilio Persiani, Bologna, 2011

Bion W.: *Elementi di psicoanalisi*. Armando, 1973

… : Seminario a Parigi (10 luglio 1978). KOINOS, gen.-dic. 2001. Borla, 2002

Bollnow O.F.: *Le tonalità emotive*. Vita e Pensiero, Milano, 2009

Bonnefoy Y. : *L'entroterra*. Donzelli, 2003

Cavell S.: *Philosophie. Le jour d'après demain*. Fayard, 2011

Coquet J.C.: *Le istanze enuncianti*. Bruno Mondadori, Milano, 2008

Correale A.: *Area traumatica e campo istituzionale*, pref. di M. Rossi Monti. Borla, 2006

… : *Il consiglio di amministrazione e la lucertola*. Relazione presentata al Congresso della SPI di Taormina, 2010, inedito

Correale A., Cangiotti F., Zoppi A.: *Il soggetto nascosto*. Franco Angeli, 2013

D'Agostini F.: *Aura. Scritti per Gianni Carchia*. Ed. SEB 27, 2002

Davidson A.: *Prefazione* a D. Bailey: *Improvvisazione. Sua natura e pratica in musica*. Edizioni ETS, Pisa, 2010

Diamond C.: *L'immaginazione e la vita morale*. Carrocci, 2006

Donatelli P.G.: *La vita umana in prima persona*. Laterza, 2012

Ferruta A.: *Pensare per immagini*. Borla, 2005

Fiasse G.: *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur.* Ed. Peeters, Lovanio, 2006

Gargani A.G.: *Wittgenstein: il cammino più lungo*, in S. Borutti e L. Perissinotto (a cura di): *Il terreno del linguaggio*. Carocci, 2006

Goldoni D.: *Filosofia e paradosso*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990

Gomez Mango E.: *Un muet dans la langue*. Gallimard, 2009
Gozzetti G.: *La tristezza vitale*. G. Fioriti Editore, Roma, 2008
… : *Intervista sulla psicopatologia fenomenologica*, in M. Rossi Monti, F. Cangiotti (a cura di): *Maestri senza cattedra*. Antigone, Torino, 2012
Gozzetti G., Cappellari L., Ballerini A.: *Psicopatologia fenomenologica della psicosi*. Cortina, 1999
Green A.: *L'Aventure négative (Lecture psychanalytique d'H. James)*. Ed. Hermann, 2009
Hautmann G.: *Pensiero pellicolare e formazione del Sé*, in A. Ferruta (a cura di): *Pensare per immagini*. Borla, 2005
Heller-Roazen D.: *Echolalies*. Seuil, Paris, 2007
… : *Une archéologie du toucher*. Seuil, Paris, 2011
James H.: *L'arte del romanzo* (1884), trad. it. C.M. Lerici editore, 1959
Jaspers K.: *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), trad. it. Astrolabio, 1950
… : *La coscienza davanti la minaccia della bomba atomica*. COMPRENDRE, RIVISTA DELLA SOCIETÀ EUROPEA DI CULTURA, 2: 102, 1950
… : *Contributo alla critica della psicoanalisi*. ARCHIVIO DI FILOSOFIA, p. 37, 1952
… : *Filosofia 2 (Chiarificazione dell'esistenza)*, trad. it. Mursia, 1978
Lauger S.: *Stanley Cavell*. REVUE INTERN. DE PHILO., 2. Vrin, Paris, 2011
Maldiney H.: *Le vouloir dire de F. Ponge*. La Versanne: encre marine, 1993
Mangini E., La Scala M.: *Le fonti dello psichico*. Borla, 2009
Ogden T.H.: *Conversazioni al confine del sogno* (2001), trad. it. Astrolabio, 2003
… : *Insegnare la psicoanalisi*. L'ANNATA PSICOANALITICA INTERNAZIONALE, 4: 69-85, Borla, 2008
… : *Riscoprire la psicoanalisi* (2008), trad. it. CIS, Torino, 2009
… : *Il leggere creativo*. CIS, Torino, 2012
Pareyson L.: *Karl Jaspers* (1940). Marietti, 1983
Pontalis J.B.: *Le songe de Monomotapa*. Gallimard, 2009
Resnik S.: *L'inconscio tra disagio e civiltà*, a cura di E. Levis. Cafoscarina, 2010
… : *L'arte del dettaglio*. Ed. La Conchiglia, Capri, 2012
Ricoeur P.: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ed. du Seuil, 1947
… : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Ed. du temps présent, 1948
… : *Autrement qu'être (Lecture d'Emmanuel Levinas)*. Coll. Intern. de Philo, PUF, 1997
… : *L'interprétation de soi*. CITÉS, 33, PUF, 2008
Rolland J.C.: *Avant d'être celui qui parle*. Gallimard, 2006
Rossi Monti M., Cangiotti F.: *Maestri senza cattedra*. Antigone, Torino, 2012
Roussillon R., Golse B.: *La naissance de l'objet*. PUF, 2010

Turci E.: *Funzionamento e filosofia della mente*. CLEUP, Padova, 2010
Williams C.W.: *Poesie*, trad. di V. Sereni e C. Campo. Einaudi, Torino, 1961
… : *I racconti del dottor Williams*, trad. di L. Bassi. Einaudi, Torino, 1963

Dott. Luigi Boccanegra
Fondamenta delle Romìte
Dorsoduro 1335
I-30123 Venezia (VE)

SAVERIO. LA DEPRESSIONE E L'IRA

LORENZO CALVI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

Binswanger L.: *Traum und Existenz* (1930), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, I, 74-97. Bern, 1955. Trad. it. di E. Filippini: *Sogno ed esistenza*, in L. Binswanger: *Per un'antropologia fenomenologica*, 67-96. Feltrinelli, Milano, 1989

Boella L.: *Il movimento del pensiero*. AUT AUT, 332: 12-13, 2006

Calvi L.: *Enzo Paci e la Daseinsanalyse*, in *La coscienza paziente*. Fioriti ed., Roma, 2013 (ed. originale: *Paci e la Daseinsanalyse*, in S. Zecchi: *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, p. 127. Bompiani, Milano, 1991; anche ne *Il consumo del corpo*, Appendice. Mimesis, Milano, 2007)

… : *Prospettive antropofenomenologiche*, in *Trattato Italiano di Psichiatria* di G.B. Cassano e coll., I vol. Masson, Milano, 1993 (2ª ed., con alcuni ampliamenti, 1999, I vol.); ora in G. Di Petta, P. Colavero (a cura di): *Il paradigma "Erlebnis"*, pp. 177-213, Ed. Universitarie Romane, Roma, 2015

Cappellari L.: *Lo scacco schizofrenico*. COMPRENDRE, 24: 23-37, 2014

Osculati R.: *Fare la verità*. Bompiani, Milano, 1974
Paci E.: *Relazioni e significati*, III, *L'uomo di Proust*. Lampugnani Nigri, Milano, 1966
… : *Nota finale* (1974), in Osculati R., cit., p. 125

Prof. Lorenzo Calvi
Via Ariosto 29
I-20145 Milano (MI)

Testo letto al XV Corso residenziale di Psicopatologia fenomenologica di Figline Valdarno (Fi), 17-18 aprile 2015.

COME IN UN TRUMAN SHOW

GIORGIO CASTIGNOLI

La costruzione di una relazione terapeutica nel contesto della cura del primo episodio psicotico, coincide con l'avvio di un processo di faticosa integrazione delle esperienze e di risintonizzazione con il mondo. Ciò rimanda primariamente al ripristino dell'*attunement* in un ambito di noità duale, quale quella che si può ricostruire nella coppia terapeutica.

Nella prospettiva di una psichiatria antropologica – ci ricorda Calvi – l'incontro con l'altro è «comunione, costituzione intersoggettiva» (2013, p. 28); la psichiatria fenomenologica d'altronde «si caratterizza con il fungere intersoggettivo della coscienza trascendentale dei medici e dei loro malati» (*ibid*.).

Talvolta, tuttavia, questo percorso è reso poco praticabile da fattori ostativi, che possono riguardare la relazione terapeuta-paziente, pur essendo estranei, in quanto pre-esistenti, alla coppia terapeutica stessa.

In effetti nel caso clinico che qui si illustra per cenni, la ricerca di un senso relazionale è stata ostacolata dall'impossibilità del formarsi della coppia ontologica a partire dalla coppia terapeutica.

Come in un Truman Show

Suona il telefono: con voce flebile e incerta si presenta M.; la riconosco subito. Non ci sentiamo da almeno quattro anni. Il rapporto con lei, seppur sufficientemente confidenziale, è stato sempre mediato dalla figura del marito, mio stimato amico. È grazie al desiderio di rivedere lui che talvolta, col passare del tempo sempre più raramente, si organizzavano cene o incontri amicali presso casa loro o presso casa mia; un modo per rincontrarsi, chiacchierare un po' di lavoro ed un po' di

persone conosciute. Un po' per parlare delle nostre vite, dei figli, delle aspettative e dei sogni per il futuro. Come già detto, la confidenza, i rapporti ed eventualmente la ripresa di contatti, erano mediati preferibilmente dal marito. Mi fa specie quindi sentire che raggiunge il mio telefono interno la voce, un po' rotta, di M.: dopo un brevissimo convenevole, chiede di potermi parlare. Senza approfondire i motivi della richiesta la invito per il giorno seguente.

– Il 19 di quel mese
Solo un breve sorriso di circostanza, quindi mostra subito una profonda disperazione. Piange in modo angosciato, esprime con le parole e con la mimica una gravissima afflizione: sta molto male dal periodo di Natale, da quando ha deciso di iniziare una psicoterapia con uno psico-analista. Il malessere era però già presente da qualche tempo. Fatica a darmi elementi di biografia precisa, sembra anche prudente nell'aprirsi a me; ciò ovviamente può avere a che fare con l'essere un interlocutore, nella veste di psichiatra, non sconosciuto. Ci si scambia il tu in un'atmosfera di amicalità, secondo il consueto registro passato, con evidente contrasto verso il registro del colloquio informativo-terapeutico, quale dovrebbe essere il nostro. Rappresento un interlocutore non sconosciuto, al contempo non confidente, non propriamente prossimo, una persona verso la quale risulta difficile accedere ad una sfera di intimità. Vi è inoltre un terzo livello nel quale si manifestano le difficoltà dell'incontro. È palesato più tardi, quando si fa manifesta una non confidenza, che scade nella diffidenza; quest'ultima espressa con un fare sostenuto, col tono di chi, piccato, intende smascherare le intenzioni inquisitorie dell'intervistatore. Come a voler dire: «Giorgio, non vorrai mica fare lo psichiatra con me: so dove vogliono arrivare le tue domande, non mi puoi incastrare, non mi puoi interrogare come se fossi una psicotica». Le sue parole non sono queste ma un sorriso beffardo, come di chi smaschera la strategia interlocutoria dell'altro, è eloquente: «Ma cosa mi fai dire, cosa vuoi che ti dica?». Queste le sue parole.

Il racconto parte da un'esperienza depressiva, apparentemente senza cause, né eventi anticipatori (individuerò poi la fuoriuscita della figlia, universitaria da quattro mesi in una città lontana, nonché la stanchezza per la cura della madre, sempre richiedente e manipolatoria), di profondità endogena, caratterizzata da sentimenti di colpa e di rovina. L'uso di Paroxetina, ancor prima di Modalina, a lei prescritte, avrebbe indotto un beneficio sul vissuto di colpa, ora non più presente. Ma ciò che induce angoscia in questo momento non sembra essere una condizione depressiva primaria, bensì l'essersi trovata proiettata in un mondo nuovo, la cui apertura sembra definita da una percezione delirante classica

ed il cui dispositivo antropologico pare essere quello della rivelazione (Ballerini, 2002).

A mezza voce, con molta fatica, dopo un sospiro, dice di essere sorvegliata; lo dice *en-passant*, tra una frase e un'altra. Faccio finta di non cogliere, ma registro, la lascio parlare: avremo modo di tornarci dopo, penso, non voglio incalzarla. Dopo un passaggio sul senso del proprio malessere, ritorna sull'esperienza del controllo. «L'hai visto il film Truman Show*? Te lo ricordi? Come si conclude il film? Come ne esce il protagonista?». Sta in silenzio, poi con dolore ammette: «Vivo in un Truman Show!». «È tutta una farsa, c'è una regia. Dai, Giorgio, ammettilo!»

Di fronte al mio sbigottimento trova modo di irritarsi con me. «Ma quando finisce!» Oscilla ambivalentemente tra fiducia e diffidenza.

Mi trovo ad essere investito in certi momenti di una totale sfiducia, sono una comparsa anch'io. Non sono credibile né come conoscente, né come psichiatra. Viene letteralmente offuscata la mia presenza; per tutti gli sforzi che faccia per esserle vicina, nell'amplificazione dell'ascolto, nella manifestazione del tatto, della prudenza, dell'empatia.

Ciò che sento mi pervade in un modo diretto, non conativo: sono anch'io meravigliato e angosciato. L'esperienza di M. mi colpisce perché assolutamente inaspettata per come la conoscevo; inoltre mi colpisce perché trasmette un vissuto imperniato sulla totale perdita di confidenza nel mondo intersoggettivo. Con passaggi oscillanti tra un'angoscia, ancora figlia della perplessità ed altri segnati da una sciagurata concretizzazione delirante, ove è perduto qualsiasi appiglio critico.

Di tanto in tanto, però, chiede di essere aiutata e sembra affidarsi, mantenendo, ahimè, un registro delirante: «Aiutami ad uscirne, come si fa? Dov'è l'uscita?».

Trovo difficile ottenere la sua collaborazione nella richiesta di approfondimenti e delucidazioni, che vorrei condurre all'analisi delle esperienze vissute. Provo a impiegare quello stile di intervista curioso, non inquisitorio né voyeuristico, che si è soliti avere nei colloqui con lo psicotico acuto. Questo modo di procedere nel primo approccio solitamente fa da viatico, sia per la conoscenza della sequenza dei fenomeni psicopatologici prepsicotici e psicotici, sia per la creazione di un clima di dialogo. Tale atmosfera conversazionale, resa neutra dall'epochè e dall'empatia, funge da base per la costituzione di un primitivo abbozzo di alleanza terapeutica.

Sono perciò al contempo carente di informazioni e di *appeal* nella relazione. Acconsento a rispondere in modo diretto alle domande ri-

* *The Truman Show* di Peter Weir, 1998, con Jim Carrey.

guardanti il film, alla sua trama, alla posizione del protagonista, alla sua progressiva presa di consapevolezza, alla sua lotta contro il sistema-regia; l'attenzione è in specie puntata sulle modalità di uscita dal sistema. Mi sforzo di ricordare i passaggi salienti della trama, per rendermi conto che la curiosità è tutta rivolta ad aspetti concreti e che l'interrogazione è spinta a esaminare anche la mia appartenenza, o collusione, al sistema di regia.

Tutto nasce poche settimane prima, forse una o due, non vuole essere precisa, quando lo sguardo è attratto da una donna, della quale non sa specificare le caratteristiche. Questa le fa sapere che sono simili. M. si è appena accomodata nello scompartimento del treno, quando lo sguardo viene rapito da una donna seduta di fronte. Con quella presa immediata e totalizzante sulla sua attenzione, sulla sua persona, diremmo sulla sua coscienza, che è tipica di ciò che ci viene insegnato in fenomenologia quando si parla degli oggetti del mondo che muovono verso (o contro) il soggetto (Ballerini, 2002). La persona non parla, né si rivolge in modo diretto o esplicito verso M.: non ce ne è bisogno, la comunicazione è imperativa, folgorante ed al contempo illuminante. Il termine che uso per farmi intendere nel colloquio per definire la modalità di comunicazione, "allusiva", è accettato da M., ma in effetti potrebbe essere davvero molto riduttivo. Il messaggio è chiarissimo e sconvolge il mondo conosciuto sino ad allora da M., a partire da un contenuto in apparenza circoscritto e banale: «Sei come me».

Non viene risposto alla mia immediata richiesta di approfondimento, anche se ingenuamente declinata alla richiesta di descrizione dei caratteri esteriori della sconosciuta. Le fattezze, gli abiti, il *look*, l'atteggiamento, l'eventuale condotta specifica (es. leggere un libro o sistemarsi il trucco), l'"aria": nulla viene commentato. Il fatto di sapere in un modo categorico ed esclusivo di essere come lei, comporta uno stravolgimento dei rapporti interpersonali, che mutano progressivamente all'insegna della non confidenza prima, del sospetto in seguito, della rassegnazione alla sfiducia infine.

Racconterà poi di una esperienza di generalizzazione (Grivois, 2014) occorsa quando, turbata da iniziali percezioni di autoriferimento e primitiva centralità, si rifugia nell'Accademia di Brera a Milano. Le sale dell'esposizione si popolano di figure non più indifferenti ed estranee, che nella loro totalità (specificherà dopo meglio: quasi tutti, tutti quelli che incrociava) in modo allusivo, ma per certo, si riferiscono a lei. Lei, che rispetto alla moltitudine acquisiva un'inaspettata posizione di assoluta centralità e distacco.

Al centro della scena, senza volerlo, diventa oggetto dell'interesse di tutti gli astanti, comparse di un gioco di regia che vedeva in lei un'involontaria protagonista.

La perdita di quel sentimento di immediata familiarità che nutre la naturalità dell'evidenza nel mondo della mondanità, in sintesi, con Blankenburg, l'iniziale perdita dell'evidenza naturale (1998), si combina con il passaggio successivo che impone di percepire come artefatto qualsiasi elemento percettivo della realtà intersoggettiva: quindi costruito ad arte come arredo di una scenografia complessa.

Concordiamo per un ricovero, che accetta di buon grado, visto il livello di angoscia, pur con qualche remora. Ha modo di farmi avere una serie di scritti, redatti proprio la notte precedente il ricovero.

> *– Diario di una breve notte:*
> *Io sono un caso borderline*
> *finalmente ho un nome: M., datomi da mia madre e mio padre.*
> *Sono una bambina dei boschi*
> *che ha vissuto nel mondo della regina delle nevi*
> *ma che non vuole*
> *morire come una piccola fiammiferaia.*
>
> *Il mondo di castelli di carta che mi circonda si sta sgretolando.*
> *Devo rompere la grande scenografia: ora so che sarei affascinata da quel "taglio di tela di Fontana".*
>
> *Il giudizio universale e quello dell'individuo non è di Dio, né dell'uomo, ma del demonio.*
> *Ma dove ci sono anime non c'è demonio.*
> *So che il demonio può ancora sabotarmi: temo il senso di colpa, vergogna e nullità, che, anche se per poco, ancora riaffiora.*
> *So di non avere più difese, per questo temo la più estrema.*
> *So di avere l'amore di chi mi vuole bene.*
>
> *Non so perché il tutto sia avvenuto in questo modo: trovo imbarazzante lo spiegamento di forze, energia e coinvolgimenti personali. Mi verrebbe: «Scusate tutti per il disturbo».*
>
> *Grazie a tutte le comparse di questo spettacolo, da quando ho preso progressiva consapevolezza, ne ho ricordate a decine…*
> *Spero che il vostro tariffario non sia troppo caro.*
> *Potremmo dare un titolo a questa pellicola: salviamo il soldato M.*

Durante la prima fase della degenza (dal 20 del primo mese al primo di quello successivo) M. offre di sé un'immagine molto ritirata e schiva. All'inizio del ricovero preferisce rifugiarsi nella propria stanza; non si dà disponibile ai colloqui con i medici di reparto, se non per il minimo indispensabile, su argomenti superficiali, preferendo il rapporto con me. Le faccio visita quasi quotidianamente e le chiedo di scrivere.

> *Che inutile partita! Spettacolare ma inutile: se le mie mosse sono così prevedibili potrei pensare a qualche colpo di scena ma non ho l'energia. Mi accorgo di subire le vostre mosse.*
> *Forse l'obiettivo è giocare a carte scoperte e sinceramente un po' mi dispiace. Un po' entro ed esco dalla recita, a volte volutamente, a volte no e in questo caso emerge di me la parte più insicura e fragile.*
> *Non so se sto scrivendo qualcosa di utile, non mi viene altro. Scusate niente di nuovo da questo pianeta.*
> *Bisogna mettere ordine nel caos.*

Con il proseguimento della degenza prende progressiva confidenza con i codegenti, intrecciando rapporti anche molto significativi e amicali, esprimendo la propria capacità di ascolto, compassione e sostegno psicologico. L'apertura nella relazione con i compagni di reparto è molto utile per recuperare più fiducia nel rapporto con l'altro. Privilegia in questo la vicinanza con "gli ultimi", cui riconosce una carica di umanità superiore a quella dei "normali". In un primo tempo attribuisce a tutti i presenti in reparto la malevolenza del ruolo recitato e farsesco, ma poi riesce a riconoscere una naturalezza nei gesti e nelle espressioni dei compagni di reparto.

> *Io tengo il mondo per quello che è: un palcoscenico, dove ogni uomo deve recitare una parte.*
> *I miei compagni recitano se stessi?*
> *Io recito me stessa?*
> *Se così fosse siamo veri!*
> *Ritorno dal bar. Questi ragazzi sono meravigliosi, mi sembra di avere scoperto ora cos'è l'amicizia ed ha anch'essa le ali.*
> *Piango di commozione per due motivi: uno di questi mi è dato da questi ragazzi.*
> *È strano come mi sento: non so se ho una scorza felice e un nocciolo triste o una scorza triste e un nocciolo felice.*

Riuscirà a recitare un ruolo di primo piano e farsi riconoscere come una sorta di "angelo degli afflitti".

> *Le giornate sono scandite dai pasti e dai rituali del bar, delle sigarette, dalla camminata in giardino. Niente di più arido e squallido se, nel loro interno, non ci fosse tra noi la condivisione di tempo e spazio e la consapevolezza che qualcosa ci accomuna, forse la "diversità" da ciò che si ritiene "normalità".*
> *Ritengo questa mia esperienza un privilegio. Aldilà della recita, lo scambio che c'è tra noi è di un autentico pazzesco: scevro ed essenziale, carico di significato. I loro interventi, i loro messaggi, quelli che devono essermi trasmessi non rientrano in uno schema recitativo, si espandono fino a dissolversi in momenti di estrema dolcezza per me.*
> *Non ho mai ricevuto tanto dal mondo della normalità. Non ho mai percepito nessuno di loro con diffidenza. Anche quando, all'inizio, mi chiedevo se qualcuno di loro fosse attore. Mi sentivo perplessa perché li trovavo tutti troppo autentici.*
> *(Provavo diffidenza nei confronti del personale, la fiducia è arrivata progressivamente.) Attraverso loro rivivo parti di me: loro sono la mia "analisi". Pensavo di riuscire a sopportare tutto quanto grazie al nuovo sentimento che provo per una persona, ora so che è soprattutto grazie a loro.*
> *Mi viene da pianger nello scrivere le due righe precedenti: so perché piango, ora lo so. Mi sono sempre chiesta cosa fosse esattamente l'amicizia, non riuscivo a darle un significato, passava attraverso la strettoia dell'opportunismo, ora le attribuisco tutte quelle frasi che si trovano anche nei Baci Perugina (quelli veri), o sui muri, sui diari di scuola, sulla corteccia degli alberi, nei temi di scuola, nelle lezioni di catechismo.*

Tutti gli altri, esclusi i codegenti, rimarranno invece in una posizione distante e insincera. Il rapporto con il personale medico e paramedico è segnato da controllo e misura; questo trova ambivalente espressione nell'oscillare da una fredda disponibilità formale alle regole del reparto a un'insofferenza nel riconoscimento del ruolo degli operatori. Si perde un'immediatezza nella prospettiva di prima persona (Stanghellini, 2006).

> *M. piange e ride di M.*
> *M. controlla M.*

Spesso c'è questo binomio, è come se fossi spettatrice di me stessa e mi giudicassi continuamente: «Sei troppo euforica, sei troppo rigida, sei troppo triste con gli altri».
«Gli altri non devono subire i tuoi problemi. Cerca di essere sempre adeguata, quando passano i medici dì loro ciò che vogliono sentirsi dire».

– Il 9 del secondo mese
Dopo il ricovero, rivedo per la seconda volta M. in ambulatorio. È serena, ha riacquistato un'ottima lucidità, ha ripreso una normale condizione di umore, ha ripreso una buona partecipazione attiva alla vita quotidiana ed una discreta progettualità; è meno centrata su sé stessa e generalmente più critica. Ahimè permane il delirio della regia, non ancora criticato. Di fronte alle mie obiezioni circa la reale consistenza del costrutto "regia", trova ad irritarsi e, schermendosi con un sorriso di circostanza, mi ripete: «Ma cosa vuoi che ti dica, Giorgio? Cosa vuoi che faccia?».

Cerco di farle comprendere l'opportunità di ripercorrere con me i passaggi delle sue esperienze e del suo disagio, ove ammesso dai suoi ricordi e da sue remore eventuali.

Solo ora ammette di essere stata in grande difficoltà nell'ultimo anno, in ragione del distacco della figlia, avviata, dolorosamente per la madre, verso una progressiva emancipazione. Ciò si è tradotto nel dolore per la perdita temuta, la perdita del ruolo di madre, quindi nel successivo senso di vuoto, nonché nell'abbozzo di un depressivo senso di invecchiamento, preludio della morte. Tale abbozzo avrà in seguito modo di concretizzarsi, sostenuto da un vissuto francamente depressivo, che ha avuto l'acme nel periodo di Natale; i sentimenti di tristezza e perdita diventano più pressanti, così come l'idea di una accelerazione dei processi di senescenza, esitata nella rappresentazione della decadenza del corpo e della morte. Questo coinvolge, agli occhi di M., anche il compagno, che vede triste, pensieroso, meno disposto ai contatti sociali, invecchiato, curvo sui propri studi. L'ultimo dei quali, che vedrà faticosamente coinvolta anche lei nel ruolo di dattilografa al pc, per ironia della sorte, è centrato sull'analisi del suicidio. L'impegno viene affrontato con dolore e pena, in un'atmosfera di alta permeabilità affettiva. È qui che il turbamento di M. sembra coinvolgere per la prima volta la stabilità della coscienza dell'io e indurre i primi segnali di psicosi. E ciò costituisce un suggestivo richiamo al conflitto che in queste prime note sembra appalesarsi tra la carne ed il corpo persona.

Laddove il concetto di carne (Calvi, 2013) richiama l'idea di un ponte che si erge nell'area di mezzo della trascendentalità immanente tra il

corpo-cosa e lo stesso corpo-persona e si presta a rappresentare il nocciolo metafisico della nostra fisicità, ecco che il tributo di sofferenza che la carne esperisce sembra non limitarsi al vissuto d'iniziale dissoluzione del fisico, ma coinvolge anche la rappresentazione angosciata dell'integrità fisica del convivente.

Tutto ciò fa da preludio all'uso dei farmaci e contestualmente all'avvio della psicoanalisi.

Il legame con il terapeuta ben presto si complica di un transfert erotizzato psicotico. M. sente un trasporto amoroso per l'analista, ciò che sembra spezzare momentaneamente quella cortina grigia nella quale si trovava da qualche mese.

"Comprende" in un secondo tempo che viene ricambiata dallo psicoterapeuta, il quale dà chiari segnali (chiari a lei, anche se mai concreti ed espliciti); questi rimangono tuttavia in un'ambigua area di non detto, di allusivo, di mai espresso in modo diretto. Questi intensi stati estatici, solo parzialmente inquinati dall'ambiguità dell'interlocutore – che ne guida la corrispondenza su modalità comunicative allusive – sono talvolta seguiti da momenti di terrore, dove si percepisce soggettivamente ancora il sentimento di rovina. Ciò investe primariamente il corpo-carne, che nella sua globalità, nella sua intima essenza, rivela segni preoccupanti di decadimento, rovina, penosa astenia ed afflizione. La carne, che anticipa nella sua percezione immediata e soggettiva il destino della morte. È in quei momenti che tale esperienza viene attribuita all'azione dell'analista; questi viene ritenuto responsabile di sottrargli l'anima e di impersonare perciò il diavolo.

È curioso il modo con il quale ammette queste esperienze, la cui portata delirante – «era il diavolo» – non sfugge a M., che tende a puntualizzare: «È proprio come i pazienti psicotici, ma non è così, erano sensazioni forti, io sentivo proprio così, erano impressioni nette ma fugaci, sentivo che il diavolo mi strappava l'anima dal corpo». Successivamente ammetterà che lo psicoanalista è nientemeno che il regista del Truman Show.

– Il 17 del secondo mese

Preceduta da una telefonata del marito, che ne temeva un peggioramento, anche in ragione di una mancata risoluzione del rapporto con lo psicoterapeuta (mi aveva detto che l'avrebbe voluto vedere per l'ultima volta per interrompere le sedute), M. si presenta un po' più serena; la vedo anzi più presente e facile al contatto. Mi pare cioè di percepire un'apertura più fluida e spontanea verso l'interlocutore ed una più limpida facoltà critica. È però piuttosto centrata tuttora sulla figura dello psicoanalista: l'ultimo incontro non è stato risolutivo, ma solo interlo-

cutorio. Si "è persa", non riuscendo bene a definire la risoluzione del rapporto di cura attraverso il chiarimento di ciò che rimaneva in dubbio. È proprio questa atmosfera di sospeso che attira M., tuttora incerta circa i reali interessi del terapeuta verso la sua persona. Alla mia domanda se il desiderio di rivedere lui attenesse all'interesse sentimentale o a quello terapeutico, in modo inequivoco mi risponde a favore del primo interesse. La terapia, ricordo, era iniziata però in un momento di grande fragilità e i tempi brevi del rapporto rendevano sospetta la giustificazione dell'innamoramento come semplice erotizzazione del transfert. Inoltre sussisteva sullo sfondo anche l'immagine dello psicologo come satana-che-strappa-l'anima, nonché come regista occulto del Truman Show. Ritorniamo così a ripercorrere a ritroso alcuni passaggi topici che avrebbero segnato i mesi precedenti.

È il 14 di due mesi prima quando la figlia porta a M. una confezione di Baci Perugina; la ricorrenza non è del tutto positiva poiché, in effetti, la figlia ha appena lasciato il proprio ragazzo. Il marito le porge un cioccolatino; confusa, si affretta a scartarne l'involucro per leggere la frase. Questa recita: «L'amore non è eterno, rimane solo l'eternità dei gesti». Tale rassegnata e prosaica affermazione la colpisce, ma ciò che procura sbigottimento è la firma in calce: P… S...! Nientemeno che nome e cognome del suo analista!

In un attimo viene ad apprendere che lui parla di amore, le recapita un messaggio, le conferma quindi una possibile corrispondenza di sentimenti, salvo denunciarne con amara preveggenza la natura effimera. Lo stupore muta in dolore, quindi in sospetto. L'amato potrebbe essere il demonio!

Veniva percepita in quel periodo una sensazione pervasiva, impalpabile, ma diffusa, di grande stranezza interiore; «Pur facendo le cose normalmente: … come una tempesta interiore». Una sorta di diffuso clima di parziale obnubilamento, non visibile all'esterno, né influenzante la condotta nei normali atti quotidiani. Affiorano in questo contesto fugaci, ma penosissime impressioni somatiche, per le quali il corpo, già consunto nell'esperienza depressiva (l'immagine della consunzione e il susseguente pessimismo nella prospettiva della morte imminente sembrano essere complicazione coerente della precedente esperienza depressiva), si trova a vedersi spogliato dell'anima tramite un atto di sottrazione brusco e doloroso. Come uno strappo.

Ed è proprio l'autore di una frase così inopportunamente irriverente colui che, per immediata intuizione, viene a essere riconosciuto come l'esecutore satanico del gesto. M., in un'atmosfera di recuperata lucidità critica, ritiene che senz'altro il P.S. della massima del cioccolatino non era altri che un omonimo (io invece nutro dubbi che l'aforisma fos-

se firmato da quel nome e cognome), ma ricorda il profondo turbamento del momento che aveva innescato tale riconoscimento, ora criticato. Così come sembra criticata l'attribuzione di corrispondenza amorosa, che ora non è più affidata ad una interpretazione psicotica, acritica, dell'atteggiamento dell'altro, quanto alla speranza di vedere rispecchiati nell'amato i propri sentimenti.

Contatto telefonicamente l'analista (per la seconda volta) ribadendo in modo più chiaro l'opportunità di una risoluzione del rapporto, stante una parziale controindicazione alla terapia analitica dello scompenso ed il persistere di un transfert erotico.

– Il 23 del secondo mese

Sta bene. Sembra aver ripreso una sufficiente capacità critica. Il dialogo rimane più superficiale. Riferisce di aver rivisto l'analista e di aver interrotto il rapporto. Sembra aver compreso la mancanza di interesse sentimentale di questi nei suoi confronti e pare accettare la cosa. È composta in ciò, anche se rattristata; palesa in questo un atteggiamento critico. Mi chiede ancora lumi sulla diagnosi, che vorrebbe traducessi in senso psicologico: «Che personalità ho?».

Mi mancano in questo quei presupposti informativi e quegli elementi di condivisione che di solito uso per rappresentare al paziente un temporaneo collassamento della coscienza ed una transitoria vulnerabilità dell'io.

Ritorno perciò alla definizione di depressione e di transitorio scompenso, usando un termine già utilizzato da lei. È generalmente più serena e lucida.

– Il 9 del terzo mese

Sembra aver ripreso una buona capacità critica. Descrive un po' di stanchezza e malavoglia; è comunque impegnata nella normale *routine* domestica, che implica anche lavori di campagna fisicamente onerosi. Torna sulla passata esperienza: «Non riesco a capacitarmi come abbia fatto ad immaginare tutto. È davvero tutto frutto della mia immaginazione? Io stavo bene, non rinnego quello che dicevo». A tal proposito durante la degenza così scriveva.

> *Non so fino a che punto sia stata scandagliata la mia vita passata, spero che il regista si sia dato dei limiti, non tanto per me ma per gli altri.*
> *Pensare ad alcune cose che inevitabilmente avete detto o fatto mi ferisce molto.*

> *Mi sento come un soldato in trincea che non sa più se il nemico è dietro o davanti a lui. Poi penso che non posso che andare avanti, sia quel che sia. (Potrei anche non amare come prima!!!) E non cambiare di una virgola!*

Cerco di spiegarle che definirlo frutto dell'immaginazione è un po' fuorviante. Dobbiamo però scendere ad un registro colloquiale perché io sto male (collasso). Cerco comunque di terminare la seduta, riducendo la terapia: Paroxetina 20 mg./*die* + Olanzapina 15 mg./*die*.

M. anche questa volta oscilla tra atteggiamento di fiducia e di distanza. Un collega (E.), comune amico, mi riferisce, telefonandomi il giorno seguente, che M. ha avuto con lui un atteggiamento tra il sarcastico ed il provocatorio (in relazione all'essere, nel suo modo di vedere le cose, lui psichiatra – "in alto" – e lei – "in basso" –, non pienamente credibile; avevano parlato di un paziente, in cura da lui, conosciuto in reparto da lei, riguardo all'opportunità di non frequentarlo in quanto antisociale e profittatore). Anche in questo penso si dovesse misurare l'autenticità delle persone tra un "malato" dotato di maggiore naturalezza e lo psichiatra, uomo dell'*establishment*.

> *Dopo la visita di E. che so che sa.*
> *Ancora faccio fatica a trovare le parole per dire quello che sta accadendo, non capisco perché, forse è un mio limite lessicale.*
> *Così non va bene, sono colpi bassi, volete farmi impazzire!!! O ripiombare nel senso di vuoto! O mi devo incazzare!*

In conclusione M. mi da l'impressione di non essere più in un Truman Show, ma di non aver recuperato il senso di una facile e naturale confidenza con il prossimo. Tecnicamente si trova quindi, sul piano clinico, in una condizione di remissione dallo stato psicotico, non presenta sintomi ascrivibili all'area dell'affettività primaria, anche se pare un po' triste e scoraggiata, non presenta segni di scollamento della coscienza dell'io, quali fenomeni di base o esperienze anomale del sé (Schultze-Lutter *et al.*, 2008; Parnas *et al.*, 2005).

Tuttavia, sussiste una sorta di difettualità nell'*attunement* intersoggettivo, che nell'ultima seduta ho provato, mio malgrado, a stimolare presentando una vistosa sofferenza. Pensavo che mi potesse considerare più avvicinabile in quella mia condizione particolare, più vera, e quindi empatizzare: ho ottenuto solo una generica, anche se affettuosa, espressione di compartecipazione al mio disturbo.

È sempre stata così M.?

Quel suo fare un po' strano, reperibile negli scambi interpersonali, apparentemente un po' fatuo ed un po' supponente (al contempo come di chi si pone umilmentemente *down*, ma ti giudica; che ti è vicina, ma non la senti perfettamente in sintonia con te stesso). Quel tornare spesso a confrontarsi su sue deduzioni in materia di psicologia, d'interpretazione del comportamento umano, quel volerti portare a commentare quel sentimento, quel vissuto o quella emozione come se si fosse sempre in un ambito di supervisione psicoterapica; a voler mettere a confronto e misurare quanto si era dedotto o intuito dell'umano, dell'essere, dell'agire nell'ambito delle relazioni interpersonali… Tutto ciò in una cornice di non sempre comprensibile coerenza con il contesto conversazionale; ciò che lasciava talvolta un poco stupiti e imbarazzati. Sempre nell'ambito di un non detto, per cui era come se si presentasse al tuo cospetto come una persona dal rango e dal lignaggio inferiori, anzi infimi, che ti poteva guardare solo dal basso verso l'alto, cercando però di provocare la tua disponibilità ad un confronto alla pari, che *a priori* si presupponeva (da parte sua) non poter essere genuino. Né tantomeno capace di esitare facilmente in una soluzione dialettica condivisa e coerente.

È sempre stata dunque così M.?

Alcuni stralci delle sue esperienze biografiche infantili ed adolescenziali, così come sono state rappresentate negli scritti redatti nel periodo di maggiore sofferenza e durante la degenza ospedaliera, rimandano a fatti traumatici, dove non si è potuta costruire o dove si è persa la fiducia nel prossimo. Un'esperienza precoce di abuso, il senso di essere sfruttata da quella che poteva essere un'amica, il rapporto insoddisfacente e quasi perverso, tra squalifica e atteggiamento profittatore, della propria maestra elementare, una relazione disturbata e sofferta con i genitori (tra conflittualità, mancanza di cure sufficientemente amorevoli, angosce di abbandono, parentificazione del ruolo di figlia): tutto ciò richiama il concetto di attaccamento insicuro (Holmes, 1994).

Richiama altresì l'impossibilità di edificare una buona sicurezza ed un'immagine personali, nonché un buon sentimento di familiarità con il prossimo.

> *Se rileggo quello che ho scritto nel pomeriggio, ho la sensazione di uno scritto di adolescente. Perché è così, a volte, qui, quando sono con i ragazzi che mi sento.*
> *L'adolescenza mi è passata di fianco e io non l'ho attraversata: come quando sei in macchina, seduta di fianco a un guidatore di cui non ti fidi, non puoi rilassarti e tantomeno addormentarti, così io dovevo tenere il controllo di una situazione famigliare sem-*

> *pre in procinto di deflagrare. Temevo che l'uscire di casa, nei momenti di tensione tra mia madre, mio padre e nonno, avrebbe causato qualcosa di irreparabile.*
> *Non avevo amici di riferimento. Un'amica e compagna di scuola alle superiori mi usava come copertura per uscire con il ragazzo, spesso dovevo reggere il moccolo o attendere per ore che lei tornasse dalla camporella. In seconda superiore è rimasta in cinta: amen.*

Che rapporto c'è dunque tra la M. che perde temporaneamente le coordinate della reciprocità interpersonale nel Truman Show (ricordiamoci dell'episodio occorso all'Accademia di Brera) e la M. che si descrive da sempre come la bambina dei boschi (scappava nel bosco per rimanere sola, nell'impossibilità di essere aiutata e consolata), che non vuole finire come piccola fiammiferaia?

Dove la bambina dei boschi descrive una piccola, lontana dagli altri, che gode di una sua libertà (autistica?), mentre la piccola fiammiferaia vive una condizione di penosa emarginazione (malata?).

Che rapporto esiste quindi tra un'esperienza di subitaneo collassamento delle strutture dell'intersoggettività (il richiamo è anche a Grivois) e precoci e pervasive esperienze maladattive che implichino l'impossibilità di vivere una socialità piena, gradevole e caratterizzata da una piacevole reciprocità negli scambi interpersonali?

– Il 22 del terzo mese

Più serena, sembra aver recuperato una buona sintonia interpersonale. Ammette di essere impegnata in un passaggio esistenziale difficile (rapporto con la figlia, con il marito, con la famiglia, parziale perdita del ruolo materno) e di avere oggi poche risorse "morali" a disposizione. Si percepisce in questo una certa *nuance* depressiva, confermata anche dall'esperienza di una temporalità disturbata. M. percepisce un senso di dilatazione del tempo, al contempo di vuoto, con la pressante necessità di costruirsi per schemi e calendarizzazione dello scorrere del quotidiano. Non pensa altro che al cibo, ha recuperato i sei chili persi nel periodo di malattia. Si riduce perciò Olanzapina a 10 mg. Desidererebbe riprendere un percorso psicoanalitico.

– Il 5 del quarto mese

Sta bene, sembra più serena. Si parla della possibile connessione tra perdita della confidenza intersoggettiva come matrice dello scompenso psicotico e pregresse esperienze infantili traumatiche o di disturbato attaccamento. Esibisce ancora una certa rigidità interpretativa tutta cen-

trata su presupposti di natura psicodinamica da una parte ed una visione medico-categoriale dall'altra, entrambe figlie di una certa cultura professionale e "familiare". Il sapere di M., come sempre, il sapere mediato da una conoscenza culturale, impedisce in parte una ricostruzione condivisa dell'esperienza psicotica, che sia legata alle esperienze vissute in prima persona. In altri termini di tentare una co-costruzione, centrata su una narrazione antropo-fenomenologica. Torniamo all'esperienza di *concernment* e, non senza qualche remora che ho modo di esplicitarle, le affido, come promesso in precedenza, un breve saggio di Grivois (2005) sull'esperienza della psicosi nascente. Le remore riguardano la comprensione che si può avere di un testo "tecnico", non incline a linguaggi di scuola psicologista, nonché della semplificazione prognostica che può derivare dal leggere della "nascita della psicosi".

> *Forse un mattino andando in un'aria di vetro,*
> *arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:*
> *il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro*
> *di me, con un terrore di ubriaco.*
> *Poi come s'uno schermo, s'accamperanno di gitto*
> *alberi case colli per l'inganno consueto.*
> *Ma sarà troppo tardi; ed io me n'andrò zitto*
> *tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto*

Anche M., come il soggetto di questa poesia di Montale, scopre il mondo in un certo modo, forse non avendolo mai potuto sentire vero. Lo scopre falso e forse non tornerà più indietro, limitandosi a fare buon viso.

BIBLIOGRAFIA

Ballerini A.: *Patologia di un eremitaggio.* Bollati Boringhieri, Torino, 2002

Blankenburg W.: *La perdita dell'evidenza naturale.* Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998

Calvi L.: *La coscienza paziente.* Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2013

Grivois H.: *Psicosi nascente e nascita della psicosi.* NÒOS, 1: 33-48, 2005

… : *Parlare con i folli.* Giovanni Fioriti Editore, 2014

Holmes J.: *La teoria dell'attaccamento.* Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994

Montale E.: *Ossi di seppia.* Gobetti Editore, Torino, 1925

Parnas J., Møller T., Kircher T., Thalbitzer J., Jansson L., Handest P., Zahavi D.: *EASE: Examination of Anomalous Self-Experience.* PSYCHOPATHOLOGY, 38: 236-258, 2005

Schultze-Lutter F.S., Addington J., Ruhrmann S., Klosterkötter J.: *Strumento di valutazione per la propensione alla schizofrenia.* Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2008

Stanghellini G.: *Psicopatologia del senso comune.* Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006

Dott. Giorgio Castignoli
Via Montegrappa 14
I-28040 Dormelletto (NO)

PICCOLO CONTRIBUTO ALLA FENOMENOLOGIA DEL "NO"

GIUSEPPE CEPARANO

Ci vuole tutto un lavoro di decantazione, di confronto con i testi d'elezione, di elaborazione sintattica e semantica. Non si deve disegnare un autoritratto, ma dimenticarsi e pensare che scrivere vuol dire offrire un servizio a chi legge.

L. Calvi, 23 luglio 2015 (comunicazione privata)

"No" come muro, fortezza invalicabile che separa, che pone le distanze, che rimanda ad un qualcosa il cui accesso è stato dis-incontrato. Un "no" le cui sfumature di significato trovano un articolato modo di manifestarsi nelle innumerevoli pieghe che l'incontro dialogico propone. Il darsi del "no" annuncia nel parlato una variabilità a dir poco sorprendente; "no" spesso adoperato come intercalare, che in quanto tale potrebbe aprire quella falla dalla quale si vorrebbe che emergesse un qualcosa di nascosto. "No" che nasconde, che vela, che vorrebbe tenere dietro. Un "no" che si lascia incontrare in atteggiamenti, in fraintendimenti, in modi d'essere. Con il "no" diciamo tutto ed il contrario di tutto; "no" che permette all'uditore di interpretare, scorgere rimozioni, negazioni, ma anche di commettere tanti errori. Il "no" ha un valore soggettivante, costituente l'essere, è quella parola tra le prime ad essere acquisite nello sviluppo ontogenetico dell'uomo, che viene prima sussurrata poi man mano usata come da delimitatore del sé con l'altro; come se contenesse in sé quella potenza delimitante che permette al soggetto di soggettivarsi, differenziandosi, distinguendosi, divenendo un qualcosa che apra le porte al non me, che spinge l'essere ad impadronirsi di un nome che lo identifichi, ma che spesso già da subito lo ricopre nascondendo-

lo. Questo "no" conquistato viene ad essere il mezzo attraverso cui distinguerci ma anche nasconderci. Attraverso il "no" e le proprie sfumature riconosciamo i passaggi e le soste degli innumerevoli mutamenti che in ogni incontro si hanno, permettendo di essere, ma anche di poter nascondere l'essere.

Parlare del "no" in quanto fenomeno richiede di sapere che «il *fenomeno*, ciò che si manifesta in se stesso, significa un modo particolare di incontrare qualcosa. Invece *apparenza* significa un rapporto di rimando nell'ente stesso, tale che ciò che *rimanda* (che annuncia) è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è "fenomeno". […] Ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario, già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente all'automanifestazione: e questo così-automanifestatosi-in-se-stesso (le "forme dell'intuizione") sono i fenomeni della fenomenologia» (Heidegger, 1927, pp. 45-46).

Tematizzare il "no" affinché si possa automanifestare-in-se-stesso ci induce inevitabilmente ad analizzare l'ente, evidenziando che il "no" a cui facciamo riferimento è quello che si presenta come "immagine acustica" (prendendola in prestito da de Saussure); quindi quel suono emesso dalla bocca, quella traccia grafica su di un foglio, quel gesto del far con la testa un movimento destro-sinistro ripetuto, queste sono alcune delle forme in cui può apparire. Questi modi attraverso cui l'ente si presenta ci mettono di fronte al problema del segno. In effetti è un segno quello a cui stiamo facendo riferimento parlando del "no", un segno tra i segni, come quelli trattati da Husserl nella *Ideen I* e ripresi da Derrida nell'opera *La Voce e il fenomeno*.

Derrida discorrendo su Husserl nota che la differenza che egli fa descrivendo i segni come indici e come espressione è più *funzionale* che *sostanziale*. Quindi il discorso sembrerebbe rivolgersi al fatto che tale descrizione sia dovuta al voler porre essenzialmente l'attenzione e l'intenzione all'uso, alla funzione che questi segni svolgono e non al fatto stesso di essere termini; approfondire l'argomento ci porterebbe fuori dal nostro tema, ma sollevare queste indicazioni ci permette di esprimere con maggiore intenzione quello a cui miriamo nel vedere il "no": alla funzione che essa svolge nell'interazione tra gli uni con gli altri, ma anche con se stessi.

«*Il segno è un utilizzabile ontico che, in quanto è questo determinato mezzo, funge nel contempo da qualcosa che indica la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità*» (Heidegger, 1927, p. 107). Il "no" come mezzo ci rimanda ad altro e per lo più alle condizioni entro cui può esistere. La dimensione esistentiva del

"no" ci proietta inevitabilmente sul senso, di un qualcosa che ha certamente trovato nel linguaggio il proprio accadere e in questo insieme significante il proprio manifestarsi. «Proprietà comune a tutte le semiotiche, il concetto di senso è indefinibile. Intuitivamente o semplicemente, sono possibili due approcci al senso: può essere considerato sia come ciò che permette le operazioni di parafrasi o di transcodifica, sia come ciò che fonda l'attività umana in quanto intenzionalità» (Greimas, 1979, p. 313). Il senso in qualche modo rimanda all'intenzionalità sia se preso da un punto di vista fenomenologico che da un punto di vista semiotico, questo ultimo fonda il suo oggetto di riflessione e di ricerca verso le proprietà del discorso avvicinandosi, e non poco, a quell'intersoggettivo, a quel *tra* entro cui la fenomenologia si situa. Senso che fonda l'intenzionalità, "no" che ritrova nel senso la sua specificità intenzionale quando si apre ad essere funzione.

«L'intenzione è il vissuto nel quale ha luogo il mero prendere di mira, l'aver preso di mira; il suo riempimento ha luogo nel vissuto dell'essere-presso-la-meta [*des Beim-Ziel-selbst-Seins*], e questo non è un intuire raffigurativo, ma un intuire che dà originalmente. L'intenzione, tuttavia, resta ancora intenzione solo finché non è stata raggiunta la meta finale, che non è quindi ancora autenticamente posseduta» (Husserl, 1966, p. 129). Un "no" che si ritrova ad essere al tempo stesso sia mezzo attraverso cui un atto intenzionale trova compimento, che meta raggiunta nel suo essere espressione.

«L'espressione è un'esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale. Non v'è espressione senza intenzione di un soggetto animante il segno, che gli presta una *Geistigkeit*. Nell'indicazione, l'animazione ha due limiti: il corpo del segno, che non è un soffio, e l'indicato, che è un'esistenza nel mondo. Nell'espressione, l'intenzione è assolutamente espressa perché essa anima una voce che può restare tutta interiore e perché l'espresso è una *Bedeutung*, cioè una idealità che non "esiste" nel mondo» (Derrida, 1967, pp. 64-65). Quindi ogni segno, e per questo anche il "no", *vuol-dire* qualcosa che è nell'idea stessa del segno.

Ritroviamo nel leggere *Esperienza e giudizio* di Husserl, quando argomenta "l'esperienza antepredicativa", le analisi condotte su ciò che accade quando c'è il tendere verso qualcosa. Proprio nel momento in cui ci si pone presso qualcosa si può fare l'esperienza dell'impedimento: questo apre a scorgere quella che è appunto l'origine della negazione, quello che si cela espressamente dietro al segno "no". «[…] *La negazione non è innanzitutto affare del giudicare predicativo ma appare nella sua forma originaria già nella sfera antepredicativa dell'esperienza ricettiva*. Quale che sia la specie di oggettività ora in questione, è

sempre essenziale alla negazione che un nuovo senso si sovrapponga a uno già costituito che deve essere in pari tempo soppiantato; e correlativamente in direzione noetica è necessaria la formazione di una seconda prensione che non si affianchi alla prima soppiantata, ma vi si sovrapponga e la contrasti. Una credenza contrasta con l'altra, la credenza di un contenuto di senso e di un modo di intuizione con quella di un altro contenuto nel suo modo di intuizione. […] *La negazione è modificazione coscienziale che annuncia se stessa come tale secondo il suo senso proprio*. Essa è sempre una cancellazione parziale che avviene sul piano di una certezza che vi si mantiene, e infine sul piano della universale credenza del mondo» (Husserl, 1948, pp. 81-82).

Prendiamo l'enunciato «Ho detto "no"!», che una bimba di appena due anni dice quando il genitore insiste per fargli fare qualcosa, un "no" che però non è negazione di quello che gli sta chiedendo di fare, ma come gioco attraverso cui lei riesce a riconoscere se stessa come un qualcuno di distinto e definito, tanto da corrispondere non sempre ad un rifiuto, ma apparire come un modo attraverso cui annuncia la sua esistenza come individuo tra gli individui. La sera, quando va a letto ed attende il latte, il padre gli chiede di alzarsi e di dargli un bacio, lei lo guarda, sorride, e quasi per schernirsi di lui usa la frase: «Ho detto "no"!», si gira e si rigira per vedere la reazione, per vedere il volto del padre che si imbroncia per poi alzarsi e darglielo il bacio, finendo per non fare quanto detto. Mostra evidentemente una discrepanza tra quanto dice e quanto fa, anche se però quello che dice modifica l'interlocutore, sembrerebbe che lei dica non tanto per asserire, ma per verificare quanto quello che dice produce. Scopre che quel "no" è un modificatore, di come lei può essere agente di modificazioni. Fa esperienza del "no" come delimitatore, in quanto opponendosi coglie l'esistenza della possibilità della distanza. Siamo – riprendendo le fasi dello sviluppo proposte da Piaget – al termine della fase senso-motoria, nel pieno della comparsa della funzione simbolica, nel momento in cui il bambino agisce con il pensiero attraverso la parola sulla realtà. Quel: «Ho detto "no"!», è senz'altro una messa in atto imitativa, come un gioco di ruolo in cui lei si sostituisce a chi vorrebbe educarla nell'assimilare le regole del co-esistere, divenendo lei stessa protagonista di quella possibilità di esistere tra gli altri e con gli altri, senza doversi fondere e con-fondere con gli altri. Il "no" assume quindi un senso che oltrepassa il significato, che apre all'affettivo oltre che al cognitivo, facendola affacciare in quell'intersoggettivo in cui la parola diventa mediatore, ed effettore di modifiche. Il "no" a questo punto non può più essere considerato in un'accezione solo grammaticale, quindi come avverbio di negazione in assoluto, ma come test per verificare l'importanza che l'altro dà a quan-

to sta chiedendo, proponendo o affermando, che implica necessariamente una valutazione ed un giudizio non solo del contenuto di chi fa la richiesta, la proposta o l'affermazione, ma anche della persona stessa. Il senso che la persona attribuisce a quel "no" ricevuto pesa sia su quanto prodotto in ciò che dice o fa, che su se stesso. Il "no" dato da un qualcuno non è solo una negazione a quello che l'altro dice o fa, ma è anche un modo per verificare quanto è importante per l'altro se stesso, quindi oltre a quel che dice e a quel che fa. Quando è il padre a dire "no" alla piccola le cose cambiano, spesso lo adopera per impedirle di fare cose che le potrebbero causare danni, quando è infastidito dalla sua troppa esuberanza, quando stanco non riesce più a contenerla. Bene, la risposta a questo "no" è sempre la stessa: insiste per raggiungere l'obiettivo per poi piangere. Certo il pianto nel bambino a questa età è sempre e comunque un modo attraverso cui dire un qualcosa, di cui purtroppo non trova ancora le parole; è come se vivesse quel "no" come una impossibilità nel poter raggiungere un obiettivo desiderato. Il "no" diviene un delimitatore tra lei e qualcos'altro da lei che si vive con estremo disagio.

«[…] Si potrebbe distinguere una *parola parlante* e una *parola parlata*. La prima è quella nella quale l'intenzione significante si trova allo stato nascente. Qui l'esistenza si polarizza in un certo "senso" che non può essere definito da nessun oggetto naturale. È al di là dell'essere che essa cerca di ricongiungersi ed ecco perché crea la parola come sostegno empirico del suo proprio non-essere. La parola è l'eccedere della nostra esistenza sull'essere naturale. Ma l'atto di espressione costituisce un mondo linguistico e un mondo culturale, fa ricadere nell'essere ciò che si protendeva oltre. Di qui la parola parlata che fruisce dei significati disponibili come di un patrimonio acquisito. Sulla base di queste acquisizioni divengono possibili altri atti di espressione autentica – quelli dello scrittore, dell'artista o del filosofo. Tale apertura sempre ricreata nella pienezza dell'essere è ciò che condiziona la prima parola del fanciullo come la parola dello scrittore. Ecco la funzione che indoviniamo attraverso il linguaggio, che si ripete, poggia su se stessa, o che, come un'onda si raccoglie e si riprende per proiettarsi al di là di se stessa» (Merleau-Ponty, 1945, p. 269).

Proviamo a riproporre lo stesso discorso quando la parola viene sempre più parlata, ma quando ancora l'egocentrismo imperversa. Una bimba di cinque anni, che ripete già continuamente e per disparati motivi il "no". Un esempio tra i tanti potrebbe essere quando le si chiede di andare a prendere qualcosa: se non è impegnata in altro dice anche di sì, ma se è presa da quel che fa non si dispiace nel dire di "no", sembra che lo adoperi in maniera funzionale alla situazione in cui si ritrova. Cosa diversa accade quando l'adopera nel gioco relazionale con una

coetanea o con una persona più piccola di lei, alla quale ripete molte volte "no", soprattutto quando quest'ultima vuole appropriarsi di cose che lei ritiene proprie; il "no" in questo caso assume un tono intimidatorio; è come se fosse un'arma di difesa per evitare che altri possano raggiungere un proprio possedimento. Quando lei chiede o fa qualcosa ed ottiene un "no", è quasi come colta di sorpresa; è come se accadesse un qualcosa che la mette in stallo, per poi poter ripartire all'attacco per raggiungere l'agognato obiettivo. Inizia ad individuare le strategie per poter aprire la porta che il "no" le ha chiuso, facendo leva su tutte le sue abilità o, viceversa, rinchiudendosi in un assoluto rifugio lontano non solo dalla cosa chiesta, ma da tutto ciò che la circonda, fino a quando altro non desta l'attenzione facendola ri-uscire allo scoperto e nel mondo. In questo caso il "no" diviene sempre più mezzo nell'uso che lei ne fa, ma rimane ostacolo quando qualcuno glielo rivolge, un ostacolo che non riguarda il detto, ma che la delimita come essere nell'incontrare il mondo.

Riflettere sul "no" richiede molta attenzione perché riesce a catapultarci nei luoghi e nei tempi in cui lo si è incontrato, luoghi e momenti che hanno segnato delle svolte, degli arresti, delle cadute. Perché, effettivamente, non esistono momenti della storia di ognuno in cui il "no" non abbia lasciato il segno. Il "no" lo si può incontrare anche sotto mentite spoglie. Ci sono talvolta ricordi che possono riportarci in situazioni in cui il "no" ha segnato la svolta, ha permesso di poter andare oltre.

Rappresentativo appare il ricordo riportato da un paziente, che narra di quel docente che alle scuole medie usava pesi e misure diversi per l'attribuzione dei voti ai compiti ed alle persone: lui era tra quelli che riceveva – diremo a questo punto – un numero maggiore di "no" a quello che produceva, attraverso anche voti intorno allo zero; lui pensava che il docente provasse antipatia. L'insegnate era uno di quelli poco avvezzi alla quantificazione, ma usava questo strumento, i voti per l'appunto, per produrre modificazioni. Il ragazzo, l'adolescente, sapeva che se gli si dava una sufficienza a quanto produceva si sarebbe adagiato, dato che a quei tempi non riconosceva allo studio un valore, invece l'insegnante, anche ad un compito svolto bene, era solito dargli un voto bassissimo, prendendo anche degli zero, dei "no" tondi tondi. Oggi ripensandoci riconosce che il docente lo aveva inquadrato bene, sapeva che quello che faceva era il minimo, sapeva anche che lui era orgoglioso e che per non fare brutte figure si sarebbe spinto a fare di più ed oltre quello che era necessario. Quindi un "no" speso bene, modificatore di mondo lo potremmo chiamare, che lo ha fatto andare oltre a quelle che erano le aspettative che si era proposto. Un "no" che non ha negato in maniera assoluta quanto facesse, ma che ha agito su quel che suppone-

va di essere, portandolo a riposizionarsi, ad andare oltre, verso ciò che poteva essere, producendo dei tagli, inducendo quei cozzi interruttivi a delle false certezze. "No", quindi, come mediatore tra ciò che si presuppone di essere e ciò che si potrebbe essere, come aprente ad orizzonti nuovi e più prossimi a quanto si è.

L'uso del "no" si mostra anche in alcune *bandiere*, attorno alle quali si radunano persone, sospinte a rivoltarsi ad un qualcosa che ritengono errato, sbagliato, perché valica dei limiti entro i quali hanno ritrovato un proprio spazio vitale. Potrebbe essere un esempio la *bandiera* dei NO TAV, che è apparsa per riunire attorno a sé coloro che si oppongono alla realizzazione dei treni ad alta velocità. Certo il nostro intento non è quello di analizzare, né tanto meno descrivere il fenomeno NO TAV, ma sembra altresì importante soffermarsi e riflettere sull'uso che se ne fa come richiamo alla partecipazione. È evidente che sventolano la *bandiera* NO TAV sia coloro che sono convintamente CONTRO TAV che altri: questi altri chi sono? Sono altri chiamati all'adunanza dal "no". Il "no" in questo caso ha il potere di catalizzare, radunare, movimentare persone e gruppi che si inscrivono nel "no", riconoscendolo come portatore di un lacerante desiderio di cambiamento, come via per un qualcosa che ancora non c'è e cancellazione parziale di quel che già c'è. Lo stesso discorso può essere fatto per la *bandiera* dei NO GLOBAL e per altre che usano ed useranno il "no" come prefisso dell'enunciato espresso nella *bandiera*. Ritorna utile, per cogliere la potenza del "no", quello che diceva Camus:

> *Che cos'è un uomo in rivolta? È innanzitutto un uomo che dice no.* […] *Che cosa significa questo no?*
>
> *Significa, per esempio: «Le cose hanno durato abbastanza», «esistono limiti che non possono essere superati», «fin qui, sì, al di là, no», o ancora: «andate troppo in là». Insomma, questo no afferma l'esistenza di una frontiera. Sotto un'altra forma ancora la stessa idea si ritrova nella sensazione dell'uomo in rivolta che l'altro "esageri", «che non ci siano ragioni per», alla fine «ch'egli oltrepassi il suo diritto», fondando, per concludere, la frontiera il diritto. Non esiste rivolta senza la sensazione di avere in se stessi in qualche modo e da qualche parte ragione. È per questo che il funzionario in rivolta dice ad un tempo sì e no. Perché afferma, assieme alla frontiera, tutto ciò che custodisce e preserva al di qua della frontiera. Afferma che in lui c'è qualcosa di cui vale la pena prendersi cura. In certo qual modo, egli crede d'aver ragione contro l'ordine che l'opprime.* (1945, p. 95)

Ora appare evidente che sia necessaria una disamina di quello che rimandi il "no" dato da sé, il darsi del "no" da solo non può solo essere attribuito al significato grammaticale che è ben conosciuto, ma il "no" diviene essenzialmente qualcosa che rimanda all'umano vivere. Certo che il "no" trova le proprie possibilità di esistenza in un contesto o in una enunciazione composta da più parole. Inoltre, questa "immagine acustica" ritrova la propria utilità nella comunicazione parlata per le caratteristiche olofrastiche che possiede, tale da ritrovarla spesso pronunciata da un interlocutore in assenza di altre parole, divenendo il dialogo, il contesto entro cui si situa. Oltremodo questo "no", come segno grafico, non ritrova nelle opere scritte un uso così massiccio come nel parlato, e questo potrebbe farci riflettere sulla necessità per mostrarsi di una dimensione plurale, a più voci; come se dovesse esserci un qualcosa di fronte a qualcos'altro. Anche un intero scritto può essere un "no" a qualcosa-qualcuno, proprio perché lo scritto è prevalentemente indiretto, se non per alcune forme testuali, l'uso del "no" è spesso sostituito da frasi più o meno lunghe che cercano di rivelare quel "no", tale da poter essere colto dal lettore. Per lo più non si può fare a meno di constatare che il "no" rimanda alla propria caratteristica di essere anche interiezione, quindi interponente. Ancora, del "no" come interazione si può dire che rispetto alle interiezioni proprie ha un significato lessicale: è in effetti un avverbio, tale per cui è anche un modificatore semantico. Inoltre il "no" può essere un'espressione deittica, pertanto coinvolge una realtà linguistica, interna alle frasi, e una extralinguistica, esterna alle frasi.

Di questo "no" si può dire tanto, lo si è lasciato manifestare in varie e delineate accezioni, ora volge il momento di vederlo per quel che è: "no" è un tempo vissuto che unisce, dividendo, un passato ritentivo ad un futuro protentivo. "No" è uno spazio vissuto infinitamente piccolo per prossimità ed infinitamente grande per possibilità. "No" è *la tagliente lama tra il dopo dell'immediatamente prima e il prima dell'immediatamente dopo.*

Di questo "no" permettiamo che nelle nostre esistenze si annunci, che ci trapassi, che ci dia l'opportunità di andare oltre, restando sempre in un mondo con-diviso, vivendoci questi momenti che segnano i passaggi, attraversando questi luoghi prossimi e possibili.

Questo "no" che ha qualcosa di intimo, di prossimale, con l'epochè, che ha a che fare col tagliare. Quel tagliare ripreso da Di Petta: «L'epochè introduce, invece, un'altra metafora, radicalmente opposta [rispetto all'analisi], quella del *tagliare*. E tagliare, in greco antico, è τεμνομαι, da cui τεμνο, da cui tempo. Il tempo, dunque, è scansione, taglio. Ci sono nodi che non si risolvono, ci sono nodi che si tagliano, a

filo di spada. Sono quei nodi che tengono impiedi delle strutture, delle coperture, dei paraventi che ingombrano la visuale, delle corde che legano l'esistenza. Una volta tagliati cadono le false immagini, gli *eidola.* Le maschere attraverso cui gli uomini *per*-sonano. Cioè suonano attraverso, dando al suono l'inclinazione e l'umoralità coerente con la *facies figée* della maschera. L'atmosfera nella quale avviene il taglio è un'atmosfera tragica, certo, circonfusa di timore, tremore, ma cionondimeno animata da una decisa vettorialità intenzionale. L'epochè presuppone, in altri termini, una forza» (2010, p. 158).

Il "no", questo utilizzabile cui facciamo riferimento attraverso il segno che rimanda ad un'idea, viene a ritrovarsi spesso nell'incontro, nell'incrocio tra due soggettività, in quello spazio intersoggettivo.

L'incontro diviene il luogo ed il momento entro cui far avvenire qualcosa. Una dimensione, quella dell'incontro, non confinabile all'interno di una prassi iper-strutturata, perché finirebbe per limitare l'annuncio dell'evento che tenta di divenire; infatti, Maldiney sostiene che: «[…] Se vi è incontro, vi è incontro sempre con l'altro, mai con l'alterità in generale. L'incontro con l'altro, se è davvero incontro, è irriducibile a un caso particolare del rapporto con gli altri all'interno di un mondo. L'incontro non è mai l'elemento integrante di un certo tipo di incontro. È fondamentalmente atipico. L'altro è sempre nuovo – e sempre nuovo è l'evento. Così, un incontro va giustificato non tanto rendendolo possibile, quanto rendendolo reale. Si tratta di compiere la trasformazione che esso esige in quanto apre un altro mondo, e che la sorpresa dell'evento per parte sua annuncia» (1991, p. 169).

Su un piano eideico dell'incontro ritornano opportune le parole di Calvi: «L'incontro si verifica non quando ci sembra di aver fatto il nostro dovere "andando incontro" all'Altro sul piano psicologico con uno sforzo di volontà filantropica e di disponibilità umanitaria, ma quando l'Altro ci viene incontro sul piano trascendentale. Se noi crediamo di poter cogliere nell'Altro questo movimento, allora vuol dire che ci siamo resi Altro per lui con un movimento intenzionale di apertura e di accoglienza, che trova nel travaglio e nel parto il suo paradigma più vicino» (1998).

In questo "incontro", in cui apertura e accoglienza permettono di compiere e annunciare col modo della sorpresa l'apertura al mondo, ad un altro mondo, il "no" può presentarsi come veicolo, mezzo, allorquando si esige di andare oltre, in quell'intersoggettivo, come nell'incontro psicoterapeutico, descritto da Gozzetti: «L'incontro che vuol essere terapeutico non si sottrae al dolore, lo accetta, ne viene permeato asimmetricamente, il terapeuta ne esce pervaso, il paziente sollevato: è un lavoro, duro, ed è lavoro, perché c'è fatica. Non si tratta, insisto, di

un incontro unico, irripetibile, un *modus amoris* parafrasando Binswanger, ma di un lavoro lungo, un prendere con la responsabilità, non il momento eccezionale, il *Kairos*, ma l'elaborare nel tempo e col tempo, non l'essere immediatamente spontanei ma trovare insieme la spontaneità, il mondo comune della vita, la quotidianità» (1998).

BIBLIOGRAFIA

Calvi L.: *Il piano eidetico dell'incontro*. COMPRENDRE, 8: 37-46, 1998

Camus A.: *Remarque sur le révolte* (1945), in *Œuvres complètes*, III, 1949-1956, pp. 325-337. Gallimard, Paris, 2008. Trad. it. a cura di Maurice Weyembergh: *Nota sulla rivolta*. LA SOCIETÀ DEGLI INDIVIDUI, 42. Franco Angeli, Milano, 2011

Derrida J.: *La voix et le phénomène* (1967). Trad. it. di G. Dalmasso: *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*. Jaca Book, Milano, 2010

Di Petta G.: *Il vissuto del vuoto: tempo, affetti, cambiamento*. COMPRENDRE, 21: 130-181, 2010

Gozzetti G.: *Il piano psicoterapeutico dell'incontro*. COMPRENDRE, 8: 61-69, 1998

Greimas A.J. e Courtés J.: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (1979). Trad. it. di P. Fabbri: *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Bruno Mondadori, 2007

Heidegger M.: *Sein und Zeit* (1927). Trad. it. di P. Chiodi: *Essere e tempo*. Longanesi & C., Milano, 2005

Husserl E.: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1948). Trad. it. di F. Costa e L. Samonà: *Esperienza e giudizio*. Bompiani, 1995

… : *Analysen zur passiven Synthesis* (1966). Trad. it. di V. Costa: *Lezioni sulla sintesi passiva*. Guerini e Associati, Milano, 1993

Maldiney H.: *De la transpassibilité*, in *Penser l'homme et la folie*. Millon, Grenoble, 1991. Trad. it. di F. Leoni: *Della transpassibilità*. Mimesis, Milano, 2004

Merleau-Ponty M.: *Phénoménologie de la perception*. Librairie Gallimard, Paris, 1945. Trad. it. di A. Bonomi: *Fenomenologia della percezione*. Bompiani, Milano, 2005

Dott. Giuseppe Ceparano
Via Quattro Martiri 123
I-80018 Mugnano di Napoli (NA)
(dr.ceparano@alice.it)

"DIVENIRE ALTRIMENTI"
Persone, caratteri e variazioni morali

ROBERTA GUCCINELLI

> *Questo intelletto d'amore è* […] *il* grande artista plastico *che dalla folla dei dati parziali empirici – e talvolta da* una *sola azione o da* un solo *gesto espressivo – riesce a trarre a colpi di scalpello le linee dell'essenza di valore della persona: un'"essenza" che la conoscenza empirica, storica e psicologica della sua vita* vela *più che svelare* […]
>
> (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*)

INTRODUZIONE. "CHI" POSSIEDE CHI? LA TESI DELL'IRRIDUCIBILITÀ DELLA PERSONA AL CARATTERE

Scopo principale del mio intervento è circoscrivere l'ambito personale-spirituale rispetto a quello psicologico-psichiatrico. Vorrei difendere, in questo contesto, una tesi di chiara matrice fenomenologica, mutuata essenzialmente da Scheler, secondo la quale il concetto di "carattere", come del resto quello di "anima" – se lo intendiamo in senso sostanzialistico – ritaglia solo un momento non indipendente, per quanto fondamentale, dell'intero di appartenenza, vale a dire della nozione di "persona". L'idea è piuttosto intuitiva e il linguaggio ordinario parla già in suo favore. Di una persona, con la quale ci confrontiamo da anni sulle questioni più disparate in un dialogo che raggiunge spesso punte di estrema vivacità, possiamo senz'altro dire che "ha un brutto carattere", ad esempio, o "un caratteraccio"; che ha "un'anima pura", nonostante tutto ecc. Avremmo qualche difficoltà, invece, nel dialogare con un carattere astratto dalla persona o nel descrivere la personalità di quel carattere, come se un pezzo autonomo di realtà oggettuale, del tutto de-

personalizzato, conservasse nondimeno una lingua tagliente o potesse interloquire, scegliere addirittura come agire in determinate circostanze. È la persona, dunque, a possedere un carattere, e non il carattere a "possedere" la persona, almeno in condizioni "normali" e in base a esperienze e opinioni non troppo distanti dal senso comune.

Quando il carattere diventa il proprio "demone"

Il carattere, d'altra parte, può prendere il sopravvento sulla persona e trasformarsi talvolta in un "demone", positivo o negativo a seconda delle inclinazioni che "inclinano", appunto, in una determinata direzione, il semplice vivente con il quale sembra coincidere la persona posseduta. Parliamo allora di carattere "virtuoso", ad esempio, oppure di carattere "vizioso", di carattere "impetuoso", "sanguigno", "passionale" ecc., accentuando così l'elemento qualitativo, viscerale e vitale, del dato in esame, ma avvertiamo insieme un che di eccessivo nel carattere che adesso si impone prepotentemente sulla persona e, quasi d'impulso, evochiamo meccanismi di azione o, viceversa, di controllo che attribuiamo al massimo al cervello, come se qualcosa si fosse rotto nella relazione spontanea che intrattenevamo con quella persona. Adottiamo inconsapevolmente un approccio clinico, anche se non abbiamo mai riflettuto, forse, sulle cosiddette funzioni o disfunzioni cerebrali. Non sempre, tuttavia, in un atteggiamento come questo, analogo per certi versi a quello oggettivante dello psicologo o dello psichiatra, ci preoccupiamo di separare, nel sistema motivazionale dell'individuo di riferimento, quanto dipende dalle sue disposizioni, dalla "molla" – per così dire – che fa scattare un'azione o una reazione, e quanto attiene al suo più profondo orientamento morale ispirato, non solo a determinate convinzioni, ma anche al suo stesso sentire – come può constatare ognuno di noi quando matura una decisione importante. Solo nel secondo caso il carattere può essere inteso in un'accezione che si avvicina, per certi aspetti, a quella classica di "*dàimon*", dove il demone appariva come una sorta di coscienza "morale", a metà strada tra l'umano e il divino; come una voce proveniente per un verso da un altrove, dotata d'autorevolezza e capace di consigliare una persona nei momenti decisivi della sua vita, d'impartire comandi senza esplicitare, tuttavia, il contenuto da realizzare, esprimendosi piuttosto in termini di negazioni.

Ci sono demoni e demoni: orientamenti e atti morali

Evocando in qualche modo il "*dàimon*", il carattere finisce per assumere una sfumatura normativa (nel bene e nel male) che lo strappa, in par-

te, alla mera causalità fisica, oppure a quella psico-biologica, spesso modellata sulla prima. Sembra poter fornire, di conseguenza, importanti indicazioni morali. Da un punto di vista fenomenologico, però, non dovrebbe limitarsi a suggerire cosa *non* fare. Quando Scheler, ad esempio, parla di "carattere morale" (Scheler 2009[8], p. 134, trad. it. p. 249), indicando, con questo termine, il *principio dinamico-assiologico che governa l'insieme delle ragioni per agire e delle disposizioni psichiche* (nel loro versante anche biologico) *possedute da un individuo*, lo fa con sguardo liberamente socratico conservando, dell'insegnamento antico, l'esortazione a coltivare con passione la propria libertà. In quel nucleo valoriale individua, in effetti, quanto contribuisce attivamente al ruolo positivo o negativo che il soggetto, quale mero esecutore di un'azione (spesso volta alla conservazione della vita), svolge nell'ambiente e la persona, quale soggetto agente e razionale (capace di emergere, negli atti, sui propri stati sensoriali e sull'ambiente), svolge nel mondo. L'atto compiuto, in questa prospettiva filosofica, non è mai del tutto impersonale e nemmeno libero da valori (*wertfrei*). Non esistono, in altre parole, atti completamente sottratti al loro autore; a quel vivente, cioè, dotato di una struttura di valutazioni e preferenze, oltreché di una struttura psicofisica, dal quale possono emanare atti liberi o voluti. L'autore presenta dunque un'*autonoma agentività* che gli permette di emanciparsi da idee, a volte da pregiudizi, sentimenti fittizi ereditati con l'ambiente nel quale, per la prima volta, ha esperito comunque una porzione di realtà. A lui, e a lui soltanto, spetta, in definitiva, un autentico sì o no alle ragioni che costituiscono il presupposto dei suoi atti: un *fiat* o *non fiat* che continuerebbe ad avere un significato anche se il suo assenso o dissenso, per motivi estranei al nocciolo vero del suo volere (demoni d'ogni tipo, costrizioni esterne o introiezioni di doveri che non rispondono, forse, alle esigenze del suo "cuore"), non dovesse trovare verifica empirica, o la trovasse solo parzialmente, nell'azione (reale) che rimarrebbe, pertanto, infinitamente distante dall'atto (ideale e conforme all'intimo sentire) nel quale l'autore avrebbe potuto lasciare, nel mondo, una traccia di sé, riconducibile esclusivamente alla persona che lui stesso incarna.

Più in generale, Scheler propone un cognitivismo morale ed emozionale che eviti ricadute intellettualistiche e non soffra di eventuali dipendenze da imperativi etici o divini fondati sulla negazione e la repressione, e non invece su un contenuto positivamente buono che, talvolta, si rivolge soltanto a una persona, invitandola a realizzarlo in una qualche direzione del mondo.

I. L'IDENTITÀ PERSONALE: "IL PIÙ RECONDITO DEI FENOMENI"

L'idea di un "bene in sé per *me*" (*ivi*, p. 482, trad. it. p. 945), tra i molti beni universali, di un contenuto di valore obiettivo che si rivolge a un essere ben preciso, come se fosse soltanto *per lui* – la riflessione sulla *destinazione individuale* (cfr. Guccinelli, 2013) – costituisce una variazione eminentemente filosofica sul grande tema della *Bildung*, al quale la letteratura di ogni tempo, soprattutto quella romantico-tedesca, ha dedicato e continua a dedicare la massima attenzione. Mi riferisco ovviamente a quel processo di formazione-maturazione nel quale ogni individuo umano dovrebbe diventare la persona che, in momenti cruciali della propria esistenza, sente davvero di essere, e allo stupore, insieme, che può suscitare la scoperta della propria identità morale.

I.1. AMBIENTE, DESTINO, DESTINAZIONE INDIVIDUALE

Da questo punto di vista, il mio vuole essere un contributo, certo non esaustivo, all'enorme problema del rapporto, a volte conflittuale, che può instaurarsi tra il *destino* (*Schicksal*) e la *destinazione individuale* (*individuelle Bestimmung*) di un soggetto morale. Si pensi al dramma della malattia mentale, a come possano aggravarsi ulteriormente relazioni conflittuali di questo tipo quando la vita di una persona, ad esempio, sembra stretta in una morsa di gelo perenne che impedisce all'individuo in questione di respirare al di là della sua stessa vita così imprigionata. Il *tragico* nasce precisamente dal violento contrasto che si determina tra il destino e la destinazione, quando «l'ambito delle ulteriori possibilità di vita [*ferneren Lebensmöglichkeit*]» di una persona non ha «per così dire alcun rapporto con la destinazione individuale conosciuta» (Scheler, 2000[4], p. 355, trad. it. p. 67 – trad. lievemente modificata). Si pensi ancora a quanto possa essere spietata in certi casi la malattia mentale, a come possano convivere tragicamente (una doppia tragedia) nella stessa persona un orientamento morale, magari ispirato ad amore, e una perversione del desiderio che rende addirittura cieca quella persona nei confronti della sua stessa intenzione morale, della sua destinazione.

Senza dover rinunciare alle sue prerogative psico-biologiche, riconquistando anzi alla propria vita il diritto alla dignità, il soggetto morale potrebbe trascendere un giorno il destino cui risulta assegnato, proprio come trascende, o tenta di farlo, l'ambiente d'origine[1] – spostandone i

[1] Sulla distinzione di "ambiente", "destino" e "destinazione individuale" si veda soprattutto Scheler, 2000[4], pp. 348-355, trad. it. pp. 52-68.

confini verso il mondo – oppure uno stato sensoriale, per fiorire infine come persona e diventare davvero quello che lui stesso, o lei stessa, in fondo è sempre stato/a, e che fino ad allora, forse, non sospettava nemmeno di essere. La "destinazione" pertanto – se vogliamo chiarire i termini del rapporto – ha il senso di un viaggio, di un percorso non privo di ostacoli e aperto all'imprevisto, come ogni autentica avventura umana, indicando il compito che ogni persona, in quanto *individuum* (unica e indivisibile), è chiamata a svolgere nell'immenso regno morale: la sua *vocazione* o missione. Il "destino", al contrario, appare essenzialmente connesso al *carattere* di un soggetto e all'ambiente, naturale o sociale, che ne costituisce il correlato e, in parte, lo forgia; alle modalità nelle quali il vivente reagisce alle sollecitazioni del suo "intorno" o le subisce soltanto, oppure le anticipa spontaneamente, conferendo loro anche solo "il valore di stimolo" (Scheler, 2000[4], p. 348, trad. it. p. 52), in un esercizio, sia pure rudimentale, di razionalità pratica (conforme a fine, se non a un vero e proprio scopo). Nasce dalla vita del singolo e della specie, il "destino", da un essere umano che rimane essenzialmente un animale la cui individualità di base (diversa da una spiccata personalità) non presenta ancora quegli elementi di originalità che contraddistinguono invece gli agenti autonomi, dotati per così dire di "potere autoriale" e capaci di compiere scelte non sempre funzionali ai soli interessi della specie alla quale appartengono. Anche se il "destino" rivela, per assurdo, tratti di coerenza nella vita di un uomo – come la reiterazione quasi diabolica, ad esempio, di accadimenti infelici nella sua stessa vita – è qualcosa che *accade* a un soggetto, *in primis* psicofisiologico, del tutto indipendentemente dal suo volere e dall'eventuale compimento di atti di amore e odio; dal compimento di atti, cioè, che a differenza delle funzioni psichiche e dei loro correlati biologici, non sono affatto generalizzanti, ma *individuanti*.

Fatalismo

L'identificazione del destino con la destinazione, là dove il destino subisse un'impropria "reificazione" (*ivi*, p. 352, trad. it. p. 61), condurrebbe inevitabilmente al fatalismo, a quella forma estrema di rassegnata passività, alla quale rischieremmo di abbandonarci, se il corso di ogni evento dovesse svolgersi secondo una necessità imperscrutabile sulla quale, appunto, non avremmo alcuna presa. Una descrizione, nei rigidi termini di "fato", delle necessità che pure ogni giorno incontriamo, nel nostro agire e nei nostri comportamenti, sotto forma di costrizioni o impossibilità varie, non sembra costituire però una testimonianza fedele delle nostre esperienze. Precluderebbe, infatti, ogni speranza nel futuro

e la possibilità di modificare, magari con l'aiuto di altri, il corso della nostra stessa vita – anche se quella vita dovessimo perderla. Una persona può assistere, senza battere ciglio, al proprio declino vitale o esistenziale, non avere più alcuna capacità di reazione nei confronti delle avversità della propria vita, essere profondamente demotivata, vivere addirittura in uno stato di sofferenza catatonica e d'immobilità ecc., ma questo dipende in larga misura dalla sostanza di cui siamo fatti, storica e morale, dalle inevitabili fragilità, da sconfitte che forse ci hanno piegato per sempre, e non può essere attribuito, sistematicamente, a un potere cieco. Casi del genere, di assoluta pietrificazione del normale flusso della vita, non annullano, in linea di principio – nemmeno nel caso di gravi patologie – la naturale aspirazione alla libertà e al movimento che tradisce ogni vivente, come dimostra, in fondo, il semplice volo di una farfalla.

Vorrei offrire in definitiva un chiarimento dei possibili orientamenti del nostro "cuore" e del nostro "sentire", delle possibili direzioni che può prendere la nostra vita, quando cerchiamo di scoprire chi siamo o quando dimentichiamo di essere chi siamo – quel "chi" che si nutre costantemente di un'aspirazione, sia pure vaga, alla libertà e che, in un certo senso, non può sfuggire alle proprie responsabilità.

I.2. Identità e interazione

In virtù delle distinzioni operate, il concetto di *individuelle Bestimmung* sembra aver guadagnato in perspicuità. Possiamo dunque valorizzare il carattere dialogico di un'autentica ricerca compiuta in direzione di noi stessi sottraendo innanzitutto le "persone" a quell'isolamento fittizio cui sembrerebbero condannate, se fossero soggette esclusivamente a un'analisi cosiddetta "interiore". Il problema dell'identità morale, concernente il "*chi… essere o non essere*", ha una doppia rilevanza: ontologica ed epistemologica. La prossima mossa che intendo fare, quindi, è di tipo epistemologico e consiste nell'attribuire il peso che meritano, nella sfera personale o anche soltanto medico-psicologica, alle conoscenze che, nel caso specifico, è possibile e doveroso praticare: la conoscenza intersoggettiva e la conoscenza personale o interpersonale (quella che possiamo avere di noi stessi; quella che possiamo avere di noi stessi attraverso gli altri; quella, infine, che altre persone possono avere o non avere, loro stessi, di noi stessi).

Il tema della *destinazione individuale* e della possibile conoscenza di altre "menti" e di altri "cuori", Thomas Bernhard – scrittore particolarmente sensibile alle inquietudini dell'animo umano – lo introduce nei seguenti termini:

> Gli altri esseri umani *li trovai* nella direzione opposta […]
>
> […] *andare* nella direzione opposta *me l'ero ripetuto di continuo ad alta voce dirigendomi all'ufficio di collocamento, continuavo a dire* nella direzione opposta*, ma l'impiegata non capiva quando io dicevo* nella direzione opposta*, perché io le avevo* detto *una volta: voglio andare* nella direzione opposta*, e lei probabilmente mi aveva preso per pazzo dato che in effetti le avevo detto varie volte* nella direzione opposta*, ma come può capirmi, pensavo, visto che di me non sa proprio nulla, ma veramente nulla?*
>
> (2004, pp. 9 e 18)

È possibile comprendere, e non semplicemente spiegare o constatare, un'esperienza, senza sapere chi è la persona che la esperisce, senza conoscerla? Giudicare qualcuno responsabile di un atto, ad esempio, senza sapere se l'atto che è stato compiuto appartiene davvero a quella persona? Nel secondo caso, la questione riguarda principalmente l'ambito morale o giuridico. Comunque la si declini però, in termini di giudizio morale o di semplice comprensione del contenuto d'esperienza di un eventuale interlocutore, in entrambi i casi, la domanda continua ad avere al tempo stesso un duplice significato – ontologico ed epistemologico – perché coinvolge precisamente l'identità, il chi *di* una persona, e la conoscenza che possiamo averne. È una domanda piuttosto comune, del resto, alla quale nessuno di noi può rimanere indifferente nella vita quotidiana, anche se non è necessario porla esplicitamente e nemmeno di continuo. Il nesso essenziale che sussiste tra *un'esperienza* e il *relativo portatore* costituisce infatti un dato piuttosto intuitivo. Come sarebbe possibile comprendere qualcuno, non solo senza conoscerlo affatto, ma senza nemmeno muovere spontaneamente da quel presupposto, implicito nelle nostre pratiche sociali (non del genere *social network*), in base al quale l'interlocutore in questione è davvero una persona – un individuo in carne ed ossa – e non, invece, un mero costrutto sociale, un'immagine mentale o addirittura un automa?

Solidarietà e responsabilità

Si tratta, in effetti, di un principio valido in ogni comunità i cui membri possano rispondere, a chi ne chieda conto, dei loro comportamenti e delle rispettive conseguenze, perché alla collettività d'appartenenza, come a loro stessi, sono vincolati, non solo da norme e obblighi, ma anche da un senso di responsabilità morale che nasce da una solidarietà

co-originaria al loro costituirsi in quanto persone. Il termine "solidarietà", del resto, rivela nell'equivalente latino, *concordia*, non solo un aspetto giuridico, relativo all'obbligo di pagare integralmente un debito contratto, con le proprie azioni, nei confronti di altri, ma anche un aspetto musicale, relativo all'"armonia" (di suoni). "Solidarietà" esprime, nel nostro caso, qualcosa di simile all'armonia: un vincolo d'appartenenza o un legame essenziale, che unisce gli individui tra loro e al loro ambiente, un "ri-suonare" con altri fin dalla nascita. Smentisce, quindi, ogni possibile forma di solipsismo – anche nei casi in cui il legame si spezza. Non siamo affatto monadi, in altre parole.

La capacità di rispondere a chi ci chieda ragione dei *nostri* atti consiste precisamente nell'esercizio della responsabilità, così come lo svolgiamo nello spazio pubblico che, della persona, cattura l'aspetto più evidente, anche se non esaustivo, dal momento che ogni persona è capace d'esperirsi anche a un livello più intimo, meno accessibile allo sguardo altrui.

Approfondire l'enigma

Tra le interazioni sociali, improntate in particolare alla cura, vanno annoverate anche quelle del tipo medico-paziente. È ancora possibile, tuttavia, stabilire una relazione di comprensione nei confronti di un individuo quando la sua soggettività diventa, sia pure per motivi deontologici, l'oggetto di un'indagine neuropsichiatrico-cognitiva, ad esempio, che tenda a spogliarlo in fondo della sua stessa struttura valoriale, delle sue preferenze e dei suoi amori, delle sue insofferenze, per ridurlo a *vita vissuta*, non più *vivente*, o ai cosiddetti eventi neuronali di un cervello in grado d'innescare o d'inibire determinati comportamenti? È possibile, dunque, distinguere la sfera psichica da quella propriamente *personale-spirituale*?

L'identità personale – scrive Scheler – «è il più recondito dei fenomeni» (2009[8], p. 385, trad. it. p. 751), ma questo enigma, appunto, occorre almeno approfondire, se non risolvere, nel suo stesso significato, se vogliamo cogliere la posta realmente in gioco nella faccenda della responsabilità individuale e della destinazione individuale in un mondo che non abitiamo da soli. L'individuo unico e irripetibile che noi stessi siamo, che talvolta ricordiamo di essere, è quel centro cui riconducono o dal quale si allontanano, nelle loro deviazioni, gli infiniti orientamenti che la nostra vita può assumere. Definire lo statuto ontologico e fenomenologico della "persona", chiarire il modo in cui siamo una persona così e così e la diveniamo ogni giorno, forse a fatica, magari a nostra

insaputa, quando ci perdiamo, ad esempio, oppure ci inganniamo su noi stessi; portare a evidenza questa realtà, nel tentativo di rispondere alle questioni formulate permette, al tempo stesso, di far luce su un fenomeno che, indipendentemente dalla persona coinvolta, risulterebbe del tutto inspiegabile: il fenomeno della conversione (morale, politica, religiosa).

II. Nascite e ri-nascite

Ci sono momenti della nostra vita nei quali abbiamo la sensazione di *rinascere* a noi stessi, di ritrovarci, come dopo lunga assenza… momenti rari e preziosi nei quali prendiamo all'improvviso *un'altra direzione*… un'altra decisione… che poi improvvisa non è mai forse. Ci sono momenti, invece, nei quali perdiamo addirittura il senso dell'orientamento e abbiamo l'impressione di girare a vuoto, come se davvero ci perdessimo a noi stessi, allontanandoci sempre più dagli altri, e sfiorisse il mondo a ogni passo e non ne sapessimo niente alla fin fine, ma proprio niente…

Sono davvero possibili variazioni dell'orientamento morale delle persone così radicali? In caso affermativo, in cosa consistono? Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti perché possa manifestarsi un'autentica *conversione morale* e non una mera modificazione del carattere?

I risultati acquisiti permettono di descrivere, offrendone una chiarificazione in linea con le nostre esperienze, la cosiddetta "conversione del cuore" (*Gesinnungswandel*). La prospettiva nella quale intendo collocarmi è ancora quella della personologia fenomenologica, magistralmente espressa in quel classico di teoria delle emozioni e dei valori – *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* – che costituisce, al tempo stesso, il capolavoro di Scheler (2009[8]). Muoverò dal concetto scheleriano di "persona" assumendolo nella sua duplice accezione: ontologica e fenomenologica. Se è plausibile, infatti, una svolta morale oppure spirituale, allora occorre svolgere un'indagine sulla persona, sull'"attore" precisamente (l'essere capace di compiere *atti* morali, spirituali ecc.) che, tra i viventi, meglio sembra impersonare un cambiamento della vita e dell'intimo sentire così estremo. Occorre, inoltre, stabilire dei criteri in base ai quali sia possibile afferrare il *fenomeno della personalità* rispetto a quelli della semplice *animazione* o dell'*egoità* che non costituiscono una proprietà esclusivamente personale, appartenendo in generale agli animali (*ivi*, p. 469, trad. it. p. 919).

II.1. ...IN CERCA DELLA PERSONALITÀ

Scheler indica quattro criteri che permettono di delimitare l'ambito degli enti nei quali, anche in un'ottica storico-sociale, emerge il senso dell'essere e dell'esperirsi come "persone". Il tentativo scheleriano di assumere, in questa particolare circostanza, il punto di vista che potrebbe assumere un qualunque osservatore empirico non comporta affatto una giustificazione passiva delle opinioni che via via sono prevalse, nel corso del tempo; rivela, al contrario, una tensione critica e lo scarto inevitabile che permane tra il dato fenomenologico e quello meramente contingente. Possiamo anticipare i criteri in questione, riservandoci in seguito di tradurne il significato globale, purificato da eventuali incrostazioni fenomeniche, nei termini di quell'*agentività autonoma e responsabile*, evocata nelle pagine precedenti, che restituisce la pienezza e l'unitarietà della "persona" intesa in senso forte: irriducibile alle proprie disposizioni di anima (sostanziale) e di corpo-fisico (non diverso da un oggetto della natura), suscettibile d'essere colta immediatamente nelle sue esperienze.

(1) *Criterio della "piena assennatezza"*
Il primo criterio che consente di determinare chi, tra gli animali, possa godere dello *status* e delle qualità di "persona", è quello della "salute mentale (*Vollsinnigkeit*)" (*ivi*, p. 470, trad. it. p. 921), dove la "salute" in questione va intesa in un'accezione molto più ampia di quella che ne fa una semplice etichetta da apporre al cervello di un paziente. Prima di essere letta, cioè, in chiave positivistico-scientifica e contrapposta, di conseguenza, alla "pazzia (*Wahnsinn*)", la "salute mentale" deve essere intesa in senso fenomenologico: come un *potere di significazione* del quale ogni individuo umano è dotato, indipendentemente dalla capacità che ha d'esercitarlo nel compimento dei suoi atti. Proprio per questo ho stabilito, nel caso specifico, di tradurre "*Vollsinnigkeit*" con "piena assennatezza", tentando di restituirne in italiano una ricchezza semantica e qualitativa senz'altro più vicina alle nostre intuizioni che a un'ipotesi diagnostica. Diversamente dalla follia o dalla salute mentale astrattamente intesa, il senno (l'"assennatezza" o la "dissennatezza") non è affatto confinato alla testa di una persona; costituisce, invece, la testimonianza più evidente di una *presenza al mondo*: pervade ogni attività che l'individuo in questione possa svolgere in mezzo agli altri o nel silenzio della solitudine. Anche là dove la significazione sembra irrimediabilmente spezzata, il riflesso più tenue di quella presenza, addirittura la sua "assenza", possono incontrare talvolta la disponibilità di eventuali spettatori a ricostituirla. Ogni atto, in altre parole, risulta non solo ani-

mato (da un'anima, da un carattere, da un io), ma anche percorso da un senso. Anzi, *atti* in senso proprio sono quelli che, nel potere indicato, rivelano la persona unitariamente intesa. L'idea che esista una saggezza pratica piuttosto intelligibile e capace di guidare il comportamento delle persone, rivelandone quanto meno la conformità e difformità (nel caso di fraintendimenti) a una logica più estesa di quella inferenziale o strutturata secondo un calcolo proposizionale, sembra ispirare, tra l'altro, l'atteggiamento che di solito assumiamo nei confronti degli altri, quando non incontriamo ostacoli nell'afferrarne i messaggi, verbali o espressivi, e gli atti. Nella vita quotidiana tendiamo ad applicare, in breve, una sorta di *principle of charity* – per dirla con Quine – in base al quale non sospettiamo, senza previo fondamento, un'assoluta mancanza di senno nei nostri possibili interlocutori o di coerenza semantico-assiologica in asserzioni e atti dei quali, sulle prime, ci sfuggono forse le ragioni. Almeno entro certi limiti: quando l'ostacolo, appunto, non ci appare insormontabile. L'atteggiamento "normale", mediamente socievole e improntato a una qualche forma di spontaneità, si distingue pertanto dalla reazione che è possibile avere di fronte a una persona che all'improvviso ci appare del tutto in balìa del proprio carattere. Nella mia scelta lessicale ho inteso rispettare, quindi, il senso letterale della parola tedesca impiegata da Scheler in un quadro come questo (etico-storico), esposto, nelle linee essenziali, agli occhi di chiunque sia in grado di seguire argomentazioni fondate in larga parte sulla comune esperienza. "*Vollsinnigkeit*", infatti, è un sostantivo composto dall'aggettivo "*voll*" ("pieno") che, nell'uso avverbiale, significa "pienezza", e dal sostantivo "*Sinnigkeit*", che significa "sensatezza" o, nella sua valenza morale-comportamentale, "assennatezza", indicando nella radice "*Sinn*" il "senso" – tecnicamente, la "significazione", il modo specifico che un termine o un atto (al pari di una configurazione cromatica o sonora) ha di *significare*, di stare "per" qualcos'altro, cioè, di parlare di realtà, e non in modo del tutto autoreferenziale. La polarità "salute mentale"/"pazzia" risulta dunque secondaria rispetto all'altra, primaria appunto, concernente l'"assennatezza" e la "dissennatezza" (o la "sensatezza" e l'"insensatezza").

Comprensione/Spiegazione

Quando non si riduce all'osso, quindi, la comunicazione umana si alimenta della reciproca capacità e disponibilità alla comprensione. Come le cose si offrono innanzitutto nel loro specifico contenuto intuitivo – nelle unità valoriali, cioè, che ne permettono una sorta di pre-comprensione pratica – così a livello linguistico, nelle loro più mature interazioni, gli esseri umani presuppongono uno sfondo comune di mol-

teplici unità di significato (correlate alle unità assiologiche) più o meno condivise, oppure da scoprire ancora, nelle infinite stratificazioni della realtà. Una sola parola a volte, una parola nuova, forse quella di un poeta, può schiudere all'improvviso nuovi orizzonti di senso e di realtà. Simili individui manifestano, in generale, una ragionevole speranza nell'esistenza dell'unità di un senso negli atti e nei comportamenti altrui che li rende più o meno comprensibili e riconoscibili nella loro individualità. La salute mentale pertanto «in quanto "piena assennatezza" è data, dal punto di vista fenomenico, quando cerchiamo semplicemente di "*comprendere*" le manifestazioni vitali di un essere umano, e non cerchiamo invece – come accade talvolta – di *spiegarcele* in termini di "causalità"» (*ivi*, p. 470, trad. it. p. 921). Se la comprensione presuppone, in effetti, che gli atti altrui scaturiscano direttamente da un "centro personale" (p. 471, trad. it. p. 923), la spiegazione, al contrario, attribuisce a qualcosa che accade nella mente altrui e a una serie di stimoli ambientali la capacità di causare determinate manifestazioni vitali che risultano, allora, del tutto sprovviste di un senso unitario immanente. Adottare la spiegazione, nelle pratiche quotidiane, significa in definitiva ridurre l'"assennatezza" alla "salute mentale", la "dissennatezza" alla "follia", a un "uscire di senno" di cui si rinuncia a cercare la significazione, l'unità di un senso, negli atti, e lo sfondo intuitivo comune entro il quale, tuttavia, ciascuno a suo modo si ritaglia: il mondo di significati e di valori in cui si iscrive quella persona adesso ridotta a un "pezzo di natura" (*ibid.*).

Il criterio della "piena assennatezza" consente dunque di distinguere quanto si conforma a ragioni, un atto, da quanto risulta semplicemente causato; la persona da un mero evento della natura cui, nondimeno, finiamo spesso per ricondurla quando sottoscriviamo, ad esempio, quella sorta di "obiettivazione psicologica" che "equivale", come abbiamo visto, a una "*depersonalizzazione*" (*ibid.*).

(2) *Criterio della "maggiore età"*

Il secondo criterio è quello della "*maggiore età*" (*ibid.*) che, nella soglia indicata, rinvia naturalmente a un determinato grado di sviluppo dell'individuo cui dovrebbe essere conferito il titolo di "persona", ma che non si riduce, per questo, a un semplice criterio di tipo anagrafico, concernente l'essere maggiorenne di un ragazzo o di una ragazza. Il fenomeno della "maggiore età" ha una rilevanza morale, piuttosto, manifestandosi soprattutto nell'esercizio di quella comprensione che abbiamo appena ricordato e che viene esaminata, qui, nella sua variante riflessiva. La capacità di comprendere gli atti altrui non può prescindere, infatti, dalla capacità di comprendere i nostri stessi atti, riconoscendone

immediatamente il tratto di senso identitario; distinguendoli, in altre parole, da quelli degli altri. Si tratta di acquisire una forma di conoscenza di sé alla quale non potremmo nemmeno aspirare se non ci fossimo minimamente affrancati dall'ambiente dal quale, nella nostra infanzia, abbiamo tratto spesso convinzioni in maniera acritica e nel quale abbiamo subìto, in qualche misura, forme di contagio (famiglia, amici, tradizione ecc.). Si tratta di raggiungere un grado di finezza intuitiva che permetta di cogliere direttamente la differenza che passa, ad esempio, tra il nostro volere e quello altrui senza dover inferire il secondo per analogia, muovendo, ad esempio, dal ricordo che possiamo avere delle manifestazioni somatiche della persona, con la quale stabiliamo un confronto, nelle diverse circostanze nelle quali abbiamo potuto osservarla quando ha espresso all'esterno il vissuto relativo all'atto del suo proprio volere. L'esperienza della diversità di un atto proprio rispetto a quello dell'altro non implica, d'altra parte, che il portatore incerto sull'attribuzione dell'atto a se stesso debba verificare, registrando ossessivamente le proprie manifestazioni somatiche, l'appartenenza dell'atto alla propria unità corporea. Ciò che distingue il mio atto da quello di un altro non attiene semplicemente a una differenza di contenuto, ma a una differenza formale, ontologica, al modo in cui io stesso lo individuo, per cui, nell'atto in questione, posso riconoscermi e farmi riconoscere.

Il nesso che sussiste, peraltro, tra l'unità di un'azione e l'unità proprio-corporea di un soggetto viene esperito del tutto spontaneamente, a livello basico e vitale, pre-riflessivo. Questa prima individuazione dell'azione, però, non corrisponde ancora a quella secondaria che ha luogo invece a livello di coscienza riflessiva quando, non solo esperisco il carattere sensore-motorio di una percezione che traduce un vissuto in azione e pensiero vivo – capace di venire a coscienza, dai possibili contenuti del mio subconscio, proprio perché determina, nella rilevanza percettiva che assume, una variazione, sia pure minima, del mio corpo – ma anche l'appartenenza di quel corpo, nei suoi diversi orientamenti, alla mia persona della quale il corpo (la mente o il carattere) costituisce appunto un momento non-indipendente. Riconoscere, pertanto, che un atto è *mio* significa *incarnarlo* e *firmarlo*: dargli il proprio nome, oltreché la propria fisionomia. Vivere esclusivamente in modo tribale, di conseguenza, nelle idee e nei pregiudizi nei quali siamo stati forse allevati, assomiglia un po' a respirare nel corpo di altri, scambiandolo con il proprio.

(3) *Criterio del "dominio sul proprio-corpo"*

L'esperienza vissuta della cosiddetta "mieità" (cfr. ad es. Gallagher, Zahavi, 2009, p. 77) di un atto o l'autocoscienza preriflessiva, così co-

me l'abbiamo descritta, vale già come un'introduzione al terzo criterio d'identità del fenomeno della personalità, quello del "dominio sul proprio-corpo" (Scheler, 2009[8], pp. 472-475, trad. it. pp. 925-931).

Una persona è tale, non solo quando è "assennata" e capace di distinguere i propri atti da quelli altrui, ma anche quando esperisce immediatamente la propria unità corporea, l'appartenenza di quel corpo all'intero che lei stessa esemplifica e il ruolo di cerniera che esso svolge, per così dire, tra il suo poter-fare e il suo volere effettivo (cfr. Guccinelli, 2014), costituendosi, appunto come condizione necessaria dell'unità di un'azione. La coscienza implicita di possedere nel proprio-corpo una realtà preziosa che non si offre, tuttavia, nei termini di una cosa-fisica o di un corpo-organico meramente giustapposto al soggetto, rivela l'origine fenomenologica (non giuridica) del senso di "proprietà" (Scheler, 2009[8], p. 473, trad. it. p. 927) che ognuno di noi, in condizioni normali, scopre di avere. Il corpo-vivo, infatti, viene a datità come "proprio" di qualcuno che si esperisce correlativamente nella forma di un "io-posso" (disporne, muovere il braccio così e così, correre, abbracciare un amico ecc.), senza doversi aggiungere a quel qualcuno dall'esterno. L'essere funzionale, inoltre, del corpo così inteso a possibili interventi sul mondo circostante, nella misura in cui l'agente, quale "signore e padrone" (*ibid.*) del corpo direttamente esperito, può influire su di esso e farne magari un veicolo di trasformazione di uno stato di fatto, conferma la vocazione alla libertà di una persona che non cessa di essere, al tempo stesso, un vivente. Una persona, tuttavia, è in grado di governare i propri movimenti e di orientare la propria azione a uno scopo, esercitando un dominio su se stessa (oltreché sugli altri), attraverso il suo corpo, che ne rivela, insieme, la "padronanza del volere" (*ibid.*) – dove il volere, nel compimento, appare decisamente individuato e irriducibile a una semplice tendenza istintiva conforme a fine, ad esempio alla conservazione della specie, che l'essere umano condivide con ogni vivente. Sapersi e sentirsi padroni del proprio corpo non dipende da un fugace stato sensoriale o da un'abitudine che rinvia, in quanto tale, a esperienze vissute e reiterate, consumate; si fonda, piuttosto, nella stessa apertura intenzionale al mondo costitutiva di ogni intero personale e nell'originalità del poter-fare, del potere inerente al proprio volere. La coscienza immediata di possedere nel corpo unitariamente inteso un veicolo privilegiato di accesso alla realtà, strappa il corpo stesso al mutismo cui sarebbe destinato se dovesse consistere in una somma di stati di piacere o dispiacere del tutto irrelati e ne valorizza, al contrario, il potere espressivo. Chi non è proprietario del proprio corpo, invece, è "*schiavo*" – «il contrario del "signore e padrone"» –, è "proprietà lui stesso" (*ibid.*): di quel corpo silenzioso, dal quale viene sequestrato e

isolato dal mondo, oppure di qualcun altro, "signore e padrone", cui è «dato come "morta" *res*» (*ibid.*).

(4) *Criterio dell'inoggettualità della persona, ovvero, dell'irriducibilità dell'idea di persona ai concetti reali e materiali di "carattere" e di "anima-sostanza"*

L'ultimo criterio in base al quale è possibile distinguere l'intero personale da aspetti parziali della persona con i quali finiamo, nondimeno, per scambiarlo, coincide, in realtà, con il nostro *Leitmotiv*, con l'idea dell'irriducibilità della "persona" al "carattere" o all'"anima-sostanza". Il problema, ampiamente discusso, riceve nel presente contesto un ulteriore chiarimento. Rimanendo centrale, anche nelle pagine successive, non richiede tuttavia di essere trattato a parte, in questa sezione, come un criterio tra gli altri. Possiamo limitarci, qui, a fissarne il ruolo strategico che assume nell'ambito della questione più generale cui è dedicato il nostro contributo, quella relativa alla specificità del "personale-spirituale" rispetto allo "psicologico-psichiatrico".

Il criterio dell'"inoggettualità della persona" e, nello specifico, la corretta distinzione tra la *persona* e il relativo *carattere*, appare davvero cruciale, ai fini di una corretta distinzione tra la sfera scientifico-positiva e quella fenomenologico-personale, perché permette di separare il "moralmente buono" (o "malvagio") dallo "psichicamente normale" (o "patologico") e di precisare, al contempo, la natura dei semplici "cambiamenti di carattere" e quella delle vere e proprie "alterazioni di carattere" (cfr. *infra* § IV.1, *i*) rispetto alla natura dell'individualità, al rendersi trasparente o invisibile della persona agli occhi e al giudizio altrui. In questa prospettiva, tra l'altro, comprendiamo facilmente il senso in cui l'"imputabilità di azioni", o "capacità d'intendere e di volere", differisce dalla "responsabilità morale":

> *A prescindere dai casi in cui la persona sembra diventare completamente invisibile a causa delle gravi alterazioni di carattere dell'agente, in tutti gli altri casi c'è evidenza di testimonianze del fatto che quelle alterazioni descritte dalla psichiatria sono* del tutto *indipendenti dagli orientamenti (intenzionali) morali e spirituali in genere della persona. Lo stesso carattere isterico, ad esempio, che nel caso della Pulzella d'Orléans può condurre ad azioni di grandezza eroica assolutamente pura, in altri casi porta ad azioni di distruzione assolutamente malvagia dei valori. E tuttavia entrambi i tipi d'azione presentano gli stessi tratti del "carattere isterico". Perciò nelle analisi psichiatriche dei caratteri patologici si dovrebbe sempre evitare, adottando il massimo ri-*

> *gore, di usare espressioni di lode o di biasimo. Dove questo non accade, abbiamo un indizio sicuro – difficile dubitarne – del fatto che il ricercatore non è riuscito a isolare la natura dell'alterazione patologica del carattere dagli specifici contenuti della vita individuale che gli stava davanti.*
>
> (Scheler, 2009[8], p. 478, trad. it. p. 937)

A differenza dell'intenzione (o *stile*) morale di una persona (cfr. *infra* § III, 2), *ii*), il "carattere" non si mostra intuitivamente nelle azioni nelle quali, invece, riteniamo di poter afferrare l'aspetto più visibile, pubblico, dell'agente. Ecco perché, di solito, il carattere viene inferito muovendo dalle azioni di un soggetto (cfr. *infra* § IV.1) e costituisce, di conseguenza, un'ipotesi, una X – quale titolo di una realtà di per sé sconosciuta – che permette di spiegare le azioni osservate come effetto di un potere causale che attribuiamo precisamente alla X (Scheler, 2009[8], p. 133, trad. it. p. 247). Là dove le azioni, fino a quel momento coerenti con la nostra assunzione, contrastano apertamente con l'ipotesi formulata, siamo facilmente indotti ad attribuire il cambiamento intercorso a un cambiamento dello stesso carattere che, in ogni caso, determina invariabilmente le azioni. Le "alterazioni di carattere" esemplificano al contrario, rivelandone tutta la drammaticità, una tipica situazione patologica, quella in cui il carattere *s'impossessa* della persona – per usare la nostra terminologia – al punto tale da nasconderla all'osservatore. Che simili alterazioni, tuttavia, siano «*del tutto* indipendenti dagli orientamenti (intenzionali) morali e spirituali della persona», lo dimostra il comportamento della Pulzella d'Orléans, così come viene descritto da Scheler: le sue azioni, che possono assumere le più disparate connotazioni morali, non sembrano ispirate all'orientamento di fondo del suo proprio volere, ma del tutto determinate da un carattere nel quale si manifesta il conflitto che lei stessa vive. In casi del genere, infatti, ammettendo «l'esistenza di una persona dietro quelle alterazioni di carattere, che appunto *non* riescono a toccarla […], attribuiamo "*imputabilità*" [*Zurechenbarkeit*] alle azioni in questione, ma non "*responsabilità*" [*Verantwortlichkeit*] al soggetto che le compie [*ausübenden*]» (Scheler, 2009[8], p. 478, trad. it. p. 937). Nei loro effetti nefasti, le azioni in questione sono imputabili dal punto di vista giuridico o da quello di un semplice osservatore in grado di giudicarle, ma la responsabilità delle azioni non può essere attribuita al soggetto correlato perché la sua esistenza come persona ci sfugge. In questo caso, poi, il soggetto compie le azioni solo nel senso debole di "compiere"; si limita ad "eseguirle" (*ausübenden*), cioè, un po' come potrebbe eseguire un ordine – quello del carattere, ad esempio, dal quale viene sequestrato. Non le compie

nel senso che ne sarebbe davvero l'autore o che agirebbe sulla base di un atto libero e spontaneo. Il soggetto come semplice "esecutore", sotto forma di Pulzella d'Orléans o di carattere, soprattutto, gravemente patologico, non è imputabile perché non sembra godere della "capacità di intendere e di volere" (*Zurechnungsfähigkeit*) e, dal punto di vista propriamente psichiatrico, non appare sano di mente (*zurechnungsfähig*). Tutto questo, però, non dice ancora nulla sulla sua bontà o malvagità:

> *Per lo stesso motivo la malattia psichica annulla l'"*imputabilità*" alla persona delle azioni corrispondenti, ma non elimina affatto la "*responsabilità*" della persona in generale, perché tra la responsabilità e l'essere della persona sussiste una relazione d'essenza. Dobbiamo quindi distinguere,* col massimo rigore*, l'imputabilità di azioni o la "capacità di intendere e di volere", vale a dire la capacità d'essere soggetto di azioni imputabili, dalla "responsabilità" morale.*
>
> (Scheler, 2009[8], p. 478, trad. it. p. 937)

Salvezza o *dannazione*, *salute* o *malattia*…

Si tratta, in definitiva, di commentare un'affermazione che potrebbe sembrare quasi paradossale, se fosse letta indipendentemente dai presupposti teorici e pratici di Scheler; l'idea, cioè, che esistano "malattie dell'anima", ma «non "malattie della persona"» (Scheler, 2009[8], p. 479, trad. it. p. 939). Possiamo considerarla come una sorta di corollario della *Tesi dell'Irriducibilità della Persona al Carattere o all'Anima*. Il fatto che possa ammalarsi soltanto la nostra "anima" (intesa in senso sostanziale) esclude eventuali "decorsi" per la miseria o l'infelicità della vita morale. La "dannazione" non presenta, per così dire, un andamento paragonabile a quello di un processo nel tempo nel quale si definisce appunto una malattia. La persona non si ammala; al massimo si danna o si salva, muore o ri-nasce, e questo può accadere in ogni istante della sua vita vissuto però come un momento di pienezza e di rinnovamento, oppure di povertà e di ristagno. Si può godere, ad esempio, di ottima salute nella vita che si svolge nel tempo oggettivo, ma esperire quella vita come se fosse una morte.

Il fatto stesso che la nozione di "persona" e quella di "carattere" (o di "anima") possano distinguersi anche dal punto di vista del contenuto esperienziale (soprattutto di tipo assiologico), capace di verificare intuitivamente le rispettive nozioni, permette di comprendere fenomeni, come una profonda conversione morale appunto, che sembrerebbero avvolti altrimenti dall'ombra del mistero. Il contenuto che riempie di

evidenza la nozione di "persona", infatti, è molto più ricco di quello che riempie la nozione di "carattere" che, del primo, costituisce una semplice selezione funzionale a determinati interessi psico-fisiologici, coinvolgendo direttamente il corpo-vivo di una persona nelle sue determinanti biologiche. Possiamo rinunciare infatti a quanto soddisfa momentaneamente il nostro sistema disposizionale, ad esempio al piacere di fare una passeggiata all'aria aperta, in favore di quanto rallegra l'intera persona nella quale consistiamo: la lettura in un luogo silenzioso e appartato di un grande romanzo che permette di raccoglierci in noi stessi per respirare meglio, in seguito, in mezzo agli altri.

Non è affatto inverosimile, in questa prospettiva, che una persona realizzi addirittura «il massimo del suo valore proprio *nell'*atto in cui mira a sacrificare "la salute della propria anima" per amore di un'altra persona […] almeno là dove la "salute dell'anima" viene concepita come destino e valore di una determinata *cosa* oggettuale» (Scheler, 2009[8], p. 498, trad. it. p. 977).

Viventi e Persone

Nei criteri indicati riconosciamo facilmente adesso quattro aspetti fondamentali, legati a quella libertà e a quel binomio indissolubile di responsabilità-corresponsabilità che fanno delle persone qualcosa di diverso dai semplici viventi. Elencandoli di seguito – in un linguaggio familiare anche alla filosofia della mente e alle scienze cognitive (cfr. ad es. Gallagher e Zahavi, 2009, p. 77; De Monticelli, 2009) – scopriamo, in tutta la sua evidenza, la relazione necessaria che sussiste tra un intero personale e i suoi atti, o meglio, il senso di sé come agente, che l'intero in questione esperisce, rispetto alle scelte e alle azioni che compie:

1. Piena assennatezza = attorialità;
2. Fenomeno della "maggiore età" = autorialità;
3. Dominio sul proprio-corpo = senso pre-riflessivo di se stessi in quanto dotati di corpo-vivo;
4. Inoggettualità della persona = posizionalità (non mera disposizionalità) o "endorsement".

Nell'interpretazione che tendo a offrirne, la persona – rivelandosi nello "*stile delle esperienze*" (Guccinelli, 2013, p. XCV) di un individuo – indica «l'orientamento qualitativo del puro "divenire altrimenti"» (Scheler, 2009[8], p. 385, trad. it. p. 751). La "conversione del cuore", di conseguenza, si giustifica nei termini di una variazione dello stesso o-

rientamento in funzione di una profonda trasformazione morale o spirituale.

II.2. Persona come Personalità

Un'esperienza forte come una conversione del cuore chiama in causa una nozione di "persona" in senso forte; che presenti, cioè, un'essenza individuale: una "personalità".

Avere una *personalità* o essere persone nella misura in cui possiamo rispondere "io" a chiunque ci chieda con qualche ragione "chi siamo"; non essere, dunque, persone solo perché condividiamo dei tratti universali con gli animali della nostra stessa specie – ad esempio, la ragione – è una condizione necessaria per imprimere alla nostra vita un'autentica svolta assiologica. Una conversione che sia tale non nasce, in altri termini, da un atteggiamento conforme a legge, da un anonimo sì a un'opinione diffusa e nemmeno dal contagio psichico. Nasce, piuttosto, dalla piena adesione di una persona, intesa nel suo nucleo più individuale, a nuovi valori e principi che modificano radicalmente l'ordine di priorità di valori e di significati che fino ad allora aveva guidato i suoi passi nel mondo. "Individualità" non vuol dire qui arbitrarietà, mero relativismo, ma *stile proprio di una persona*, *cifra della sua originalità* che fiorisce, tuttavia, negli incontri decisivi della sua vita, nel costante confronto con altri sulle ragioni o sui valori che di volta in volta lei stessa si trova a difendere – dove i valori costituiscono autentiche qualità materiali, fatti (non interpretazioni), dei quali è possibile fare esperienza, come la qualità di un colore o la qualità propriamente morale della bontà (oppure della malvagità). Sottrarre alle semplici idiosincrasie l'individualità è un'operazione di purificazione assolutamente plausibile dal punto di vista di un realismo assiologico che si accompagna, come in questo caso, a criteri universali di esami razionali (nel senso di una ragione anche pratica) delle ragioni che abbiamo per agire in un modo o nell'altro. La "persona" del resto – l'abbiamo visto – nei tratti essenzialmente condivisi da ogni altra persona, ovvero, da ogni essere umano che ne esemplifica il tipo, è per sua stessa natura intersoggettiva e, in base al suo grado di maturità, può intrattenere relazioni interpersonali (Guccinelli, 2009), fondate su un'autentica conoscenza di sé e dell'altro. I suoi giudizi o i suoi principi, la loro bontà o meno, di conseguenza, sono in linea di principio accessibili ad altri e, almeno sul piano morale, se non propriamente spirituale, aperti per così dire a correzioni e controllo.

Esistono in sostanza, se la persona esiste e non coincide con il carattere cosale, nascite e ri-nascite che possono realizzarsi nelle stesse "conversioni del cuore".

Confini mobili…

Venire al mondo, quando comincia l'avventura della nostra vita, significa *prima facie* essere il frutto di un'imponderabile serie di circostanze (incontri più o meno casuali, scelte, passioni o segreti, talvolta omissioni) che tradiscono il carattere in parte passivo di quest'esperienza. La nostra nascita, infatti, sembra compiersi paradossalmente "alle nostre spalle" per così dire: senza una firma da parte nostra – anche se a livello fisiologico il primo vagito del neonato una qualche coloritura positiva o negativa deve pur averla. L'"atto di nascita" o la semplice "dichiarazione di nascita", come sarà registrato l'avvenimento, ne fanno qualcosa (anche) di burocratico. *Venire al mondo*, da questo punto di vista un po' semplificato, significa soprattutto "essere messi al mondo". Da quel momento, però, entriamo a far parte del regno dei "viventi" e, come ogni altro animale, al di là delle nostre peculiarità, veniamo scoprendo noi stessi – un piccolo io dotato di un corpo-vivo – scoprendo, progressivamente, il nostro *ambiente*: esercitando l'olfatto, ad esempio, o afferrando un oggetto che si annuncia nelle sue qualità di valore, nel suo essere morbido oppure ruvido, gattonando, avvertendo, nel tono di una voce e in un sorriso, l'amabilità o quel che di minaccioso che traspare, al contrario, da un volto chiuso come un pugno. Avvertiamo, negli ostacoli che incontriamo, i confini stessi del nostro corpo e, dietro l'angolo, nell'aperto – fosse pure un pertugio – quanto si prospetta implicitamente come ulteriorità. Siamo immersi fin dal primo istante in un paesaggio dai confini più o meno definiti, suscettibile tuttavia di estendersi (oppure di restringersi) nel corso del tempo e, nei casi felici, di rivelare al nostro sguardo nuovi territori e infinite direzioni per esplorarli – in orizzontale e in verticale.

III. Primi passi in direzione dello "stile"

Per riassumere, muovendo dalle relazioni che possiamo o *non* possiamo instaurare nella vita quotidiana con le "persone" e con i "caratteri", e riflettendo sul modo in cui impieghiamo concetti familiari che ne catturano alcuni tratti, possiamo farci un'idea un po' meno vaga di cosa intendiamo e di cosa è in gioco quando parliamo "di" persone o "con" persone e "di" carattere, oppure quando ne facciamo esperienza a livel-

lo di semplice coscienza implicita. Vorrei ricordare innanzitutto la posta in gioco.

Uno degli aspetti più evidenti negli incontri che ci capita di fare è quello legato alla *presenza proprio-corporea* degli altri o alla loro *"apparenza"*. Una simile *"apparenza"*, capace di distinguersi da una mera parvenza, invita a esercitare nei suoi confronti funzioni psicofisiche (sentire, vedere, udire ecc.) che tradiscono la nostra stessa organizzazione-proprio-corporea. Siamo soggetti, in linea di massima, allo sguardo altrui, proprio come gli altri sono soggetti al nostro, possiamo afferrare le loro parole e il loro significato nei rispettivi complessi acustici ecc. Se non siamo completamente indifferenti alla persona che incontriamo, talvolta in modo del tutto casuale, e non siamo nemmeno assorti nei nostri pensieri, notiamo senz'altro in quella circostanza una particolare andatura o un certo tono di voce, un certo pudore, forse, oppure una certa arroganza… Saltano subito all'occhio, se non abbiamo tra l'altro una conoscenza approfondita di quelle persone, qualità più o meno espressive e più o meno dinamiche. Altre qualità di valore, come l'onestà, ad esempio, o come il timore reverenziale al cospetto del sacro possono rimanere nell'ombra in un primo momento, ma non è affatto possibile nascondere, almeno non completamente, quelle vitali, aderenti, cioè, al corpo-vivo, alle sue manifestazioni (positive o negative) o alle sue potenzialità di movimento e di azione, alle sue stesse "impotenze". Abbiamo a che fare ogni volta con viventi che possono, non solo manifestarsi *in un modo o nell'altro*, distinguendosi nettamente da un automa, ma possono anche farlo *in un certo modo*: il pudore espresso da un individuo umano, ad esempio, non è un pudore qualsiasi; è il *suo* pudore, non quello di un'altra persona, il pudore che traspare, appunto, dal suo stesso comportamento; potremmo coglierne addirittura il riflesso nel suo stesso carattere se avessimo occasione di frequentarlo spesso. In esseri del genere, avvertiamo un soffio di libertà, per così dire, e riconosciamo loro uno stile proprio che si manifesta, sia pure in forme primitive, anche a livello di corpo-vivo. La posta in gioco consiste pertanto nella possibile libertà.

Da queste e dalle precedenti osservazioni, ancora un po' ingenue, ricaviamo dunque i seguenti risultati:

1) *"Persona"* indica un ente che al carattere, più o meno soggetto alle leggi naturali, e in qualche misura determinato, disposto a determinate azioni, imprime nondimeno il proprio marchio.

2) *"Carattere"* assume addirittura due significati che potrebbero suscitare qualche dubbio sulla sua possibile univocità ontologica, ma che, di fatto, nonostante la loro distinzione, non implicano un dualismo interno allo stesso fenomeno – se accogliamo, ovviamente, l'idea di persona che si va configurando, quella di un "ente", cioè, "non solo dotato di un carattere, ma anche capace d'influenzarlo". Esplicitiamo quindi il duplice significato in modo da sciogliere l'apparente ambiguità:

i) "Carattere disposizionale"

Da una parte il "carattere", come recita un qualunque dizionario e come conferma la ricerca empirica, costituisce precisamente quell'"insieme di disposizioni psico(-fisico)-biologiche e di modi tipici di reagire e di comportarsi di un individuo" che, alla luce dei risultati più recenti delle neuroscienze e della neuropsicologia cognitiva[2], difficilmente potremmo negare. Una definizione, questa, che si attaglia perfettamente all'indole del nostro gatto tra l'altro e che, pertanto, non consente di cogliere la specifica individualità di un vivente rispetto a quella di un altro.

ii) Carattere morale o "Stile morale"

Dall'altra, il "carattere" esprime un *orientamento* (non una realtà rigida, cosale) del volere ispirato a sentimenti radicati in profondità nella vita assiologico-morale di una persona o nel proprio "*dàimon*"; ad amori e disperazioni, dai quali l'atto di volere sembra trarre la linfa necessaria per emergere, nel rispettivo portatore (là dove è ancora possibile), su stati sensoriali o sensi vitali aderenti, al contrario, a strati più superficiali di quella vita. Degli stati di piacere o dispiacere, del senso di benessere o malessere fisico, la persona in questione continuerà ad avvertire, come in un'eco, la presenza costante. Un carattere simile occorre definirlo nei termini di uno *stile morale* per evitare, appunto, ogni possibile fraintendimento di tipo sostanziale. Lo *stile morale* conferisce, nell'intenzionalità che manifesta, all'unico carattere posseduto dalla persona (e in gradi diversi forse da ogni animale) una fisionomia più marcata, e sembra seguire nel suo movimento determinati motivi, ai quali è stato dato un assenso, che appartengono a una sfera più ampia di quella meramente disposizionale in cui prevale, piuttosto, la ripetizione e una qualche forma di causalità.

[2] Su questo punto e per una difesa del realismo psicologico nella concezione dei disordini psichiatrici cfr. Broome e Bortolotti, 2009.

IV. Il ruolo della fenomenologia nella comprensione olistica della persona

La fenomenologia – adesso siamo in grado di comprenderlo – offre gli strumenti teorici che permettono di giustificare ulteriormente l'articolazione della vita e dell'esistenza personale così come si va delineando in queste pagine, offrendo, al tempo stesso, un quadro più coerente e una straordinaria ricchezza di contenuto alla distinzione di "persona" e "carattere" condivisa dal linguaggio ordinario e dalle pratiche sociali. Può svolgere adeguatamente il compito indicato proprio perché è capace di ampliare il concetto empiristico d'esperienza e di cogliere il dato esperienziale in un'intuizione diretta, scoprendo, nelle linee visibili dell'"apparenza" che, di nuovo, non è parvenza, una via d'accesso al cuore (all'essenza) dei fenomeni. È nelle cose stesse, presenti *in carne ed ossa*, nel particolare e nel contingente, che afferriamo l'universale: le strutture invarianti delle persone, ad esempio, o quelle dei caratteri, degli stati d'animo, di un fiore o di un fiocco di neve, prima che possano fissarsi in una posa o nelle cosiddette conoscenze oggettivanti. Il fenomenologo, pertanto, non si occupa di rappresentazioni dell'esperienza, ma di ogni esperienza così come si offre nel suo stesso compimento e nel suo stile proprio, senza tagliarla via dal soggetto correlato che, a sua volta, l'esperisce nel suo stesso stile proprio. Non si occupa, inoltre, di ciò che accade nella mente o nel cervello di una persona quando la persona in questione esperisce qualcosa – un'emozione, ad esempio, come la gioia improvvisa che suscita la visita inattesa di un amico che non vedeva da anni, oppure una risposta emotiva di tipo reattivo come la gelosia nel tormento che procura. È questa una delle ragioni per le quali la fenomenologia ha fornito e continua a fornire indicazioni preziose anche alla psichiatria che, in quanto "scienza e disciplina medico-pragmatica" (Parnas, Sass, Zahavi, 2013, p. 270), non può prescindere completamente dal senso unitario di un io e da quello delle sue esperienze psichiche.

Quanto alla precedente distinzione, quella che abbiamo stabilito tra la "persona" e il "carattere (disposizionale)", nel quale si manifesta comunque un riflesso morale, possiamo senz'altro declinare la questione nei termini di un'analisi volta alla ricognizione e alla descrizione dell'identità specifica dei fenomeni in causa. Questo esercizio di analisi dovrebbe permettere di riconoscere ognuna delle due realtà, non solo come la stessa realtà (nei limiti del possibile), ma anche nella sua stessa peculiarità, anche se avesse subìto cambiamenti fisici o psicologici nel tempo, vere e proprie alterazioni oppure variazioni attraverso il tempo che in quanto tali, però, non potrebbero esaurirsi nella semplice succes-

sione temporale. A questo proposito vorrei giusto indicare, in chiave fenomenologica, riservandomi in seguito di esemplificare eventualmente il loro ambito di applicazione, alcune condizioni alle quali è possibile afferrare qualche (nuovo) tratto specifico sia della "persona" sia del "carattere", di cui lei stessa è risultata portatrice.

IV.1. Condizioni di Conoscibilità e Condizioni di Persistenza temporale

In che modo, dunque, enti di questo tipo si manifestano? Quali sono le modalità della loro esistenza o non esistenza nel tempo e, nel caso, del loro mutamento?

Anche da questo punto di vista, confrontando, cioè, le rispettive "Condizioni di Conoscibilità" e di "Persistenza temporale", possiamo escludere senza alcuna esitazione una riduzione della persona al carattere. Chi aspiri, ad esempio, a una conoscenza capace d'essere qualcosa di più di una relazione superficiale, non si fonda certo sulla quantità di esperienze empiriche nelle quali ha avuto occasione di osservare le azioni o i comportamenti della persona alla quale è profondamente interessato. Non si accontenta di risalire dalle azioni al carattere che è solita attribuirle in forma ipotetica (Scheler, 2009[8], p. 477, trad. it. p. 935). Sapere, ad esempio, che una persona è impulsiva oppure irascibile non significa ancora averne colto l'identità specifica; significa, al contrario, limitarsi, ad avere di lei una conoscenza astratta (del suo carattere considerato separatamente dalla persona *concreta*). Il carattere viene sempre a datità sullo sfondo, più o meno esplicito, di una persona, ma quella persona può "mentire", appunto, oppure "*tacere*", nascondendosi almeno parzialmente allo sguardo e alla comprensione altrui (Scheler, 2000[6], p. 331, trad. it. p. 825). È chiaro, d'altra parte, che almeno una volta nella nostra vita dobbiamo aver incontrato, di fatto, quella persona per poterle assegnare quanto meno un carattere.

Sono precisamente le condizioni e i criteri indicati, soprattutto quello legato al fattore temporale, a scoprire la consistenza del tutto singolare della persona – a noi stessi e agli altri – il suo possibile processo di crescita o di declino, la sua vulnerabilità e la sua possibilità, insieme, di una rinascita su un piano morale. Soffermiamoci ancora un momento su questi punti:

i) Condizioni di Conoscibilità

Parlare di "Condizioni di Conoscibilità" significa riferirsi, da una parte, alla possibile apertura e disponibilità a rivelarsi allo sguardo e alla comprensione altrui della persona che si vuole conoscere; dall'altra al

grado di apertura della persona che vuole conoscerla. Gli atti propriamente cognitivi, come quelli volitivi, si fondano su quelli affettivi e sull'orientamento di quel sentire intenzionale, in molti casi sull'amore (o sull'odio), che guidano implicitamente il nostro stesso agire morale. Nella *comprensione* c'è un invito rivolto all'altro: un invito a rendersi accessibile nella misura del possibile. Nell'apertura della persona che si rende via via trasparente, anche se mai definitivamente, c'è un invito rivolto all'altro (amico, terapeuta, medico dell'anima ecc.): un invito ad approfondire la conoscenza essenziale che solo lei stessa può consentire; ad approfondirla perché lei stessa possa vedersi e conoscersi meglio e formare, insieme al suo interlocutore, quell'*immagine ideale* (e non arbitraria) cui finiscono per ricondurre gli orientamenti intenzionali del suo "cuore" quando ne seguiamo le tracce nel mondo, negli oggetti amati e odiati, ad esempio, negli incontri che abbiamo fatto o non fatto nella nostra vita. Reciprocamente, l'immagine ideale che possiamo formarci di quella persona, che si rende disponibile all'autentico incontro, non potrà mai essere sostituita con un'altra immagine, come potremmo fare, invece, con l'immagine più aleatoria del suo carattere, che abbiamo ricavato dall'osservazione empirica e dalla conoscenza oggettivante. È questa la ragione per cui, ad esempio, «tutte le cosiddette "alterazioni di carattere" [*Charakterveräderungen*] in determinate malattie psichiche, quali ci vengono descritte dalla psichiatria non possono riguardare la *persona*, nemmeno nei casi più gravi (ad esempio di paralisi). Soltanto la *presenza* all'esterno della persona è abolita. E nei casi gravi una sola cosa può dirsi, che cioè la malattia ci ha reso *invisibile* la persona altrui e che un giudizio su di lei, quindi, non è più possibile» (Scheler, 2009[8], p. 478, trad. it. p. 937).

ii) Condizioni di Persistenza temporale

Parlare di "Condizioni di Persistenza temporale" significa riferirsi al modo in cui il carattere e la persona possono essere esperiti sul piano temporale – ammesso che abbia senso continuare a pensare, in casi come questi, a eventi "anteriori" e "posteriori" – significa riferirsi al *modo diverso in cui possono "evolvere"*, per così dire, oppure "subire una fase d'arresto" nel processo della loro vita oppure in quello della formazione morale e spirituale. Il carattere, come abbiamo visto, appare strettamente connesso agli aspetti proprio-corporei e alle circostanze della vita. Analogamente l'anima, intesa in senso sostanziale (come io psico-fisiologico), e noi con lei, viviamo spesso, smarrendoci, in una parte di noi stessi e non nell'intero costituito dalla persona, con la quale rischiamo di confondere la parte. In tutti questi casi viviamo «alla periferia *proprio-corporea* del nostro essere» (*ivi*, p. 417, trad. it. p. 815), tal-

volta addirittura nel corpo organico, nella mera successione degli istanti, nel tempo che fugge, in cui ora godiamo di ottima salute, ora invecchiamo, ora lasciamo che sia precisamente l'istante a consumarci, come nel processo temporale della malattia. La persona, al contrario, in ogni atto che compie squarcia il tempo ordinario, incontrando *attraverso* il tempo, un istante di pienezza e d'"eternità", nel quale tuttavia si forma e diviene *interamente*:

> […] *In ogni atto pienamente concreto sta* tutta la persona*, e in ogni atto (e per mezzo di esso) "*varia*" la persona intera, senza che il suo essere, tuttavia, si consumi in alcuno dei suoi atti o si "alteri" come una cosa nel tempo. Infatti, nel concetto di "variazione", come di un semplice "*divenire altrimenti*", non è per nulla ancora questione di un tempo che renda possibile il diventare altro, tanto meno di un'alterazione fisica; non è per nulla questione nemmeno di una "successione", in quel divenire altrimenti che possiamo comprendere benissimo anche senza pensare a un'alterazione o a una struttura fisica della materia data. Del resto il divenire altrimenti è già contenuto nel fenomeno del "mutamento"* [Wechsel]. *Per questo, appunto, non c'è bisogno qui di un* essere duraturo*, che si conservi nella successione, per assicurare l'"identità della persona individuale". L'identità sta soltanto nell'orientamento qualitativo del puro "divenire altrimenti"* [Anderswerden] *in quanto tale.*
>
> (*ivi*, pp. 384-385, trad. it. pp. 749-751 – sottolineatura mia)

V. La "conversione del cuore"

L'identità sfugge alla pietrificazione cui sarebbe soggetta se fosse una realtà immutabile ed eterna sottratta addirittura al tempo fenomenologico – come se l'io, ad esempio, fosse dotato di una consistenza e di una durata tali da escludere ogni possibile successione e trasformazione. Non per questo l'identità si risolve in una coscienza momentanea, che nasce e muore nell'istante presente – come se soltanto uno stimolo potesse modificare il soggetto. In entrambi i casi, una "conversione del cuore" sarebbe senz'altro esclusa.

La persona, d'altra parte, si distingue chiaramente dalla somma dei propri vissuti, perché non esiste nei morti ricordi o nei pensieri già pensati, non più viventi, e non esiste nemmeno al di là delle proprie esperienze, ma respira precisamente *nelle* esperienze, in ogni istante in cui vengono esperite, non prima o dopo, impregnandole di sé e conferendo

loro lo spessore e il valore di una storia, ben diversa, certo, da una successione di punti-ora(-dopo). In termini fenomenologici, dunque, la persona è «l'*unità* dell'esperire» (*ivi*, p. 371, trad. it. p. 723), non una cosa capace di causare le esperienze o di farsene condizionare. Delle esperienze che esperisce costituisce la struttura dinamica e qualitativa, *il loro stile o modo di viverle* attivamente, non solo di subirle; di individuare la vita che l'attraversa e la nutre.

Analogamente, in termini ontologici, la persona costituisce il fondamento di ogni atto nel senso che lo rende concreto, iscrivendolo, nel *suo stesso compimento*, nel tutto individuale in cui diventa unico – come un suono, una nota che, nella relativa compagine musicale, assume quella purezza e quel timbro che non aveva come mero fenomeno acustico. Atti indipendenti dal proprio portatore sarebbero soltanto astrazioni, anonime essenzialità, avulse dall'*esistenza* e dal modo in cui l'individuo in questione la *fa* propria. La persona, quindi, *fa* la *propria* vita e la *propria* esistenza in ogni momento in cui scopre, *attraverso* il tempo, la propria libertà, e in essa "*diviene altrimenti*", nel bene e nel male.

Solo una persona, e una persona capace di variare come un *intero* in ogni singolo atto che compie, senza dover conservare peraltro se stessa in una sorta di sarcofago perché nell'atto, appunto, il suo essere non si consuma, ma si dispiega generosamente nelle sue infinite potenzialità individuali senza frantumarsi in mille schegge, e senza nemmeno recare i segni del tempo che passa, perché il fenomeno della *variazione pura* precede addirittura il movimento *nel* tempo e *nello* spazio e il fenomeno del "mutamento" (di qualcosa in qualcos'altro) o quello dell'"alterazione fisica", solo una persona così intesa, può imprimere alla propria vita una direzione *nuova* e *ri-nascere* senza perdersi.

Una genuina conversione morale o spirituale (*Bekehrung*) investe tutta la persona, oppure non è. Investendola globalmente, però, non l'annulla; le permette, anzi, di schiudersi nella direzione che le è più congeniale. Non si tratta di un semplice «cambiamento del modo di pensare o di sentire» (*Sinnesänderung, Gesinnungsänderung*; cfr. *ivi*, p. 566, trad. it. p. 1113): è possibile cambiare opinione senza modificare radicalmente l'ordine di priorità dei valori e delle preferenze che, fino a quel momento, hanno suggerito i nostri comportamenti e le nostre scelte. Allora la convinzione s'inserisce in un sistema di idee preesistente, già collaudato per così dire, e trova riscontro in alcuni valori secondari nella vita di quella persona, senza suscitare, almeno in lei stessa, alcun stupore. Esistono, inoltre, repentini cambiamenti d'opinione che nascono da opportunismo o servilismo e che, di fatto, consistono in un cambiamento illu-

sorio o del tutto esteriore. Un'autentica variazione dell'orientamento morale, che riguardi cioè la "vita intera" (*ivi*, p. 132, trad. it. p. 245) di una persona, non potrebbe manifestarsi tuttavia se non ci fosse l'assenso di quella persona; se non si fosse realizzata, soprattutto, una "conversione del cuore" (*Gesinnungswandel*), altrettanto autentica, che l'ha portata ad abbracciare nuovi valori e a scoprire nuove ragioni, a rifondare il proprio stile motivazionale in accordo con l'intimo sentire. La conversione del cuore «si compie primariamente nella variazione dell'orientamento d'amore così come si manifesta nell'amare-con qualcuno» (*ivi*, p. 566, trad. it. p. 1113).

V.1. Un varco

Com'è possibile, tuttavia, ri-nascere quando le condizioni della nostra vita – ambiente, destino, carattere ecc. – sembrano infierire contro di noi? Quando la malattia mentale ci taglia via, apparentemente, trasformando la nostra presenza all'esterno in un'assenza?

Sappiamo che, di fatto, la persona tende a resistere dietro le sue stesse manifestazioni patologiche (cfr. § II.1.(4), § IV.1.i). Occorrono, dunque, adeguate conoscenze psicologiche e psichiatriche per riportarla anche solo un momento alla luce. Occorrono enormi occhi spalancati sull'"enigma" che ognuno di noi incarna per se stesso e per gli altri, e una sensibilità, una *logique du cœur*, che nulla ha in comune col mero sentimentalismo. Occorre rimanere vigili per cogliere almeno una "lacuna" in quella nuda vita che talvolta sembra assumere la forma di un meccanismo o che noi stessi siamo portati a oggettualizzare; per cogliere un *varco* nella sofferenza che permetta di scoprire il *modo individuale in cui essa viene sofferta*, la persona che ancora traspare attraverso la patologia:

> *Anche quando il normale processo di formazione degli intenti e dei propositi è del tutto compromesso, come in molte gravi patologie cerebrali di natura organica, rimane un varco* [Lücke] *per così dire, attraverso il quale possiamo scorgere – nonostante le interruzioni e i disordini delle vie che, da un'intenzione, conducono a un'azione – <u>la bontà o la malvagità</u> ecc. dell'*intenzione morale [Gesinnung] *di un individuo. L'intenzione morale, infatti, incarna una realtà che* neppure *le* malattie *puramente psichiche, per quanto gravi possano essere, riescono a turbare, distruggere o modificare, anche se i disturbi che ne derivano possono estendersi in profondità, fino a coinvolgere ogni livello dell'atto di volere, dall'intenzione all'azione.* […] *<u>Rimane necessariamente un</u>*

> *elemento che, in quanto portatore* ultimo *del valore morale del volere,* non è influenzabile dalle malattie.
>
> (*ivi*, p. 134, trad. it. p. 249; sott. mia)

Il *varco* è l'apertura, al tempo stesso, che consente a ogni essere "ferito" di avere una prospettiva di speranza e di libertà – anche nei casi più gravi – di rimanere, fosse pure nell'angolo più nascosto della sua vita, responsabile d'ogni atto che compie per quanto di personale continua ad abitarlo.

BIBLIOGRAFIA

Bernhard T.: *La cantina. Una via di scampo* (1967), tr. it. di E. Bernardi. Adelphi, Milano, 1984

Borgna E.: *La dignità ferita*. Feltrinelli, Milano, 2013

Broone M.R., Bortolotti L.: *Mental Illness as Mental: in Defence of Psychological Realism*. HUMANA MENTE, 11 Oct. (*Psychology or Psychologies: which epistemology?*, a cura di M. Fenici): 25-43, 2009

Cusinato G.: *Scheler. Il Dio in divenire*. Edizioni Mesaggero, Padova, 2002

D'Anna V.: *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*. Franco Angeli, Milano, 2011

De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di): *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*. Codice Edizioni, Torino, 2014

De Monticelli R.: *La novità di ognuno. Persona e libertà*. Garzanti, Milano, 2009

Gallagher S., Zahavi D.: *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive* (2008), trad. it. di P. Pedrini. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009

Guccinelli R.: *Le direzioni del sentire. Intersoggettività e conoscenza interpersonale tra Scheler e Merleau-Ponty*. DIALEGESTHAI. RIVISTA TELEMATICA DI FILOSOFIA, anno XI: 1-23, 2009 (http://mondodomani.org/dialegesthai/> http://mondodomani.org/dialegesthai/rgu01.htm)

… : *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler*, in M. Scheler: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913), pp. XVII-XCVIII. Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli. Bompiani, Milano, 2013

… : *Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler*. THAUMÀZEIN. RIVISTA DI FILOSOFIA, 2 (*Etica e Passioni*): 343-379, 2014 (http://www.thaumazein.it/2015/desiderio-e-realta/)

Parnas J., Sass L.A., Zahavi D.: *Rediscovering Psychopathology: The Epistemology and Phenomenology of the Psychiatric Object*. SCHIZOPHRENIA BULLETIN, vol. 39, 2: 270-277, 2013

Scheler M.: *Idole der Selbsterkenntnis* (1919[2]), in *Vom Umsturz der Werte-Abhandlungen und Aufsätze*, GW III, S. 213-292, hrsg. v. Maria Scheler, Francke Verlag, Bern and München, 1972[5] a; ora in GW, Bd. III (2007[6]). Erste Ausgabe des Aufsatzses über die *Täuschungen…*: *Über Selbsttäuschungen*, ZEITSCHRIFT FÜR PATHOPSYCHOLOGIE, I, 1, 1912, S. 87-163. [Ed. it.: *Gli idoli della conoscenza di sé*, in Max Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, pp. 47-154. Guerini e Associati, Milano, 1999]

… : *Ordo Amoris* (1914/16), in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X., hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag Bonn, 2000[4]. [Ed. it.: *Ordo Amoris*, a cura di E. Simonotti. Morcelliana, Brescia, 2008]

… : *Probleme der Religion* (1921), in *Vom Ewigen im Menschen*, GW V., hrsg. v. M. Frings, S. 131-353. Bouvier Verlag, Bonn, 2000[6]. [Ed. it.: *Problemi di religione*, in *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, pp. 103-877. Bompiani, Milano, 2009[2]]

… : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927[3]), GW II., Studienausgabe, 8. Aufl., Nach der 7. durchges. u. verb. Aufl. 2000, hrsg. v. M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 2009[8]). [Nuova ed. it.: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori.* Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli. Bompiani, Milano, 2013]

Simonotti E.: *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*. Morcelliana, Brescia, 2011

Dott. Roberta Guccinelli
Via dei Bacchettoni 11
I-55100 Lucca (LU)

LA MIA ULTIMA CONVERSAZIONE CON KURT SCHNEIDER*

JUAN J. LOPEZ IBOR

L'ultima volta che incontrai Kurt Schneider fu nel novembre del 1966 a Monaco, dove gli veniva consegnata la Medaglia Kraepelin, cerimonia che coincise con l'inaugurazione dei nuovi padiglioni del vecchio Istituto Kraepelin, che ora appartiene alla Società Max Planck. In tutto quel movimento si poteva intuire l'afflato rinnovatore della psichiatria tedesca ed insieme la sua presa di coscienza dei nuovi problemi che agitano la psichiatria odierna, sia dal punto di vista scientifico che sociale.

---

* Titolo originale: *Mi última conversación con Kurt Schneider*, pubblicato in ACTAS LUSO-ESP. NEUROL. PSIQUIATR., XXVII, 1 (gennaio 1968), e nel numero speciale (agosto 1996) della stessa rivista. Traduzione italiana e cura del testo di Paolo Colavero.

Juan J. Lopez Ibor (Valencia, 1908 – Madrid, 1991), psichiatra e psicopatologo spagnolo di fama internazionale. Studia medicina a Valencia, svolge il dottorato a Madrid e studia psichiatria in alcune delle maggiori piazze psichiatriche continentali come Berlino, Tubinga, Monaco, Parigi e Zurigo (in Spagna all'epoca non era infatti prevista la specializzazione in psichiatria). Inizia da subito la carriera accademica, quindi diventa primario di Neuropsichiatria dell'Ospedale Generale di Madrid (1943) e socio della Reale Accademia di Medicina (1950). Protagonista della vita scientifica delle maggiori associazioni europee e mondiali di psichiatria a partire dal congresso di Parigi (1950), fonda le riviste ACTAS LUSO-ESPAÑOLAS DE NEUROLOGÍA Y PSIQUIATRÍA (1943) e BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA Y PSICOTERAPIA (1970). Introduce nella penisola iberica la fenomenologia applicata alla psicopatologia, secondo il dettato di Jaspers e Schneider. Spesso citato e ricordato nelle sue opere da Bruno Callieri, è autore di numerose interessanti pubblicazioni e validi testi scientifici, tra i quali qui ricordiamo: *Neurosis de guerra* (1942) e *La angustia vital* (1950).

Al cader della sera tenni una lunga conversazione con Kurt Schneider. Manteneva la stessa fresca intelligenza, la cui penetrazione e vivacità trovavano espressione nel suo sguardo.

Se durante la mattinata aveva parlato a lungo del suo lavoro, delle sue idee e della sua influenza sulla psichiatria tedesca, alla sera mi confessò invece che andava pian piano disinteressandosi, in quella tarda fase della sua vita, della psichiatria.

«E della filosofia?», gli chiesi. «Nemmeno la filosofia mi dice più nulla. Mi interessa solo la teologia». Gli ricordai allora i suoi lavori filosofici, la sua corrispondenza con N. Hartmann e Scheler, della quale mi aveva parlato altre volte; gli chiesi poi se avesse mai scritto qualcosa su quel legame epistolare così importante. In realtà, solo il pensiero dell'oltretomba era capace di inquietarlo. Kurt Schneider aveva tenuto, e ancora teneva da lungo tempo, una corrispondenza epistolare con Heidegger.

«Di cosa vi scrivete?», gli chiesi un giorno. «Gedichte», mi rispose: poesia.

In un'occasione, già molti anni prima, Schneider mi inviò un lavoro inedito per *Actas* (LUSO-ESP. NEUROL. PSIQUIATR., ndr), nel quale discuteva del "*Ver-irren*", riferendosi così a quel modo misterioso di ammalarsi caratteristico delle psicosi endogene. Alludeva in quel lavoro al Traducianismo[1]. Mi confessò quindi che non avrebbe mai osato pubblicare quelle righe nella sua lingua madre (dopo di che però lo fece, solo una volta pensionato, in nota a una delle edizione della *Psychiatrie Heute*).

Tra i tanti particolari degni di nota di Kurt Schneider, c'è da evidenziare certamente questa sua rinuncia all'espressione diretta delle proprie profonde inquietudini e la permanenza dello scienziato nel dualismo empirico tra "*Seele*" (anima, ndr) e "*Körper*", distinzione sulla quale si basa tutta la sua psicopatologia.

Kurt Schneider coltivò l'analisi clinica con i risultati che tutto il mondo ha potuto conoscere e ammirare proprio perché seppe incontrarne i confini. Quando ad esempio dice: «Questo è quello che io chiamo schizofrenia», egli formula e descrive, nella maniera più adeguata rispetto alla definizione di qualunque altro psichiatra precedente, la relatività del concetto; allo stesso tempo però descrivendo i suoi famosi sintomi patognomonici quali pietre miliari della diagnostica clinica. Di fronte alla tremenda e insopportabile banalità di tanti lavori psichiatrici

[1] Dottrina filosofica del II secolo seguita anche da Tertulliano. Il Traducianismo prevede che l'anima passi dai genitori ai figli al momento della nascita, e che quindi non sia consegnata *ex novo* dal Creatore al nuovo nato.

pubblicati negli ultimi anni, risulta davvero ammirabile il rigore che Schneider ha sempre portato quale nota distintiva del suo fare ricerca.

Alcune altre volte mi disse di essere giunto alla fine della sua carriera; aveva l'impressione che, approfondendo eccessivamente l'analisi fenomenologica, si corresse lo stesso pericolo che si corre quando si desidera appuntire troppo la punta di una matita, quello cioè di rompere la punta stessa. Ricordo però che poco dopo quest'ultima conversazione pubblicò, con opinioni formulate con straordinaria cautela, il suo punto di vista sulle *Depressioni del fondo*[2].

Si è scritto tanto sul rapporto tra fenomenologia e psichiatria che si è arrivati così a velare la trasparenza dello stesso metodo fenomenologico. La questione è invece più semplice, e la versione di Schneider lo dimostra: si tratta di realizzare buone descrizioni cliniche. La sintomatologia dei malati psichici è però così variegata da rendere non semplice il compito di descrivere, si riconosce infatti molto bene l'unicità di ogni malato attraverso il singolo quadro psicopatologico. Si deve stabilire quindi un ponte tra due singole unicità, quella del malato e quella dello psichiatra. Se facessimo in maniera differente non arriveremmo mai a fare davvero scienza, o per meglio dire, a rendere conoscibile, esprimibile e quindi comunicabile, una realtà tanto soggettiva quanto quella che è propria della condotta umana abnorme.

Per Kurt Schneider è solo nel corporeo che esiste la malattia, mentre per quanto riguarda lo psichico si tratta unicamente d'illuminare e chiarire i diversi tipi clinici. La sua ben nota monografia sulle personalità psicopatiche[3] rappresenta un chiaro esempio di tale stile di pensiero: Schneider lascia infatti da parte i problemi eziologici e terapeutici, il suo sforzo si dirige a rendere conoscibile una realtà e quindi a comunicare una data conoscenza. Solo dopo sarà il turno della speculazione e quindi della teoria. Dal punto di vista metodologico non può esistere un atteggiamento più limpido. Sappiamo bene infatti che senza metodo non può aversi scienza, o per meglio dire, sappiamo quanto ogni scienza sia condizionata dal proprio metodo; non vederci chiaro su questo punto significa che una parola, come può essere "schizofrenia", abbia un significato differente passando tra meridiani e paralleli diversi.

* * *

[2] *Die Untergrundsdepressionen*, FORTSCHR. NEUROL. PSYCHIATR. U. IHRER GRENZGEBIETE, 1948, Bd. 17: 429-34.

[3] Schneider K., *Le personalità psicopatiche*, Fioriti, Roma, 2008.

Esaminando le difficoltà nella definizione delle malattie mentali, Kurt Schneider arriva alla conclusione che le malattie mentali sono sempre di origine organica. In psichiatria si può parlare alcune volte di malattie, come nei disturbi legati ad un'alterazione somatica, in altri casi si parla invece di anomalie psichiche. Lasciando da parte questo problema e riferendoci non solo alle malattie che appartengono al campo della psichiatria bensì a tutte, è evidente che nella loro struttura appare senza eccezione la questione del corpo. Del corpo umano vivo, quello che possiamo chiamare *corporeità*. Le differenze sono così evidenti che non vale la pena qui che accennarvi.

Nel tentativo di spiegare la duplice relazione che intratteniamo con il nostro corpo, che appare caratterizzato così da una particolare nota di ambiguità, si ripete troppo spesso la formula di Gabriel Marcel (che ho usato anch'io spesso): «Abbiamo un corpo e siamo il nostro corpo». Tale formula risulta certamente esplicativa della situazione concreta, ma a mio parere non è sufficiente a spiegare le relazioni del nostro corpo con la patologia; le formule di Kurt Schneider a questo proposito risultano certamente più chiare ed utili. Alla formula di Marcel, io accosterei una terza dimensione: il nostro corpo che allo stesso tempo *ci tiene e ci sostiene*. Questa terza ed ultima dimensione ricorda l'idea platonica del corpo come carcere dell'anima.

Kurt Schneider aveva di certo il senso del linguaggio. Era minuzioso, accurato. Lavorava pazientemente ai suoi testi, li correggeva e ricorreggeva spesso. Aveva orrore per le tautologie e la retorica psichiatrica. Ricordo che in un Simposio molto breve sul delirio al quale entrambi assistemmo, Conrad lo invitò a commentare il contributo infuocato e barocco di un collega. Schneider non volle intervenire: «Quello che io faccio – disse – non ha nulla a che vedere con tutto questo». Rimase quindi in silenzio.

Schneider era un uomo dai pochi gesti eclatanti e dai grandi silenzi, per cui alcuni interpretavano la sua timidezza come rigidità. Io credo al contrario la sua fosse tenerezza, lo dimostra anche la pubblicazione in edizione privata di un suo libro di versi. In un'occasione mi confessò che il libro di Barth (il grande teologo protestante) da lui preferito era una raccolta di brevi sermoni dedicati ai prigionieri di un carcere, pieno, perché non dirlo!, di *tenerezza teologica*.

* * *

Credo che il lascito di Schneider eserciterà per molti anni ancora la sua influenza sulla psichiatria contemporanea, proprio perché rappresenta uno strumento di fine lavoro clinico e di primissima qualità. In Spagna

le sue opere sono ben conosciute – prima tra tutte la sua *Psicopatologia clinica*[4] – anche grazie ad eccellenti traduzioni.

In diverse occasioni, alcuni colleghi europei emigrati negli Stati Uniti d'America mi hanno parlato del pericolo che la clinica psichiatrica – come scienza – possa scomparire. È mia opinione invece che sino a quando l'opera di Kurt Schneider, e di tanti altri psicopatologi della sua generazione, sopravviverà, tale pericolo potrà essere evitato: finché godrà della presenza di giganti del pensiero come Schneider, non c'è pericolo che la scienza psichiatrica possa scomparire.

[4] Schneider K., *Psicopatologia clinica*, Fioriti, Roma, 2004.

PSICHE, VOLONTÀ E SIGNIFICATO: DALL'IDEA AL VISSUTO. INDICAZIONI PER L'USO CLINICO

STEFANO MARCHESE, ALESSANDRO RUSTICELLI

Il desiderio che guida questo scritto è quello di mettere in discussione la matrice culturale attraverso cui oggi vengono letti i fenomeni psichici e psicopatologici. Seguendo la necessità indicata dalla fenomenologia di tornare alle "cose stesse", è nostro obbiettivo riflettere sulla non scontata correttezza ed effettività di alcuni concetti come psiche, volontà e mente, usati in maniera acritica perché apparentemente auto-evidenti. La strada da noi intrapresa è la pratica heideggeriana della distruzione fenomenologica, da cui partiamo per rivalutare lo stato ontologico dell'"oggetto" di studio della psicologia e le implicazioni cliniche relative.

I. La nascita di Psiche: storia di un tradimento

Su concetti quali "io", "psiche" e "volontà", si è costituita una peculiare scienza, perché in essi è stato intravisto un portato trasformativo della realtà; del resto tutte le scienze positive sono sorte principalmente come risposta a problemi che la realtà proponeva e la psicologia non fa eccezione. In questo caso, qual era il problema che ha dato origine alla scienza psicologica? Si trattava di comprendere gli uomini con le loro differenze di pensiero, di sentimento e di comportamento. Ma com'era possibile rendere generale qualcosa di così vario e individuale? Per questo, e per semplificare la riflessione, nacque la prima categoria psicologica: la psiche. Benché il concetto di psiche già esistesse nel pen-

siero greco precedente a Platone, si deve soprattutto allo Stagirita il suo sviluppo sistematico e la sua messa in relazione con la "fisica", cioè con lo studio della natura.

A partire da Aristotele, quindi, prende avvio una linea di pensiero che accompagna l'uomo occidentale fino alla modernità, ovvero un modo di vedere il mondo entro cui sorgeranno molte teorie psicologiche e i rispettivi approcci clinici. Secondo Aristotele anima e corpo formano un insieme unitario in cui ognuno dei due elementi non può esistere indipendentemente dall'altro. Come si può ben vedere, siamo molto distanti da quanto affermerà secoli dopo Cartesio: ci troviamo nel regno di una concezione naturale dell'anima che ancora non è divenuta naturalistica. È questa l'*entelekeia* aristotelica. Tuttavia, ciò che più ha avuto conseguenze nella moderna riflessione sulla psiche non è stata questa concezione naturale dell'animo umano, bensì la decisione di Aristotele di modificare nell'*Etica Nicomachea* la definizione di anima, specificandola in termini di *ousia*, cioè sostanza, o meglio ancora una sostanza che fa dell'uomo ciò che egli è: un animale razionale. Questa definizione ha posto in ombra la precedente concezione della psiche come forma e fondamento del corpo vivo, spostando l'attenzione sul problema della natura di questa sostanza psichica e di dove essa possa essere localizzata. Inizia così il lungo *iter* dell'ipostasi dell'anima, vivo ancora oggi nella filosofia della mente. L'anima tradita da Aristotele si trasforma dunque nell'Io e assume le caratteristiche di pensiero razionale e volontà di scegliere ciò che è giusto, configurandosi allo stesso tempo come *ousia*, cosa tra le cose.

Le scuole di pensiero successive ad Aristotele si sono cimentate con il concetto di psiche/Io quale sostanza identificativa dell'uomo di cui gli altri esseri viventi risultano essere privi. Questa sostanza discriminante, attraverso le varie trasformazioni del pensiero, ha dato origine all'oggetto di studio della moderna psicologia: la mente e il suo nocciolo più profondo: la coscienza. Dal puro mondo delle idee al kantiano mondo degli apriori, la psiche/Io è diventata quell'elemento sopranaturale che codifica l'umano in direzione della costruzione del mondo. Persino la fenomenologia husserliana indentifica la condizione egologica come ciò che precede l'intenzionalità. Qui psiche ed ego sono considerati insieme in uno stesso senso e in un'unica direzione, chiudendo dunque il cerchio fin qui tracciato.

Fortunatamente però non sono mancate le voci fuori dal coro. Con Heidegger infatti qualcosa cambia: in un certo senso vi è una riapertura del cerchio, una ripresa del pensiero antico e un ritorno al naturale non naturalistico del primo Aristotele. Per il filosofo tedesco, infatti, il concetto di coscienza non equivale all'identificazione con la persona viva,

che è nelle cose del mondo. "L'uomo di mondo" non è la sua coscienza, senza per questo dare avvio ad un discorso etico, morale o giuridico. In questo senso, dunque, non si identifica l'uomo con nessuno dei termini con cui la scienza lo ha voluto da sempre identificare, e cioè con la psiche o con l'Io, ma neanche con il corpo.

Semplificando il discorso, possiamo dire che la riflessione contemporanea sulla mente e sulla coscienza è una riflessione per gran parte basata su concetti astratti, su entità ipostatizzate che però sono ben lontane dalla vita, dal vissuto dell'uomo e di ogni singolo uomo. La riflessione di Heidegger sull'esserci, la non separabilità di ipseità e alterità e la cornice vitale del tempo aiutano a recuperare l'anima viva allontanandosi dal concetto di psiche/Io o mente.

II. *Pasco ergo sum*

Se l'insegnamento di Heidegger ci mette in guardia sul fatto che i concetti di psiche e mente non bastano all'umanizzazione dell'animale umano, allora a cosa dobbiamo volgere lo sguardo? La risposta a tale domanda è il *vissuto*, una dimensione eminentemente patica, come suggerisce il filosofo Aldo Masullo. In questa direzione non vanno solo le indicazioni della fenomenologia ermeneutica, ma anche inaspettatamente gli sviluppi più recenti delle *hard science*. Gran parte dei ricercatori in ambito neuroscientifico e psicologico sono oggi impegnati nello studio della *coscienza*. La coscienza è la traduzione moderna dell'Io, e secondo molti il nucleo della mente umana; tuttavia ormai moltissimi studi hanno messo in evidenza come molti dei nostri processi mentali non abbiano questa caratteristica, avvenendo invece in maniera inconsapevole e senza possibilità di controllo. L'attività, oltre la coscienza, oltre l'io, sembra essere prevalente. Questo fatto vale anche per la dimensione emotiva. Sembra che la ricerca mostri sempre più chiaramente come il centro dell'attività psichica non sia l'intelletto, ma quelle tonalità emotive, quell'essere e sentirsi emotivamente situati che è la prima modalità di comprensione del mondo e su cui Heidegger ha tanto insistito.

Tutto ciò è di fondamentale importanza per la psicologia e in misura maggiore per quella psicologia che cerca di lavorare con la sofferenza dell'uomo. James sosteneva che l'emozione è la percezione di un cambiamento fisico e automatico in risposta all'ambiente ma, in realtà, essa è la percezione o il modo in cui si manifesta alla nostra coscienza un cambiamento delle possibilità di azione dell'organismo in relazione al mutare dei contesti. Questo rapporto tra possibilità e cambiamento dei

contesti rappresenta il vero significato dell'emozione, un significato che spesso rimane celato alla coscienza, in quanto ad essa giunge solo la forma con cui il cambiamento viene avvertito e a cui viene aggiunta riflessivamente una spiegazione costruita. Ciò è evidente nel caso dei sintomi. Il significato può essere disvelato solo attraverso il metodo fenomenologico-ermeneutico che, partendo dai *cold facts* dell'esperienza vissuta, mira a recuperare questo rapporto tra possibilità di azione e cambiamenti delle situazioni di vita. Questo materiale viene reso poi disponibile alla nostra capacità di ragionamento e adattamento e alla possibilità di modificare nei limiti del possibile il nostro comportamento, trasformandolo da reattivo in proattivo. Alla fine dei conti, non si tratta dell'Io che ragiona su se stesso e sul mondo partendo da categorie razionali: si tratta invece di partire dal basso dell'esperienza, in cui mondo e corpo vivo s'incontrano, dando vita ad una relazione che si svolge e si articola nel tempo e le cui deviazioni e svolte sono segnalate dall'emozione.

III. Per una psicoterapia non "sostanziale"

Sebbene in Italia da un punto di vista normativo la psicoterapia si fondi su due discipline scientifiche, la medicina e la psicologia, è possibile fare un'ipotesi che contempli i presupposti esposti fino ad ora, dando quindi spazio alla fenomenologia ermeneutica nella definizione degli oggetti e dei compiti di questa pratica. La psicoterapia si connota o come prassi standardizzata, basata sull'evidenza di efficacia statisticamente rilevata, o come concetto di narrazione (sebbene ci siano tentativi di integrare l'*evidence based* e il *narrative based*). Naturalmente esistono correnti di pensiero che si fondano sull'esperienza, ma, sebbene siano modalità terapeutiche dotate di una certa importanza e anche di un fondamento filosofico forte, non hanno animato un dibattito culturale sufficientemente vasto.

Le psicoterapie basate sull'evidenza enfatizzano le caratteristiche di scientificità, anche se questo principio non tiene conto delle riflessioni di Heidegger sul concetto di verità, aspetto meno enfatizzato dalle terapie narrative. Ciò nonostante l'approccio narrativista ha il vantaggio di offrire un fertile terreno di confronto poiché guarda alla terapia da una prospettiva che raccoglie dal quotidiano il suo strumento elettivo, ovvero la narrazione. L'approccio narrativista affonda il suo pensiero nelle tesi di Bruner, che ha dato vita ad un movimento che spazia dalla sociologia alla psicologia, dalla pedagogia alla medicina, per giungere naturalmente alla psicoterapia. Questo movimento di pensiero a sua volta si

fonda sulla tesi ricoeuriana di identità narrativa, che consta di due elementi resi intellegibili attraverso il racconto: l'identità *idem* e l'identità *ipse*, ovvero medesimezza e ipseità, che hanno rapporti differenti nei riguardi del tempo. La prima intrattiene con il tempo un rapporto di stabilità, la seconda di mutevolezza, secondo le parole dell'autore:

> *L'identità stessa, intesa come* idem *dispiega una gerarchia di significazioni, che espliciteremo al momento opportuno, tra le quali la permanenza nel tempo costituisce il grado più elevato, cui si oppone il differente, inteso come mutevole, variabile. La nostra tesi costante sarà che l'identità nel senso* ipse*, non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità*. (Ricoeur, 1977, p. 77)

Il fatto che l'ipseità non implichi alcuna relazione con un nucleo stabile della personalità riveste un importante ruolo, laddove è la personalità l'elemento che, in alcune correnti della psicologia e della psicoterapia, organizza la teoria. È anche un fatto, per così dire, controintuitivo, se considerato nell'ottica della scientificità della psicologia. Le teorie che si rifanno all'approccio narrativista non tengono in considerazione l'aspetto dell'ipseità, e dunque non problematizzano la natura ontologica del soggetto, inscrivendosi, o tendendo ad iscriversi, nell'ambito del criterio scientifico dell'adeguatezza, oggettività e ripetibilità. Considerare l'ipseità apre ad una serie di possibili riflessioni indicanti un percorso intellettuale che si snoda a partire da una diversa ontologia.

Ricoeur si pone in una condizione di continuità discontinua con l'opera di Heidegger e del suo successore Gadamer (sebbene ulteriori elementi differenzino il secondo dal terzo), affermando la necessità di una *via longa* per l'interpretazione, laddove Heidegger aveva prediletto una via più "immediata". Per Heidegger, infatti, l'uomo era già da subito gettato nel mondo, e proprio questa condizione di gettatezza conteneva tutte le strutture dell'esserci, che vengono quindi disvelate nell'ottica della verità e dell'ermeneutica propria dello stesso Heidegger. Ricoeur, invece, ci prospetta un percorso che deve passare attraverso i segni e attraverso la possibile comunicazione e integrazione interdisciplinare, sebbene il suo intento sia quello di tornare alla fine alla questione ontologica, raccogliendo e ampliando soprattutto i temi di *Tempo e racconto* e rileggendoli alla luce della relazione tra l'identità narrativa. Il sé, inteso come problema non solo di ordine pratico, ma anche etico e morale, passa attraverso la comprensione della modalità dell'ipseità che, secondo l'autore, svela la possibilità dell'incontro con l'altro, poiché in questa modalità è altro già il sé, e cioè altro da quella sostanza

continua e immutabile nel tempo che la modalità della medesimezza gli aveva assegnato. L'autore francese si apre quindi alla questione ontologica attraverso l'ipseità e, accostando il pensiero aristotelico della praxis alla cura, rinnova la questione dell'essere del chi. Si apre qui una considerazione che non può non interrogare la psicoterapia: qual è la statura ontologica del sé? Se seguiamo quanto detto finora, ci troviamo di fronte un nuovo dualismo che Ricoeur ha inteso integrare, anche se in altre pubblicazioni recenti il confronto con la scienza appare sempre un confronto tra una riduzione e un'apertura.

Per la psicoterapia allora diventa opportuno seguire, come è stato fatto finora nella storia della disciplina, la versione della medesimezza, *o* seguire la versione dell'ipseità aperta al tempo, ad un possibile autoprogettamento autentico a partire da un essere nel mondo di sapore più heideggeriano? Se scegliamo la versione della sostanza, il racconto del paziente in psicoterapia diventa ricerca di invarianti, di strutture stabili a cui riferire il vissuto della persona, ovvero di una spiegazione che risalga dagli episodi della vita fino al sistema nervoso come ultima istanza e come luogo dove collocare il significato. In questo modo il significato risiede nell'organizzazione *intra* a seconda di quale unità si stabilisce essere l'unità di analisi. Gli si attribuisce quindi un'identità, che può essere di volta in volta la scatola cranica con il suo contenuto, la mente con le sue rappresentazioni, la coppia con le sue dinamiche, la famiglia con i propri sistemi e sottosistemi. Se invece si sceglie la strada dell'ipseità e dell'apertura al tempo come matrice nello studio dell'identità, allora si inizia a guardare il paziente con occhi diversi: la storia della vita di una persona diviene strumento di cambiamento, apre una possibilità di contatto. Infatti il soggetto, rapportandosi al tempo, riscrive una storia sciogliendo i nodi del suo intreccio esistenziale. Da questa prospettiva il soggetto è "colui che è soggetto a", ovvero ciò che ha una fondamentale passività-paticità, perché originariamente è istituito dall'altro che a sua volta lo immette in una prospettiva neppure stabilita da quest'ultimo. In altre parole l'altro istituente non origina il suo istituirsi, ma ne è soggetto a sua volta, e così via, in un dinamismo che Ricoeur, Heidegger e i loro epigoni hanno individuato e fatto oggetto del loro studio.

Se si sposa la versione della psiche come sostanza, la terapia non può essere altro che la modificazione di questa sostanza; se invece si sposa l'idea che la psiche sia un movimento, che il sé non sia l'identità del soggetto ma la sua possibilità di essere soggetto, e che la cura non abbia solo significato strumentale ma sia quell'apparato in grado di accogliere il progetto del sé, allora la psicoterapia e la psiche – termine a cui siamo affezionati più per un discorso politico-giuridico che fattuale-

filologico – assumono il senso di un incontro non con una sostanza da cambiare attraverso la cura, ma con un sé che ha sempre un mondo, che è storico. Allora la psicoterapia diventa un dispositivo che si rapporta alle situazioni di vita di una persona soggetta a certe inclinazioni emotive e cognitive, corrispondenti a certi *pattern* di attivazione neuronale che si possono descrivere oggi in modo sempre più accurato, visibile. Tuttavia questi *pattern* stanno insieme a quelle situazioni che li hanno generati e che generano, all'interno di un contesto storico, un racconto di come una certa situazione venga accoppiata con una certa situatività, ovvero rendono conto di un modo di essere situato del soggetto. È questo che si fa avanti all'attenzione del terapeuta che abbia scelto questa strada: il suo compito è quello di capire dove il racconto non accoppia più situazione e soggetto, da che punto in poi e con quale intensità.

Naturalmente una prospettiva che basa la propria possibilità d'azione sull'ipseità deve comprendere, oltre che la situazione di vita, anche una visione del *corpo proprio* che renda ragione dell'ancoraggio dell'uomo al suo contesto. Sebbene sia riduttivo svolgere un discorso sul corpo proprio come parte non centrale di un discorso, la cura e l'ipseità accendono il corpo di una luce diversa, così come viene descritto in modo vivido nelle pagine di un altro filosofo francese, Merleau-Ponty (2009). Il "chi" della psicoterapia è quindi un soggetto nel suo mondo: al centro della sua significatività è posto ciò di cui questo "chi" si prende mediamente cura, ovvero la quotidianità. Sebbene la vita quotidiana sia nell'impianto heideggeriano il luogo del nascondimento deiettivo, essa acquista rilevanza rispetto ad un altro tipo di ricerca. Per il lavoro di terapia, questo è il momento in cui l'uomo ha a che fare principalmente con le cose di cui si prende cura e le persone di cui ha cura, mentre è impegnato in qualcosa ed è preso da ciò che gli accade. In questo commercio col mondo delle situazioni gli succede di sentirsi in un modo specifico, il suo. Mentre è correlato indissolubilmente con un contesto, egli in genere non riflette sul tipo di contesto, bensì si saggia, assaporandone, attraverso un modo del corpo, le e-mozioni.

Il racconto di questa quotidianità situazionale che emerge in terapia è sempre una ripresa di ciò attraverso la riflessione, che non è quindi un apparato dell'uomo all'opera mentre egli vive, ma è un riprendere quelle tracce che, pur sembrando più evidenti, non sempre restituiscono il vissuto di una situazione. Il terapeuta ha cura quindi di queste tracce, consapevole che esse sollecitano una tonalità emotiva e aprono un progetto all'interno di un'epoca nella vita della persona. Infatti il progetto reclamato da una traccia si pone sempre in riferimento a un momento della vita ed è proprio ogni epoca ad aprire nuovi orizzonti in cui scivolano inascoltate tracce. Il progetto di queste tracce è sì irrealizzato, ma

ormai esse si trovano ancora a suscitare intensità emotiva quando il contesto cambia e richiede per noi nuovi progetti, nuovi impegni. La sofferenza, tranne probabilmente quella psicotica, per la quale vanno approfondite altre direzioni di ricerca, nell'ottica proposta coincide appunto con l'essere spaesato da un'intensità emotiva che è rimasta senza possibilità di azione e d'interpretazione, ovvero un modo attraverso cui la persona si sente e si vede, senza però tradurre se stesso in un progetto. L'intensità emotiva e la capacità di regolare tale intensità riguardano da un lato ciò che abbiamo definito inclinazioni, che hanno la loro origine nel modo in cui un corpo è stato ed è sollecitato nel tempo, dall'altro la storia del soggetto. La paura nel disturbo da attacco di panico, se è considerata come dato di fatto, non offre altra strada al soggetto che l'impaurirsi, amplificandosi a sua volta attraverso il pensiero. Al contrario, se si considera la paura un'emozione e la si situa all'interno di un'inclinazione sedimentata nella storia del soggetto, allora si apre un modo di incontrare le situazioni della vita, che ha quindi una propria storicità e quindi un proprio orizzonte progettuale. Non risultano così trascurate le condizioni per il manifestarsi della situazione che è rimasta senza possibilità di azione e procura lo scarto cui si è fatto riferimento in precedenza, tra una situazione e una situatività, ovvero tra una situazione e un modo d'esservi situato.

Il racconto che ne riemerge è un racconto che tiene conto della storicità progettuale del sintomo dentro il mondo della vita del soggetto. L'indicazione che è possibile trarre da queste riflessioni è che l'incontro terapeutico è un incontro in cui, attraverso un racconto e all'interno di un campo metodico che si lascia dare le categorie dalla vita del richiedente (cliente, utente, paziente), si offre la possibilità di mettere in evidenza le condizioni in cui quella situazione è diventata centrale. Si evidenzia inoltre il progetto a cui essa si apre, mai definibile *a priori*, in quanto mutevoli e non calcolabili sono le occasioni di manifestatività di un progetto nella vita concreta di ognuno, sebbene non tutti i progetti siano aperti nelle condizioni di vita delle persone che chiedono cura, ovvero non tutte le condizioni di vita reggono i progetti che le persone credono di dover portare avanti.

Un aspetto importante dell'idea che stiamo suggerendo è che il progetto di vita debba essere sostenuto dalla volontà o dalle caratteristiche che ogni individuo possiede. In questo caso la volontà che appare, così come l'anima e la psiche *a posteriori*, è uno strumento di correlazione al mondo. Se essi falliscono, per un motivo o per un altro, tale correlazione non avviene, la volontà rischia di volere nel vuoto e si verifica il crollo del motto "volere è potere!". Il potere dell'azione, la possibilità d'essere sono nel mondo, e ciò è tale solo perché a farci diventare uma-

ni sono state certe aperture, dovute sicuramente ad una configurazione biologica, ma condotte anche in un orizzonte di possibilità. È dunque il coglimento del mondo, l'essenza dell'uomo, e da quel coglimento si rende possibile interrogare le storie delle persone e delle comunità. Presa per il suo "chi" e non per il "suo cosa", l'essenza umana si trasforma. Non si tratta tanto del correlato stanziale e stabile degli oggetti usati per prevenire il futuro, ma è l'espressione usante, è il mentre durante il quale quell'azione e quell'oggetto sono usati: il soggetto è un sé non tanto quando le strutture classiche ad esso correlate sono pienamente sviluppate, ma quando esse sono pienamente usate, ovvero quando il loro uso è appropriato ad un contesto di attuazione. Il compito che l'essere umano ha, ovvero – seguendo Heidegger – trarre l'avere da essere, è anticiparsi nel futuro una condizione possibile di sussistenza non solo biologica, ma anche esistenziale.

CONCLUSIONI

Le discipline che studiano l'uomo hanno come necessità il rinvenimento della caratteristica discriminante del loro oggetto di studio, senza confondersi con le sue occasionali manifestazioni. L'uomo è quell'essere che ha da essere – per dirla con Heidegger –, per cui la sua "essenza" è essere aperto alle circostanze, ma per nessuna di queste circostanze si può definire una continuità tale per cui una parte diventa il tutto. Per questo non è pensabile che alcune fasi della vita siano più rilevanti di altre nella costruzione dell'identità, e che alcuni momenti problematici nella regolazione emotiva della vita di un soggetto diventino strutture psicopatologiche, come ad esempio si fa oggi con il costrutto di alessitimia, o altri costrutti psicopatologici con una lunga storia come la depressione, e come si è fatto dalla nascita delle teorie psicologiche, sull'importanza delle fasi infantili per determinare, a volte come se fosse un oroscopo, le strutture costanti della personalità. La stessa idea di personalità dovrebbe subire un profondo cambiamento, con l'introduzione del concetto di ipseità, che con Heidegger e Ricoeur diventa un accesso a quell'apertura che l'uomo è, e con Arciero viene tradotta in termini clinici (cfr. 2006 e 2009). In questa dimensione la psicologia non può essere una scienza che ha come oggetti delle entità astratte, lontane dalla realtà effettiva dell'essere nel mondo, tantomeno la psicopatologia può essere scienza biologica delle strutture disfunzionali in essere durante una fase di malattia. Lo sforzo è nella direzione di una scienza che si occupi di descrivere lo storico co-determinarsi degli accessi e del sé, e di conseguenza la psicoterapia deve necessariamente

essere non sostanziale nella modalità ontologica descritta in precedenza, e intervenire, a vari livelli, sul modo attraverso cui il sé si appropria di queste co-determinazioni.

BIBLIOGRAFIA

Arciero G.: *Sulle tracce di sé*. Bollati Boringhieri, Torino, 2006

Arciero G., Bondolfi G.: *Identità e Stili di Personalità*. Bollati Boringhieri, Torino, 2009

Aristotele: *Etica Nicomachea*. Bari, Laterza, 2005

Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia della percezione*. Studi Bompiani, Milano, 2009

Ricoeur P.: *Sé come un altro*, trad. it. Jaka Book, Milano, 1977

Dott. Stefano Marchese
Via Tripergola 6
I-80078 Arco felice Pozzuoli (NA)

Dott. Alessandro Rusticelli
(alessandro.rusticelli@gmail.com)

THE ASSOCIATION BETWEEN SUBSTANCE USE/ABUSE AND PSYCHOSIS: A PHENOMENOLOGICAL VIEWPOINT

GUILHERME MESSAS

The observation of the relationship between the use of psychoactive substances and psychoses has long been a psychiatric theme. Moreau de Tours (1973), for instance, back in the 19th century, devoted a whole study to examining the relationship between cannabis and psychoses. More recently, the epidemiological and semeiological literature has shown a more focused interest in three fundamental questions: 1) the causal role substances play in psychoses; 2) the occasional psychopathological specificity of psychoses directly linked to use and abuse; 3) the reasons for continued use in spite of important psychological damages. As far as efficient causality is concerned, however, the characteristics of such linkage have not yet been clearly established up to the present day either for cannabis (Ben Amar & Potvin, 2007), cocaine (Roncero *et al.*, 2013), or alcohol (Perälä *et al.*, 2010). The same could be said about psychopathological specificities (Soyka, 1990; Hall & Degenhardt, 2004; Freeman *et al.*, 2013). Taken together, the supposedly specific psychoses associated with such substances have not even been diagnosed in a manner that is sufficiently stable over time in order to guarantee their specificity (Whitty *et al.*, 2005; Caton *et al.*, 2007). Likewise, the motives for continued use remain controversial (Gregg *et al.*, 2007).

The general state of knowledge on the subject does not favor the establishment of any certainty. The only conclusion that can be derived from all those references considered together is the existence of some sort of association between substance use and psychoses! (Mathias *et al.*, 2008). The authors referred to even go on to propose replacing the notion of substance-induced psychotic disorder with that of substance-associated psychotic disorder, with the latter being a diagnosis that «[…] implies an *association* between state and substance, rather than causation, which more accurately reflects our current understanding of the interplay between psychotic symptoms and substance use» (p. 365; my emphasis). Whatever the modalities of that acknowledged association, the epistemological model used is notorious for not having sufficiently tackled either the extension or the dimension of the issue. It seems to pose inappropriate questions for promoting an acute comprehension of the relationship between psychoses and psychotropic substances. Instead, it is a more relevant tool in epidemiological records and investigations in large populations. Despite their sociological importance, those investigations contribute little to extricating the complexities of the pathological human experience. In fact, the most harmful flaw in epidemiological studies seems to be the banishment of psychopathological concepts (Jablenski, 1999). For the sake of simplicity and reliability, psychopathology has been replaced with diagnostic manuals, whereas the examination of clinical case reports began to be relegated to the background or a strictly anecdotal value. And, in the case of studies in which psychopathological aspects are investigated, the frailty of such studies derives from the assumption of psychopathology as a medical semeiology, i.e., that from syndromic definitions it would be possible to identify a clear and stable relationship among the studied phenomena (Gorostiza & Manes, 2011). In so doing, they neglect the insufficiency in that perspective (Fuchs, 2010). The assumptions contained in the paradigm, which are crucial for choosing the relevant themes, namely the search for efficient causes, psychopathological specificities, and continued use, seem to shed insufficient light on the matter.

Even though this subject is actually a complex one, it is possible that the questions that are fundamental for supporting clinical needs may not have been formulated and that scientific efforts may have been focused on overly general issues. The objective of this study is to present the foundations of a phenomenological psychopathological perspective applied to the theme concerning the relationship between substances of abuse and psychoses. I will seek to demonstrate how the phenomenological assumptions determine different categories for

grasping the situations studied, which will lead to a deeper comprehension of the pathological human condition and aid in defining an appropriate therapeutic treatment.

I. Phenomenological psychopathology and psychoses in substance addictions

The phenomenological perspective on psychopathology is concerned with the conditions of possibility of the conscious experiences of existence (Charbonneau, 2010), such as temporality, spatiality, interpersonality or corporeity. However, existence as a whole cannot be understood through an isolated assessment of each one of those or their mere sum. Understanding existence requires an integrative view of the manner those articulate with one another in the singular individual (Binswanger, 1957). It is thus not a question of solely reproducing the aforementioned syndromic view in a refined way, but rather seeking existential units structured upon anthropological proportions (Blankenburg, 1982), validated through empathic evidence (Giorgi, 2002). Still more important for the purposes of this study, existence develops diachronically, thus requiring the phenomenological paradigm to recognize it above all as a continuous transformation, i.e., as temporality (Messas, 2010). Therefore, a phenomenological investigation should tackle the theme concerning existence and its pathologies by examining the relationship between a given structure situated in the world – and hence relatively stable – and its biographical movement, constituting a dialectical interplay between permanence and transformation, between positivity and negativity (Blankenburg, 2007).

Although rare, some decisive contributions relying on such anthropological-epistemological conceptions have delved into the theme of addictions, occasionally pondering over the psychoses associated with them. In terms of temporality, Binder (1979) identified alcoholic psychosis as being a gradual loss of the ability to historicize, and Zutt (1963) demonstrated how personal becoming grows distorted under addictions, being replaced with a natural cyclic temporality. This temporalization loss (Kemp, 2009) is crowned by giving away existence to an eternal instant (Kimura, 2005), derailed from human temporality. Focusing attention back on spatiality, Benedetti (1955) and Bilz (1956) recognized in alcoholics' hallucinations the pathological prolapse of intimate dramas into the collective space, which is fruit of excessively binding consciousness with sensoriality (Barthélémy, 1987) and interpersonal fusion (Pringuey, 2005). Likewise, as regards

stimulants, there is a disproportional approximation of the consciousness to interpersonality (Di Petta, 2011) and to work-related matters (Zutt, 1963). A general anthropology of addiction (Di Petta, 2004) and its related psychoses then arose (Cargnello *et al.*, 1962), in which it is observed how all substances, albeit in different ways, end up divesting the human being of her or his historical situation in the world (Gebsattel, 1964).

II. The essence of drug intoxication

Nonetheless, before one is to understand addictions and their consequences, one must comprehend the still poorly investigated experience of drug intoxication (Dörr-Zegers, 1995), since the former directly depends on the latter. Essentially, drug intoxication is a sudden atemporalization of consciousness (Messas, 2014), a discontinuity of temporality's ternary structural characteristics. Temporality, as the fundamental condition of possibility of existence, unfolds in one present, actual dimension, and two coative but non current dimensions: retention and protension. (Note: we are here not employing the two noncurrent terms in the sense given to them by Husserl. Nevertheless, I prefer these Husserlian-inspiration categories rather than the terms past and future, since these evoke a lived experience, while those evoke their conditions of possibility, which are of interest to us here.) Drug intoxication disfigures this ternary composition, enthroning the present as the majoritarian and exclusive instance in the structure of existence and seeking to free it from its historical task. However, temporality does not exist *in abstracto*, floating isolated in the air. Drug intoxication's atemporalization necessarily unfolds in the other conditions of possibility, requiring a spatiality, an interpersonality, a corporeity, and an experience of the I that are all capable of lending support to that exclusive present. In order for human existence to take on a paralyzed configuration, there needs to be some sort of "material" support, an incarnation of atemporality, in the same way a figurative representation of the human face requires marble, for instance, in order to gain material constitution. I suggested that the compression of spatiality is the most efficacious modality for implanting atemporality into consciousness' structure (Messas, 2014). Consequently and from a phenomenological point of view, examining drug intoxication cannot do without an investigation of the individual modalities through which atemporalization actualizes itself in these conditions of possibility of existence. This type of study is carried out by means of investigating

the meanings drug intoxication takes on. Those modalities, in turn, can be assimilated either through the knowledge of the particular or through an essential or typical comprehension. Within the scope of this article, I will confine myself to the individual perspective of analysis, seeking to capture in the historical individual totality how it is that the meaning of drug intoxication allows itself to be shed light on, and in turn, sheds light on its associations with psychoses. Ultimately, the meaning of any experience is always individual.

III. THE MEANINGS OF DRUG INTOXICATION

The notion that a deeper analysis of existence must initiate by a comprehensive revelation of the inner meaning of each biography arises early in phenomenological psychopathology. From Binswanger's conception of inner life history (1928), one individual's situation in the world is consolidated as the internal logic from which subjective experiences take on meaning. It is the internal logic of each existence that is to determine its own causalities, in such a way that causality will not always act upon the existence in a mechanical manner, as will be described in more detail below. Structure precedes its constituting parts, which are its outer manifestation (Minkowski, 1995), thus overdetermining and configuring its efficient causalities. It is precisely for this reason that there does not exist a general effect for each substance, one that is indistinctive in all individuals and defined by the typicality of the substance. Although there are some tendencies towards effects – alcohol tends towards laughter, cocaine tends towards euphoria or aggressiveness, cannabis tends towards relaxation, and so forth – there is nothing that we can affirm with precision beyond that. And never will we be able to, given the multiplicity of both individual structures and the heterogeneity of their temporalities. Strictly speaking, a pure linear relationship for establishing an exogenous-causal connection is never fully achieved during an act of drug intoxication. It is always mediated by the structure of existence and, consequently, the notion of causality, if taken as rigorously as a foreseeable mechanicality demands, is a fallacious abstraction. Every intoxicating change that emerges in consciousness is endowed with a sense and is received in a manner that is subjugated to the primordial structure of values and meanings in that singular existence. For instance, we all know that in a situation where drug intoxication is absolutely inconvenient, the individual is capable of partially controlling many of the effects that would be otherwise exalted in a convivial activity.

The structured existential totality, in turn, evolves over time, little by little transforming the proportions of its temporal dimensions. For instance, the proportion of protension is larger in an adolescent than it is in an elderly, in whom retention is more consistent and dominant. Therefore, to investigate the meanings of drug intoxication is to identify how an atemporalizing influence is received by a structure that is temporally articulated in present, retention, and protension. In other words, the meaning illuminates how an atemporalizing essence acts upon a temporalized structure.

Although the phenomenological contributions may have given important steps towards understanding addictions and their psychoses, a methodological strategy still remains scarcely explored: the investigation of the meanings taken on by those transitory atemporalizations in each existence, and the way it allows itself to be led up to addiction or, eventually, to psychoses. As well as the investigation of the occasional new meanings that drug intoxication starts to acquire once a psychosis is established, given that every psychosis is a new temporal existential configuration (Minkowski, 1995). Using this rich perspective of investigation, Di Petta (2014) was able to differentiate a basic from a synthetic psychosis in drug addiction. With either an addicted or psychotic outcome, one may say that atemporalization has subjugated, in several ways, the immanent temporalization of existence; one yet needs to know the entire trajectory of the conditions of existential possibilities that culminates in such domination, so that the psychopathologist can get involved in the individual's biography and thus pursue the integral meaning of his or her pathological experiences.

And, since structure overdetermines its causalities, a phenomenological perspective must also investigate the reasons why psychotic existences seek after drug intoxication. It may be the case that these motivation relationships aid in maintaining cannabis consumption even in the presence of schizophrenia, which they end up worsening. The existential value behind the statement «retreat before the solidity of the world, with a preference for suspension in the imaginary» could be a strong enough reason to justify that situation.

Moreover, one cannot neglect the fact that these meanings can vary over the individual's biographical development, bringing complexity to the question and justifying the irregularity in findings of epidemiological-semeiological nature (Whitty *et al.*, 2005). Therefore, the hermeneutic circularity replaces the exaggerated search for a mechanical causality as the primordial scientific object, although its

value still holds true in certain heuristic regions, in which ontological dualism is a sufficient principle (Fuchs, 2005).

IV. THE ORIGIN OF PSYCHOSES

The fact that the causality operating in the relationships between drug intoxication and existence is not a mechanical one does not defy the investigation of genetic relationships connecting substance use and psychoses. It is possible to trace the specific existential trajectory that leads to the emergence of psychosis (Di Petta, 2014), revealing the meaning carried by acts of drug intoxication, before and after it. For a more accurate understanding of the connection relationships responsible for the emergence of psychoses during drug intoxication, a brief consideration on terminology is necessary. Since Tellenbach's seminal work on melancholy (1983), the classical notion of endogenicity has received a phenomenological status, allowing for an extension of the Jaspersian (1959) notion of comprehensibility to the conditions of possibility of existence. In spite of having been made complex, this notion, in Jaspers' work, is insufficient for phenomenological psychopathological purposes, since, while remaining on the level of personality, it keeps up an ontological dualism (Fernández, 1976). Tellenbach demonstrated how endogenicity is defined from rupturing the meaning of the situation (phenomenologically comprehensible), typical of a melancholic existence. A psychotic alteration is provoked by some relevant existential fact that acts upon zones of greater fragility, typical of the structure of existence. By amplifying the notion of phenomenological comprehension to the field of addictions, I will defend that it is possible, from an act of phenomenological comprehension, to say that pathological conscious experiences have an endogenous or exogenous genesis. In phenomenological terms, both connection relationships are comprehensible, albeit in different manners, as will be far better explained in the clinical examples.

The term that I intend to introduce here is totally tributary to the phenomenological tradition and its world view modalities, although it has remained in a larval state. The notion to be introduced has not yet been developed in phenomenological psychopathology maybe because there have been a very small number of studies on psychoses during acts of drug intoxication. In such studies, the investigation of connections is inevitable, since every act of drug intoxication has an immediately verifiable effect. This is what we will call a connection

relationship of the type "origin" (Note: the notion of origin we will use albeit, *en passant*, has a precedent one, as in Bleuler – 1983). The origin of a psychosis can be determined from the movements of the basic position of the temporal structure of existence and its relationships to acts of drug intoxication, thus making explicit the moment of the psychotic outcome. The notion of origin aspires to make coalesce into one unit both modalities of connection relationship, i.e., it aspires to adopt a perspective in which one can see the prevalent moving style of the structure of existence and the exogenous and endogenous actions that originated the psychosis by acting upon it. It is thus not so much the case of a rigid differentiation between exogenous or endogenous connection relationships, but rather the determination of the participation rate of each one of the elements in the outcome produced. Therefore, the classical psychopathological distinction between endogenous and exogenous psychoses remains valid, albeit acknowledged on new bases (Messas, 2013). For a phenomenological psychopathology, there will exist psychoses whose origin is *preponderantly exogenous* or *endogenous*. In the former, the basic temporal position of existence in the world – determinant of its comprehensibility relationships – remains unaltered; whereas in endogenous psychoses, there is a disarticulation of the usual temporal structure of existence, which initiates from its points of fragility. Since the temporal structure of existence is generally not altered in exogenous psychoses, the intoxicating action is causally more decisive than it is in the endogenous ones, often approaching a linear direction of causality.

The proportionality of endogenous or exogenous presence may vary over the biographical trajectory. Consequently, more important than the ideal typical acknowledgement of two diverse origins is the identification, in the individual's singularity, of those points in which comprehensibility is disrupted and in which it is simply reduced or even emphasized with the practice of drug intoxication. Above all, the phenomenological psychopathologist must inquire into the intersections between drug intoxication and the origins, endogenous and exogenous, of a psychosis – both synchronically and diachronically. With the notion of origin, the meaning of psychosis is determined by knowing the structure of existence, thus not being reduced to a mere syndromic set. Each psychosis will thus have a diverse meaning for its acts of drug intoxication. In investigative terms, since the key point for diagnostic acknowledgment is the structure of existence, endogenicity must be previously acknowledged, therefore exogenicity can be reached only secondarily, *per exclusionem*. As a consequence, the profound diagnostic acknowledgment of psychoses requires a longitudinal

analytical view of existence. Acutely, solely conjectures of little ontological value can be made.

V. Clinical examples

In psychopathology, every general model risks deteriorating into abstraction if it does not reveal its operation modality in factual reality. In order to avoid such flaw, I shall present, by means of two clinical vignettes, the diversity of meanings that drug intoxication may take on over biographical trajectories, as well as their intimate relationship with psychoses' origins. Under no circumstance is there an intention to exhaust them all. I will demonstrate how semeiologies are linked to the totality of existence. In order to strengthen the argumentation, I chose two cases in which the main addiction came to be one to the same preferred substance, cocaine. The same diversity could be demonstrated for other substances or other semeiological diagnoses. The ethics committee of the institution approved this study.

Case 1

– Predominantly endogenous psychosis

A., 50, has a long history of substance abuse, concentrating on cocaine for the past fifteen years. Until age 35 or so, the patient's preferred substance was cannabis. The patient always sought in drugs feelings of lightness. The patient reports preferring being drunk to facing adversities in life. Among those, the most important and pervasive one is the existential subordination to the patient's father figure, against whom the patient frequently used to revolt. The patient always hid himself in professional activities offered by the father. At around 30 years of age, the patient suddenly loses intimacy with the father, when the latter starts a new family. Gradually, from this period on, the patient starts giving preference to the use of cocaine and presents with three psychotic crises in fifteen years, with manic-like characteristics, characterized by an expansion of the I, abusive spending, and a hetero-aggressive irritability that brought with it legal problems. In the patient's own words, during the crises the patient would feel like «an inspector of the world; angrily controlling other people's activities so that they would not get out of line». All episodes were cured after a few weeks of psychiatric hospitalization and pharmacological intervention.

– Analyzing the meanings of drug intoxication and the origin of psychoses

The longitudinal investigation of A.'s biography shows how his basic existential condition is that of dual insufficiency. In this condition, there is always a virtual need for the presence of a hypersufficient interpersonal dual pole. Its presence provides the ontological safety needed for temporalizing the debilitated existence. It is only from this existential situation that we can genuinely comprehend A.'s continued drug intoxication. We detected two periods of distinctive meanings. In the first period, drug intoxication's primordial function was to postpone by means of its atemporalizing essence the confrontation with a hyposufficient existential position while keeping it stable. The result of this postponement was an immature personality. Immature, A. had to face the sudden loss of the hypersufficient paternal pole. This loss causes the temporal structure of existence to be unstable, thus constituting the so-called pre-field of endogenous manias (Tellenbach, 1969). Once destabilized the structure seeks to restore somewhat of its balance at any rate, frenetically making use of the cocaine-drug intoxication. In the second period, drug intoxication was used as a structure's stabilizing agent by means of an approximation to the world, replacing the biographical approximation to the father with a nonspecific and inauthentic interpersonal approximation. As A.'s structure was not capable of restoring its existential temporal balance, the psychotic episodes emerged. Their origin can be attributed to the imbalance in the temporal dimensions of existence at the moment the protension ensured by the father presence becomes weaker and existence does not find a new supporting point, thus requiring the addition of immediacy offered by drug intoxication. Irritation and aggressiveness are expressions of a consciousness that is excessively close to the inter-human world, in a state of continuous "friction" with it. His manic-like psychoses reveal a complete subjugation of the existence to the immediate interpersonal world, deprived of temporal amplitude. Interpersonality then starts to be sought after not in its genuine sense any longer, as a duality that is capable of providing sustentation for its historic becoming, but rather as a solid pole against which the structure of existence opposes itself in order to remain minimally defended against dissolution. The movement that leads to psychoses is the loss of the habitual configuration of the structure of existence, deflagrated by the continued absence of a temporalization pole. Protension-inclined temporality is lost in favor of structural presentification. Here, we cannot be fooled by the semeiology of manic-like exaltation of the I, understanding it as a genuine defensive force.

This pathologically inflated I, irritated and violent, is nothing more than an I that has been subjugated to the interpersonal environment. To experiment oneself as inspector of the world is, in reality, to serve interests that are external to genuine existence. There is thus a discontinuity between the basic existential structural configuration and that of psychosis, initiated at a typical point of fragility. This condition is indicative of a largely endogenous origin for the disorder. Cocaine action's causality in the genesis of psychosis appears to reside solely in the additional stimulus to the force that subjects existence to an interpersonality that is restricted to the present. Addiction on its own does not seem to have been a sufficient or necessary factor for psychoses. Its causal effect is, at a first moment (that of pre-field), more protective than it is a threat to the cohesion of the structure. Cocaine intoxication initially served as a consolidating agent of the structure that stood in intolerable imbalance. Only after the emergence of psychosis does causal action operate as an amplifier of the pathological existential form. At these final moments, one can affirm that there is an exogenous, quantitative action exacerbating psychosis.

Case 2

– Predominantly exogenous psychosis

J., 44, is hospitalized due to suicidal ideation after two frustrated attempts, with a history of frequent use of large quantities of cocaine since age 15. From the beginning, drug use takes place in the company of siblings during familial celebrations; over the past 10 years, he started using it in a solitary manner. Married for more than twenty years; two children. Has been working for 25 years at the same state-owned company. Although drug use has intensified in recent years, he continues working normally, with few losses to his job performance. In the same manner, there is no functional familial impairment – his wife knew about her husband's addiction only two months prior to his hospitalization. Around one year prior to hospitalization, the patient reported phenomena tormenting him that he cannot explain. Such phenomena comprise human voices and specters with which he converses, for they address him. They call him, give him suggestions at times, but never attack him – except for the final days prior to hospitalization. J. turns to them, answering their calls, taken by surprise when he finds himself talking to them, even though he knows they do not belong in the habitual world. He understands that these experiences are pathological, even as he has them. The voices and specters have also been emerging regardless of his acts of drug intoxication. Suicidal

ideation is disconnected from psychotic experiences, being provoked by an intense anguish experienced in the body and by experiencing the guilt before his existential failure.

– Analyzing the meanings of drug intoxication and the origin of psychoses

J.'s structure of existence is marked by his tendency towards maintaining his habitual universe. His existential movement is entirely conservative, seeking to keep intact the proportions between present, retention, and protension. He adheres to the practices of his family of origin, among which is cocaine consumption, and all his goals in life are marked by extreme stability. Within these structural conditions, the meaning of drug intoxication is almost exclusively that to provide some joy and vivacity for an existence with little capability to renovate its temporal dimensions. Addiction emerges solely from the reiterated practice. Therefore, we can say that its structure biographically develops in a cumulative manner. It is a dense structure, naturally prone to always "gain mass" and lose mobility. As cocainism advances, there occurs a densification of all experiences, including the corporeal one. From a temporality standpoint, such densification reveals an increment of the structure's present dimension without any other change in the retention and pretension dimensions, as is corroborated by the fact that both job performance and familial relationships all remain unaffected even under severe psychological alterations. Gradually, psychotic alterations originated from the densification of the present.

These result from a "sensorialization" of existence. In semeiological terms, they consist of pure auditory and visual hallucinations. Phenomenologically, they are forms taken from the human world, linked to materiality's densification. Psychosis intensely modifies reality's density, but preserves spatiality in inter-human conversation and social contacts. The origin of psychosis is thus exogenous, i.e, it arises from the substance's causal action upon a structure of existence that has no temporal flexibility. The result from atemporalized acts of drug intoxication upon the structure of existence is also its densification into corporeity, thus producing a state of depression (Stanghellini, 2004). The continuation of hallucinations even after use has been interrupted shows how an exogenous origin may transcend the acute stimulus. The depressive experience reveals a transition between exogenicity and endogenicity. On the one hand, even his intense experiences of corporeal anguish have not yet impaired his basic experience of meaning, and still remain within the exogenous field. Nevertheless, the intensity of his guilt-permeated experiences before his

existential failure may indicate the beginning of an existence rupture in a zone of fragility, thus suggesting a gradual endogenous transformation of the disorder.

CONCLUSIONS

The complexity of relationships between substance use and psychoses defies the elucidative capacity of the epidemiological-semeiological scientific paradigm. Phenomenological psychopathology, while seeking to comprehend the facticity of the structure of human existence in its conditions of possibility, may offer supplementary illumination to the clinical findings in the area. Taking as a basis for analysis the singular existence in a continuous process of transformation, it elects as its fundamental concepts the notions of meaning of drug intoxication and origin of psychoses. The emphasis on the singularity of existence requires that the concepts be presented by means of clinical case reports. With the use of these concepts, psychopathology may assimilate those findings originating in epidemiological studies of mechanical causality and semeiology, raising them to a superior ontological level as it reveals the variations in meaning that experiences receive from their implantation bases in the facticity of existence. As regards causality, the phenomenological understanding does not reject the occasional presence of a causal efficacy of an intoxicating action over a psychotic transformation. However, it intends to trace the chain of existential meanings that favors the emergence of this action and its maintenance after the psychotic event. Semeiologically, it unveils the diversity of experiences contained in continued drug intoxication – this diversity cannot be seized by means of the semeiological diagnosis of addiction, since this is limited to describing in a simplified manner a behavior that is multiple and varied. Such psychopathological enrichment allows psychiatry to find its original vocation once again, that of serving individuals in their issues concerning destiny and liberty.

REFERENCES

Barthélémy J.M.: *L'analyse phénoméno-strucuturale dans l'étude psychologique des alcooliques*. Erès, Toulouse, 1987

Ben Amar M., Potvin S.: *Cannabis and psychosis: what is the link?* J. PSYCH. DRUG, 39: 131-142, 2007

Benedetti G.: *Las alucinaciones por el alcohol*. Alhambra, Madrid, 1955

Bilz R.: *Das Belagerungserlebnis in den Alkoholhalluzinosen. Eine Untersuchung über die Situation und das Verhalten des Subjekts*. NERVENARZT, 9: 402-409, 1956

Binder H.: *Über alkoholische Rauschzustände*, in K. Bash (ed.): *Ausgewählte Arbeiten*. Band I: *Klinische Psychiatrie*, pp. 166-220. Verlag Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1979

Binswanger L.: *Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte*. MSCHR. PSYCHIAT. NEUROL., 68: 52-79,1928

… : *Schizophrenie*. Neske, Pffulingen, 1957

Blankenburg W.: *A dialectical conception of anthropological proportions*, in A. De Koonig, F. Jenner (ed.), cit., 1982

… : *Wie weit reicht die dialektische Betrachtungsweise in der Psychiatrie?*, in M. Heinze, W. Blankenburg (ed.): *Psychopathologie des Unscheinbaren. Ausgewählte Aufsätzen*, pp. 149-170. Parodos Verlag, Berlin, 2007

Bleuler E.: *Lehrbuch der Psychiatrie*, 15. Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 1983

Cargnello D., Callieri B., Morselli G.: *Le psicosi sperimentali*. Feltrinelli, Milano, 1962

Caton C., Hasin D., Shrout P., Drake R., Dominguez B., First M., Samet S., Schanzer B.: *Stability of early-phase primary psychotic disorders with concurrent substance use and substance-induced psychosis*. BRIT. J. PSYCH., 190: 105-111, 2007

Charbonneau G.: *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*. MJW Fédition, Paris, 2010

De Koonig A., Jenner F. (ed.): *Phenomenology and Psychiatry*. Academic Press, London, 1982

Di Petta G.: *Il mondo tossicomane – Fenomenologia e psicopatologia*. Franco Angeli, Milano, 2004

… : *L'expérience paranoide chez les cocaïnomanes. Phénoménologie, psychopathologie, traitement*, in A. Ballerini, G. Di Piazza (ed.): *Délirer. Analyse du phénomène délirant*. LE CERCLE HERMENEUTIQUE, vol. 17: 65-78, 2011

… : *Psychopathology of addictions*. PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA CONTEMPORANEA, 3, 2: 16-37, 2014

Dörr-Zegers O.: *Psiquiatría antropológica. Contribuciones a una psiquiatría de orienteción fenomenológico-antropológica*. Universitaria, Santiago de Chile, 1995

Fernández A.: *Proceso y desarollo*, in A. Fernández (ed.): *Fundamentos de la psiquiatría actual*, Tomo I: *Psiquiatría General*, pp. 191-216. Paz Montalvo, Madrid, 1976

Freeman D., Morrison P., Murray R., Evans N., Lister R., Dunn G.: *Persecutory ideation and a history of cannabis use*. SCHIZOPHR. RES., 148: 122-125, 2013

Fuchs T.: *Ökologie des Gehirns. Eine systemische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie*. NERVENARZT, 76: 1-10, 2005

… : *Subjectivity and intersubjectivity in psychiatric diagnosis*. PSYCHOPATHOLOGY, 43: 268-274, 2010

Gebsattel V.: *Prolegomena Einer Medizinischen Anthropologie: Ausgewählte Aufsätze*. Springer, Germany, 1954

Giorgi A.: *The questions of validity in qualitative research*. J. PHENOMENOLOGICAL PSYCHOLOGY, 33: 1-18, 2002

Gorostiza P., Manes J.A.: *Misunderstanding psychopathology as medical semiology: an epistemological inquiry*. PSYCHOPATHOLOGY, 44: 205-215, 2011

Gregg L., Barrowclough C., Haddock G.: *Reasons for increased substance use in psychosis*. CLIN. PSYCHOL. REV., 27: 494-510, 2007

Hall W., Degenhardt L.: *Is there a specific "cannabis psychosis"?*, in D. Castle, R. Murray (ed.): *Marijuana and Madness: Psychiatry and Neurobiology*, pp. 89-101. Cambridge University Press, Cambridge, 2004

Jablenski A.: *The nature of psychiatric classification: issues beyond ICD-10 and DSM-IV*. AUST.-NZ J. PSYCHIATRY, 33: 137-144, 1999

Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie*, Siebente Auflage. Springer, Berlin, 1959

Kemp R.: *The temporal dimension of addiction*. J. PHENOMENOLOGICAL PSYCHOL., 40: 1-18, 2009

Kimura B.: *Scritti di psicopatologia fenomenologica*. Giovanni Fioriti, Roma, 2005

Mathias S., Lubman D., Hides L.: *Substance-induced psychosis: a diagnostic conundrum*. J. CLIN. PSYCHIATRY, 69: 358-367, 2008

Messas G.: *A phenomenological contribution to the approach of biological psychiatry*. J. PHENOMENOLOGICAL PSYCHOL., 41: 180-200, 2010

… : *On the essence of drug intoxication and the pathway to addiction: a phenomenological contribution*. J. ADDICT. BEHAV. THER. REHABIL., 3: 2, 2014

Messas G.P.: *Sentido e limites do diagnóstico diferencial entre psicoses endógenas e exógenas*. PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA CONTEMPORÂNEA, 2: 2-15, 2013

Minkowski E.: *Le Temps Vécu*. Presses Universitaires de France, Paris, 1995

Moreau J.J.: *Hashish and mental illness*. Raven Press, New York, 1973

Perälä J., Kuoppasalmi K., Pirkola S., Härkänen T., Saarni S., Tuulio-Henriksson A., Viertiö S., Latvala A., Koskinen S., Lönnqvist J., Suvisaari J.: *Alcohol-*

induced psychotic disorder and delirium in the general population. BR. J. PSYCHIATRY, 197: 200-206, 2010

Pringuey D.: *Une phénoménologie de la dépendance à l'alcool. Une expérience primordiale de la "nostrité"*. L'EVOLUTION PSYCHIATRIQUE, 70: 771-779, 2005

Roncero C., Daigre C., Gonzalvo B., Valero S., Castells X., Grau-López L., Eiroa-Orosa F.J., Casas M.: *Risk factors for cocaine-induced psychosis in cocaine-dependent patients*. EUR. PSYCHIATRY, 28: 141-146, 2013

Soyka M.: *Psychopathological characteristics in alcohol hallucinosis and paranoid schizophrenia*. ACTA PSYCHIATR. SCAND., 81: 255-259, 1990

Stanghellini G.: *Disembodied spirits and deanimated bodies. The psychopathology of common sense*. Oxford University Press, 2004

Tellenbach H.: *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*. Fondo de Cultura Económica, 1969

Tellenbach H.: *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität Typologie Pathogenese Klinik*. Springer Verlag, Berlin, 1983

Whitty P., Clarke M., McTigue O., Browne S., Kamali M., Larkin C., O'Callaghan E.: *Diagnostic stability four years after a first episode of psychosis*. PSYCHIATRIC SERVICES, 156: 1084-1088, 2005

Zutt J.: *Über die polare Struktur des Bewusstseins*, in J. Zutt (ed.): *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze*, pp. 255-277. Springer Verlag, Berlin, 1963

Guilherme Messas, M.D., PhD.
Rua Sabará 213 apt.1 - Higienópolis - CEP: 01239-011
São Paulo, SP
BRASIL
(guilherme.messas@fcmsantacasasp.edu.br)

L'ASSOCIAZIONE TRA USO/ABUSO DI SOSTANZE E PSICOSI: UNA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA*

L'osservazione del rapporto tra l'uso di sostanze psicoattive e psicosi è da tempo un tema di interesse psichiatrico. Moreau de Tours (1973), per esempio, nel diciannovesimo secolo, ha dedicato un intero studio per esaminare la relazione tra cannabis e psicosi. Più recentemente, la letteratura epidemiologica e semiologica ha mostrato un interesse più mirato in tre questioni fondamentali: il ruolo di causa che le sostanze giocano nelle psicosi; la specificità psicopatologica occasionale delle psicosi direttamente connessa all'uso e all'abuso di tali sostanze; e le ragioni per un uso cronico e continuativo nonostante importanti danni psichici. Per quanto concerne la causalità efficiente, invece, le caratteristiche di tale legame non sono ancora state chiaramente stabilite fino ad oggi sia per la cannabis (Ben Amar, Potvin, 2007), per la cocaina (Roncero *et al.*, 2013), o per l'alcol (Perälä *et al.*, 2010). Lo stesso si potrebbe dire riguardo la specificità psicopatologica (Soyka, 1990; Sala, Degenhardt, 2004; Freeman *et al.*, 2013). Nel loro insieme, le psicosi specifiche presumibilmente connesse con tali sostanze non sono nemmeno state diagnosticate in un modo sufficientemente stabile nel tempo, al fine di garantire la loro specificità (Whitty *et al.*, 2005; Caton *et al.*, 2007). Allo stesso modo, i motivi dell'uso continuativo delle sostanze rimangono controversi (Gregg *et al.*, 2007).

Lo stato generale delle conoscenze in materia non favorisce la creazione di qualsiasi certezza. L'unica conclusione che può derivare da tutti questi riferimenti complessivamente considerati è l'esistenza di una sorta di associazione tra uso di sostanze e psicosi! (Mathias *et al.*, 2008). Gli autori citati propongono anche la sostituzione del concetto di *disturbo psicotico indotto da sostanze* con quello di *disturbo psicotico associato a sostanze*, essendo quest'ultima una diagnosi che «[…] implica *un'associazione* tra stato e sostanza, piuttosto che una causalità, che rispecchia più esattamente la nostra attuale comprensione dell'interazione tra i sintomi psicotici e l'uso di sostanze» (p. 365; il corsivo è mio). Quali che siano le

* La traduzione e l'adattamento in italiano del testo sono di Danilo Tittarelli.

modalità di tale associazione riconosciuta, il modello epistemologico utilizzato è noto per non aver sufficientemente affrontato sia l'estensione sia la dimensione del problema. Ciò sembra porre domande inappropriate per promuovere un'attenta comprensione del rapporto tra psicosi e sostanze psicotrope. Tuttavia, è lo strumento più rilevante negli studi e nelle ricerche epidemiologiche in grandi popolazioni. Nonostante la loro importanza sociologica, tali indagini contribuiscono poco a districare la complessità dell'esperienza patologica umana. In realtà, il difetto più dannoso negli studi epidemiologici sembra essere la messa al bando dei concetti psicopatologici (Jablenski, 1999). Per ragioni di semplicità e affidabilità, la psicopatologia è stata sostituita con manuali diagnostici, e l'esame di casi clinici ha cominciato ad essere relegato in secondo piano o con valore strettamente aneddotico. E, nel caso di studi in cui aspetti psicopatologici sono indagati, la fragilità di tali studi deriva dall'utilizzo della psicopatologia come semiologia medica, per cui dalle definizioni sindromiche sarebbe possibile stabilire un legame chiaro e stabile con i fenomeni studiati (Gorostiza, Manes, 2011). Così facendo, non considerano l'insufficienza di questa prospettiva (Fuchs, 2010). Le ipotesi contenute nel paradigma, che sono cruciali per la scelta dei temi rilevanti, vale a dire la ricerca delle cause efficienti, la specificità psicopatologica, e l'uso continuativo, sembrano far luce insufficiente in materia.

Anche se questo argomento è in realtà complesso, è possibile che le domande fondamentali per supportare necessità cliniche non siano state formulate e che gli sforzi scientifici non siano stati focalizzati su questioni eccessivamente generali. L'obiettivo di questo studio è quello di presentare le fondamenta di una prospettiva psicopatologica e fenomenologica, applicata al tema concernente il rapporto tra le sostanze d'abuso e psicosi. Cercherò di dimostrare come gli assunti fenomenologici determinano diverse categorie per cogliere le situazioni studiate, che porteranno a una comprensione più profonda della condizione umana patologica e saranno di aiuto nella definizione di un trattamento terapeutico adeguato.

I. Psicopatologia fenomenologica e psicosi nell'*addiction*

La prospettiva fenomenologica della psicopatologia è interessata alle condizioni di possibilità delle esperienze coscienti dell'esistenza (Charbonneau, 2010), come la temporalità, la spazialità, l'interpersonalità o la corporeità. Tuttavia, l'esistenza nel suo complesso non può essere compresa attraverso una valutazione isolata di ciascuno di queste o della loro semplice sommatoria. Informazioni sull'esistenza richiedono una visione integrativa del modo di articolarsi tra loro nell'individuo singolo (Binswanger, 1957). Non si tratta quindi di una sola riproduzione della suddetta visione sindromica in modo raffinato, ma piuttosto di una ricerca di unità esistenziali strutturate su proporzioni antropologiche (Blankenburg, 1982), validate attraverso evidenze empatiche (Giorgi, 2002). Ancora più importante ai fini di

questo studio, è che l'esistenza si sviluppa diacronicamente, richiedendo così di riconoscere il paradigma fenomenologico soprattutto come una trasformazione continua, cioè, come temporalità (Messas, 2010). Pertanto, un'indagine fenomenologica dovrebbe affrontare il tema riguardante l'esistenza e le sue patologie, esaminando il rapporto tra una data struttura situata nel mondo – e quindi relativamente stabile – e il suo movimento biografico, che costituisce un'interazione dialettica tra permanenza e trasformazione, tra positività e negatività (Blankenburg, 2007).

Anche se rari, alcuni contributi decisivi, basandosi su tali concezioni antropologiche-epistemologiche, hanno approfondito il tema delle dipendenze, di tanto in tanto con riflessioni inerenti le psicosi ad esse associate. In termini di temporalità, Binder (1979) ha identificato la psicosi alcolica come una graduale perdita della capacità di storicizzare e Zutt (1963) ha dimostrato come il divenire personale cresca distorto sotto effetto delle dipendenze, e come venga sostituito con una temporalità ciclica naturale. Questa perdita della temporalizzazione (Kemp, 2009) è coronata dalla messa fuori gioco dell'esistenza in un istante eterno (Kimura, 2005), deragliato dalla temporalità umana. Focalizzando l'attenzione sulla spazialità, Benedetti (1955) e Bilz (1956) hanno riconosciuto nelle allucinazioni degli alcolisti il prolasso patologico di drammi intimi nello spazio collettivo, che è il frutto della coscienza troppo vincolata con la sensorialità (Barthélémy, 1987) e la fusione interpersonale (Pringuey, 2005). Allo stesso modo, per quanto riguarda gli stimolanti, vi è una sproporzionata vicinanza della coscienza all'interpersonalità (Di Petta, 2011) e alle questioni legate al lavoro (Zutt, 1963). Un'antropologia generale della dipendenza (Di Petta, 2004) e delle sue psicosi correlate (Cargnello *et al.*, 1962), che si osservano in tutte le sostanze, anche se in modi diversi, si conclude con lo spogliamento dell'essere umano della sua situazione storica nel mondo (Gebsattel, 1964).

II. L'ESSENZA DELL'INTOSSICAZIONE DA SOSTANZE

Tuttavia, prima di comprendere le dipendenze e le loro conseguenze, bisogna capire l'esperienza ancora poco studiata dell'intossicazione da sostanze (Dörr-Zegers, 1995), in quanto la prima dipende direttamente da quest'ultima. In sostanza, l'intossicazione da sostanze è un'improvvisa atemporalizzazione della coscienza (Messas, 2014), una discontinuità delle caratteristiche strutturali ternarie della temporalità. La temporalità, come condizione fondamentale di possibilità dell'esistenza, si svolge in un presente, la dimensione reale, e due dimensioni non correnti: retentio e protentio[1]. L'intossicazione da sostanze deturpa questa compo-

[1] Qui non impieghiamo i due termini nel senso dato loro da Husserl. Tuttavia, io preferisco queste categorie di ispirazione husserliana, piuttosto che i termini *passato* e *futuro*, dal

sizione ternaria, mettendo su un trono la presentatio come istanza maggiore ed esclusiva della struttura dell'esistenza e cercando di liberarla dal suo compito storico. Tuttavia, la temporalità non esiste in astratto, fluttuando isolata nell'aria. L'atemporalizzazione dell'intossicazione da sostanze si svolge necessariamente nelle altre condizioni di possibilità, che richiedono una spazialità, una interpersonalità, una corporeità, e un'esperienza dell'Io che sono tutte in grado di sostenere esclusivamente quella presente. Affinché l'esistenza umana assuma una configurazione paralizzata, ci deve essere una sorta di sostegno "materiale", un'incarnazione di atemporalità, come la rappresentazione figurativa del volto umano richiede marmo, per esempio, al fine di ottenere una costituzione materiale. Ho suggerito che la compressione della spazialità è la modalità più efficace per impiantare l'atemporalità nella struttura della coscienza (Messas, 2014). Di conseguenza, e da un punto di vista fenomenologico, esaminare l'intossicazione da sostanze non si può fare senza un esame delle singole modalità attraverso le quali l'atemporalizzazione si attualizza in queste condizioni di possibilità dell'esistenza. Questo tipo di studio è effettuato mediante l'indagine sul significato dell'intossicazione da sostanze. Tali modalità, a loro volta, possono essere assimilate sia attraverso la conoscenza del particolare o attraverso una comprensione dei fondamenti o delle tipicità. Nell'ambito di questo articolo, mi limiterò alla prospettiva individuale di analisi, cercando di cogliere nella totalità storica dell'individuo come sia possibile che il significato dell'intossicazione da sostanze lasci far luce su di sé, e, a sua volta, metta in luce la sua associazione con le psicosi. In definitiva, il significato di ogni esperienza è sempre individuale.

III. Il significato dell'intossicazione da sostanze

L'idea che un'analisi più approfondita dell'esistenza debba avviarsi a partire da una rivelazione completa del significato interiore di ogni biografia nasce precocemente nella psicopatologia fenomenologica. Dalla concezione di Binswanger (1928) della storia di vita interiore, la situazione di un individuo al mondo è consolidata come logica interna da cui le esperienze soggettive assumono significato. È la logica interna di ogni esistenza che determina la propria causalità, in modo tale che la causalità non agirà sempre sull'esistenza in modo meccanico, come verrà descritto più dettagliatamente in seguito. La struttura precede le sue parti costituenti, che sono la sua manifestazione esterna (Minkowski, 1995), in tal modo sovradeterminando e configurando la propria causalità efficiente. Proprio per questo motivo non esiste un effetto generale per ogni sostanza, che sia indistinto in tutti gli individui e definito dalla tipicità della sostanza. Anche se ci sono alcune

momento che evocano un'esperienza vissuta, mentre i termini *retentio* e *protentio* evocano le loro condizioni di possibilità, che sono di interesse per noi in questa circostanza.

caratteristiche inerenti l'effetto dell'alcol, che ad esempio tende verso la risata, o della cocaina che tende all'euforia o all'aggressività, o della cannabis che tende invece verso il *relax*, e così via, non c'è niente che possiamo affermare oltre con precisione. E non saremo in grado di farlo, data la molteplicità delle singole strutture e l'eterogeneità della loro temporalità. In senso stretto, un rapporto lineare puro per stabilire una connessione causale esogena non è mai pienamente raggiunto durante un'intossicazione da sostanze. Ciò è sempre mediato dalla struttura dell'esistenza e, di conseguenza, la nozione di causalità, se intesa come richiesta rigorosamente e meccanicamente prevedibile, è un'astrazione erronea. Ogni cambiamento legato all'intossicazione che emerge nella coscienza è dotato di un senso ed è ricevuto in un modo che è assoggettato alla struttura originaria di valori e significati in quella singolare esistenza. Ad esempio, sappiamo tutti che in una situazione in cui l'intossicazione da sostanze è assolutamente inconveniente, l'individuo è in grado di controllare in parte molti degli effetti che sarebbero altrimenti esaltati in una attività conviviale.

La totalità strutturata dell'esistenza, a sua volta, si evolve nel tempo, poco a poco trasformando le proporzioni delle sue dimensioni temporali. Per esempio, la percentuale di protentio è più grande in un adolescente di quanto lo sia in un anziano, in cui la retentio è più consistente e dominante. Pertanto, per indagare i significati dell'intossicazione da farmaci si deve identificare come un'influenza atemporalizzante viene ricevuta da una struttura che si articola temporalmente in presentatio, retentio e protentio. In altre parole, il significato illumina come un'essenza atemporalizzante agisce su una struttura temporalizzata. Anche se i contributi fenomenologici potrebbero portare a fare importanti passi verso la comprensione delle dipendenze e delle relative psicosi, una strategia metodologica ancora rimane poco esplorata: la ricerca dei significati assunti da questi fenomeni di atemporalizzazione transitori in ogni esistenza, e il modo in cui si possono portare ad una dipendenza o, eventualmente, ad una psicosi; così come l'indagine dei nuovi significati occasionali che l'intossicazione da sostanze comincia ad acquisire una volta stabilita una psicosi, dato che ogni psicosi è una nuova configurazione esistenziale temporale (Minkowski, 1995). Utilizzando questa ricca prospettiva di indagine, Di Petta (2014) è stato in grado di distinguere una psicosi di base da una psicosi di sintesi nella tossicodipendenza. Sia nel dipendente che nello psicotico, si può dire che l'atemporalizzazione ha soggiogato, in diversi modi, la temporalizzazione immanente dell'esistenza; bisognerebbe inoltre conoscere l'intera traiettoria delle condizioni di possibilità esistenziali che culmina in tale dominio, in modo che lo psicopatologo può essere coinvolto nella biografia dell'individuo e perseguire il significato integrale delle sue esperienze patologiche.

E, dal momento che la struttura sovradetermina la sua causalità, una prospettiva fenomenologica deve anche indagare le ragioni per cui le esistenze psicotiche ricercano successivamente un'intossicazione da sostanze. Esso può essere il caso relativo alle motivazioni che inducono a mantenere il consumo di cannabis anche

in presenza di schizofrenia, che determina un peggioramento. Il valore esistenziale dell'affermazione «il ritiro prima della solidità del mondo, con una preferenza per la sospensione nell'immaginario» potrebbe essere un motivo abbastanza forte da giustificare questa situazione.

Inoltre, non si può trascurare il fatto che questi significati possono variare nello sviluppo biografico del singolo, che implica la complessità della questione e giustifica l'irregolarità dei risultati di natura epidemiologica-semiologica (Whitty *et al.*, 2005). Pertanto, la circolarità ermeneutica sostituisce la ricerca esagerata di una causalità meccanica come oggetto scientifico principale, anche se il suo valore è ancora vero in alcune regioni euristiche, in cui il dualismo ontologico è un principio sufficiente (Fuchs, 2005).

IV. L'ORIGINE DELLE PSICOSI

Il fatto che la causalità implicata nei rapporti tra intossicazione da sostanze e l'esistenza non sia un qualcosa di meccanico, spinge verso l'indagine delle relazioni genetiche che collegano l'uso di sostanze e psicosi. È possibile tracciare la traiettoria esistenziale specifica che porta alla nascita delle psicosi (Di Petta, 2014), rivelando il significato portato dalle condotte di intossicazione da sostanze, prima e dopo di esse. Per una comprensione più accurata dei rapporti di collegamento responsabili della comparsa di psicosi durante intossicazione da sostanze, una breve considerazione sulla terminologia è necessaria. A partire dal lavoro seminale di Tellenbach sulla melanconia (1983), la nozione classica di endogenicità ha ricevuto uno *status* fenomenologico, consentendo un ampliamento del concetto jaspersiano (1959) di comprensibilità delle condizioni di possibilità dell'esistenza. Nonostante la complessità, questa nozione – nel lavoro di Jaspers – è insufficiente ai fini psicopatologici e fenomenologici, dal momento che, pur rimanendo sul piano della personalità, essa mantiene un dualismo ontologico (Fernández, 1976). Tellenbach ha dimostrato come l'endogenicità è definita dalla rottura del significato della situazione (fenomenologicamente comprensibile), tipico di un'esistenza malinconica. Una modifica psicotica è provocata da un fatto esistenziale pertinente che agisce su zone di maggiore fragilità, tipico della struttura dell'esistenza. Amplificando il concetto di comprensione fenomenologica al campo delle dipendenze, dimostrerò che è possibile, da un atto di comprensione fenomenologica, dire che le esperienze coscienti patologiche hanno una genesi endogena o esogena. In termini fenomenologici, entrambi i rapporti di collegamento sono comprensibili, sebbene in diversi modi, come verrà meglio spiegato negli esempi clinici riportati di seguito.

Il termine che intendo presentare qui è totalmente legato alla tradizione fenomenologica e alle sue modalità di visione del mondo, anche se è rimasta in uno stato larvale. La nozione introdotta non è stata ancora sviluppata nella psicopato-

logia fenomenologica, forse perché ci sono stati pochi studi sulla psicosi durante un'intossicazione da sostanze. In tali studi, la ricerca di collegamenti è inevitabile, dal momento che ogni intossicazione da sostanze ha un effetto immediato verificabile. Questo è ciò che chiameremo un rapporto di connessione con il termine "origine"[2]. L'origine di una psicosi può essere determinata dai movimenti della posizione di base della struttura temporale dell'esistenza e dai suoi rapporti con l'intossicazione, rendendo così esplicito il momento dell'esito psicotico. La nozione di origine aspira fondere in un'unità entrambe le modalità di connessione sopracitate, cioè, aspira ad adottare una prospettiva in cui si può vedere lo stile di movimento prevalente della struttura dell'esistenza e delle azioni esogene e endogene che hanno dato origine alla psicosi agendo su di essa. Non è quindi tanto il caso di una differenziazione rigida tra rapporti di collegamento esogeni o endogeni, ma piuttosto la determinazione del tasso di partecipazione di ciascuno degli elementi del risultato prodotto. Pertanto, la distinzione psicopatologica classica tra psicosi endogena ed esogena resta valida, anche se riconosciuta su nuove basi (Messas, 2013). Per una psicopatologia fenomenologica, esisterà una psicosi la cui origine è preponderante esogena o endogena. Nel primo caso, la posizione temporale di base dell'esistenza nel mondo – determinante dei suoi rapporti di comprensibilità – rimane inalterata; mentre nelle psicosi endogene, c'è una disarticolazione della solita struttura temporale dell'esistenza, che inizia dai suoi punti di fragilità. Poiché la struttura temporale dell'esistenza non è generalmente alterata nelle psicosi esogene, l'azione dell'intossicazione è causalmente più determinante di quanto lo sia in quelle endogene, e spesso si avvicina ad una direzione lineare di causalità. La proporzionalità della presenza endogena o esogena può variare sulla traiettoria biografica. Di conseguenza, più importante del riconoscimento tipico ideale di due origini diverse è l'identificazione, nella singolarità dell'individuo, di quei punti in cui la comprensibilità è distrutta ed in cui è semplicemente ridotta o anche sottolineata con la pratica della intossicazione da sostanze. Soprattutto, lo psicopatologo fenomenologico deve informarsi sulle intersezioni tra intossicazione da farmaci e le origini, endogene ed esogene, di una psicosi – sia sincronica che diacronica. Con il concetto di origine, il significato di psicosi è determinato conoscendo la struttura dell'esistenza, quindi non essere ridotto ad un semplice *set* sindromico. Ogni psicosi avrà quindi un significato diverso sulla base di ogni intossicazione da sostanze. In termini di indagine, dal momento che il punto chiave per il riconoscimento diagnostico è la struttura dell'esistenza, l'endogenicità deve essere riconosciuta in precedenza, quindi l'esogenicità può essere raggiunta solo secondariamente, *per exclusionem*. Di conseguenza, il profondo riconoscimento diagnostico delle psicosi richiede una visione analitica longitudinale dell'esistenza. Acutamente, possono essere fatte esclusivamente congetture di poco valore ontologico.

[2] La nozione di *origine* che utilizzeremo, sia pure *en passant*, ha un precedente in Bleuler (1983).

V. Esempi clinici

In psicopatologia, ogni modello generale rischia di deteriorarsi in astrazione se non rivela la sua modalità di funzionamento in realtà fattuale. Al fine di evitare tale difetto, presenterò, per mezzo di due descrizioni cliniche, la diversità del significato che l'intossicazione da sostanze può assumere riguardo le traiettorie biografiche, così come riguardo al rapporto intimo con le origini delle psicosi. In nessun caso vi è l'intenzione di essere totalmente esaurienti sull'argomento. Dimostrerò come la semiologia sia legata alla totalità dell'esistenza. Al fine di rafforzare l'argomentazione, ho scelto due casi in cui la dipendenza principale si è instaurata a partire dalla sostanza preferita, la cocaina. La stessa diversità può essere dimostrata per altre sostanze o altre diagnosi semiologiche.

Caso 1

– Psicosi prevalentemente endogena

A., 50 anni, ha una lunga storia di abuso di sostanze, concentrandosi sulla cocaina negli ultimi quindici anni. Fino a 35 anni o giù di lì, la sostanza preferita del paziente era la cannabis. Il paziente ha sempre ricercato nelle sostanze sensazioni di leggerezza. Il paziente riferisce di preferire di essere ubriaco per affrontare le avversità della vita. Tra queste, la più importante e pervasiva è la subordinazione esistenziale alla figura del padre, contro il quale il paziente spesso sì è ribellato. Il paziente si è sempre nascosto in attività professionali offerte dal padre. A circa 30 anni di età, il paziente perde improvvisamente l'intimità con il padre, quando quest'ultimo inizia una nuova famiglia. Gradualmente, da questo momento in poi, il paziente inizia a preferire l'uso di cocaina e presenta tre crisi psicotiche in quindici anni, con caratteristiche simil-maniacali, caratterizzato da un'espansione dell'Io, spesa abusiva, e irritabilità etero-aggressive che ha portato con sé problemi legali. Nelle parole del paziente, durante le crisi egli si sentirebbe come «un controllore del mondo; che controllerebbe con rabbia l'attività delle altre persone in modo che queste non possano sgarrare». Tutti gli episodi sono stati curati dopo alcune settimane di ricovero in ospedale psichiatrico e intervento farmacologico.

– Analisi del significato dell'intossicazione da sostanze e l'origine della psicosi

Lo studio longitudinale della biografia di A. dimostra come la sua condizione esistenziale di base è quella della doppia insufficienza. In questa condizione, c'è sempre una necessità virtuale per la presenza di un'ipersufficienza interpersonale nei due poli. La propria presenza fornisce la sicurezza ontologica necessaria per temporalizzare l'esistenza debilitata. È solo da questa situazione esistenziale che possiamo veramente comprendere la continua intossicazione da sostanze di A. Abbiamo rilevato due periodi di significato distinti. Nel primo periodo, la funzio-

ne primordiale di intossicazione da sostanze era di rinviare, mediante la propria essenza atemporalizzante, il confronto con una posizione esistenziale iposufficiente, mantenendola stabile. Il risultato di tale rinvio è stata una personalità immatura. Da immaturo, A. ha dovuto affrontare la perdita improvvisa dell'ipersufficienza del polo paterno. Questa perdita fa sì che la struttura temporale dell'esistenza sia instabile, costituendo così il cosiddetto pre-stato della mania endogena (Tellenbach, 1969). Una volta destabilizzata, la struttura mira a ristabilire un po' del suo equilibrio in ogni caso, avvalendosi freneticamente dell'intossicazione da cocaina. Nel secondo periodo, l'intossicazione da sostanze è stato utilizzato come agente stabilizzante di una struttura mediante l'avvicinamento al mondo, sostituendo l'avvicinamento biografico al padre con un'approssimazione interpersonale aspecifica e non autentica. Nel momento in cui la struttura di A. non era in grado di ripristinare il suo equilibrio esistenziale temporale, sono emersi gli episodi psicotici. La loro origine può essere attribuita allo squilibrio nelle dimensioni temporali dell'esistenza nel momento in cui la protentio assicurata dalla presenza del padre diventa più debole e l'esistenza non trova un nuovo punto di appoggio, richiedendo così l'aggiunta di un'immediatezza offerta dall'intossicazione da sostanze. L'irritabilità e l'aggressività sono espressioni di una coscienza che è troppo vicina al mondo inter-umano, in uno stato di continua "frizione" con essa. I suoi episodi psicotici simil-maniacali rivelano una completa sottomissione dell'esistenza al mondo interpersonale immediata, priva di ampiezza temporale. L'interpersonalità poi inizia ad essere ricercata non nel suo senso più vero, come dualità che è in grado di fornire sostegno per il suo divenire storico, ma piuttosto come un polo solido contro cui la struttura dell'esistenza si oppone per rimanere minimamente difesa contro la dissoluzione. Il movimento che porta alla psicosi è la perdita della configurazione abituale della struttura dell'esistenza, deflagrata dall'assenza continuativa di un polo di temporalizzazione. La temporalità inclinata alla protentio è persa in favore di una presentatio strutturale. Qui, non possiamo essere ingannati dalla semiologia dell'esaltazione dell'Io della malattia simil-maniacale, intendendola come una vera e propria forza difensiva. Questo Io patologicamente gonfiato, irritato e violento, non è altro che un Io che è stato soggiogato dall'ambiente interpersonale. Sperimentare se stessi come controllori del mondo è, in realtà, per servire gli interessi che sono esterni alla genuina esistenza. Vi è quindi una discontinuità tra la configurazione di struttura base esistenziale e quella della psicosi, iniziata in un punto caratteristico di fragilità. Questa condizione è indicativa di un'origine endogena sostanzialmente per il disturbo. La causalità dell'azione della cocaina nella genesi delle psicosi sembra risiedere esclusivamente in un ulteriore stimolo alla forza che sottopone l'esistenza ad un'interpersonalità che si limita al presente. La dipendenza da sola non sembra essere stata un fattore sufficiente o necessario per la psicosi. Il suo effetto causale è, in un primo momento (quella di pre-stato), più protettivo che minaccioso per la coesione della struttura. L'intossicazione da cocaina inizialmente è servita come agente consolidante della

struttura che si trovava in uno squilibrio intollerabile. Solo dopo la comparsa della psicosi l'azione causale funziona come un amplificatore della forma esistenziale patologica. In questa situazione finale, si può affermare che vi è un fattore esogeno, un'azione quantitativa che ha esacerbato la psicosi.

Caso 2

– Psicosi prevalentemente esogena

J., 44 anni, è ricoverato in ospedale a causa di ideazione suicidaria dopo due tentativi mancati, con una storia di uso frequente di grandi quantità di cocaina dall'età di 15. Fin dall'inizio, l'uso di droghe si svolge in compagnia dei fratelli durante le ricorrenze familiari; negli ultimi 10 anni, ha iniziato a utilizzare sostanze in maniera solitaria. Sposato da oltre 20 anni; due bambini. Ha lavorato per 25 anni presso la stessa azienda di proprietà dello Stato. Sebbene l'uso di droga si è intensificato negli ultimi anni, continua a lavorare normalmente, con poche *défaillances* per il suo rendimento lavorativo. Allo stesso modo, non vi è alcun danno nel funzionamento familiare: la moglie ha saputo della dipendenza del marito solo due mesi prima del suo ricovero in ospedale. Circa un anno prima il ricovero, il paziente ha riferito fenomeni che lo tormentavano di cui non sa dare spiegazione. Tali fenomeni comprendono voci umane e spettri con cui conversa, perché si rivolgono a lui. Lo chiamano, gli danno suggerimenti, a volte, ma mai lo attaccano – fatta eccezione per gli ultimi giorni prima della ospedalizzazione. J. si rivolge a loro, rispondendo alle loro chiamate, preso di sorpresa quando si ritrova a parlare con loro, anche se sa che non appartengono al mondo abituale. Capisce che queste esperienze come le sue sono patologiche. Le voci e gli spettri hanno incominciato ad emergere indipendentemente dall'intossicazione da sostanze. L'ideazione suicidaria è scollegata dalle esperienze psicotiche, essendo provocata da un'angoscia intensa esperita nel corpo e dallo sperimentare un senso di colpa prima del suo fallimento esistenziale.

– Analisi del significato dell'intossicazione da sostanze e l'origine della psicosi

La struttura dell'esistenza di J. è segnata dalla sua tendenza a mantenere il suo universo abituale. Il suo movimento esistenziale è del tutto conservato, cercando di mantenere intatte le proporzioni tra presentatio, retentio e protentio. Egli aderisce alle pratiche della sua famiglia di origine, tra le quali il consumo di cocaina, e tutti i suoi obiettivi nella vita sono contrassegnati da estrema stabilità. All'interno di queste condizioni strutturali, il senso di intossicazione da sostanze è quasi esclusivamente quello di fornire un po' di gioia e vivacità ad un'esistenza con poca capacità di rinnovare le sue dimensioni temporali. L'*addiction* emerge solo dalla pratica reiterata. Pertanto, si può dire che la sua struttura si sviluppa biograficamente in modo cumulativo. Si tratta di una struttura densa, naturalmente incline sempre ad "aumentare la massa" e perdere la mobilità. Con il progredire del co-

cainismo, si verifica un addensamento di tutte le esperienze, compresa quella corporea. Dal punto di vista della temporalità, la densificazione rivela un incremento della dimensione attuale della struttura senza altri cambiamenti nelle dimensioni di retentio e di protentio, e questo è confermato dal fatto che sia le prestazioni di lavoro e tutte le relazioni familiari rimangono inalterate anche in gravi alterazioni psicologiche. A poco a poco, le alterazioni psicotiche sono originate dalla densificazione del presente.

Queste derivano da una "sensorializzazione" dell'esistenza. In termini semiologici, sono costituite da allucinazioni uditive e visive pure. Da un punto di vista fenomenologico, sono forme tratte dal mondo umano, legate alla densificazione della materialità. La psicosi modifica intensamente la densità della realtà, ma conserva la spazialità nella conversazione interumana e i contatti sociali. L'origine della psicosi è quindi esogena, cioè, nasce dall'azione causale della sostanza su una struttura dell'esistenza che non ha la flessibilità temporale. Il risultato dell'azione atemporalizzante dell'intossicazione da sostanze sulla struttura dell'esistenza è anche la propria densificazione nella corporeità, producendo uno stato di depressione (Stanghellini, 2004). Il persistere delle allucinazioni, anche dopo la sospensione dell'uso, mostra come un'origine esogena può superare lo stimolo acuto. L'esperienza depressiva rivela una transizione tra esogenicità ed endogenicità. Da una parte, anche le proprie intense esperienze di angoscia corporea non hanno ancora alterato la sua esperienza base di significato, e rimangono all'interno del campo esogeno. Tuttavia, l'intensità delle proprie esperienze permeate di colpa prima del suo fallimento esistenziale, può indicare l'inizio di una rottura dell'esistenza in una zona di fragilità, suggerendo una trasformazione endogena progressiva del disturbo.

CONCLUSIONI

La complessità delle relazioni tra uso di sostanze e psicosi sfida le capacità delucidative del paradigma scientifico epidemiologico-semiologico. La psicopatologia fenomenologica, cercando nel contempo di comprendere la fatticità della struttura dell'esistenza umana nelle sue condizioni di possibilità, può offrire un'illuminazione supplementare per i risultati clinici che riguardano l'argomento. Presa come base per l'analisi dell'esistenza singolare in un processo continuo di trasformazione, elegge come suoi concetti fondamentali le nozioni di significato dell'intossicazione da sostanze e di origine delle psicosi. L'accento sulla singolarità dell'esistenza richiede che i concetti siano presentati attraverso casi clinici. Con l'uso di questi concetti, la psicopatologia può assimilare quelle constatazioni originate da studi epidemiologici di causalità meccanica e semiologia, elevandole ad un livello ontologico superiore come rivelano le variazioni di significato che le esperienze ricevono dalle loro basi di impianto nella fattualità dell'esistenza. Per

quanto riguarda la causalità, la comprensione fenomenologica non rifiuta la presenza occasionale di una efficacia causale di un'intossicazione su una trasformazione psicotica. Tuttavia, intende tracciare la catena di significati esistenziali che favorisce l'emergere di questa azione e il suo mantenimento dopo l'evento psicotico. Da un punto di vista semiologico, mette in evidenza la diversità delle esperienze contenute in una cronica intossicazione da sostanze; questa diversità non può essere afferrata mediante la diagnosi semiologica di dipendenza, poiché questa è limitata a descrivere in modo semplificato un comportamento che è molteplice e vario. Tale contributo della psicopatologica permette alla psichiatria di ritrovare la sua vocazione originaria, ancora una volta, e cioè quella di prendersi cura delle persone nelle loro questioni riguardanti il destino e la libertà.

IL SENTIRE ATMOSFERICO IN FENOMENOLOGIA E PSICOPATOLOGIA

MATTEO PADUANELLO

INTRODUZIONE

> *Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenue e ipocrite, perché sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta – quella della coscienza – per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia ad esistere per me. Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre.*
>
> Merleau-Ponty, 1945

«Nonostante che il sole cercasse ripetutamente di riconquistare il cielo, continuava a piovere. Tre piccioni s'erano posati sul balcone. Levò gli occhi per vedere se erano volati, magari con l'intenzione di tornarci più tardi. No. Erano là, raccolti. Silenzio, dentro di lui, e per un attimo gli parve che la via, e l'intero quartiere, stregati, sprofondassero nella sua ferita, aperta, dilatata. Gli anni da vivere hanno la precedenza sui secoli defunti» (Jabès, 1991, p. 41)[*].

Parlare di atmosfera, di atmosferico, di atmosferizzazione, è molto difficile. Come il tempo per Sant'Agostino («Se nessuno me lo domanda, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più»), le atmosfere sfuggono a un discorso chiaro e diretto su di esse, nonostante siano sempre presenti e noi sempre da esse investiti. Vorrei procedere nell'analisi, dapprima più concettualmente (per quanto possibile), per poi calarmi nelle dimensioni più umane della psicopatologia e dell'incontro. Il mio approccio seguirà il metodo della fenomenologia struttu-

[*] In presenza di edizione tradotta, il numero di pagina rimanda ad essa.

rale, che ha lo scopo di descrivere la struttura dell'esperienza e cioè, attraverso le sue manifestazioni, mostrarne le modalità e le articolazioni in cui essa viene vissuta. «Sciogliere i nodi vuol dire descrivere il modo in cui i concetti vengono concretamente adoperati nel nostro quotidiano avere a che fare con il mondo» (Piana, 1996, p. 8).

La prima domanda da porci è: come possiamo conoscere le atmosfere? Dal punto di vista fenomenologico, il nostro unico elemento di conoscenza è l'esperienza. Come afferma Gadamer (1960), il concetto di esperienza è, in letteratura, uno dei meno chiari. Tra le tante possibili risposte una, a mio avviso, può aiutarci più di altre. Blankenburg (1980) si domanda che cosa significa esperienza per un fenomenologo, e la sua risposta, sintetica e chiara, è che in ogni esperienza che noi viviamo c'è qualcosa di più del concreto fatto che ci sta di fronte. Parte di questo di più è costituito dall'aspetto atmosferico. Un'altra definizione è quella a cui fa riferimento Merleau-Ponty (1964), che rifiuta ogni riduzione dell'esperienza a qualcosa di altro che non sia quanto essa stessa unicamente e naturalmente manifesta. Come vedremo in seguito, descrivere l'esperienza – scrive Merleau-Ponty – significa riportarla alla *carne*.

Svincolati dall'idea di una conoscenza naturalistica, la conoscenza a cui facciamo riferimento è sempre quella del vissuto, dell'*Erlebnis*. L'ambiente intorno a me potrebbe anche restare oggettivamente identico a se stesso, ma io posso incontrarlo solo in un modo specifico, ad esempio, se giocando a nascondino ne ricerco gli anfratti, gli angoli bui o le sporgenze dietro alle quali nascondermi. Incontrare il mondo è sempre un "a partire da *me*" che incontra e, seguendo Heidegger (1927), potremmo affermare che il giudizio che io esprimo verso esso è sempre una forma di interpretazione ermeneutico-esistenziale, sia preveggente sia comprensiva *a posteriori*, di un qualcosa già presente e disponibile per il mio occultamento (nel caso del nascondino). Il riconoscimento di ciò che potrebbe essere l'utile – l'*utilizzabilità* heideggeriana[1] – allo scopo del nascondersi, avviene in modo intuitivo e non sempre come risultato di riflessione concettuale o di giudizio comparato. Questo rende evidente che molte delle nostre conoscenze dell'esperienza siano implicite e immediate. Le atmosfere sono, nella quasi totalità, percepite con la stessa immediatezza e allusività (o meglio, come

[1] I filosofi della *Neue Phänomenologie* preferiscono riferirsi al concetto di *affordance* di Gibson (1986), a cui rimandiamo. Qui, per utilizzabilità, si fa riferimento alla distinzione tra essere *sottomano* ed essere *allamano*. Essere sottomano è relativo al che cosa (e quindi essere così o essere questo), mentre essere allamano ha a che fare con il senso dell'essere e ne coglie l'essere effettivo (cfr. Heidegger, 1925).

vedremo più avanti, sono esse stesse a colpirci nonostante la nostra volontà).

Per comprendere meglio queste affermazioni, facciamo una piccola digressione. Quando si parla di *impressione* (essere impressionati, impressionare) si fa riferimento a un qualcosa che in-prime, spinge contro e tramite pressione lascia una traccia di sé. Straus (1960), parlando delle orme lasciate sulla neve, afferma che esse sono tracce del passaggio di un uomo, «ma nulla, di quell'uomo, è visibile nelle impronte che ha lasciato dietro di sé […] esse sono frammentarie, preservano solo una frazione dell'intero evento» (p. 88).

Allo stesso modo, l'impressione che provo, entrando in una stanza, dovuta a un litigio appena terminato tra gli occupanti, mi colpisce, si imprime su di me come un segno, come traccia di ciò che è appena accaduto. Le impressioni mi appaiono direttamente nella loro immediatezza e ciò che spinge – che fa pressione sulla mia coscienza – è l'elemento atmosferico che lascia una traccia di sé. L'impressione è, quindi, un turbamento, un sentimento di apprensione, un influsso esercitato da ogni forma di perturbazione atmosferica. Ho l'impressione che qualcosa stia per accadere: c'è una pressione (dell'atmosfera) che mi pressa, mi provoca un affetto, mi avvisa. Non a caso, l'atmosfera è l'unità di misura della pressione.

Una prima definizione di atmosfera (ce ne saranno diverse proprio a causa del loro carattere di "impredicabilità") ci è fornita dalla *Neue Phänomenologie*[2] tedesca: con il termine atmosfera ci si riferisce agli stati affettivi suscitati nella persona da cose, persone e/o ambienti a lei esterni, da «situazioni che eccedono qualsiasi sapere esperto, derivanti da una percezione sinestetica e preteoretica del valore, il dato più originario della nostra sensibilità in termini di "salienza", cioè di azione che le cose esercitano sul soggetto sotto il profilo motivazionale» (Griffero, 2007, p. 7). Da questa definizione, estrapoliamo un primo aspetto importante delle atmosfere e cioè la loro qualità attiva e indipendente di azione sul soggetto. Come vedremo meglio più avanti, il corpo, estendendosi sullo spazio, tramite la percezione, lo rende spazio vissuto.

Questa relazione tra corpo e spazio genera una situazione, ossia qualcosa di coeso in sé, di integro, composto da un insieme di condizioni e circostanze che caratterizzano, in un dato momento, lo stato o la possibilità di agire di una persona. Ciò che rende riconoscibile una situazione riguarda la sua *significatività*, cioè il fatto che essa sia formata da determinati possibili significati[3]. La significatività è qualcosa che ec-

[2] Cfr. Schmitz (2009) e Böhme (2001).

[3] Senza una significatività vissuta non si ha percezione.

cede dalla semplice disposizione delle cose (e/o persone) nello spazio; potremmo dire che si tratta di una proprietà gestaltica che emerge dalle relazioni di significato (dinamiche e multivariabili) che gli elementi che la compongono esprimono in un dato momento. Nella maggior parte dei casi, se non quasi sempre, quando ci troviamo in una situazione o vi entriamo, riusciamo a coglierla perché siamo direttamente investiti dalla sua significatività. Per esempio, entrando nella sala di attesa di un medico o in quella della stazione ferroviaria, siamo subito pervasi da atmosfere molto differenti. Con le parole di Schmitz: «La significatività complessiva della situazione si presenta di colpo: definisco allora la situazione *impressiva* […] definisco le situazioni impressive anche impressioni pregnanti» (2009, p. 68). Le situazioni, in definitiva, sarebbero veri e propri veicoli di atmosfere che ne rappresenterebbero l'aspetto estetico.

«Entrando in un appartamento, noi possiamo percepire lo spirito di chi ci abita senza essere capaci di giustificare questa impressione a partire dall'enumerazione di dettagli riscontrabili, e, a maggior ragione, molto prima di aver notato il colore dei mobili» (Merleau-Ponty, 1942, p. 187). Tutti noi, probabilmente, abbiamo vissuto una situazione come questa descritta da Merleau-Ponty e facilmente comprendiamo che il nostro corpo sa molto di più di ciò che noi potremmo esprimere a parole. Possiamo considerare questo aspetto dell'esperienza come patico (*pàthos*, dal greco soffrire, emozionarsi; la capacità di suscitare un'intensa emozione affettiva e commozione estetica), nel senso che esso mette in gioco il corpo e la sua forma di conoscenza originaria, prima ancora di una qualsiasi cognizione e, per questo, di una conoscenza del tutto pre-concettuale. Masullo, rileggendo Henry e parlando della manifestazione originale del pensiero del mondo, afferma che è impossibile utilizzare le categorie del pensiero (*logos*) poiché «questa sostanza invisibile non è niente se non un affetto o, per meglio dire, ciò che rende possibile ogni affetto, l'*immedesimazione patetica* in cui la vita prova se stessa» (2003, p. 116). Questa intuizione-del-mondo è intesa come il modo proprio di una persona di operare la selezione e l'associazione pre-riflessiva in cui «le quiddità delle cose – fisiche, psichiche e ideali – vengono afferrate» (Scheler, 1916, p. 593). Per Straus (1960) la paticità riguarda quei rimandi che ci mettono in comunicazione immediata con toni, colori, odori, tocchi, gusti del mondo. Nella sfera patica, noi sentiamo le impressioni momentanee e le qualità simboliche del mondo.

Maldiney (1991) afferma che la comunicazione intersoggettiva è densa di paticità e riesce a trasformare una situazione rendendola capace di colpirci. Quando entriamo in una casa e dall'ingresso sentiamo un canto suadente e dolce provenire dal piano superiore, ne riconosciamo

il tono, il colore, e senza sentire esattamente cosa sta dicendo o sapendo chi sta cantando, non è possibile reagire ad esso in maniera neutra. Il suono ci colpisce paticamente e il nostro corpo, senza che noi vogliamo, è percosso, trafitto, mosso e vibra con esso. La paticità è l'organo di senso del corpo nella sua interezza, un organo sinestetico, amodale, pre-riflessivo, è la risultanza dell'abilità di tutte le nostre cellule di sentire (il fuori e il dentro), una capacità che – come vedremo – si appropria del sentito nel momento in cui sente.

I. Aereonautico è il cielo: lo spazio vissuto

L'*abitare* (Rovatti, Zutt) – *incontro*, dialogo, apertura, "*tra*" (Binswanger, Buber, Kimura) – prendere e indicare (Heidegger) – cosa come prolungamento del corpo, *distanza* (Cargnello, Minkowski) – *pathos-con* (Henry) – spazializzazione dell'altro nell'amore (Binswanger) – *dimora* (Boss) – *utensilità* (Sartre). Queste espressioni sintetizzano alcune delle descrizioni più suggestive relative allo spazio vissuto nella letteratura fenomenologica. Minkowski, alla fine del suo *Le temps vécu*, dedica alcune pagine all'argomento dello spazio e, come egli stesso afferma, «il problema dello spazio è stato di conseguenza relegato in secondo piano» (1933, p. 369) rispetto allo studio del tempo e della temporalità. Lungi dal voler in questa sede ripercorrere le riflessioni relative alla spazialità presenti in letteratura, per cui rimando agli autori appena citati, vorrei trarre alcune considerazioni utili al tema in oggetto.

Quando pensiamo allo spazio ci viene in mente la distanza. Partendo dal mio essere situato, gli oggetti del mondo sono "a una certa distanza" come distanza vissuta. Le virgolette stanno ad indicare che questa distanza non ha a che fare con la geometria e la sua misurazione, perché lo spazio di cui parliamo è quello che "abitiamo", lo spazio in cui viviamo. L'innamorato, anche se lontano, distante, vive un'estrema vicinanza con l'oggetto amato; il palcoscenico di un teatro rappresenta spazi che possono essere infiniti; lo spazio per un ballerino è fatto di direzioni possibili; lo spazio di casa nostra non ha nulla a che fare con la planimetria dell'appartamento. Questi ed altri possibili esempi rendono subito esplicito di quale spazio stiamo parlando. Il trovarsi "situato nello spazio" dell'essere umano non è mai una semplice immanenza (*in-essere*), ma è un trovarsi nello spazio sempre in un certo "modo", animati da qualche sentimento o intenzione (*essere-gettato*). Con la sua "*visione ambientale preveggente*", Heidegger (1927) fa da apripista al problema dello spazio vissuto. Il mondo, lo *spazio libero*, come direbbe Minkowski, è lì di fronte a me e io ne scopro intenzionalmente

l'utilizzabilità (l'areonauticità del cielo), ma allo stesso tempo ne patisco l'atmosfericità (la cupezza della notte).

Straus formula un'importante distinzione tra il momento gnosico e il momento patico della percezione (tra paesaggio e geografia). Il patico è implicato, se non costituente, dello spazio vissuto proprio nei termini del sentire. Infatti, sebbene il momento gnosico ci dice "che cosa si dà" nella percezione, quello patico riguarda il "come si dà" (1930, p. 42) e, per questo, costituirebbe lo stadio più originario dell'esperienza vissuta. È come se il *Leib*, tramite il sentire, si estendesse al di là dei confini corporei della pelle, investendo la geografia e trasformandola in paesaggio, ma, prima ancora, già sapesse paticamente di cosa si tratta, perché lo spazio (atmosferico), caratterizzato di valenze simboliche, lo ha ormai impressionato.

Lo spazio vissuto sembra essere, così, da una parte costituito da un "pensiero somatico" (una coscienza patica, iletica) e, dall'altra, dal contributo inequivocabilmente estetico dello spazio[4]. Le atmosfere non sono quindi delle qualità dell'oggetto (faremmo fatica a rintracciare tali qualità) in quanto la loro stessa manifestazione le esaurisce, per questo posso cogliere l'esteticità di un incontro o posso dire di una stanza serena senza effettivamente indicare perché l'incontro o la stanza si caratterizzino così; esse sono, piuttosto, "modi-di-essere pervasivi" (Metzger, 1941, pp. 77-78)[5]. Si tratta, quindi, di qualità vitali dello spazio che ci si offrono a partire dalla natura stessa intrisa della *Lebenswelt* quotidiana.

Per concludere il discorso sullo spazio vissuto, è opportuno, a questo punto, introdurre il pensiero di Tellenbach. L'essere situato in uno spazio, prima ancora di ogni cognizione, pone l'uomo in condizione di fusione (primitiva) con esso. Questa fusione è data dal "senso orale" (che per Tellenbach è rappresentato dall'olfatto e dal gusto insieme come sensi primari e connessi alla sopravvivenza). Annusare e gustare vuol

---

[4] Su questo legame tra corpo e spazio, la *somaestetica* ha, di recente, messo in evidenza diverse prospettive (anche valoriali alla Scheler) di ricerca. Cfr. a questo riguardo Shusterman, 2008. «La somaestetica indica le modalità con cui a partire dalle sensazioni e dalle modalità primarie di relazione del corpo con il mondo è possibile indicare dei criteri organizzativi dell'esperienza e dare a questa un carattere fondativo e condiviso tenendo tuttavia presenti i limiti fisiologici insiti in tale approccio, la prospetticità di tale modello, la difficoltà di passare dalla soggettività di un'esperienza alla sua universalizzazione» (Crescimanno, 2012, p. 152).

[5] Nella *Gestalt*, la percezione figura-sfondo è possibile nel rapporto d'interazione di entrambi e l'effetto "gestaltico" ci coglie pervasivamente, appunto. In questo caso, la pervasività dell'atmosfera genera lo spazio affettivo in cui la persona entra non solo fisicamente, ma con tutte le sue valenze simboliche, generando – come vedremo – un "tra", una co-presenza unitaria.

dire fondersi con lo spazio prossimale e la qualità di questa fusione è evolutivamente fondante nella generazione del sentimento di fiducia che si instaura tra noi e il mondo[6]. La qualità di questo legame tra noi e il mondo (che passa da *Umwelt* a spazio vissuto, da spazio vissuto a co-mondo – *Mitwelt* – da co-mondo a *esser-ci-tra*) determinerà le modalità affettive di questa relazione. Con le parole di Tellenbach, «noi vediamo il rapporto con il mondo dato dal senso orale come generatore di accordo affettivo caratterizzato dalla nozione di prossimità, che si manifesta come una modalità d'esperienza affettiva immediata o ingenua, la spazialità» (1968, p. 28). Il senso orale non misura, non numera, non divide lo spazio e per questo esso non è oggettivabile, ma può avere solo una rappresentazione soggettiva legata a una tonalità emotiva. Per questi motivi, il senso orale è sempre un senso del presente, del cogliere l'incontro con il mondo ma, allo stesso tempo, anche il senso della ripetizione perché nell'odore «è custodito il carattere imperituro del passato, l'atmosferico» (p. 30).

II. Atmosfere, spazi emozionali e sentimenti

Che cosa sono i sentimenti è un dilemma che da sempre attanaglia la filosofia, la psicologia e quasi tutte le altre scienze umane. La questione si complica ulteriormente quando vogliamo poi distinguerli dalle passioni e dagli affetti. Schmitz pone una differenza sostanziale nella sua nuova-fenomenologia riguardo alla dinamica emozionale e il soggetto. Qualcosa di importante è accaduto al riguardo nel V secolo a.C. in Grecia. Prima di quel momento, i sentimenti, le passioni, erano cose esterne all'individuo, forze demoniache o divine, agenti sovra-umani, che prendevano il sopravvento ed erano del tutto esterne e indipendenti all'uomo. Il periodo post-omerico ha visto un passaggio cruciale che ha portato tutta la sfera dell'emotività dentro, nell'intrapsichico, ha cioè introiettato nel campo esclusivo della soggettività solipsistica questi fenomeni. Questo spostamento ha visto il soggetto divenire il solo produttore degli stati affettivi per poi al massimo proiettarli all'esterno, permettendogli di controllarli e, riduzionisticamente, affidarli alle scienze naturali. Schmitz, nella sua campagna anti-soggettivista, si scaglia ardentemente contro questa prospettiva, suggerendo un ritorno all'esterno quasi "cosificando" i sentimenti (li chiama *quasi-cose*) che,

[6] Si pensi, in proposito, al legame primordiale che si instaura tra madre e bambino in quella prossimità unica dell'allattamento e a tutte le correlazioni tra la qualità di quel legame e la fiducia nel mondo che avrà l'individuo.

come nel caso del clima, vengono effusi atmosfericamente a distanza[7]. «La gioia è un'atmosfera di elevazione, che, senza alcun cambiamento nel peso del corpo fisico, spinge il corpo proprio a librarsi (nella felicità), ad assumere un'andatura leggera, anzi a saltellare (salto di gioia), ragion per cui il peso del corpo fisico si fa ancora valere ma non più quanto prima, come ostacolo» (2009, pp. 100-101). Come si evince da questo esempio, l'atmosferizzazione suscita dei sentimenti che sono sempre incarnati (patici dicevamo prima) e che causano un effetto sul *Leib*, anche non provocando specifiche trasformazioni sul *Körper* (gioia/leggerezza; ira/spinta; vergogna/sprofondare; tristezza/stanchezza; ecc.).

A questo punto, per non correre il rischio di essere accusati di reificare i sentimenti, di renderli, cioè, cose a se stanti e di lasciare il soggetto solo allo stato di ricettore passivo di essi, occorre precisarne alcune altre caratteristiche delle atmosfere. I sentimenti non sono del soggetto (in quanto posseduti da esso), ma gli appartengono in quanto è assalito da essi. «Che sia io o un paesaggio a essere triste, la tristezza sarebbe la mia non perché "io" la possieda, ma perché, avverbializzando il pronome, mi assale o quanto meno mi riguarda» (Griffero, 2013, p. 37). In questo caso, la tristezza, come sentimento che crea un certo clima, sarebbe una quasi-cosa che abita lo spazio di quel paesaggio, uno spazio inteso non nel senso euclideo-geografico, ma uno spazio vissuto perché c'è un "me" che lo significa e, quindi, un "me" che lo subisce paticamente. È opportuno chiarire ulteriormente questo rapporto soggetto-oggetto nella dinamica dell'atmosferico. Questo insistere sull'esteriorità delle atmosfere non vuole svincolare (e "deresponsabilizzare") completamente il soggetto, ma desidera liberarlo dall'aspetto proiettivo che vuole che sia il soggetto a porre nelle situazioni qualcosa di latente in lui. Se così fosse non si spiegherebbe come mai un'atmosfera scompare non appena non si percepisce più un certo ambiente e non riusciamo più a sentirla nonostante i nostri sforzi (che fine avrebbe fatto a quel punto la proiezione?). Questo dimostra che è proprio quell'ambiente a generare quell'atmosfera. In più, possiamo aggiungere che determinate situazioni provocano determinate atmosfere in maniera piuttosto costante. La sensazione angosciosa del crepuscolo (non a caso utilizzato come metafora della *Wahnstimmung*, momento, umore, stato predelirante) è un'atmosfera specifica e unica, in cui l'ambiente perde i suoi bordi definiti, i confini si sfuocano (per via della caratteristica luminosità) e le distanze sfumano.

---

[7] Si veda sempre Schmitz (2009, pp. 100-104) per i diversi esempi che fa a dimostrazione di questa tesi.

Emanati da differenti elementi (luce, eventi climatici, odori, sguardi, rumori, ecc.), i sentimenti atmosferici rappresentano l'aspetto estetico degli stessi. Ma qual è la relazione che essi hanno con il soggetto che li percepisce? Questo punto sembra essere sicuramente quello più controverso nella letteratura presente sul tema. Böhme (2001) cerca di fare una prima distinzione al riguardo: egli utilizza il termine *atmosferico* per indicare un sentimento derivante maggiormente dall'aspetto ambientale e indipendente dal soggetto (es. un funerale); mentre usa il termine *atmosfera* come affetto in maggior misura subordinato al soggetto (es. questo funerale per me). Quindi, se da una parte l'atmosferico conserva una sua indipendenza, come potrebbe essere una data condizione climatica a cui nessuno assiste, dall'altra, l'atmosfera riguarda un incontro e si pone come un "tra", un stare in mezzo, tra soggetto e oggetto. «L'atmosfera è, a tutti gli effetti, un frammezzo, una quasi-cosa tanto presoggettiva e preoggettiva da poter essere considerata *transizionale*» (Griffero, 2013, p. 41). Comprendo un'atmosfera solo quando ci sono dentro e ne ho una percezione attuale, nel qui e ora, mentre non la colgo affatto quando la immagino o mi viene descritta (in questi casi, al massimo, afferro l'atmosferico).

Un'altra caratteristica delle atmosfere (anche se non di tutte) è la loro riproducibilità *a posteriori*. Pensiamo all'architettura, ad esempio (o all'industria cinematografica), in cui si manipolano elementi contestuali, luce/ombra, oggetti e posizioni, situazioni, per creare una "determinata" atmosfera. Questo è possibile proprio in virtù del fatto che specifiche atmosfere, nel loro aspetto oggettuale, hanno elementi costanti che riconosciamo e quindi per questo riproducibili.

Riassumendo quanto fin qua detto in relazione alla descrizione (non esauriente) di cosa sono le atmosfere, ribadiamo che, anche se vissute dal soggetto, i sentimenti atmosferici non gli appartengono, ma piuttosto lo assalgono. Essi non possono essere neanche ridotti completamente agli oggetti fisici che compongono lo spazio intorno e non sono neanche la proiezione di stati interni. Scheler chiamerebbe questa dialettica atmosferica come una sorta di «grammatica universale che vale per tutte le espressioni […] ed è il fondamento supremo per la comprensione di tutti i tipi di mimica e pantomimica del vivente» (1973, p. 45). Si tratta di una qualità di valore appartenente ancestralmente all'umano (come un valore adattivo in senso evoluzionista – cfr. Scheler, 1912) e alla sua relazione con l'ambiente/artefatto, relazione che lo rende filogeneticamente vissuto. Sfuggendo alle categorizzazioni misurabili delle scienze naturali, le atmosfere ci riportano a riconsiderare il concetto di spazio e ambiente, perché, comunque lo vogliamo chiamare, esso è sempre uno spazio paticamente intonato che risuona con il nostro cor-

po, che sente e si sente, e in questo "*ciclo patico*" viene da esse informato su come comportarsi, agire o pensare[8].

Infine, è opportuno tracciare una fenomenologia delle atmosfere per capire come le incontriamo quotidianamente (cfr. Griffero, 2010). Le atmosfere sono *ingressive* quando entrandovi ci si sente completamente contagiati nella loro affettività ed essa riorienta la nostra situazione emotiva. Quando mi metto a guardare l'orizzonte, anche se precedentemente non in quello stato d'animo, lo spazio davanti a me, così ampio e sconfinato, mi dà un senso di libertà e i pensieri volano lontano (nel tempo del futuro e nello spazio del viaggio). Le atmosfere possono anche essere *sintoniche*, cioè corrispondere esattamente al mio stato d'animo. In quel caso, vi entro e mi sento subito a mio agio come quando, dopo una giornata di duro lavoro, salgo in macchina e percorro la strada che mi porta a casa. L'atmosfera può essere anche solo semplicemente *riconosciuta*. Sono consapevole dell'atmosfera che mi sta intorno, la leggo precisamente, la sento come tale, eppure non la condivido affatto. L'atmosfera densa di nebbia che rende soffuse le luci nella laguna di Venezia, per quanto a me palesemente romantica, mi può dare, invece, un senso di freddezza e solitudine. Potremmo essere così profondamente presi dal nostro stato d'animo da non accorgerci affatto di un'atmosfera (*non rilevata*). Può capitare così di fare delle figuracce perché ci scopriamo in una situazione di inadeguatezza emozionale, come quando allegri e sorridenti ci ritroviamo lo sguardo di sdegno degli altri che hanno appena ricevuto una brutta notizia. In altri casi, l'atmosfera può essere *indotta*, cioè è possibile contagiare un'atmosfera già presente con un'altra. Ad esempio, tristi per il nostro compleanno perché invecchiamo sempre di più, entrando in casa scopriamo che i nostri amici ci hanno organizzato una festa a sorpresa e ci ritroviamo anche noi gioiosi con essi. Ancora, possiamo sentire un'atmosfera in maniera del tutto *idiosincratica* quando la personalizziamo completamente e allora un paesaggio nuvoloso e cupo prima della pioggia ci sembra luminoso e gioioso per ragioni del tutto nostre. L'atmosfera può essere *vicaria* quando la sentiamo a discapito di chi la sta irraggiando. L'esempio più lampante è quello della vergogna vicaria. Ci vergogniamo per qualcuno che non ha comprato il biglietto dell'autobus, mentre questi è del tutto sereno davanti al controllore che lo sta multando. Le atmosfere, infine, possono cambiare molto repentinamente con l'aggiunta di un piccolo par-

[8] Il modo di dire "*ciclo patico*" ci riporta alla mente il concetto di *Gestaltkreis* di von Wiezsäcker tradotto con "*ciclo della struttura*", in cui si vuole identificare un elemento che sia strutturalmente circolare e al tempo stesso abbia un carattere trasformativo (per un approfondimento si veda Masullo, 1992).

ticolare precedentemente non conosciuto e quindi la gioia, di aver finalmente ricevuto in regalo un oggetto così desiderato, si trasforma drasticamente sapendo che esso è il risultato di un furto.

III. Il sentire fenomenologicamente fondato

La nostra coscienza è un flusso ininterrotto di vissuti di cui non si ha memoria dell'inizio, del suo avvio, né di sue interruzioni. Naturalmente, i vissuti (*Erlebnisse*) non sono tutti simili. Essi si esprimono in differenti modalità tipologiche. Percepire una persona non corrisponde ad immaginarsela o ad amarla. Inoltre, la coscienza, come afferma Jaspers (1913), ha diversi gradi di attività. Può focalizzare l'attenzione o restare partecipe anche se non è attenta a qualcosa di specifico, può essere vigile, per esempio mentre guido la macchina, ma non attivamente focalizzata sui movimenti e sulle intenzioni della guida. In questo caso, la coscienza ha un sentimento di attività generalizzato, di sfondo (di *orizzonte*). Questa coscienza di orizzonte è indeterminata, soffusa, indistinta e sfuocata. Possiamo così descrivere la coscienza come un nucleo attento e focalizzato (anche se non sempre attivo) e un orizzonte o sfondo indeterminato tutto intorno.

L'intenzionalità rende la coscienza prospettica, le dona "quel certo sguardo" e la incanala in un certo punto di vista. Come sappiamo, Husserl (1900) distingue tra stati di coscienza intenzionali e non (stati del *fare esperienza* e stati del *patire l'esperienza*). Infatti, non tutti i vissuti sono intenzionali: se dico "provo angoscia", "mi sento angosciato", viene a mancare la tipica apertura al mondo della coscienza (su cosa mi sto focalizzando in quel momento?). Parte dei vissuti sono *iletici*[9], cioè esperienze "involontarie", vissuti non intenzionali che suggeriscono un tipo di esperienza *sentita*. Questa dimensione non intenzionale, sensoriale, impressionale, patica, affettiva, è formalmente differente da quella esplicita, schematica, funzionale, intenzionale. Essa è di natura opaca, non chiara, di fondo, materiale[10], meno trascendente e più incarnata.

---

[9] Gli stati di coscienza intenzionali sono attivi e focalizzati, mentre quelli iletici mostrano uno stato recettivo, patetico, affettivo. Per Husserl, quindi, l'intenzionalità non esaurisce la nozione di coscienza (su questo tema si veda Husserl, 1966). Gli stati intenzionali hanno una direzionalità e determinano, potremmo dire, la mente cognitiva; gli stati iletici costituiscono, invece, la coscienza fenomenica e qualitativa.

[10] «L'affettivo sono *data sensibili*, i quali "si presentano con la funzione di materia", esattamente come i data sensibili della percezione» (Henry, 1990, p. 73).

Questo sentire di sottofondo, nella maggior parte delle volte, è trasformato dalla coscienza in "pensare di sentire".

Merleau-Ponty ci viene in soccorso e afferma che vi è una sorta di impossessamento, di appropriazione, da parte della coscienza di ciò che sente. Passiamo, quindi, dal *vedere* al *pensare di vedere*, dal pensare come flusso originario indistinto a pensare di pensare. Questo passaggio, scrive Merleau-Ponty, fa sì che «il reale diviene il correlato del pensiero facendo così dissolvere, occultando, i "semi-oggetti" o fantasmi che non hanno nessuna consistenza, nessun luogo proprio scomparendo al sole del pensiero come i vapori del mattino, e che sono solo un sottile strato di impensato fra il pensiero e ciò che esso pensa» (1964, p. 54). Questi semi-oggetti (o quasi-cose – Schmitz, 2009), in realtà, non spariscono affatto e navigano costantemente nella nostra esperienza a livello della pre-comprensione, là dove ha sede l'originarietà dell'esperienza. Pensare di sentire, infatti, conserva ancora al suo interno una dualità cartesiana (il pensare *cogito* e il sentire *extensa*)[11]. Con la nozione di *carne*, Merleau-Ponty risolve definitivamente questa dualità, in quanto si lascia alle spalle tutti i discorsi legati all'uso della nozione di corpo (anche quella di corpo vissuto) e come in un *chiasma* che si incrocia e intreccia, nella carne il vivente si fa uno[12]. «Si rinuncia al pensiero fatto di piani e prospettive, ci sono due circoli, o due vortici, o due sfere, concentrici quando io vivo ingenuamente, e, non appena mi interrogo, debolmente decentrati l'uno rispetto all'altro» (p. 155)[13].

Scheler (1912) sottolinea un'altra importante sfumatura del sentire. Egli afferma che nel sentire (*Fühlen*) si coglie la qualità di valore (o disvalore) appartenente a un fenomeno (oggetto, persona, ambiente) e di rispondere ad esso adeguatamente. Questo *sentire* (percezione affettiva) precede e accompagna la percezione ordinaria da cui parte una presa di posizione nei confronti della realtà. Le qualità di valore sono, in altre parole, i connotati dell'atmosfera, quelle qualità, che a partire da quelle più basilari di tipo sensoriale-vitale, utili o dannose dal

[11] *Io penso, dunque sono*, dualistico e cartesiano, si risolve qui semplicemente con «io penso, dunque mi accade di essere» (Wiesing, 2009, p. 97).

[12] È noto il meraviglioso esempio che Merleau-Ponty usa per descrivere cosa intende per carne e chiasma: «Ciò è possibile solo se, nello stesso tempo in cui è sentita dall'interno, la mia mano è anche accessibile dall'esterno, se è essa stessa tangibile» (Merleau-Ponty, 1964, p. 150).

[13] Anche con le parole di Husserl: «L'unità dell'uomo abbraccia entrambe le componenti, non come realtà legate l'una a l'altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate e in certo modo compenetrantesi» (1913, vol. II, p. 98).

punto di vista biologico, si estendono a quelle della personalità, come l'armonia di una persona o la finezza di un sentimento.

Come fa la coscienza intenzionale ad appropriarsi del sentire materiale del corpo vivo, della coscienza iletica? Fra tutti, Schmitz fa di questo punto uno degli obiettivi centrali della sua nuova fenomenologia. Egli definisce la persona come «un avente coscienza fornito della facoltà di autoattribuzione» (2009, p. 49). L'autoattribuzione consiste nel considerare qualcosa come se stesso, cioè "decidere" per sé cosa si è, giustificare se stessi, assumersi la responsabilità (non sempre cosciente) di cosa si è. Questa descrizione di sé, tramite autoattribuzione, è del tutto particolare: solo dopo che già "conosco" il cosa mi identifico con esso autoattribuendomelo. Dalla descrizione di un fenomeno ci si aspetta che renda noto il fenomeno descritto. Ma quando si tratta della "descrizione di *me*", occorre già conoscere il fenomeno "me", altrimenti si rischia una quantità infinita di descrizioni che comunque non mi identificherebbero. «Una volta che conosco me stesso, posso, sulla base di esperienze e riflettendo sulle loro circostanze, prendere il posto che mi spetta nel mondo» (p. 50). A questo punto sorge spontanea una domanda: cosa sarebbe questo "me" che devo preliminarmente conoscere per riconoscer-mi[14]? Ebbene, Schmitz risponde che si tratta del *coinvolgimento affettivo*, cioè il corpo vivo (la carne, con le parole di Merleau-Ponty) che mi parla, il *me* patico che costituisce il sottofondo ineliminabile di ogni esperienza.

Ma qual è l'organo proprio di questo sentire? Si esaurisce con il senso orale di Tellenbach? Esiste un sesto senso, forse un settimo, visto che l'intuito (comunemente inteso come sesto senso) ha ancora qualcosa di logico e razionale, che questo sentire non ha? Abbozzando una risposta a questo quesito, possiamo affermare che si tratta di una percezione (sempre intesa come *Fühlen*, percezione affettiva) amodale. Non solo possiamo trasporre l'esperienza percettiva da una modalità all'altra, a volte in maniera sinestetica, ma la sentiamo come un'intuizione complessiva in senso gestaltico[15]. Una sorta di *intuizione d'essenza* intesa

---

[14] Kurt Schneider (1980) parla di *meità* (*Meinhaftigkeit*), cioè di coscienza di ciò che è mio nel campo delle emozioni, dei pensieri, delle volizioni. È ciò che subisce una radicale riduzione nella schizofrenia, a partire dalla capacità della persona di poter autodeterminare il proprio funzionamento mentale (si veda su questo anche Huber, Gross, 2002).

[15] Sarebbe più corretto parlare di qualità terziarie (almeno come le definiscono i gestaltisti). Koffka (1935) affermava che ogni cosa ci dice quello che essa è. Per questo, un frutto dice mangiami, un manico afferrami, l'acqua bevimi, ecc. «Le qualità terziare sembrano affondare le loro radici nelle più interne casse di riso-

come il cogliere un'invariante strutturale di un fenomeno costituito, in questo caso, dagli elementi del sentito (atmosferici) la cui essenza è una sensazione complessiva (atmosfera). Per questo motivo, è impossibile vivere due volte la stessa esperienza, perché la percezione affettiva, la tonalità come *Stimmung*, di ogni singolo istante varia incessantemente (Klages, 2000).

IV. Le atmosfere psicopatologiche

Come possiamo trasporre i concetti fin qui delineati nell'ambito della psicopatologia e, nello specifico, in quella fenomenologicamente fondata? Come già accennato in precedenza, nel paragrafo 15 della *Quinta* ricerca di *Ricerche logiche*, Husserl (1900) introduce il discorso sul *sentire* partendo dal fatto che, oltre gli stati intenzionali, la coscienza esperisce dei sentimenti (affetti-*Affekte*), degli stati emotivi che sorgono per la stimolazione sensibile compiuta da un oggetto che la coscienza "patisce". Le *Stimmungen* sono "stati d'animo" o "atmosfere emotive" (dal verbo *stimmen*: accordare, temperare). Tali modalità del sentire condizionano il rapporto con il mondo in modo autonomo e significativo perché costituiscono lo "sfondo" in cui l'esperienza ha luogo. Non si tratta di singoli e distinti vissuti, ma del palcoscenico su cui i vissuti si danno, di una "colorazione emotiva"[16] (atmosfera di fondo, sentimento vitale) che non deriva da una presa di posizione dell'Io, ma rappresenta una dimensione passiva della coscienza. La *Stimmung* nasce da un sentimento non legato a un oggetto intenzionale specifico, ma dal costante essere-nel-mondo come essere che è soggetto (a-sog-gettato) a un'atmosfera la quale si diffonde come un'*eco* attraverso l'intero flusso di coscienza. In questo senso, la *Stimmung* è un'atmosfera interna dovuta non tanto alla stimolazione di qualcosa di esterno (piuttosto si incontra con l'atmosfera esterna), ma «anticipa il valore di eventuali stimoli» (Scheler, 1916, p. 421) costituendo l'orizzonte affettivo entro il quale le esperienze si compiono, specificando determinati vissuti.

Lo stato d'animo è uno sfondo, quindi, che colora tutti i vissuti anche nel senso di apertura o chiusura verso il mondo. Prendiamo, ad esempio, lo stato d'animo crepuscolare (*Wahnstimmung*). Lo immaginiamo come una specie di filtro che cambia le tonalità delle cose, le

---

nanza del soggetto senziente, sebbene appaiono topograficamente collocate anch'esse nelle cose esterne» (Bozzi, 1990, p. 100).

[16] «Come per uno strumento musicale che possiede una sua tonalità o è accordato a una certa tonalità, tutte le note che produce, seppur differenti, si uniformano rispetto a quel "tono" specifico» (Bollnow, 1956, p. 39).

predispone ad essere viste in quel modo piuttosto che in quell'altro. Non si tratta solo di proiezione del mondo interno fuori da sé (sarebbe in contraddizione con quanto espresso finora) ma, come dietro ad un filtro, lascia passare tutto ciò che dell'atmosfera è coerente con la nostra tonalità. Forse riusciamo a comprendere meglio con l'aiuto di Conrad. I primi momenti di quello che sfocerà in seguito nell'umore delirante sono costituiti dal "trema", nel quale il vissuto del soggetto è caratterizzato da un aumento dell'affettività basale e dal restringimento del campo di esperienza. Conrad (1958) descrive l'aumento dell'affettività basale come uno stato di "tensione tremenda" o come una "pressione torturante", una situazione di necessità che si associa sia ad un processo di *disintegrazione della struttura della situazione esterna*, sia ad un'alterazione della struttura esistenziale (pp. 63-64). Il *restringimento* avviene ai danni dell'apertura al mondo inteso anche come ingresso nelle atmosfere, e la *disintegrazione* è rivolta alla demolizione della situazione che diviene mono-significato (mono-atmosferica) a scapito della variabilità dei suoi possibili significati. Conrad (prima ancora già Jaspers) descrive lo scollamento della *Wahnstimmung* come una domanda che il paziente si pone e a cui non trova risposta: qualcosa è successo, ma non so cosa. La "pressione atmosferica" (intesa come l'impressionare del mondo sul soggetto) diviene troppo pesante (aumento dell'affettività basale), la persona non è più in grado di sopportare questa spinta emotiva (angosciante) che diviene sempre più "pressione torturante" ed è costretta a restringere il campo di esperienza per limitarla, escludendo così ogni altra significatività possibile.

Per comprendere meglio come possiamo utilizzare quanto fin qua affermato sull'atmosferizzazione in psicopatologia, adoperiamo un altro esempio chiarificante relativo alle analisi di Tellenbach sulla melanconia. Prima, però, occorre introdurre il concetto di *Praecox-Gefühl* o sentimento precoce. Rümke (1948) afferma che per fare diagnosi di schizofrenia (soprattutto nelle forme negative), ci si serve di "un sentire": «La conclusione sarà spesso che colui che propone la diagnosi di schizofrenia ha sentito una specificità schizofrenica o *preaecox feeling* o sentimento precoce» (p. 53). Questo sentimento è qualcosa che il diagnosta sente. Può essere descritto come l'incapacità di ritrovare l'altro e stabilire un contatto con il tutt'uno della sua personalità. Un sentimento vissuto come un'*emanazione* o *irraggiamento* atmosferico effuso dal paziente che investe il terapeuta e lo "frustra" nei tentativi (vani) d'incontrarlo. Vi è una "traccia atmosferica" che ci investe in quell'incontro e, nel caso del melanconico, «sentiamo una specifica sensazione di *appassito* o di *perdita di freschezza*» (Tellenbach, 1961, p. 31).

Le modificazioni sensoriali che accompagnano i quadri sintomatici della psicopatologia sono ben noti e Tellenbach è indubbiamente l'autore che più di tutti ha saputo descrivere fenomenologicamente tali legami. Gli odori putridi che sente il melanconico come esalazioni provenienti dal proprio corpo, vissuto come se fosse in uno stato di decomposizione, i sapori velenosi degli schizofrenici paranoidi, l'irradiazione di sporco e di batteri che dall'ambiente al corpo e dal corpo all'ambiente inchioda l'ossessivo, sono alcuni degli esempi illuminanti del sentire conturbato tra coscienza e mondo. Un essere umano espande un'atmosfera intorno a sé in modo più o meno intenso come un irradiamento essenziale che caratterizza la sua personalità, come una "nube sottile" che promana da lui (Minkowski, 1936, p. 100). Quando incontriamo qualcuno siamo investiti dall'atmosfera che emana come se entrando in una stanza, in base alla luminosità, agli oggetti contenuti e così disposti, siamo colpiti da un'atmosfera calda e accogliente; incontrare una persona vuol dire incontrare il modo dei suoi vissuti in un tutt'uno condensato in un'atmosfera.

V. Atmosfera e atmosferizzazione dell'incontro

L'atmosfera non è situata nella persona o cosa o ambiente che la suscita, né, per altro, in chi la sente, bensì, propriamente, in quel "tra", che separa e unisce persona e mondo in una sorta di condivisa "corporeità", mette in relazione reciproca certe qualità ambientali e il sentire umano. In questo senso, non c'è un polo dominante tra soggetto e mondo. L'atmosfera investe il soggetto che la patisce e il soggetto si appropria di essa accogliendola in uno sfondo o tonalità del suo sentire. Nella nostra quotidianità siamo sempre immersi nel *Mitwelt*, in un co-mondo, e le atmosfere sono spesso determinate dall'incontro con l'altro (*Mit-da-Sein*). L'altro non è mai semplice-presenza, ma "umana presenza"[17] con tutte le implicazioni che questo comporta. Prima ancora d'intenzionare l'altro come altro, prima ancora della percezione dell'altro, «ogni esperienza dell'altro nel senso di un essere reale si compie in noi, sotto forma di affetto» (Henry, 1990, p. 186). Vale a dire, che l'esperienza dell'altro non consiste nel percepire un corpo/oggetto estraneo fuori da noi, ma nell'essere affettivamente colpito da esso (l'*unipatia* di cui parla Scheler, cioè di un processo di reciproca fusione affettiva nel quale due "io" si costituiscono).

[17] Si veda Cargnello (2010), soprattutto nella nota alla seconda edizione, pp. XXIII-XXVI.

Per quanto detto finora, «è l'atmosferico che determina in modo decisivo i rapporti quotidiani con il prossimo» (Tellenbach, 1968, p. 45). Nelle relazioni quotidiane, senza molto riflettere, sentiamo attrazioni e repulsioni, antipatie e simpatie, quasi automatiche. Questo è possibile perché siamo in grado di sentire le atmosfere emanate dagli altri che, come odori, ci pervadono portandoci ad un'attrazione o repulsione. Possiamo anche "allenare" il nostro "fiuto" per le atmosfere (un terapeuta fenomenologicamente formato dovrebbe esercitarsi in questo), nel senso di un esercizio (come quello fenomenologico dell'*epochè*) in cui *aspiriamo*[18], introiettiamo, nel senso di "fare mio" intenzionalmente come tendenza al comprendere. Tutto ciò avviene nell'incontro.

Incontro dal latino *incóntra*, composto dal prefisso *in-* rafforzativo e da *cóntra*, contro, dirimpetto, di fronte. L'incontro, quindi, è letteralmente un "trovarsi di fronte a", indicando un andare, un essere in movimento, specialmente verso le persone, eliminando la sfumatura ostile del "contro". Personalmente, ho sempre pensato alla parola "incontro" come formata da tre preposizioni: in (dentro), con (insieme), tra (in mezzo): il portare insieme, il mettere in mezzo a noi, ciò che è dentro, ciò che sentiamo (come strumenti musicali di diverse tonalità che si accordano per suonare insieme la stessa melodia). Gran parte della letteratura in ambito fenomenologico ha enfatizzato tra queste preposizioni quella del *con*. Il *Mit-da-Sein*, l'esser-ci-con, è l'espressione che indica il modo autentico di stare con l'altro. A mio parere e in accordo con Kimura (2000), è importante, a questo punto e visto quanto fin qui evidenziato sulle atmosfere, transitare dall'*esser-ci-con* all'*esser-ci-tra*[19]. L'esser-ci-con contiene ancora una disparità di posizione: io terapeuta/tu paziente, come luogo dell'esser uno di fronte all'altro, dell'Io e del Tu, un po' antagonisti (il *contro* della radice latina che dobbiamo eliminare). Questa opposizione si annulla definitivamente nel *tra* inteso come *in-mezzo-a-noi*, che ci vede entrambi venir-verso quel luogo terzo e originario dell'incontro ed enfatizzando l'aspetto della spazialità (e quindi dell'atmosferico).

Come già Callieri *et al.* (1999) e Borgna (1999) più volte si sono interrogati, la questione fondante è: come accade che due persone, due mondi differenti, possano incontrarsi in un colloquio? Ancora più spe-

---

[18] Minkowski (1936, p. 99) preferisce il termine "aspirare" per rendere l'impossessamento, come per l'aria, di ciò che è esterno, del mondo.

[19] Kimura lo chiama *Zwischen-da-Sein* (esser-ci-tra) a sua volta riprendendo il discorso di Buber (1943) che introduce per primo questo termine: Buber, infatti, afferma che nell'incontro umano, tra uomo e uomo, intercorre qualcosa di non-concettualizzabile che non ha eguali in natura che egli chiama "fra-due" (*Zwischen*).

cificatamente: cosa fa, concretamente, un fenomenologo quando incontra un paziente? A queste domande, ne aggiungerei un'altra: come possiamo calare le conoscenze sulle atmosfere e sull'atmosferizzazione nel contesto terapeutico?

L'ascolto è il primo elemento: tu sei qui davanti a me, giunto fin qui, per qualche motivo (a te conosciuto o sconosciuto) che ti fa soffrire. Non hai trovato qualcuno con cui poter condividere, che possa calarsi in quell'atmosfera (interna) con te e insieme lasciarsi colpire dal mondo per vedere come ci si sente. L'ascolto, allora, prima di ogni conversazione, cenno, sguardo, prima di ogni logica della comprensione o dell'incomprensione, è un ascolto atmosferico continuo[20]. Appena entrato nella stanza, come un elemento ingressivo nell'atmosfera presente nel mio studio, la trasformi colorandola di te, sprigionando la tua aura, la impregni del tuo odore e l'area diventa rarefatta (seppure nessuna trasformazione è avvenuta nella quantità fisica di ossigeno presente). Allora partiamo da qui.

L'atmosfera, detta alla Tellenbach, ha primariamente un senso di protezione perché ci "avverte" senza il bisogno di una nostra attenzione specifica (aprioristicamente). Questo rapporto tra noi e mondo, tra noi e le atmosfere, rappresenta una trasposizione di quell'apprendimento originario di relazione con l'altro umano (*in primis* con la mamma e poi per ciò che è familiare). Da qui si sviluppa anche la nostra abilità di fiutare l'atmosfera, da cui deriva il sentimento di fiducia in noi stessi e nella nostra capacità di sentire e il fidarci di ciò che questo sentire ci dice su noi e su gli altri (mi posso fidare di quel che sento?[21] Mi posso fidare di te?). Confrontandoci sempre con il pensiero di Tellenbach, possiamo dire che l'atmosfera di un individuo, che sembra qualcosa di superficie perché irradiata all'esterno, in realtà ha un legame diretto con il profondo e ha accesso diretto e immediato con l'origine dell'umore. La concordanza (intesa come familiarità e accettazione) tra il mio sentire l'atmosfera che emano e il rimando di risonanza o meno del sentire altrui la mia atmosfera, rappresenta un continuo «recuperare dagli altri il nostro sé» (1964, p. 49). È proprio su questo punto che si fonda o meno la possibilità di un'"atmosfera comune", di reciprocità, di incontro.

---

[20] «È sul piano estetico che il guardare diventa vedere, lo squadrare diventa aprirsi, il fronteggiare diventa incontrare. Non c'è una "deriva estetizzante", perché ogni relazione si gioca fin dal primo momento a livello corporeo e quindi estetico» (Calvi, 2000, p. 51).

[21] Su questo punto si focalizza il lavoro di Blankenburg (1971) sulla schizofrenia, nella quale, incrinandosi il rapporto di fiducia con il proprio sentire, si perde la confidenza e la familiarità con la propria esperienza del mondo.

È possibile trasformare e riconsegnare a un co-mondo un rapporto di fiducia col proprio sentire incrinatosi in qualche punto, in qualche momento, tramite un incontro *autentico*, in cui si recuperi quella fiducia in sé e nell'altro? In cosa consiste questo elemento di autenticità che renderebbe questo specifico incontro trasformativo? Domande, queste, che vanno al cuore del lavoro psicoterapico e che sono, ancora una volta, legate al discorso sull'atmosferizzazione. L'incontro autentico è quello che lascia in secondo piano le sfere linguistiche, sensoriali, motorie, logiche e mette originariamente il suo fondamento nel patico, in quel pensiero che indica nella relazione, di un uomo di fronte a un altro uomo, il fondamento dell'esistenza umana[22]. L'altro è lì di fronte a noi, ci sta chiedendo di incontrarlo, non nella fisicità di due semplici-presenze, ma nella densità del nostro essere, nella disperazione dell'inadeguatezza che non potremo mai dirci esattamente cosa stiamo provando, ma cercando disperatamente di farlo (e forse, per questo, far parlare, *in primis*, l'atmosfera di quell'incontro). Ci sono comunicazioni impossibili che, invece, si rendono possibili quando abbassiamo lo sguardo pretenzioso del voler capire a tutti i costi e ritorniamo a parlarci in un comune destino di umani e del corpo vivente (Borgna, 2015), accedendo insieme a un "terzo spazio" come intersezione di me e te in mezzo a noi. Questo spazio, delle atmosfere che si incontrano e "si curano" vicendevolmente, quasi a nostra insaputa, è uno spazio dove le cose quotidiane (terribili per chi soffre) assumono un alleggerimento liberatorio. Uno spazio dove io e te, terapeuta e paziente, ci sospendiamo e generiamo una nuova significazione possibile indipendente dalle condizioni iniziali che ci hanno portato lì, per uscirne entrambi con nuove possibilità di esistenza.

BIBLIOGRAFIA

Armezzani M.: *Il "criterio dell'umano" nella ricerca fenomenologica*, in A. Zuczkowski, I. Bianchi (a cura di): *L'analisi qualitativa dell'esperienza diretta*. Aracne, Roma, 2009

Blankenburg W.: *Phenomenology and Psychopathology*. JOURNAL OF PHENOMENOLOGICAL PSYCHOLOGY, 1980, 11, 2: 50-78

[22] Per una trattazione sul tema dell'incontro, si veda il testo esemplare di Buber (1923). Inoltre, il testo di Armezzani (2009) che, seguendo le indicazioni di Minkowski, descrive il "criterio dell'umano" come elemento essenziale e fondante per l'incontro con l'altro.

… : *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart, 1971. Trad. it.: *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*. Raffaello Cortina, Milano, 1998

Böhme G.: *Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München, 2001. Trad. it.: *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*. Marinotti, Milano, 2010

Bollnow O.F.: *Das Wesen der Stimmungen*. Klosterman, Frankfurt am Main, 1956. Trad. it.: *Le tonalità emotive*. Vita e Pensiero, Milano, 2009

Borgna E.: *Noi siamo un colloquio*. Feltrinelli, Milano, 1999

… : *Parlarsi*. Einaudi, Torino, 2015

Bozzi P.: *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione*. Garzanti, Milano, 1990

Buber M.: *Ich und Du*. Schneider, Heidelberg, 1923. Trad. it. cura di A. Franceschini: *Incontro. Frammenti autobiografic*i. Roma, Città Nuova, 1991

… : *Das Problem des Menschen*, in Buber M.: *Werke. Schriften zur Philosophie*, I. Schneider, Munich-Heildelberg, 1943. Trad. it. a cura di I. Kajon: *Il problema dell'uomo*. Marietti, Genova-Milano, 2004

Callieri B., Maldonato M., Di Petta G.: *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*. Guida, Napoli, 1999

Calvi L.: *Fenomenologia è psicoterapia*. COMPRENDRE, 10: 49-62, 2000

Cargnello D.: *Alterità e alienità* (1966). Fioriti, Roma, 2010

Conrad K.: *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*. Thieme-Verlag, Stuttgart, 1958. Trad. it.: *La schizofrenia incipiente. Un saggio di analisi gestaltica del delirio*. Fioriti, Roma, 2012

Crescimanno E.: *Corpo, sensibilità ed esperienza. La riflessione di Valéry alla luce dell'estetica pragmatista*. AISTHESIS, 1: 147-164, 2012

Gadamer H.G.: *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen, 1960. Trad. it. a cura di G. Vattimo: *Verità e metodo*. Fabbri, Milano, 1972

Gibson J.: *The Ecological Approach to Visual Perception*. Taylor-Francis, New York, 1986. Trad. it.: *Un approccio ecologico alla percezione visiva*. Mimesis, Milano-Udine, 2013

Griffero T.: *Nessuno la può giudicare – Riflessioni sull'esperienza dell'atmosferico*, in Chiodo S., Valore P. (a cura di): *Questioni di metafisica contemporanea*. Il Castoro, Milano, 2007

… : *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*. Laterza, Roma-Bari, 2010

… : *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*. Mondadori, Milano, 2013

Jabès E.: *Le livre de l'Hospitalité*. Gallimard, Parigi, 1991. Trad. it.: *Il libro dell'ospitalità*. Raffaello Cortina, Milano, 1991

Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie*. Springer, Berlin, 1913. Trad. it.: *Psicopatologia generale*. Pensiero Scientifico, Roma, 1964

Kimura B.: *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*. Millon, Grenoble, 2000. Trad. it.: *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2013

Klages L.: *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft.* Bonn, 2000. Trad. it.: *Espressione e creatività*. Marinotti, Milano, 2015

Koffka K.: *Principles of Gestalt Psychology*. Routledge, Londra, 1935. Trad. it.: *Principi di psicologia della forma*. Bollati Boringhieri, Torino, 1970

Heidegger M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main, 1925. Trad. it.: *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Il Melangolo, Genova, 1999

… : *Sein und Zeit*. Tübingen, 1927. Trad. it.: *Essere e tempo*. Longanesi, Milano, 1976

Henry M.: *Phénoménologie matérielle*. PUF, Paris, 1990. Trad. it. (a cura di) P. D'Oriano: *Fenomenologia materiale*. Guerini, Milano, 2001

Huber G., Gross G.: *La psicopatologia di Kurt Schneider*. ETS, Pisa, 2002

Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. Niemeyer, Halle, 1900. Trad. it.: *Ricerche logiche*. Saggiatore, Milano, 2001

… : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I-II. Niemeyer, Halle, 1913. Trad. it.: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Einaudi, Torino, 1965

… : *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. HUSSERLIANA, XI, 1966. Trad. it. a cura di V. Costa: *Lezioni sulla sintesi passiva*. Guerini, Milano, 1993

Maldiney H.: *Penser l'homme et la folie*. Jérôme Millon, Grenoble, 1991. Trad. it.: *Pensare l'uomo e la follia*. Einaudi, Torino, 2007

Masullo A.: *Paticità e indifferenza*. Il Melangolo, Genova, 2003

Masullo P.A.: *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Wiezsäcker*. Guerini, Milano, 1992.

Merleau-Ponty M.: *La structure du comportement*. PUF, Paris, 1942. Trad. it.: *La struttura del comportamento*. Mimesis, Milano, 2010

… : *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945. Trad. it.: *Fenomenologia della percezione*. Bompiani, Milano, 2003

… : *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964. Trad. it.: *Il visibile e l'invisibile*. Bompiani, Milano, 1969

Metzger W.: *Gestalt-Psychologie. Ausgewählte Werke aus den Jahren*. Frankfurt am Main, 1941. Trad. it a cura di L. Lumbelli: *I fondamenti della psicologia della Gestalt*. Giunti, Firenze, 1971

Minkowski E.: *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. D'Artrey, Paris, 1933. Trad. it.: *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*. Einaudi, Torino, 1971

… : *Vers une cosmologie*. Aubier-Montaigne, Paris, 1936. Trad. it.: *Verso una cosmologia*. Einaudi, Torino, 1999

Piana G.: *Phänomenologie in Italien*. Würzburg, 1996. Trad. it. a cura di R. Cristin: *L'idea di uno strutturalismo fenomenologico*. Edizione digitale, 1998

Rümke H.C.: *The nuclear symptom of schizophrenia and the praecox feeling*, in *Studies en voordrachten over Psychiatrie*, 53-58. Scheltema & Holkema, Amsterdam, 1948

Scheler M.: *Die Idole der Selbsterkenntnis*. Bern-München, 1912. Trad. it.: *Gli idoli della conoscenza di sé*, in L. Boella (a cura di): *Il valore della vita emotiva*. Guerini, Milano, 1999

... : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Niemeyer, Halle, 1916. Trad. it.: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Bompiani, Milano, 2013

… : *Wesen und Formen der Sympathie*. München, 1973. Trad. it. a cura di L. Boella: *Essenza e forme della simpatia*. Franco Angeli, Milano, 2010

Schmitz H.: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. München, 2009. Trad. it.: *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*. Marinotti, Milano, 2011

Schneider K.: *Klinische Psychopathologie*. Stuttgart-New York, 1980. Trad. it.: *Psicopatologia clinica*. Fioriti, Roma, 2004

Shusterman R.: *Body Consciousness*. Cambridge University Press, New York, 2008. Trad. it.: *Coscienza del corpo*. Marinotti, Milano, 2013

Straus E.W.: Die *Formen des Räumlichen*. DER NERVENARZT, 1930, 3: 633-656. Trad. it. a cura di A. Pinotti: *Le forme della spazialità*, in Straus E., Maldiney H.: *L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*. Mimesis, Milano, 2005

… : *Über Gedächtnisspuren*. DER NERVENARZT, 1960, 31: 1-12. Trad. it. a cura di F. Leoni: *Sulle tracce mnestiche*, in *Forme dello spazio, forme della memoria*. Armando, Roma, 2011

Tellenbach H.: *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg, 1968. Trad. it.: *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfere*. Marinotti, Milano, 2013

… : *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*. Springer-Verlag, Berlin, 1961. Trad. it.: *Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica.* Pensiero Scientifico, Roma, 2015

Wiesing L.: *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Frankfurt am Main, 2009. Trad. it.: *Il Me della percezione. Un'autopsia*. Marinotti, Milano, 2014

Dott. Matteo Paduanello
Via G. Verci 15A
I-35128 Padova (PD)

PER UNA PSICHIATRIA ETICA E GENTILE. L'EMPATIA: DA JASPERS AI *MIRROR NEURONS*

PAOLA RICCI SINDONI

Alla memoria di Bruno Callieri, grande psichiatra etico e gentile

I. Promuovere una psichiatria etica e gentile, come invita Mauro Manica (1998), non significa far riferimento all'usuale normativa deontologica propria della medicina, quanto indicare la necessità, sulla scia delle indicazioni del giovane Jaspers psicopatologo, di un differente gesto metodologico, in grado di dar conto della complessità delle manifestazioni della malattia mentale. Ciò non significa – come spesso si crede – approvare in linea di principio l'idea che singoli approcci scientifici, fisiologici, biologici, neurologici e altro, debbano in modo autonomo essere applicati e concorrere così all'unità diagnostica dell'evento morboso, quanto individuare alcune differenti metodiche, non riconducibili allo schema deterministico-causale, e capaci di comprendere il fenomeno abnorme in tutte le sue complesse espressioni.

È per certi versi paradossale che ancora oggi – a distanza di un secolo dalla pubblicazione della prima edizione di *Allgemeine Psychopathologie* – si stenti a tradurre nella teoria e nella pratica clinica questa necessaria attitudine scientifica, tanto che si preferisce arroccarsi dentro le mura rassicuranti di un unico approccio teorico, preferendo – come nel caso della scienza dei malati mentali – parlare di psichiatrie al plurale, piuttosto che impegnarsi, con una mossa etica prima che epistemologica, ad accogliere la pluralità degli approcci metodologici, debitori di forme alternative di conoscenza.

Ancora una volta, nonostante la ricchezza e la precisione delle scoperte neurofisiologiche relative all'attività e alle funzioni del cervello, nonostante le accresciute possibilità di vedere i mutamenti neuronali a seguito di funzioni cognitive tramite strumenti sempre più sofisticati, si è come arenati di fronte all'incapacità di comprendere le malattie mentali in modo esaustivo, al fine di garantire alla psichiatria una sua autonomia scientifica.

Le difficoltà nascono anche oggi – come ai tempi di Jaspers – dalla particolare condizione epistemologica della scienza dei malati mentali, che con fatica si autocomprende come *scienza di confine*, sempre volta a ricercare connessioni nell'esperienza frammentata o congelata del paziente e a individuare relazioni fra mondo soggettivo e rilievi medici oggettivi, tra mondo interno e mondo esterno, tra mente e corpo, tra bisogni individuali e attese sociali (Borgna, 1993). Anche in considerazione dei differenti linguaggi scientifici che circolano all'interno dei luoghi dove si fa ricerca e pratica clinica, occorre considerare ancora che i singoli corpi linguistici, espressione di specifici e complessi orientamenti psichiatrici, si dimostrano autoreferenziali e chiusi a reciproche interazioni, cosicché si fa urgente ricercare un esplicito ethos metodologico, che dovrebbe promuovere non tanto la ricerca di un unico paradigma comune, quanto uno sforzo dialogico, in grado di creare una reciproca influenza, cogliendo in tal modo il malato attraverso uno sguardo unitario.

Rimane ora da accennare a quella "gentilezza", che insieme all'etica, viene richiamata nel titolo. Si fa qui esplicito riferimento alla relazione medico-paziente e a quella necessaria attitudine comprensiva che, se utile in tutte le patologie, diventa essenziale nei confronti dei malati mentali. Qui comunque si allude anche a qualcosa di altro, in riferimento – come precisa Bion (2010) – del sovraccarico emotivo che il clinico porta con sé. In questo caso – così si suggerisce – occorre trattenere sia la memoria che il desiderio. La memoria, innanzitutto, relativa al carico diagnostico del medico che pesa sullo sguardo del paziente, quella che allude alla necessità di mettere fra parentesi, secondo una buona mossa fenomenologica, il bagaglio freddo delle teorie, così da avviarsi verso "la cosa stessa" con lo sguardo sgombro da preconcetti. Il riferimento al desiderio, in secondo luogo, allude alla rinuncia di giungere presto e subito alla diagnosi, attenuando in tal modo quella violenza interpretativa che rende ciechi e incapaci di guardare il paziente in tutta la sua drammatica esperienza.

Di questo principio di "gentilezza", in cui non è difficile rintracciare delle affinità elettive con l'attitudine del giovane Jaspers, si dovrebbe dotare la psichiatria, così che dalla rinuncia al potere illuminante delle

teorie, si possa passare al convincimento di come, ad esempio, mutino le cose, quando si assume un'altra prospettiva, anche se questo potrebbe significare traghettare dal giorno iperchiaro del pensiero neuroscientifico alla luce opalescente e lunare dei vissuti soggettivi (Borgna, 2003, pp. 52-53). Da qui la continua oscillazione dello psichiatra clinico, esposto paradossalmente fra un "delirio" di chiarezza diagnostica, che viene a condensarsi nell'adesione acritica delle teorie e una soluzione "nevrotica" propria di chi fa riferimento soltanto al percorso della propria formazione personale, ritenuta sufficiente a rendere possibile il reale incontro con il malato.

Siamo in tal modo già immersi dentro la questione complessa, che si vorrebbe ora analizzare, relativa alle potenzialità scientifiche della "comprensione" dello psichico, che per molti rimane ancora la condizione necessaria per intercettare in modo globale i vissuti del malato mentale. Sino a quando questo catalizzatore emotivo non sarà sufficientemente indagato e verrà relegato solo ad un procedimento empatico, intenso ma cieco, che rischia di non contenere il paziente, ma di dargli solo l'idea di non essere solo nel suo dramma, la psichiatria non riuscirà a fare alcun passo in avanti. Anche quando, ad opera dei continui progressi della scienza neurofisiologica, si preferirà rifugiarsi nelle pareti rassicuranti dell'esame somatico, sfumando la dialettica fra lo psichico e il biologico e rivestendo ancora l'abito logoro, ma pur sempre utilizzabile con il quale, ai primi decenni del secolo scorso, Griesinger l'aveva rivestita, affermando che «la malattia mentale è malattia del cervello» (1861).

A distanza di un secolo Eric Kandel, ad esempio, ripercorre tutte le tappe delle recenti scoperte neurofisiologiche, che a suo avviso continuano a rafforzare la tesi di Griesinger e che lo portano alla conclusione che ogni funzione psichica si esaurisce in una funzione cerebrale (cfr. Kandel e Schwartz, 2014). Come i sintomi di una malattia somatica, ad esempio una polmonite, nascono da una sottostante infiammazione o lesione polmonare, così non c'è disturbo, di cui la psichiatria si occupi, che non sorga ad una alterazione organica o funzionale delle strutture cerebrali, dei meccanismi neuronali e delle sostanze neuro trasmettitoriali.

La psichiatria, ancora e di nuovo, si trasforma nella sua ragion d'essere modale e ritorna fra le braccia delle neuroscienze (Borgna, 2003, pp. 17-26). Il disturbo psichico fuoriesce, per così dire, dalla soggettività di chi lo patisce, per essere ricondotto alla sua matrice somatica: negli anni '70 la messa a punto di strumenti sofisticati, come la tomografia assiale computerizzata, in grado di fotografare le trasformazioni neurofisiologiche del cervello al momento della comparsa di un

disturbo psichico, incoraggiavano i clinici all'abbandono di metodologie soggettive, legate alla buona volontà del medico, orientandoli verso la scoperta di nuove finestre sulla coscienza, così che ogni sua manifestazione – percepire, credere, imparare, riflettere, valutare ecc… – poteva essere correlata all'attivazione di aree cerebrali. Al di là e oltre le componenti genetiche o ambientali, i disturbi psichici finivano così per essere considerati come la fatale risultanza di modificazioni strutturali, proprie dei contesti cerebrali (cfr. Barlow, 2004).

La psichiatria, divenuta ormai *encefalo-iatria*, sembra così allontanarsi da quel contesto complesso e metodologicamente interattivo, tracciato in modo limpido dal giovane Jaspers intorno agli anni 1912-1913, e da quanti, dopo di lui, che non si rassegnano alle soluzione riduttive, entro cui lo psichico si è arenato. Valga come esempio l'accorato interrogativo, posto da Gerhard Roth nel 2001, quando si chiede: «*Hat die Seele in der Hirnforschung einen Platz?*», ossia: che posto ha l'anima (la psiche, secondo la plurivocità semantica del termine tedesco *Seele*) all'interno dei procedimenti delle neuroscienze?

Il dibattito epistemologico, ancora aperto soprattutto ad opera dei cognitivisti, continua a svilupparsi e a dividersi in due direzioni inconciliabili: da un lato coloro i quali – sono la maggioranza – ritengono ormai inevitabile ridurre i fenomeni della coscienza alla dimensione materiale e fisica; dall'altro quelli che continuano a resistere, nella convinzione che vada ammessa una certa "eccedenza" dello psichico sul somatico, una "sporgenza" dal dato biologico, da cui è necessario non prescindere (cfr. Barlow, pp. 361-363).

L'idea fisicalista si concentra nella convinzione che i dati neuroscientifici siano la prova e la condizione per considerare la persona, con il suo carico di vissuti psichici, come il risultato di un fascio dinamico di neuroni e che, di conseguenza, occorra studiare i fenomeni mentali solo tramite l'osservazione dell'elevata complessità dei correlati neuronali, i soli dati scientificamente visibili e dunque oggettivamente certi, abbandonando le obsolete concezioni spiritualiste.

Questo manifesto teorico, che è base comune di una larga schiera di cognitivisti e di filosofi della mente, viene giustificato in base alla dimostrabilità della ricerca oggettivo-razionale, che "fino a prova contraria" (Bonicelli e Sciarretta, 2005, pp. 126-127) costituisce l'unica dimostrazione riguardo al fatto che ogni vissuto conoscitivo o empatico è un aspetto comportamentale del cervello umano.

La tesi radicale di Thomas Metzinger (2010) è al riguardo emblematica: appoggiandosi in larga misura sull'osservazione di alcune sindromi psichiatriche, come la schizofrenia, che implicano stati alterati della coscienza, finisce con il dimostrare che l'idea che ciascuno ha di sé,

ovvero la percezione di un modello cosciente dell'organismo nella sua interezza, non è che un'illusione del cervello, una sorta di meccanismo biologico, utile per interagire con l'ambiente e con gli altri tramite meccanismi comportamentali legati all'evoluzione della specie. Ciò significa che non esiste una dimensione oggettiva dell'io, e che le nostre operazioni mentali sono soltanto delle mere apparenze soggettive, di per sé inconoscibili, dunque irreali. Quasi che il nostro cervello, oltre che interagire con quanto esiste fuori della coscienza, fosse in grado di attivare una sorta di immagine della nostra soggettività, una specie di esperienza che prova certe esperienze. In tal modo l'immagine cerebrale, che è solo un modello, viene falsamente considerata come reale (Reichlin, 2013).

Come dire che siamo macchine «che creano un io, ossia una esperienza in prima persona, ma non abbiamo un sé, ovvero una realtà soggettiva che sia qualcosa di più che una configurazione di attivazione del nostro sistema nervoso centrale» (*ivi*, pp. 851-852). La completa scomparsa dei cosiddetti "fenomeni soggettivi", per dirla con Jaspers, è comunque contestata anche all'interno del vasto arcipelago dei riduzionisti, e mai sufficientemente colti come una sfera specifica, segnata dalle esperienze psichiche, che non possono essere appiattiti sull'attività neuronale, ma aspirano ad un'indagine scientifica, sia pure di diversa natura (*ivi*, p. 854).

La proposta teorica di Nagel (1974) sembra andare su questa linea, pur arrestandosi a metà; convinto che non si possono identificare stati mentali e stati cerebrali, e che dunque l'evidenza dei fatti soggettivi (i cosiddetti *qualia*) rappresentino dei dati di fatto incontrovertibili, prende atto che gli strumenti a disposizione non consentono di dar conto della specificità di questi vissuti. Nonostante qualche timido passo in avanti, si rimane ancora una volta irretiti dentro le secche del riduzionismo e del fisicalismo, colti come unici criteri scientifici per determinare la struttura psicologica e le qualità personali di ogni esperienza umana. Ciò che eccede e sporge fuori il reticolato neuroscientifico viene insomma – come sembra indicare la vasta area del cosiddetto "emergentismo" (Kim, 2003) – ricondotto al livello del sistema neuronale emergente, a sua volta determinato all'interno del circuito nervoso, senza peraltro riuscire a spiegarlo oggettivamente. Pur nella convinzione che gli stati mentali sono "sopravvenienti" rispetto agli stati cerebrali, ci si arresta all'idea che l'unica spiegazione scientifica in termini di mera causalità sia l'unica possibile e certificabile, preferendo piuttosto rimanda-

re la questione a motivazioni di carattere comportamentale ed evoluzionistico[1].

Vale la pena, al riguardo, sintetizzare le varie posizioni, utili per comprendere l'estrema attualità che ancora vive nelle pagine jaspersiane del primo decennio del 900, quando non si contestava la rigorosità del metodo causalistico, ma si cercava di ampliare l'orizzonte conoscitivo, mettendo in campo altri sistemi di conoscenza dello psichico. Il dibattito attuale sembra in tal senso ancora fermo all'assolutizzazione di un unico sistema scientifico, come si diceva: basti vedere i risultati del riduzionismo radicale, dove lo psichico non è altro che l'incendiarsi di determinati neuroni in determinate aree cerebrali o del cosiddetto monismo neutrale, dove lo psichico e il neuronale vengono colti come due aspetti di uno stato unitario non ancora decifrato (Crick, 1994).

Più complessa e problematica – come si è visto – è la tesi dell'emergentismo, secondo cui lo psichico è un fenomeno che riemerge dagli stati cerebrali, ma non è spiegabile in base a queste qualità e dunque sembra non essere sottoposto interamente alle leggi della natura; altri ancora preferiscono presentare la tesi dello psichico come uno stato fisico di una particolare indole, che interagisce strettamente con stati fisici conosciuti, anche se le sue specifiche leggi non sono ancora spiegabili (cfr. Zuccaro, 2006).

Che queste aree, ancora sconosciute, possano essere lette alla luce del concetto di "incomprensibile" di Jaspers? Che – come si ricorderà – annetteva un ruolo strategico a questo nucleo teorico all'interno della sua psicopatologia. Ciò che va comunque subito detto è che, secondo il giovane psichiatra di Heidelberg «un medesimo disturbo psichico può essere analizzato sia con i metodi dell'*Erklären* sia con quelli del *Verstehen*» (1963, p. 333, trad. mia), aprendosi in tal modo alla lettura di una molteplicità di approcci teorici, che invocano un'interazione metodologica, al fine di evitare l'assolutizzazione idolatrica di un unico punto di vista scientifico.

Alla luce di quanto si è detto, occorre chiedersi ancora: è scientificamente corretto concepire una sistematica cancellazione della sfera psichica attraverso la giustificazione che non può essere spiegata? La dimensione etico-simbolica e culturale dell'uomo può essere soltanto ricondotta a dinamiche evoluzionistico-comportamentali della razza umana? Non è forse necessario ripensare la reale funzione e i limiti della nostra comprensione degli atti corporei rispetto agli stati psichici, da

[1] Cfr. il dibattito su queste posizioni in Edelman, *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, pp. 97-103.

noi effettivamente esperiti nei vissuti normali ed abnormi della coscienza?

Ritorna attuale la lezione di Jaspers, quando nel 1912 in *Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox. (Schizophrenie)* (1913), poneva l'accento sulla necessità di collegare approcci e metodi differenti per impostazione teorica e approccio metodologico, al fine non di separarli o, all'opposto, ricondurli ad un unico paradigma nosologico, ma di chiarirli al loro interno, così da farli interagire di fronte ad un disturbo psichiatrico o, più in generale, all'esame complessivo di una malattia mentale.

II. La psichiatria si ritrova, anche oggi, a fare i conti con la grande questione della soggettività: «Con gli abissi di sofferenza che in essa si manifestano – come precisa lo psichiatra "jaspersiano" Eugenio Borgna – con gli arcipelaghi sconfinati delle emozioni ferite e oltraggiate, con la tristezza e la malinconia, con l'inquietudine e l'angoscia, con l'estraneità e la dissociazione, con il dolore e la disperazione, con le lacerazioni dell'anima e il silenzio del corpo» (2003, p. 31).

È su questo mondo oscuro ed estraniante che la metodica comprensiva dell'empatia entra a far parte, soprattutto grazie a Jaspers, della ricerca psicopatologica dei vissuti abnormi. È del 1912 il primo contributo del giovane psichiatra non ancora trentenne, intitolato *L'indirizzo fenomenologico in psicopatologia* (1912-1913). Distinguendo i sintomi oggettivi, sensibilmente percepibili (quali le eccitazioni motorie, le espressioni linguistiche, le alterazioni organiche e altro) dai sintomi soggettivi (la percezione dei propri vissuti), precisava come

> *essi non possono essere visti con gli organi del senso, ma possono essere colti solo attraverso l'immedesimazione nella psiche dell'altro; attraverso l'empatia* [Einfühlung] *essi possono essere portati alla visione interiore solo grazie all'esperienza vissuta comune* [Miterleben] *e non attraverso il pensare.* (trad. it., 2004, pp. 27-28).

Compito dello psicopatologo sarà dunque quello di accordare «all'interna presentificazione [*Vergegenwärtigung*] e intuizione dello psichico» (*ivi*, p. 29) uno statuto speciale, epistemologicamente motivato e capace di realizzare, tramite il metodo fenomenologico, uno strumento di comprensione dei disturbi psichici, da affidare successivamente alla riflessione e alla elaborazione diagnostica.

I suoi referenti scientifici – come esplicitamente annotava in questo e in altri saggi, scritti prima del 1913, data della prima edizione di *Allgemeine Psychopathologie* – sono stati Husserl e Lipps. Forse senza una chiara consapevolezza Jaspers si inseriva nella travagliata storia di questo concetto, l'empatia appunto, condividendo con molti suoi contemporanei l'estrema complessità e misteriosità di questo termine, come amava dire Husserl. Come si sa, qualche anno dopo, nel 1917, Edith Stein s'incaricherà di riordinarlo concettualmente, sottoponendolo ad una rigorosa analisi fenomenologica e ricostruendolo, in modo originale, nella sua marcatura intersoggettiva (trad. it., 1985).

L'impressione, comunque, è che il giovane psichiatra, colto dall'entusiasmo del metodo fenomenologico e dalle sue promesse di rigorosità scientifica in ordine alla vita interna della coscienza e allo studio dei vissuti emozionali, non abbia avuto modo di affrontare sistematicamente la questione dell'empatia (non sembra infatti aver letto *Zum Problem der Einfühlung* di Edith Stein, non avendola mai citata, neppure nella quarta edizione di *Psicopatologia generale*).

Si è dunque riservato di utilizzare il termine, scomponendolo nelle varie sfumature semantiche e caratterizzandolo ora come immedesimazione (*Einsfühlen*), ora come presentificazione (*Vergegenwärtigung*), poi come con-sentire (*Mitfühlen*), o come percezione dei vissuti estranei. Questa oscillazione, del resto, continuerà a pesare lungo la storia complicata di questo nucleo concettuale e ne segnerà nel tempo il limite, ma anche le potenzialità, evidenti soprattutto nella recente scoperta dei "neuroni specchio" (cfr. Rizzolatti e Sinigaglia, 2006).

Sembra comunque, per tornare ancora al progetto epistemologico del giovane Jaspers, che l'utilizzo della comprensione empatica fosse funzionale alla focalizzazione del primo obiettivo, legato alla descrizione dei sintomi soggettivi, quello cioè di

> *delimitare l'elemento singolo,* presentificandolo *da tutti i lati per noi stessi e per gli altri per un uso duraturo e dargli così un nome da usare stabilmente.* (Jaspers, 1912-13, trad. it., p. 38)

Lo scopo del comprendere fenomenologico, dunque, sembra concentrarsi sulla necessità dello psichiatra di "rendere presente" l'esperienza vissuta dal malato attraverso la relazione con il medico, che è empatica nella misura in cui lo psichiatra si rapporta al malato, non come ad un caso da diagnosticare, ma come un interlocutore, che ha una esperienza dolorosa, difficile da comunicare. Questo vissuto estraneo non può mai far parte in modo proprio del bagaglio soggettivo del medico, che si trova a dover operare con dei sintomi, lontani dal suo mondo interiore,

eppure bisognosi di essere interpretati. La difficoltà di questo approccio con l'estraneità dei mondi psicotici comunque non avrebbe dovuto rendere irrilevante l'impegno scientifico, solo perché il carico della soggettività in atto non sembrava permettere approcci clinici e oggettivi.

È in questa fase dell'indagine psicopatologica che si fa prezioso il compito dello psichiatra, che sa di dover utilizzare ogni strumento per giungere ad una comprensione, la più possibile vicina al disagio del paziente. Nell'edizione del 1946 di *Psicopatologia generale* Jaspers cercherà di meglio precisare il ruolo dello psichiatra empatico, avvicinandolo alla figura dell'attore

> *che si rende presente e si immedesima nel personaggio, pur restando se stesso. Egli* [*il medico*] *deve assumere l'atteggiamento di un ascoltatore attento, che non intende esercitare violenza sull'altro e resta fondamentalmente obiettivo, senza farsi influenzare* […]. *Impassibilità e commozione procedono unite e non possono contrapporsi, mentre la fredda osservazione di per sé non vede nulla di essenziale. Soltanto insieme, mediante un'azione reciproca, possono portare alla conoscenza.* (trad. it., p. 23)

L'atto empatico è in tal senso funzionale, al pari della figura dell'attore, a rendere presente un modo estraneo, altro rispetto al proprio, e che presuppone quel sufficiente distacco, pur nella partecipazione emotiva, nella convinzione che questa è la difficile ed esaltante opera dello psichiatra: connettere i due estremi, entrambi mai applicabili completamente, quello della fredda obiettività e quello della fusione emotivo-sentimentale.

Non va inoltre dimenticato che la metodica empatico-comprensiva, proposta da Jaspers, veniva affiancata alla "comprensione genetica", rivolta a rintracciare le connessioni dei fenomeni psichici, prima indagati singolarmente, poi collegati fra di loro, così da ricomprenderli in una successione dinamica attraverso uno sguardo d'insieme (*ivi*, pp. 340-395). Pur nella difficoltà a concepire, nell'unico gesto comprensivo dello psichiatra, la relazione fra questi due differenti modi di utilizzare il metodo del *Verstehen*, come già da più parti è stato evidenziato[2], anche in ordine ad una loro connessione con le metodiche oggettivanti, proprie dell'*Erklären*, non c'è dubbio che questa decisiva svolta psico-

[2] Maestro e discepolo acuto di Jaspers e dei suoi metodi psicopatologici è stato senza dubbio Bruno Callieri. Pregevole al riguardo l'applicazione metodologica della psicopatologia svolta da B. Callieri in *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*.

patologica impressa dal giovane Jaspers abbia davvero rappresentato non solo l'inizio indiscusso della lunga e feconda stagione fenomenologica applicata alla psichiatria (Cazzullo, Sini, 1987), ma anche l'unica valida alternativa alla psichiatria somaticista.

Dobbiamo comunque aspettare la fine del Novecento per accorgerci che i progressivi successi della neurofisiologia avrebbero colpito al cuore il mondo dei vissuti soggettivi, grazie a quel concetto, l'empatia, che, strappato di mano agli psichiatri "umanisti", diventava la bandiera degli scienziati e dei cognitivisti.

III. Come per brevi cenni si ricorderà, la scoperta dei "neuroni specchio", agli inizi degli anni '90 ad opera del gruppo scientifico di Giacomo Rizzolatti (Rizzolatti, Vozza, 2007), diventava una delle prove più evidenti dell'esistenza di un terreno fecondo, su cui neuroscienze, psicopatologia esistenziale e filosofia potevano rincontrarsi, per mettere a confronto – secondo il principio jaspersiano del pluralismo metodologico – i rispettivi metodi ed anche le prospettive comuni. Attraverso la consapevolezza, epistemologicamente fondata, che nessun metodo, pur affinato scientificamente, può arrogarsi il diritto di costituirsi come l'unico modello teorico, si aprivano nuove prospettive di conoscenza e di riflessione critica in un ambito, come la psichiatria, che guadagnava in quegli anni una forte ricaduta sociale.

Occorre però prendere atto che si è di fronte ad una occasione mancata, a fronte del prevalente tentativo riduzionista di non valutare la complessità del disturbo psichico, procedendo verso un sostanziale approccio farmacologico della malattia mentale (cfr. Borgna, 1999).

Il modello teorico dei "sistemi *mirror*", scoperti empiricamente prima nelle scimmie poi negli umani attraverso dati registrati con le metodologie elettrofisiologiche (Pet, fMRI, TMs), metteva in luce il dispositivo di "risonanza" o di "rispecchiamento", che si attiva attraverso l'esame dei mutamenti neuronali in alcune zone del cervello e che sono identiche sia nel corso dell'esecuzione di azioni proprie, sia durante l'osservazione delle azioni altrui. Gallese parla in proposito di "simulazione incarnata" per descrivere quel processo somatico, automatico e inconsapevole attraverso cui comprendiamo, ad esempio, l'esperienza emotiva di un altro a partire da una sorta di simulazione interna del medesimo vissuto, riscontrabile mediante la registrazione neurofisiologica dei mutamenti cerebrali e muscolari, che sarebbero coinvolti nel compiere "effettivamente" quel gesto (Gallese, Ammaniti, 2014).

I neuroni specchio hanno in tal senso esercitato un fascino innegabile soprattutto per la semplicità dell'evidenza neuro-biologica da essi

fornita, e per dimostrare la base somatica dell'empatia proprio attraverso l'accoppiamento diretto fra vissuto estraneo osservato ed esperienza propria corrispondente. Una sorta di capacità immediata di riconoscimento delle intenzioni degli altri, in termini di desideri, esperienze emotive ed altro, così fa offrire una comune base organica al legame diretto e incorporeo tra esseri umani che fanno parte di un mondo comune (cfr. Boella, 2010).

Al di là delle innegabili ricadute etiche e sociali che questa scoperta continua a suscitare anche in ambito filosofico, va notato, per le questioni qui dibattute, che la scoperta dei neuroni specchio si inserisce in modo coerente all'interno del quadro epistemologico della psicopatologia jaspersiana, dal momento che – occorre ripeterlo – si può «tanto comprendere quanto spiegare il *medesimo* vissuto psichico» (Jaspers, 1963, p. 333, trad. mia). L'empatia e la sua corrispettiva base organico-biologica bene si inquadrano in questo progetto epistemologico; ciò non significa l'abbandono delle metodiche psicologiche della comprensione, come di fatto nei decenni successivi è avvenuto in larghissimi settori della psichiatria clinica.

L'assolutizzazione delle procedure neurofisiologiche, capaci di vedere *come* funzionano i meccanismi cerebrali del vissuto empatico non allenta la domanda sul *perché* e su *che cosa* viene a sommuoversi nel vissuto psicologico del paziente, che reagisce sempre in modo personale, finendo – come a suo tempo Jaspers aveva denunciato – a neutralizzare la qualità della relazione fra medico e paziente, ridotto ormai ad un insieme di impulsi neurologici da controllare farmacologicamente.

Il dogma neurofisiologico, disconoscendo l'autonomia scientifica di altri strumenti comprensivi della vita psichica, normale o patologica, avrebbe cominciato presto a scricchiolare. Ricerche ulteriori, infatti, avrebbero messo in luce che la presunta semplicità del meccanismo di base che presiede l'empatia esigeva la messa a fuoco di una serie di passaggi di questo complesso vissuto, così che al meccanismo diretto, di tipo percettivo e motorio, andava affiancato una sorta di meccanismo indiretto, che implica l'intervento di una serie di mediazioni fra l'io e l'altro, «e pertanto può *non presentare un rispecchiamento totale* fra i due, bensì uno scarto (i due non provano la stessa cosa: uno dei due raggiunge l'altro mediante attività diverse); c'è insomma una combinazione dispari di attività e passività» (Boella, 2008, pp. 97-98).

Ciò ha particolare significato soprattutto in ambito psichiatrico, là dove – come ha rilevato recentemente Tania Singer nelle sue indagini sul dolore (Hein *et al.*, 2010) – il vissuto empatico evidenzia una notevole differenza individuale e l'impossibilità di osservare, ad esempio, se chi soffre è legato da un vincolo di amicizia, di affetto o di estraneità

con chi è a lui vicino, che non sempre può rispecchiare "anche" e sempre il proprio mondo interiore ossia la propria soggettività.

Ancora una volta questo "scarto" e, come si è visto, questa "sporgenza", che troppo frettolosamente finiscono con l'essere espunti dall'approccio rigorosamente scientifico, perché ritenuti inaffidabili e arbitrari, riemergono in tutta la loro inaggirabile presenza, che fa dire a Kurt Schneider, allievo di Jaspers, «che i fenomeni psichici e i fenomeni somatici sono separati da un'area infinita di fenomeni sconosciuti. […] Ciò che è psichico, in quanto tale, deve essere studiato autonomamente» (cit. in Borgna, 2003, p. 26). Ciò non significa – Jaspers *docet* – riproporre uno sdoppiamento tra visione oggettiva e approccio soggettivo dei vissuti, rimodulando le radicali tesi dualiste di stampo cartesiano, quanto rimettere al centro la base relazionale dell'empatia, cifra di un contatto complesso e irrinunciabile del rapporto fra medico e paziente, segnato dall'apertura e dall'accoglienza destituita da ogni forma di aggressività farmacologica e spersonalizzante.

Ogni buon clinico sa bene come «i sintomi psicotici si tematizzano come modi di essere relazionali, che si formano e si aggregano, o si disfanno e si disaggregano, nel contesto delle diverse strutture relazionali con cui si confrontano» (Borgna, 1995, p. 56).

Torna qui, infine, il tratto gentile ed etico della psichiatria, che può essere anche ridetto con le parole di Robert Musil nel suo *L'uomo senza qualità*, un modo per fuoriuscire, per così dire, dal linguaggio scientifico per ricomprenderlo in modo più esaustivo. In una visita allo Steinhof, l'ospedale psichiatrico di Vienna, una protagonista, Clarisse è così descritta:

> *Ad un tratto ella non si poté più trattenere, avanzò verso il malato e dichiarò: «Io vengo da Vienna!». Era senza senso, come un suono qualsiasi, uno squillo di tromba. Ella ignorava cosa se ne ripromettesse e come le fosse venuto in mente, né si era chiesta se il malato sapesse in che città si trovava; e se lo sapeva, la frase aveva meno senso che mai. Ma Clarisse la pronunciò con fiduciosa sicurezza. E in verità accadono ancora miracoli, sebbene quasi esclusivamente nei manicomi; mentre Clarisse tutta ardente di commozione diceva quelle parole, una luce si stese sulla faccia del malato; i suoi denti di lupo scomparvero dietro le labbra e lo sguardo pungente divenne benevolo. «Oh, la meravigliosa Vienna! Una città incomparabile!» egli esclamò con l'orgoglio dell'antico borghese che sa tornire le sue parole come si deve* […].

Se i miracoli accadono quasi esclusivamente nei manicomi, vuol dire forse che una comprensione "gentile" dei vissuti abnormi può e deve far parte ancora dell'esame diagnostico e terapeutico della malattia mentale, che ferisce il paziente e con lui il mondo umano che gli sta intorno. Se l'empatia rappresenta la cifra emblematica della nostra condizione umana segnata dalle relazioni intersoggettive, non va dimenticato quanto recita quel principio ebraico universale: «Sii gentile con lo straniero, perché hai già conosciuto cosa voglia dire essere stranieri in Egitto»[3].

È la drammatica percezione dell'estraneità che ci tocca, ogni volta che siamo di fronte a mondi differenti dal nostro, a richiamarci al dovere del ricordo che universalmente ci accomuna, ogni volta che siamo costretti a ricordare come normalità e anormalità convivono intrecciate e, spesso, non distanti dal nostro spazio interiore. Così da avvertirci che l'esperienza dell'incontro con un malato mentale può segnare la nostra distanza ma al contempo toccare le corde di una risonanza comune, intima e profonda. Esperienza scientifica *sui generis*, quella del clinico psichiatrico, impegnato in modo etico e gentile a decifrare l'opacità del disturbo psichico attraverso la costante oscillazione fra desiderio diagnostico e rispetto doveroso del disagio del malato.

BIBLIOGRAFIA

Barlow H.B.: *Singoli neuroni, scopi comunitari e coscienza*, in A. De Palma, G. Pareti (a cura di): *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, pp. 361-385. Bollati Boringhieri, Torino, 2004

Bion W.R.: *Attention and Interpretation*. Trad it.: *Attenzione e interpretazione. Una prospettiva scientifica sulla psicoanalisi e sui gruppi*. Armando, Roma, 2010

Boella L.: *Neuroetica. La morale prima della morale*. Raffaello Cortina, Milano, 2008

… : *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*. Raffaello Cortina, Milano, 2010

Bonicelli E., Sciarretta G.: *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*. Raffaello Cortina, Milano, 2005

[3] Devo questa suggestione a M. Manica: *L'impostazione fenomenologica tra modello medico e psicoanalitico (Proposta per una psichiatria etica e gentile)* (1998, p. 97, nota).

Borgna E.: *Psichiatria scienza di confine*, in P.R. Cavalleri (a cura di): *Itinerari nella follia: Percorsi, motivi, motivazioni nella fondazione della psichiatria contemporanea*. Liguori Editore, Napoli, 1993

… : *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*. Feltrinelli, Milano, 1995

… : *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*. Feltrinelli, Milano, 1999

… : *Le intermittenze del cuore*. Feltrinelli, Milano, 2003

Callieri B.: *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Città Nuova, Roma, 1982

Cazzullo C., Sini C. (a cura di): *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*. Masson, Milano, 1987

Crick F.: *La scienza e l'anima. Una ipotesi della coscienza* Rizzoli, Milano, 1994

Edelman G.M.: *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*. Laterza, Bari-Roma, 2003

Gallese V., Ammaniti M.: *La nascita dell'intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*. Raffaello Cortina, Milano, 2014

Griesinger W.: *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*. Krabbe, Stuttgart, 1861

Hein G., Silani G., Preuschoff K., Batson C.D., Singer T.: *Neural responses to the suffering of ingroup and outgroup members' suffering predict individual differences in costly helping*. NEURON, 68, 1: 149-160, 2010

Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen von Karl Jaspers*. Springer, Berlin, 1913

… : *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*. Springer, Berlin, 1963

… : *Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox. (Schizophrenie)*. ZS. NEUR. PSYCH., 14, 1913, ora in *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, op. cit.

… : *L'indirizzo fenomenologico in psicopatologia* (1912-1913), trad. it., in *Scritti psicopatologici*, a cura di S. Achella e A. Donise, pp. 27-50. Guida, Napoli, 2004

… : *Psicopatologia generale* (1946), trad. it. a cura di R. Priori. Il Pensiero scientifico, Roma, 1964

Kandel E.R., Schwartz J.H.: *Principi di neuroscienze*. CEA, Milano, 2014

Kim J.: *La mente e il mondo fisico*. Mc Graw-Hill, Milano, 2003

Manica M.: *L'impostazione fenomenologica tra modello medico e psicoanalitico (Proposta per una psichiatria etica e gentile)*. COMPRENDRE, 8: 83-97, 1998

Metzinger T.: *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*. Raffaello Cortina, Milano, 2010

Musil R.: *L'uomo senza qualità* (1930-33), trad. it. Einaudi, Torino, 2005

Nagel T.: *What is it like to be a bat?* PHILOSOPHICAL REVIEW, 83: 435-450, 1974

Reichlin M.: *Centomila, nessuno o uno? L'io e la persona alla luce delle neuroscienze*. STUDIUM, 6: 846-858, 2013

Rizzolatti G., Sinigaglia C.: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Raffaello Cortina, Milano, 2006

Rizzolatti G., Vozza L.: *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*. Zanichelli, Milano, 2007

Roth G.: *Hat die Seele in der Hirnforschung einen Platz?* UNIVERSITAS, 56: 905-920, 2001

Stein E.: *Il problema dell'empatia* (1917), trad. it. a cura di E. Costantini. Studium, Roma, 1985

Zuccaro C.: *Neuroscienze e teologia morale*. EUNTES DOCETE, 59, 3: 9-54, 2006

Prof. Paola Ricci Sindoni
Ordinario di Filosofia morale
Dipartimento civiltà antiche e moderne
Polo Annunziata
I-98168 Messina (ME)

Relazione tenuta al Convegno internazionale "Empatia e comprensione del mondo. Psicopatologia jaspersiana e consulenza filosofica", Università degli studi di Messina, 4 dicembre 2013.

IL RUOLO DEL *SETTING* NELLA PSICOTERAPIA FENOMENOLOGICO-DINAMICA
Intervista ad Arnaldo Ballerini

MARIO ROSSI MONTI, GIULIA GNEMMI

Quale ruolo svolge la nozione di *setting* nell'ambito della psicoterapia di ispirazione fenomenologica? Questa domanda è nata a partire dalla tesi di Laurea Magistrale in Psicologia Clinica presso l'Università di Urbino di Giulia Gnemmi, dedicata a un confronto tra psicoterapia dinamica e psicoterapia fenomenologica. Il confronto era stato sviluppato grazie a una serie di interviste di colleghi dei due diversi orientamenti. L'analisi delle interviste, oltre al rilievo di un'ampia area di sovrapposizione tra una psicoterapia fenomenologicamente orientata e psicoterapia di ispirazione psicoanalitica, aveva portato ad evidenziare come al tema del *setting* i colleghi di formazione fenomenologica attribuissero scarso valore.

Cogliendo l'opportunità data dall'apertura della *Scuola di Psicoterapia Fenomenologico-Dinamica* di Firenze, a partire da queste considerazioni era nata l'idea di sviluppare ulteriormente l'indagine sul *setting*, costruendo un'intervista semi-strutturata incentrata su questo specifico tema. Nel momento in cui una psicoterapia di orientamento fenomenologico si incontra con la prospettiva psicodinamica, il tema del *setting* (e del ruolo che questo gioca nel percorso psicoterapeutico) diventa uno snodo ineludibile e anche un importante banco di prova per valutare come la prospettiva fenomenologica si può coniugare con quella psicodinamica. Tuttavia il termine *setting* rimanda alla *tecnica* psicoanalitica, verso la quale l'orientamento fenomenologico in psicopatologia ha sempre nutrito profonda diffidenza. La *tecnica* infatti, invece che come cinghia di trasmissione utile a declinare le conoscenze

psicopatologiche sul piano terapeutico, è stata tradizionalmente considerata un processo di oggettivazione dell'altro e quindi fonte di ostacolo alla conoscenza dell'altro come persona. Uno dei colleghi che intendevamo intervistare sul tema ha messo per iscritto le ragioni della sua non disponibilità ad essere intervistato, non condividendo l'idea di una "psicoterapia istituzionalizzata" né tantomeno quella di un *setting* che possa essere oggetto di intervista.

Nonostante queste difficoltà il progetto di ricerca si è sviluppato grazie alla disponibilità di Giulia Gnemmi a intervistare una serie di colleghi che già praticano una psicoterapia di orientamento fenomenologico-dinamico in ambito pubblico o privato: Arnaldo Ballerini, Ludovico Cappellari, Gilberto Di Petta, Lamberto Mariani, Giovanni Stanghellini. L'intervista è costituita da una prima parte dedicata alle "caratteristiche estrinseche o materiali" del *setting*, e da una seconda parte dedicata alle sue "caratteristiche intrinseche", vale a dire all'assetto mentale del terapeuta.

Nell'ambito di questo progetto Giulia Gnemmi ha incontrato il prof. Arnaldo Ballerini il 19 marzo 2015. Nell'intervista – che riportiamo per esteso qui di seguito – Arnaldo Ballerini si avventura su un terreno (quello del *setting*, ma ancor più quello della psicoterapia) che non appartiene ai fondamenti della sua formazione. Un terreno in qualche modo nuovo per lui e sul quale aveva cominciato a muoversi con decisione nel momento in cui le attività di formazione svolte negli anni dalla *Società Italiana per la Psicopatologia* (a partire dal 1994, prima con i Seminari Residenziali di Psicopatologia Fenomenologica di Pistoia, poi con quelli di Figline Valdarno) si erano indirizzate anche verso una formazione di carattere psicoterapeutico. Questa spinta all'approfondimento delle ricadute terapeutiche si è successivamente tradotta nel progetto di una *Scuola di Psicoterapia Fenomenologico-Dinamica*, che ha ottenuto il riconoscimento ministeriale nel 2015. La frequentazione di questo nuovo terreno – strettamente legato ai fondamenti della psicopatologia fenomenologica, della quale Arnaldo Ballerini era un vero e proprio Maestro – gli aveva imposto di ripensare e di rivedere il suo personale atteggiamento verso la psicoterapia. Anche e soprattutto verso quella grande quantità di attività psicoterapeutica che aveva svolto, in maniera sommessa e silenziosa (quasi vergognandosene – racconta nell'intervista) in tanti anni di lavoro di psichiatria comunitaria (prima a Figline Valdarno, poi a Sesto Fiorentino) prevalentemente con pazienti dell'area schizofrenica. In quegli anni – racconta – «facevo psicoterapia, ma non l'avrei detto neanche al diavolo». Perché fare psicoterapia era avventurarsi su un terreno diverso da quello della psicopatologia di Karl Jaspers, Kurt Schneider e degli altri autori sui quali Arnaldo Balle-

rini si era formato e ai quali era rimasto fedele, rinnovandone e arricchendone il pensiero. E tuttavia Arnaldo Ballerini *faceva* psicoterapia, nella consapevolezza di "non saperne abbastanza", di non essere all'altezza. Una consapevolezza che rappresenta il fondamento di ogni *setting* interno o atteggiamento mentale di fondo autenticamente psicoterapeutico. Non si può che diffidare di chi, nel campo della psicoterapia, ritenga di "saperne abbastanza". Fare psicoterapia vuol dire esattamente "non saperne mai abbastanza" ed essere profondamente interessati ad approfondire la conoscenza di sé e dell'altro nella relazione. Arnaldo Ballerini apparteneva a una generazione di psicopatologi che si era arrestata di fronte al terreno, sconosciuto e per molti versi insidioso, della psicoterapia, mantenendosi al di qua del limite indicato da Danilo Cargnello nel 1966: «Occorre dir subito che mentre *la psicoanalisi è soprattutto un metodo di psicoterapia e ha dunque per scopo fondamentale la "salute" dei pazienti, l'antropoanalisi invece ha precipuamente lo scopo di approfondire l'essenza fenomenologica e antropologica dei sintomi, delle sindromi e dei quadri della psicopatologia e della clinica psi-chiatrica* (senza per questo precludersi eventuali sviluppi verso una metodologia terapeutica che la sua stessa apertura verso l'"umano" sembrerebbe additare)». Oggi gli "sviluppi verso una metodologia terapeutica" sono diventati realtà ed è diventato chiaro che per declinarsi sul piano psicoterapeutico la psicopatologia di ispirazione fenomenologica deve "contaminarsi" (Rossi Monti, 2005) con la psicoanalisi. Alla tesi sviluppata anni fa da Lorenzo Calvi (2000) secondo la quale "fenomenologia è psicoterapia" si contrappone oggi l'evidenza che il grande contributo offerto in oltre un secolo dalla psicopatologia fenomenologica *non basta* per fare psicoterapia (Rossi Monti, 2003). È necessario sviluppare un modello articolato e complesso che incroci i contributi di queste due grandi tradizioni di ricerca. Il Metodo Fenomenologico-Ermeneutico-Psicodinamico (P.H.D), sviluppato compiutamente da Giovanni Stanghellini (in stampa; Rossi Monti, Stanghellini, in stampa) rappresenta un importante sforzo in questa direzione.

Con la consueta apertura mentale e la curiosità che lo caratterizzavano, Arnaldo Ballerini aveva accettato di impegnarsi in questa nuova avventura, accompagnando noi, suoi allievi di qualche decina d'anni più giovani, in questo percorso che, partendo dai fondamenti della psicopatologia fenomenologica classica, mira a dare dignità e consistenza a un nuovo modo di fare psicoterapia sostenuto dalle conoscenze sviluppate in oltre un secolo di psicopatologia fenomenologica. Anche in questo Arnaldo è rimasto fedele ai suoi insegnamenti: non rinunciare alla capacità di stupirsi, aprirsi al nuovo senza arroccarsi in posizioni dogmatiche o difensive, articolare in maniera dialettica prospettive di-

verse, rispettandone la diversità ma cogliendone allo stesso tempo i punti di forza comuni, evitando drammatiche contrapposizioni. Il suo atteggiamento complessivo nei confronti di questo passaggio era di prudenza accompagnata da tratti di sano scetticismo. Ma anche e soprattutto di curiosità e interesse. Questo atteggiamento di fondo ha svolto un ruolo importante nel gruppo che stava lavorando a questo progetto, costringendo tutti a sviluppare più nel dettaglio il confronto di idee. Arnaldo Ballerini non pensava certo che questo passaggio non dovesse essere affrontato o che la psicopatologia, per rimanere fedele al suo mandato storico, dovesse continuare a delegare ad altre discipline l'intervento terapeutico. Né pensava che questo problema fosse risolvibile con formule suggestive, dal sapore quasi magico, secondo le quali la prospettiva fenomenologica sarebbe di per se stessa dotata di un potere terapeutico, senza bisogno d'altro. Anche in questo passaggio Arnaldo Ballerini ha svolto un ruolo chiave e l'intervista che segue ne è la dimostrazione più chiara. Anche di questo dobbiamo ringraziarlo.

BIBLIOGRAFIA

Calvi L.: *Fenomenologia è psicoterapia*. COMPRENDRE, 10: 49-62, 2000

Rossi Monti M.: *Psicoterapia è fenomenologia?*, in G. Alberti, T. Carere-Comes (a cura di): *Il futuro della psicoterapia tra integrità e integrazione*. Angeli, Milano, 2003

… : *Nuovi stili interpretativi in psicoanalisi: progresso o contaminazione? Il rapporto tra psicoanalisi e psicopatologia fenomenologica* (2005), in G. Foresti, M. Rossi Monti: *Esercizi di Visioning. Psicoanalisi, psichiatria, istituzioni.* Borla, Roma, 2010

Rossi Monti M., Stanghellini G.: *La psicoterapia fenomenologico-dinamica*, in A. Colli (a cura di): *Principi terapeutici in psicologia dinamica*. Carocci, Roma, in stampa

Stanghellini G.: *Phenomenological Psychopathology and Care: From Person-Centered Dialectical Psychopathology to the P.H.D. Method for Psychotherapy*, in G. Stanghellini e M. Aragona (eds.): *An Experiential Approach to Psychopathology*. Springer, Heidelberg/New York, in stampa

INTERVISTA AD ARNALDO BALLERINI

I. IL *SETTING*: CARATTERISTICHE "ESTRINSECHE" O MATERIALI

AB. Io sostengo una psicoterapia a impianto fenomenologico. Però, mentre per quanto riguarda la psicopatologia, mi sembra di saperne abbastanza, per la psicoterapia non mi sembra di saperne abbastanza. Io ho fatto per molti anni il primario in un importante Servizio di Psichiatria a Firenze. Quindi facevo psicoterapia, ma non l'avrei detto neanche al diavolo che la facevo. Mi vergognavo, non mi sentivo all'altezza. È come se io avessi fatto tanti interventi a cuore aperto, ma fossi stato un ignorante di cardiochirurgia. Quindi non lo dicevo. Uno si deve vergognare secondo me perché non se ne sa mai abbastanza.

GG. *Mentre faceva psicoterapia, nella sua mente avrà avuto comunque delle linee guida?*
AB. Sì, quelle della psicopatologia. Guardando queste domande che lei fa sul *setting* esterno, intanto devo dire che il *setting* esterno non conta molto. Certo bisogna essere vivi, di buona volontà, avere gli occhi aperti. Per noi fenomenologi non è poi così importante perché procediamo attraverso l'epoché e questo non cambia se ci troviamo in un deserto oppure in un giardino di fiori. Certo, il *setting* è necessario perché rende possibile l'incontro. E questo è importante se si pensa alla definizione che Kimura Bin dà della schizofrenia come patologia dell'incontro.

– *Esistono regole generali per l'organizzazione dello* spazio *nel* setting*? Può elencarne almeno due?*
Secondo me no. Due poltrone o due seggiole comode sì, oppure no, neanche quelle.

– *Esistono regole generali per l'organizzazione del* tempo *nel* setting*? Può elencarne almeno due?*
In realtà non c'è un tempo fisso, non ci sono i 40 minuti degli psicoanalisti, però il buon senso porta a dire che io dopo un'ora e mezzo con uno psicotico muoio, quindi dirò che l'altra ora mezza si farà un altro giorno.

La prima regola è non essere fugaci, non un *mordi e fuggi*, e l'altra è non essere eccessivi per non arrivare a consumare la disponibilità del terapeuta.

– Le sedute hanno una frequenza *precisa? Perché? Che valore assume la frequenza all'interno del trattamento?*
Secondo me la frequenza può cambiare da paziente a paziente, da caso a caso e anche in base al momento del percorso del paziente. Per un anno, ad esempio, lo posso vedere tutte le settimane, poi magari ogni 15 giorni.

– Incontrare un paziente una volta al mese è comunque psicoterapia?
Può esserlo perché la psicoterapia dipende da quali cose svela. Se io avessi avuto l'ingegno, la capacità, la dimensione mentale di Wolfgang Blankenburg – uno dei personaggi che più ho ammirato nella storia della psicopatologia – probabilmente in un quarto d'ora potrei capire più di quello che capisco ora in quattro ore.

– I colloqui preliminari e il contratto si svolgono seduti uno di fronte all'altro?
Se si tratta di psicotici non li metto neanche in conto. I colloqui preliminari si possono fare con una nevrosi d'ansia, con uno psicotico non è possibile.

– Una psicoterapia di stampo fenomenologico si può indirizzare soltanto alla psicosi?
Nasce per la psicosi, ma non si deve limitare a questa. Ad esempio, io posso avere una Ferrari che è fatta per andare a 300 km/h ma non è detto che non ci possa andare al mare.

L'aggettivo *fenomenologico* vuol dire che si parte dall'assieme di fenomeni che costituiscono lo statuto dell'essere umano; quindi, che sia una psicosi o una nevrosi d'ansia, lo statuto poi rimane uguale.

– Il terapeuta dà del lei *o del* tu *al paziente? Quali motivazioni spiegano questa scelta?*
Escluso il fatto che io non do del *tu* volentieri a nessuno, come metro personale tengo in considerazione l'età. Io ho 80 anni, se la persona con cui faccio psicoterapia ne ha 17 gli do del *tu*, però dopo tre anni che ne ha 20 comincio a dargli del *lei*.

– Come ci si comporta quando il paziente (o il terapeuta) salta una seduta?

Lo psicotico non è molto preciso o, meglio, lo diventa solo dopo che ha ingranato, quando ha preso l'avvio, ma non ci si può aspettare una rigidità comportamentale di un ossessivo o di un nevrotico d'ansia; questi vanno a fare una psicoterapia psicoanalitica che è più adatta a loro.

– Per quanto riguarda l'onorario, come e quando ci si mette d'accordo?
Si dice prima in genere, però la maggior parte dei pazienti che io ho avuto per anni in psicoterapia erano psicotici in trattamento per il servizio di psichiatria di cui ero primario, quindi non c'era onorario.

– Trova necessario prendere degli appunti? Se sì, in quale momento?
Sì, lo trovo necessario, in qualsiasi momento, anche durante, altrimenti poi alcune cose posso dimenticarle.

– Viene usato il lettino?
No, per l'amor di Dio! Bisognerebbe spiegare tutto a uno psicotico per fargli tollerare il lettino! Penserebbe subito di essere violentato, perché vive in un mondo abbastanza persecutorio.

– Il contatto tra terapeuta e paziente deve essere esclusivamente di natura verbale? Esistono situazioni nelle quali è contemplato un contatto fisico?
Ritengo che il contatto fisico faccia parte dell'approccio fenomenologico, perché dobbiamo tenere presente che non siamo degli spiriti, abbiamo un corpo che è molto importante. Ci sono due declinazioni, il *Leib* e il *Körper*. A volte si dice di più con una carezza che con un lungo discorso, quindi non mi stupisco per niente se c'è un contatto fisico e la motivazione è quella di condividere un'emozione.

– Come si comporta rispetto a richieste di contatto da parte del paziente al di fuori della seduta?
Trovo difficile che ci siano, e se ci sono, sono accenni vaghi che non devono essere presi con la cattiveria razionalizzante che si può usare con un'isterica o con un nevrotico seguendo un modello freudiano. Io ho scritto un libro che si chiamava *Caduto da una stella* (Fioriti, Roma, 2005), che è la storia di uno schizofrenico tra i 20 e i 30 anni di età che ho seguito per 15 anni con il servizio pubblico, perché io non volevo fare solo l'amministratore, volevo che mi fosse lasciata una fetta di contatto con i pazienti, al quale non potevo rinunciare. Gli altri consideravano questo tempo dedicato ai pazienti tempo perso, io no. Questo paziente era un bellissimo ragazzo, intelligente; un giorno indicando i suoi genitori mi disse: «Questi non sono mio padre e mia madre!».

Questo è tipico di uno schizofrenico, ha grossi dubbi sulle proprie origini, perché ha grossi dubbi sulla capacità di motivare un sé, di costruire un se stesso. E disse ancora: «Perché io non sono nato da loro, io sono nato da una stella». Questa posizione era tanto bella, tanto angelica, che c'era da tremare a riflettere su quanto c'era dietro di filosofia della vita. Poi la cosa mi sembrò meno poetica quando venni a sapere dai genitori che questo ragazzo, che era stato insegnante, spesso la sera scompariva da casa e andava sulle colline, si sedeva e stava in silenzio e in attesa che i suoi veri genitori lo venissero a prendere da una stella. Poi, dopo 15 anni che era seguito, si è suicidato.

Io penso che non si possa fare una psicoterapia fenomenologica a uno psicotico senza avere una grande cultura psicopatologica, senza sapere bene la psicopatologia della schizofrenia. Anni fa c'è stato un periodo in cui era di moda un certo atteggiamento di immediatezza, per cui qualcuno diceva che conoscere la psicopatologia della schizofrenia impediva di conoscere uno schizofrenico; non c'è bugia più grossa di questa. Io non posso riassumere e ricreare nella mia mente tutto quello che la psicopatologia ha fatto da Karl Jaspers a oggi, non è possibile. È la base su cui ci muoviamo, perché uno dice epoché, ma sappiamo cos'è l'epoché? Si può riuscire a fare epoché? Sì, con un po' di fatica perché è come un'apnea, si sta senza respirare, si sta sott'acqua ma non per ore; nell'epoché si può fare a meno del mondo e far sì che rimanga solo il mio vissuto del mondo ma non il mondo, ma per poco. Poi c'è come una forza che ti riporta all'"evidenza naturale", perché ne abbiamo bisogno.

– Ma si impara a fare epoché? Ci si riesce un giorno all'improvviso o ci si riesce piano piano?
Ci si avvicina gradualmente.

– Il pensiero fenomenologico si può unire a una formazione in psicologia oltre che in psichiatria?
Certo. Ora poi la fenomenologia non è più uguale a quella dei fondatori.

– Quale pensa che sia la principale funzione del setting *materiale all'interno del trattamento? Il* setting *materiale ha già di per sé una funzione terapeutica? Perché?*
Ce l'ha sicuramente verso alcune situazioni nevrotiche, perché è un'educazione e i nevrotici hanno bisogno di essere educati. Quando dici a una ragazza isterica che deve venire tutti i lunedì dalle 9 alle 9.40, questa è già una disciplina e ha già una funzione terapeutica. Per uno psicotico ha la stessa valenza se in questa disciplina ci vede un atto d'amore,

perché hanno un bisogno d'amore spaventoso. Insomma, il *setting* ha un valore disciplinare. La sua principale funzione è di rendere possibile l'incontro; poi ha una funzione terapeutica di per sé se di fronte abbiamo un nevrotico; per quanto riguarda il vuoto spaventoso di uno psicotico, ce l'ha se lui percepisce in questa regolarità un atto d'amore.

II. Il *setting*: caratteristiche intrinseche o atteggiamento mentale

– *Quando un paziente entra nella sua stanza, quali sono i concetti o riferimenti teorici che occupano un posto di primo piano nella sua mente? Saprebbe ordinarli in ordine di importanza?*
Dipende da quale paziente è.

– *Come si posiziona lo psicoterapeuta fenomenologo nella relazione? Per esempio, si riconosce più in un Io partecipante o in un Io osservante?*
Un fenomenologo si riconosce in un Io partecipante perché si rifà alla fenomenologia di Jaspers, che era una fenomenologia soggettiva e non oggettiva, a differenza di quella di Husserl o di Kimura Bin. Jaspers dice che c'è una grande differenza tra chi va fra il mondo dei disturbati psichici senza partecipare e chi va partecipando; il primo non capisce quasi nulla, il secondo sì. Il tentativo di immedesimarsi, di partecipare è fondamentale, senza di quello tutto è vuoto. Una parte osservante ci dev'essere, ma sottolineerei più un Io partecipante, o almeno il provare a esserlo.

– *Esistono differenze che devono essere assolutamente mantenute tra psicoterapeuta e paziente?*
Certo, ad esempio io non riesco a trasformarmi in donna.

– *Quanto si ritiene sia opportuno raccontare di sé, quindi mettere in atto la* self-disclosure*?*
Questo è interessante, perché questo fatto di raccontare di sé viene sempre più facilmente alla bocca quanto più invecchi. Da una parte è un dato antropologico, dal momento che si sa che i vecchi raccontano più volentieri, però c'è qualcos'altro oltre a questo. C'è il fatto che quando non riesci a trovare il modo di esprimere qualcosa di profondo, qualcosa che Louis Sass chiamerebbe *core system*, allora ci si riesce di più parlando di una cosa simile tua. Penso, quindi, si possa fare; si può fare tutto meno che essere disonesti.

– Come viene concettualizzata la relazione che si viene a creare all'interno del setting *proprio di una psicoterapia fenomenologica? Il* setting *contribuisce in qualche modo all'instaurarsi di questa relazione? Se sì, in che modo?*
Il tentativo che si fa in una psicoterapia fenomenologica è di andare verso l'essenza, verso l'*eidos* e questo, evidentemente, condiziona una relazione particolare che, stando a Binswanger, dev'essere una relazione d'amore. È solo l'amore che ti fa arrivare alla cosa essenziale.

– Pensa sia importante sviluppare una riflessione costante sul setting*? In che modo? Perché?*
Sì, penso di sì perché il *setting* può essere tradito in molti modi da noi psicoterapeuti indegni. Uno dei modi è quello di annoiarsi, oppure di far affiorare dei giudizi di valore che magari affiorano di più con una personalità psicopatica che non con un nevrotico. C'è un bellissimo esempio che fa Minkowski, che poi ha regalato a Binswanger che lo mette in *Tre forme di esistenza mancata*. Una di queste forme è la stramberia, e Binswanger dice che usa questo termine per delineare una forma di psicopatia di attrazione psichica che il mio amico Minkowski chiamerebbe autismo. L'esempio che Minkowski gli aveva fornito trattava di un padre che, avendo la figlia moribonda per cancro, il giorno di Natale le fa trovare per regalo sotto l'albero una bara. Questa è una vignetta sull'autismo perché questo padre evidentemente non ha costituito la figlia come un soggetto diverso da lui, e poi ci mette dentro anche un po' di razionalismo, perché *regalo* vuol dire donare qualcosa di utile e in quel momento l'utile poteva essere solo quello per questa ragazza, quindi questa punta di utile stravolge i significati.

– Vengono usate delle tecniche?
Se io dico che l'epoché è una tecnica, allora certamente la si usa.

– E si può dire che l'epoché è una tecnica?
Si può dire che vi è un procedimento tecnico per arrivare all'epoché; la parola tecnica può far parte del vocabolario fenomenologico.

– Come definirebbe in psicoterapia fenomenologica quelle che in psicoanalisi sono concettualizzate come difese?
Io sono abbastanza sospettoso nei confronti della parola *difesa*. Ciò che in psicopatologia fenomenologica è un dualismo continuo, cioè il disturbo primario e la reazione secondaria, se sia una difesa non lo so; può avere anche un ruolo difensivo, ma non solo. Sono modi in cui si traduce un certo disturbo che possono anche avere un valore difensivo.

Per esempio, tutti i libri classici degli anni ’20 e ’30, quando parlano dell’autismo, parlano dell’autismo che ha in sé un’incapacità a stare vicino all’altro, che è poi la conseguenza della carente costituzione dell’Altro come soggetto; però il risultato è che c’è una severa patologia del rapporto, come direbbe Kimura Bin. Andando avanti con gli studi si è scoperto che nell’autismo la distanza non è che abbia costituito gli altri come troppo distanti, li ha costituiti purtroppo troppo vicini, allora la distanza è una difesa, è il sottrarsi al giogo degli altri. Questo è un processo che si chiama *mondificazione*, l’esser ridotto a oggetto, questa è la paura in un autistico, allora è chiaro che il porsi più distante in questo caso è una difesa.

– Può indicare alcuni interventi che ritiene tipici di una psicoterapia a impianto fenomenologico?
L’intervento tipico è quello che indica il nucleo, però non lo può fare il terapeuta da solo; bisogna farlo in due, il terapeuta e il soggetto, altrimenti è una lezione di psicoterapia, non una psicoterapia: occorre arrivare a indicare e a delineare qual è il fenomeno di nucleo di quella data situazione psicopatologica. Se prendiamo per esempio la melanconia, come nucleo ha lo stravolgimento della temporalità, un prevalere disastroso del passato sul presente e sul futuro; questo lo diciamo noi ma non è che il melanconico lo sa, ma può arrivare a capirlo e a scoprirlo insieme a noi e a quel punto si inizia un lavoro a due voci. Il timore del gesto autolesivo è una minaccia continua per la psicoterapia fenomenologica. Non lo è anche per la psicoanalisi? Certo! Ma lo psicoanalista è corazzato a sentire poche colpe, le colpe sono degli altri; il fenomenologo è più tenero, è più vulnerabile, si mette più in gioco. Si può rimanere schiacciati dal timore di un gesto autolesivo del paziente: molti famosi casi di psicoterapia fenomenologica sono finiti in suicidio.

– E questo lei lo vede come un fallimento?
No, la fenomenologia ha voluto troppo secondo me, doveva accontentarsi; doveva fare quello che grandi statisti hanno detto dover essere la politica, cioè l’arte del possibile, non del bene ma del possibile. Ecco, non sarebbe male che qualche volta questo motto fosse anche nella mente del fenomenologo. Io non voglio guarire il malato, voglio arrivare a un *modus vivendi*; credo ci voglia una certa umiltà.

– Si può pensare di partire con un pensiero di stampo fenomenologico o è un pensiero troppo complesso che richiede esperienza di vita per poter essere messo in atto?
È difficile rispondere, però penso che quella che si chiama illuminazione fenomenologica la possa avere un esordiente e magari non un vecchio fenomenologo. È quello che successe a san Paolo il quale era ateo ed ebbe la rivelazione del pensiero di Cristo mentre andava a cavallo verso Damasco.

Dott. Mario Rossi Monti
Via Luca Landucci 10
I-50136 Firenze (FI)

Dott. Giulia Gnemmi
P.zza Fontana 8
I-60125 Ancona (AN)
(giuliagnemmi@gmail.com)

TRE FIGURE DELLA CORPORALITÀ
Analisi del caso clinico

SQUEO ANNA MARIA

Il caso clinico oggetto d'analisi nel presente elaborato è quello riportato nel saggio *Tre figure della corporalità*, dal momento che il suddetto saggio sarebbe – secondo la scrivente – l'unico presente ne *Il tempo dell'altro significato* (2005) di Calvi a prestarsi ad una lettura jaspersiana. Infatti, nel saggio scelto:

– sono riportate numerose auto-descrizioni del paziente;
– vengono descritte dall'Autore, con particolare acume, le qualità dei fenomeni mentali del paziente;
– viene descritta la visione eidetica grazie alla quale si accede all'*altro significato* che conferisce significatività alla sofferenza del paziente.

L'elaborato è articolato nelle seguenti parti:

I. illustrazione dell'esperienza del paziente ricorrendo alle auto-descrizioni e alle osservazioni del medico;
II. identificazione del significato soggettivo del vissuto esperito dal paziente;
III. riflessioni sull'*incontro* nella relazione terapeutica alla luce del saggio *Il piano eidetico dell'incontro* di Calvi (2008).

I. In prima istanza si ritiene opportuno iniziare a illustrare il caso clinico a partire da pagina 112 in quanto la prima pagina, incentrata sulla dialettica tra il duro e il molle, e parte della seconda pagina, non riportano auto-descrizioni del paziente. L'analisi della parte omessa viene rimandata ad un secondo momento.

Nelle prime tre auto-descrizioni di Pietro, il paziente, ricorre all'immagine delle "feci" prima per auto-definirsi, poi come metafora a cui paragonare l'attuale grafia e infine per riferirsi concretamente al materiale di rifiuto dell'organismo percepito in movimento all'interno del proprio corpo, che fa avvertire la sensazione di essere penetrati da un pene (p. 112, righe 8, 35, 36[*]). Calvi in merito alla prima auto-descrizione, in qualità di acuto osservatore empatico, si sofferma sul modo in cui Pietro pronuncia il lemma "merda" che lo definirebbe. Il medico sottolinea la certezza in merito al fatto che l'adozione del suddetto termine non sarebbe da addebitare ad un prestito neutrale dal linguaggio quotidiano ma al bisogno di Pietro di esprimere un vissuto primario. Un vissuto che avrebbe le sue radici nella remota infanzia. Infatti, durante il periodo in cui il paziente aveva frequentato la scuola primaria, a causa della sua pessima grafia, aveva ricevuto una moltitudine di schiaffi dalla madre. Corretta transitoriamente la grafia, Pietro torna a scrivere male: «Tutti dicono che scrivo in modo schifoso. La mia calligrafia sembra *cacca* scritta!». Nel riportare la seconda auto-descrizione si nota come l'Autore non si soffermi sulla comunicazione non verbale di Pietro; si può immaginare che siano trapelate sofferenza e rabbia mentre venivano pronunciate le seguenti parole: «Lei non può credere quanti schiaffi mi ha dato in prima elementare e quante volte mi ha stracciato le pagine del quaderno». Si rabbrividisce all'idea di essere ipotetici osservatori di questi brevi fotogrammi appena descritti. Nella terza auto-descrizione il paziente, ricorrendo nuovamente ad una metafora, assimila il proprio intestino ad un *serpente* in movimento che raggiunge il cuore e lo stritola.

Probabilmente nella metafora "feci-pene" si cela il polo della vita e in quella dell'"intestino-serpente" il polo della morte. In questa ipotetica dialettica tra la vita e la morte, prevalerebbe il secondo polo dal momento che il paziente descrive un violento movimento interno teso a sopraffare il cuore, pompa vitale.

Quanto allo spazio esterno, Pietro riporta una visita al centro storico di Roma che risale all'anno precedente. Per descrivere la configurazione delle strade del centro storico, il paziente si avvale di una metafora viscerale: le piccole strade del centro storico vengono infatti assimilate

[*] Qui, e a seguire, i rimandi sono a *Il tempo dell'altro significato* (2005a).

alle *budella*. Pietro, inoltre, definisce Roma oscura: tombe, chiese barocche, cripte conferirebbero un'atmosfera cupa alla città. Si afferma esplicitamente che Roma non piace; infatti si prediligono le città con strade larghe e geometriche con il traffico ordinato: caratteristiche queste che potrebbero essere inscritte nella dialettica tra il duro e il molle che si prenderà in esame successivamente. Pietro, infine, ricorda che anche il centro storico della sua città è attraversato da strade che rimandano all'immagine delle budella. Tale immagine potrebbe suggerire il polo del molle.

Il paziente riferisce di sentirsi talmente *fuso* da diventare leggero quando percorre i passaggi sotterranei che collegano gli edifici dell'ospedale in cui lavora, che sembra rimandare alla presenza di un disturbo della consapevolezza del corpo. Quando lo spazio esterno viene percepito particolarmente minaccioso allora Pietro ha bisogno di essere accompagnato dalla madre per raggiungere l'ospedale, in quanto la presenza della madre vanifica la qualità viscerale.

Il paziente dichiara di sentirsi costantemente coinvolto nel processo peristaltico: il movimento in avanti, in particolare, suscita paura poiché non è possibile sbloccarlo. Di conseguenza tale movimento viene vissuto come un'imposizione della realtà. Nuovamente il soggetto ricorre ad una metafora nel tentativo di esprimere meglio la propria esperienza: il proprio vissuto viene assimilato ad un viaggio in treno nel quale non è possibile decidere la fermata.

Successivamente Pietro si sofferma sulla percezione alterata del fluire del tempo. Sia nell'infanzia che nel presente il tempo scandito dall'orologio viene vissuto più lentamente mentre quello scandito dal proprio cuore ha un ritmo accelerato (il cuore batte furiosamente, troppo velocemente).

Pietro individuerebbe la genesi della propria neurosi nel momento in cui il suo cuore ha cominciato a logorarsi.

Per esprimere il desiderio di avere un cuore sano, quest'ultimo viene assimilato all'immagine della balena che galleggia nell'oceano in cui troverebbe il proprio nutrimento. La funzionalità del cuore sarebbe costantemente in pericolo a causa delle minacce che provengono dal movimento peristaltico e da quelli del serpente che si arrotola intorno all'aorta. Il paziente percepisce il decadimento del proprio corpo che lo osserva allo specchio, lo studia attentamente rivolgendosi continuamente al cardiologo per sottoporsi all'elettrocardiogramma, il quale fornisce sempre un tracciato normale. Questi sintomi ipocondriaci portano Pietro ad avvertire sempre la minaccia di una imminente ed improvvisa esplosione cardiaca. Di conseguenza consulta quotidianamente il car-

diologo. Calvi coglie nel paziente una disperazione nel vano tentativo di modificare i propri vissuti alla luce dei referti medici ottenuti.

II. Pietro è consapevole di utilizzare il termine corpo in due accezioni. Ciò lo porta ad assumere atteggiamenti diversi rispetto a come vive il *Leib* e il *Körper* a seconda del suo interlocutore. Infatti se Pietro interagisce col cardiologo, si limita a fare riferimenti esclusivamente attinenti alla sfera biologica; se invece si relaziona con lo psichiatra, esprime liberamente la propria emotività e il proprio malessere, ricorrendo a immagini quali quella dell'esplosione cardiaca e quella dello stritolamento del cuore da parte di un intestino trasformato in un serpente in movimento diretto verso l'aorta, attorno la quale si arrotola determinando un attacco cardiaco mortale. Pietro, scegliendo di adottare una precisa serie di significati e di trascurarne volontariamente altri, a seconda dello specialista con cui interagisce, pratica un'epochè. Ciò viene vissuto dal paziente con ironia e allo stesso tempo con grande sofferenza.

L'Autore precisa che il *Leib* e il *Körper* costituiscono due aspetti della corporalità che non si oppongono ma sono collocati in due sfere continue tra le quali avvengono continui scambi. Tuttavia tale immagine della corporalità non consente di delineare il vissuto di Pietro conseguente alla pratica della epochè sopra descritta. Calvi precisa infatti che occorre adottare una seconda immagine della corporalità dove tra le due sfere non vi sia un rapporto di continuità ma di sovrapposizione. In questo caso gli scambi avverrebbero come conseguenza di una reciproca trasparenza del *Leib* e del *Körper*.

Quanto appena delineato è rilevante in quanto dal punto di vista fenomenologico si coglie come il modo in cui i rapporti che intercorrono tra il corpo cosale e quello proprio si riflettano nei rapporti con i due specialisti. Nel caso specifico la spiccata e rara capacità linguistica del paziente facilita il ruolo del clinico nella decodifica del doppio registro linguistico, quello relativo al corpo cosale e quello relativo al corpo proprio.

A questo punto si riprende la lettura delle prime due pagine del saggio inizialmente tralasciate. La suddetta parte presenta le seguenti caratteristiche:

– non include alcuna auto-descrizione del paziente;
– attraverso dei *flashback* il lettore viene catapultato in un remoto passato, nel quale i sintomi nevrotici non si erano manifestati ancora pienamente.

Indirettamente Calvi riporta quanto riferito da Pietro in un colloquio in merito ad un episodio vissuto all'età di diciassette anni. Durante una visita ad una pinacoteca, l'adolescente avrebbe sentito un impulso irre-

sistibile a confrontare due quadri. Tale confronto avrebbe portato Pietro ad avvertire interiormente la qualità del duro rispetto ad un quadro e la qualità del molle rispetto all'altro quadro. Calvi mette in evidenza che la dialettica tra il duro e il molle caratterizzerebbe anche le successive esperienze di Pietro. In tale dinamica, il polo del molle verrebbe a prevalere in maniera determinante. Infatti l'Autore riferisce innanzitutto che il paziente quando era bambino aveva rifiutato alcuni alimenti quali la panna e il formaggino, che vengono descritti dallo stesso come "viscidi". Tale termine, "viscido", viene successivamente adottato dal paziente per descrivere il proprio comportamento durante il periodo in cui frequentava la scuola. Il suddetto atteggiamento sembrerebbe avesse la finalità di apparire piccolo e inoffensivo, due qualità che lo scolaro immaginava fossero necessarie per assicurarsi il beneplacito degli insegnanti. L'Autore sostiene che attualmente Pietro si senta deluso sia nell'ambito professionale sia in quello più ampio della realizzazione esistenziale.

In merito alla dialettica tra il duro e il molle evidenziata da Calvi nella pagina introduttiva del saggio, prendendo in considerazione lo stesso nella sua totalità – a parere della sottoscritta – sarebbe possibile cogliere la suddetta dialettica anche nei seguenti termini ed immagini (pp. 112-114):

sfera del duro:
- una scrittura dritta e incisiva, una scrittura di stile dorico;
- feci paragonate ad un pene interno;
- strade larghe geometriche con il traffico ordinato;
- edifici separati collegati tra loro da passaggi sotterranei;
- esplosione cardiaca;

sfera del molle:
- serpente;
- budella;
- sensazione di sentirsi fuso;
- processo di decadimento.

Nonostante la dialettica tra il duro e il molle abbia effettivi riscontri nel saggio, non si intende trascurare che essa sembrerebbe molto cara all'Autore. Tale sensazione sarebbe supportata da quanto si rileva in un ulteriore saggio dell'Autore, *Il piano eidetico dell'incontro* (2008), in cui si ripropone la dialettica tra il duro e il molle e si utilizzano lemmi relativi alla sfera sessuale. Tali termini vengono utilizzati nonostante si riscontri l'assenza di una cornice contestuale che avrebbe potuto giustificare la scelta di tale registro linguistico.

Oltre ai campi semantici del duro e del molle si potrebbero – secondo la scrivente – mettere in evidenza due ulteriori campi semantici (pp. 112-113):

quello delle immagini che suscitano violenza:
– schiaffi;
– quaderno stracciato;
– serpente teso a divorare il cibo del cuore;
– spazio esterno avvertito minaccioso;
– il cuore che batte furiosamente;
quello che rimanda al movimento e alla velocità:
– il serpente si arrotola intorno all'aorta;
– processo peristaltico;
– l'essere spinto in avanti;
– è come essere un treno di cui non si può decidere le fermate;
– il mio cuore cominciava a battere furiosamente;
– il tempo come lo vivo io, molto più veloce;
– si ha l'impressione che il ritmo acceleri;
– viene l'impulso di correre;
– il mio cuore batte troppo velocemente;
– movimento peristaltico.

Alcune delle succitate affermazioni rimandano a un disturbo della percezione del fluire del tempo che nella nevrosi si caratterizza per un ritmo particolarmente accelerato, come emerge palesemente nel caso d Pietro.

Dall'analisi del caso clinico appare evidente come l'approccio fenomenologico si proponga di osservare e descrivere i fenomeni mentali somatici al fine di comprendere in cosa consista l'esperienza del paziente senza spiegarne le cause. Tale metodo richiede una dettagliata descrizione dell'esperienza interiore. Nel saggio analizzato predominano le auto-descrizioni del paziente che vengono riportate testualmente attraverso il discorso diretto. Opportunamente guidato, il paziente descrive il proprio tormentato vissuto. Nel saggio evidentemente si riporta l'esito di una selezione dei fenomeni esperiti dal paziente. Infatti Pietro ha cinquant'anni e da molti anni segue un trattamento terapeutico. La selezione investe sia i vissuti del presente sia quelli del passato che risalgono all'età adolescenziale. Tutti i vissuti, sia quelli riportati in modo diretto che in modo indiretto, sono tesi a far emergere il comportamento del paziente includendo l'esplorazione che egli stesso propone al fine d'indagare ciò che egli realmente sta sperimentando.

Ciò che non viene riportato è l'inchiesta svolta attraverso un metodo empatico che avrebbe consentito di ottenere le suddette descrizioni ed esplorazioni. Il succitato metodo empatico prevede che vengano poste domande adeguate, riformulazioni, conferme, chiarimenti al fine di avere la certezza di aver ben compreso l'esperienza che il paziente sta descrivendo. Durante l'indagine fenomenologica è fondamentale che il terapeuta s'immedesimi nel paziente, senza però che venga abolito il confine tra il sé e l'altro. Viene omesso nel saggio tutto ciò che è attinente alla presentificazione dei vissuti esperiti dal medico nella relazione con Pietro (viene invece concesso un discreto spazio alla presentificazione di ciò che accade al malato, ciò che gli esperisce, come si sente). Eccezionalmente una sola risonanza dell'esperienza del paziente nell'Autore è rintracciabile a p. 112, quando Calvi riferisce di essere colpito dal modo in cui Pietro pronuncia l'espressione "merda", in cui s'identifica il paziente. Questa sensazione interiore fa avvertire nell'Autore la certezza che la suddetta esperienza rimandi ad un vissuto primario del paziente. Si coglie quindi in questo passaggio l'importanza della dimensione intuitiva che orienta l'osservatore esterno in una precisa direzione durante l'intervista. Dimensione intuitiva che rende Calvi un visionario nel momento in cui viene invaso da un significato inaspettato, quello della terza figura della corporalità. Tale visione eidetica, con la sua generosa "donazione di senso" e proiezione nel "tempo dell'altro significato", consente di cogliere altri aspetti del modo di essere del paziente. Tuttavia l'Autore, con onestà e autenticità, afferma «che le apparizioni fenomeniche sono rare, le donazioni di senso non si danno tutti i giorni» (2005b, p. 41; cfr. 2008).

Anche Jaspers dichiara che "rendersi presente" nella relazione terapeutica sia un difficile compito. Nell'età adulta il superamento dei propri pregiudizi e delle proprie sovrastrutture culturali, funzionali ad assumere un atteggiamento fenomenologico, richiede al professionista una "fatica continua" (Jaspers, pp. 25-26).

III. Il realismo tinto di pessimismo di Calvi – secondo la scrivente – potrebbe essere controbilanciato se, riprendendo la letteratura italiana, si rievoca la concezione positivista di Pascoli sulla natura e sugli scopi della poesia che è espressa nell'opera *Il fanciullino*. Infatti, secondo la poetica espressa nell'opera, in ogni uomo ci sarebbe un *fanciullino* capace di guardare quotidianamente la realtà con stupore ed entusiasmo e quindi capace di sperimentare costantemente emozioni nuove. I segreti della natura, secondo il poeta, non possono essere colti attraverso la ragione ma attraverso l'immedesimazione in essa, come fanno i bambini e i poeti, in modo da sentirne intuitivamente il mistero. La voce del

fanciullino, soffocata nel mondo civilizzato, può in qualsiasi momento essere ascoltata dentro di sé. Infatti, la metafora del fanciullino non è una condizione anagrafica ma una condizione interiore. Essa rappresenta quella natura candida che ognuno conserva dentro di sé. Predisporsi ad ascoltare tale voce aiuterebbe ad ascoltare autenticamente l'altro.

Quanto delineato in merito alla poetica del fanciullino trova piena corrispondenza nella figura del fenomenologo descritta da Calvi nel saggio *Il piano eidetico dell'incontro*. Infatti l'Autore, sulla base del proprio sostrato culturale, condivide l'opinione secondo la quale il fenomenologo potrebbe essere definito un "eterno debuttante". Nell'incontro tra il clinico e l'astante, infatti, come per il fanciullino di Pascoli "si comincia sempre da capo". La genesi di tale ottica sarebbe da rintracciare nel motto della fenomenologia elaborato da Husserl: *Immer wieder*, ossia "sempre di nuovo". Nell'incontro, il clinico si interroga su come e quanto percepisca la presenza dell'altro. È l'intuizione che occorrerebbe lasciare spontaneamente operare. Viene ribadita l'importanza di praticare l'epochè – ossia la sospensione delle proprie sovrastrutture culturali, sociali, professionali – e un pensiero alogico. Ciò consentirebbe di ampliare la sfera del senso avendo realizzato l'"appresentazione". Calvi con acuta consapevolezza accoglie una dinamica tra il clinico e il paziente, che porta ciascun attore ad arroccarsi in sé eludendo di conseguenza l'incontro, dal momento che:

– il clinico tende ad attribuire maschere nosologiche al paziente al fine di placare la propria angoscia;

– il paziente tende ad attribuire al clinico la funzione di mero contenitore del proprio turbamento interiore.

Ricorrendo alla metafora del parto – tesa a sottolineare come nella dialettica tra angoscia e passione di esistere, alla fine, nata la creatura, prevale il secondo polo grazie all'evento dell'espulsione del bambino – Calvi egregiamente illustra come solo con "l'atto del gettare la maschera", ricorrendo al potere dell'immaginazione, è possibile trasformare la propria estraneità in esserci-con-l'altro dando luogo all'incontro. Nell'incontro viene a prevalere così il polo della passione di esistere ovvero quello dell'amore. Può allora aver luogo la visione eidetica e di conseguenza la possibilità di percepire situazioni ed emozioni che altrimenti non sarebbero attingibili. Solo sul piano eidetico è possibile cogliere l'essenza originaria delle cose. L'incontro ha inizio quando il paziente, manifestandosi come Altro, emette segnali di fenomenicità. Tali segnali susciterebbero nel clinico lo stupore che stimolerebbe la pratica dell'esercizio fenomenologico. Quanto illustrato nel presente elaborato offre spunti di riflessione in merito al modo di porsi di ciascuno rispetto a se stessi e agli altri. Infatti la genesi dell'incapacità d'incontrare l'Al-

tro nella relazione terapeutica sarebbe da ricercare – secondo la scrivente – nell'incapacità di amare se stessi e gli altri. Quindi sarebbe necessario in prima istanza considerare il clinico un essere umano inserito in un determinato contesto. In quest'ottica, il fallimento o il successo dell'incontro con il paziente sul piano eidetico avrebbe una corrispondenza nel fallimento o nel successo dell'incontro sul piano non professionale. La scrivente infatti non crede che nella maggior parte dei casi siano scindibili i due piani, quello professionale e quello non professionale. Numerosi clinici invece scindono i due piani e di conseguenza adattano il proprio modo di relazionarsi in base al contesto, sottolineando il notevole spreco di energia a cui si andrebbe incontro in caso contrario. La scrivente ritiene invece che alla base di ogni relazione con l'Altro dovrebbe esserci sempre un atteggiamento empatico. Tale posizione troverebbe meno opposizioni se si partisse dal presupposto che l'individuo dovrebbe esperire i propri vissuti adottando la modalità esistenziale dell'Essere. Il dilemma della scelta del modello assistenziale da adottare tra quello dell'Avere, tipico della società capitalista dei consumi, e quello dell'Essere, basato sulla propria capacità di amare e di instaurare un rapporto di autenticità con il mondo, se lo pose negli Anni Settanta Erich Fromm quando pubblicò *Avere o Essere*. Sebbene il contesto storico sia mutato anche nella nostra *società liquida*, come viene definita da Bauman, trova piena accoglienza l'alternativa proposta da Fromm. Egli auspica la nascita della *Città dell'Essere*, ossia di una società in cui l'uomo si riconosca nel modello esistenziale dell'Essere e quindi instauri rapporti di pace con se stesso e gli altri. Tale ipotesi può essere considerata mera utopia solo se si aspetta che sia l'Altro a fare per primo la scelta. Tuttavia non si può trascurare l'influenza che possono esercitare numerosi fattori interni ed esterni nel determinare la scelta del proprio modello assistenziale. Ciononostante, essere consapevoli dei propri punti di forza e dei limiti può aiutare comunque a scegliere la giusta direzione. Non ci sono, in fondo, traguardi da raggiungere ma percorsi da intraprendere con amore alla ricerca di se stessi, dell'incontro con l'altro e della verità.

Solo in quest'ottica più ampia è secondo la scrivente collocabile quanto esposto in merito al caso clinico.

BIBLIOGRAFIA

Bauman Z.: *Modernità liquida* (2000). Laterza, Bari, 2011[4]

Calvi L.: *Il piano eidetico dell'incontro*. COMPRENDRE, VIII: 37-46, 1998

… : *Il tempo dell'altro significato*. Mimesis, Milano, 2005

… *Tre figure della corporalità*, ne *Il tempo dell'altro significato*, pp. 111-119, cit., 2005a; già apparso col titolo *Il corpo, l'organismo e la carne*. L'ALTRO, II, 2, maggio 1999

… : *Un invito alla visione eidetica*, ne *Il tempo dell'altro significato*, pp. 39-45, cit., 2005b; già apparso col titolo *L'autoanalisi dei vissuti personali come strumento di accesso alla fenomenologia clinica*, in Dentone A. (a cura di): *Esistenza. I vissuti: "tempo" e "spazio"*. Bastogi, Chiavari, 1996

Jaspers K.: *La cura della mente* (1912). Roma, Castelvecchi, 2014

Dott. Anna Maria Squeo
Via Giuseppe Marinelli 24
I-70056 Molfetta (BA)
(annamariasqueo@virgilio.it)

Testo sritto per il Laboratorio di Fenomenologia Clinica, Corso di Laurea in Psicologia clinica e della salute, a.a. 2014-15, Università degli Studi "G. d'Annunzio", Chieti-Pescara.

Recensioni

PARLARE CON I FOLLI
Una recensione

GIORGIO CASTIGNOLI

Una lettura poco agevole: pur senza ricorrere ad un linguaggio iniziatico, scevro quasi del tutto di vocaboli di derivazione scientifica o di richiamo filosofico, Grivois conferma in *Parler avec les fous*, recentemente tradotto in italiano per i tipi dell'Editore Fioriti, quel suo stile vagamente criptico che il lettore italiano aveva conosciuto in *Nascere alla follia*. Perché soffermarsi in sede introduttiva su di un particolare, lo stile di scrittura dell'autore, in fondo solitamente consegnato alla periferia di un esercizio critico nella presentazione di un libro? Perché squalificare l'annuncio di un'opera anticipandone dettagli formali, che richiamano l'aridità di una critica sintattica e lessicale, piuttosto che rivolgersi *in primis* ai contenuti? Sembra che il clima che la lettura contribuisce a evocare sia quello dell'ineffabilità, nel quale si trova a esplorare il clinico-ricercatore e nel quale si trova a vagare il lettore. Il corso del testo impone un movimento erratico, sempre sostenuto da azioni di avvicinamento e distanziamento, certezze ed incertezze, intuizioni e quesiti. Tutto questo in un oscillare, che lascia un po' sospesi e che induce ad una lettura circolare, nella necessità di ripercorrere passi già affrontati, tornare su pagine già sfogliate, riprendere capitoli già trascorsi.

Che il linguaggio sia al centro è d'altronde già implicito nel titolo, laddove il parlare con i folli, con la follia, impone un indirizzo nuovo, che è quello di tentare un dialogo con la sragione, di ragionare con chi viene a mancare di ragione. Obbliga quindi a cercare una coerenza nella supposta incoerenza ideativa ed espressiva, nel dialogo impossibile tra

soccorritore e giovane, perplesso per la propria follia. Quando la perplessità tacita in parte, se non *in toto*, la capacità di attingere ad un codice comunicativo linguistico.

Ecco che il procedere della narrazione è esso stesso incerto, faticoso, potendo apparire perfino disarticolato ed induce il lettore ad un percorso di acquisizione non scontato, né lineare. L'autore si attesta su posizioni strabiche, cercando di osservare, nell'analisi del dialogo con i folli, la posizione di entrambi gli interlocutori.

S'illumina così l'ineffabilità dell'esperienza psicotica primaria, quando insorge in modo acutissimo nel giovane adolescente, articolandosi in una primitiva esperienza folle, centrata sul *concernement*, cioè sulla disregolazione della reciprocità mimetica interindividuale. Questa esperienza è ben distinguibile, almeno sul piano di una lettura psicopatologico-genetica, dal delirio, che riconsegna al piano del dicibile la trasmissibilità del vissuto, ancorché inquinato dall'attività interpretativa. Si descrive un passaggio drammatico, alieno, fertile terreno di coltura per la successiva rivoluzione interpretativa delirante.

Viene illuminata altresì la ridotta competenza all'ascolto dell'intervistatore, guidato e in parte ostacolato nel dialogo con il paziente acuto, dagli stessi presupposti scientifici, su cui poggia la conoscenza della patologia.

L'approccio medico offre infatti un'idea di malattia che abbraccia la follia, fino a sommergerne la figura e renderla così invisibile ai nostri occhi. I clinici, di conseguenza, sono confinati all'inazione, privati di competenze semeiotiche, resi muti nel dialogo e ciechi nell'osservazione del paziente all'esordio. La fenomenica dell'acuzie psicotica, pur nella sua complessa e variegata modalità espressiva, viene ridotta al campo della disorganizzazione incoerente o della perplessità muta. Mutismo e incoerenza sono due fatti che rimandano al vuoto comunicativo l'uno, al rumore assordante l'altra. Di fatto con queste premesse si sancisce l'impraticabilità del dialogo nelle prime fasi del disturbo e con essa l'impossibilità di comunicare tra persone. Rimane quindi l'obbligo di ricorrere a pratiche sanitarie che rischiano di avere solo il senso del controllo freddo o di un'accoglienza pseudo-filantropica.

Che il dialogo sia comunemente considerato impossibile e che il contatto con il paziente all'esordio psicotico sia difficile, prima di essere spiegato viene addirittura evocato dal modo di articolare il testo e di comporne la prosa.

Il tema è il disturbo della soggettività che porta alla spersonalizzazione e quindi alla psicosi. Il disturbo della soggettività attiene primariamente al rapporto con l'Altro, proprio a partire dal suo essere costituito nella relazione intercorporea. Ma la disarticolazione del rapporto

con il prossimo ha a che fare originariamente con il piano interindividuale e solo secondariamente con quello interpersonale. L'esperienza aliena, folle, sperimenta l'alterazione del mimetismo; esplora, per così dire, l'area della datità del tacito scambio mimetico-motorio che avviene tra consimili e anticipa quella trasposizione che porta alla tematizzazione delirante. Si configura perciò uno spostamento che consente di trascorrere dall'ambito precategoriale, soggettivo e interindividuale del primitivo *concernement*, a quello categoriale della malattia psicotica, che è fatto individuale e disturba le strutture dell'intersoggettività. La nascita alla psicosi viene così ridefinita come fatto pubblico *ab initio* nella primitiva distorsione della mimesi e successivamente atto politico nella tematizzazione della costruzione interpretativa. Alla base della crisi dell'esperienza naturale non vi sarebbe una destrutturazione dell'intenzionalità della coscienza, non un venir meno di una aprioristica e globale perdita delle strutture della presenza, bensì un *surplus* esperienziale, una complessificazione del campo di esperienza. Il giovane si trova a esplorare in modo drammatico e improvviso aree di conoscenza implicite, che costituiscono il fondamento dato e non conosciuto, su cui si fonda la nostra sicurezza nell'abitare il senso comune.

È proprio nell'ineffabilità dell'esplorazione di luoghi sconosciuti che il fenomeno della disregolazione mimetica si fa alieno: l'esperienza diventa indicibile ed inesprimibile. Facile induttrice di spersonalizzazione, quindi di psicosi.

Ecco che tra l'ineffabilità dell'esperienza aliena e la sordità della semeiotica medica si compone il quadro di *Parlare con i folli*, che tenta di ripristinare vie di comunicazione interrotte da secoli (forse mai percorse) e perciò ritenute impercorribili.

Irrisolte e non definitive rappresentazioni dei movimenti iniziali del disagio – che vedono i pazienti mutacici in allerta, in panico, eccitati e trionfanti, oppure terrorizzati – rischiano di compromettere la capacità dello psichiatra di cogliere ciò che sta vivendo il suo assistito e di tentare un dialogo. La supposta incoerenza iniziale tende a svuotare di significato qualsiasi approccio conversazionale, depotenzia l'agire terapeutico e limita gli atti sanitari al ricovero, alla sedazione dell'angoscia e alla contenzione dei disturbi comportamentali.

La critica di Grivois diventa aspra, risultando amara per chi ha cuore l'operato terapeutico, quando descrive l'agire psichiatrico alla stregua di un movimento di diserzione, che si esprime in pratiche che risultano, nel primo approccio di cura, distanzianti e potenzialmente iatrogene.

Ecco che l'esortazione è quella di parlare con i folli, avendo fiducia nella possibilità di tenere aperta una via di comunicazione nelle primissime fasi dell'esperienza psicotica. Ciò è possibile – suggerisce il libro

– solo se facciamo parlare il paziente, proviamo a conoscerne il vissuto, esploriamo l'ambito interindividuale della mimesi con sguardo antropologico e non solo medico. Ciò è possibile inoltre, se rivediamo alcuni presupposti conoscitivi sui quali si fonda tuttora parte della nostra operatività medica e della nostra competenza semeiotica.

La scarsa praticabilità del confronto con il paziente viene ammessa dallo stesso Grivois, quando ci disegna non solo l'inconsistenza dei presupposti scientifici di certa psichiatria clinica, ma anche quando ci illustra la compromissione dell'ovvietà intersoggettiva e quindi l'alienarsi del prossimo, cui è contestuale la perdita della soggettività data dalla spersonalizzazione dell'esperienza di prima persona.

La difficoltà di questo dialogo viene letteralmente incarnata dallo stile della prosa, che vincola il lettore ad un percorso faticoso, quasi a sperimentare lo spaesamento in cui vengono confinati sia il titolare dell'esperienza folle, sia il suo soccorritore.

Percorso di lettura un po' scomodo, ma, se meditato, arricchente, che può contribuire a recuperare la fiducia nel dialogo con il paziente perplesso.

Dott. Giorgio Castignoli
Via Monviso 3
I-28040 Dormelletto (NO)

Recensione al volume di Henri Grivois, Parlare con i folli. *Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2014, 146 pp., 16 €.*

CLINICA E POLITICA DELL'EPOCHÈ

PAOLO COLAVERO

Gli psicopatologi studiano la psicologia dei matti, cercan di capire come sia fatto il delirio. Gli vien naturale porsi domande sull'uomo, la psiche, il destino umano. Un po' filosofi, un po' poeti. Una razza con pochi esemplari, di questi tempi in Italia. Le varie congreghe psichiatriche se li devono contendere, li invitano a parlar d'un mestiere che una volta era anche il loro.

L. Del Pistoia (1997)

Quando mi è stato chiesto di occuparmi del testo *Franco Basaglia. Un laboratorio italiano*, edito a cura di Federico Leoni dalla Bruno Mondadori (2011) nella collana *Arcipelago. Ricerche di psicoanalisi contemporanea*, mi sono domandato, senza leggerezza, del mio possibile sguardo, della mia prospettiva sulla Riforma e quindi sul testo di Leoni e colleghi. La mia prospettiva di giovane clinico alle prese pratiche, sanitarie, con la Riforma, con i Servizi, i loro pregi e difetti. Con la loro storia. Sono convinto a questo proposito che vi sia la necessità di non perdere nulla della discussione anche aspra che in quegli anni si è avuta sulla necessità e l'opportunità della Riforma stessa[1]. Il complesso tentativo che qui rilancio è quello, a mio parere possibile e non rimandabile,

[1] Si veda ad esempio *Dai manicomi venivano ben altre voci*, articolo scritto da Franca Ongaro Basaglia e pubblicato sul Messaggero del 18 aprile 1981 quale risposta ad un articolo di Mario Tobino, uscito invece sul Corriere della Sera di pochi giorni prima (12 aprile) riportante uno stralcio de *Gli ultimi giorni di Magliano*. Si vedano anche, tra le tante, le interviste di Chierici (1982) e De Ranieri (1983).

di riportare insieme la dimensione *clinica*, *storica* e *politica* del gesto basagliano e cogliere così finalmente il senso complessivo, rivoluzionario, clinico ed ancora ineguagliato della sua impresa. Credo vi sia, infatti, la necessità, in opposizione ad un revisionismo organicista e riduttivista del cui eterno ritorno è lo stesso Leoni (p. 7) ad avvertirci preoccupato[2], di rinsaldare le fila della Riforma sulla strada di una sua completa ed auspicabile applicazione, in uno sforzo comune teso al prevalere del *senso* in psichiatria, della cultura psicopatologica e dell'esperienza del paziente. Fattori questi che hanno nella libertà e nella parola radici prime.

La prefazione del curatore, in un libro, spesso si fa decisione d'acquisto o meno dello stesso. In questo caso la prefazione di Leoni è promemoria e definizione, dichiarazione d'intenti e presentazione dei lavori. Mappa nautica che indica al lettore le secche, promettendo vie di navigazione sicura. Leoni pare discuta direttamente con il lettore quando richiama alla difesa, che fa forse rima con piena applicazione, della legge Basaglia.

Legge con un nome e cognome – dice ancora –, introducendo la particolarità e l'assoluta novità ed importanza dell'esperienza basagliana (p. 7), *laboratorio* che *presto o tardi avrebbe potuto richiudersi*.

Sono infatti anni che si discute in Parlamento della possibilità o meno, della liceità mi verrebbe da dire, di una riforma della Riforma psichiatrica. Una controriforma quindi alla discussione della quale Leoni chiama il contributo della *filosofia* e delle *scienze umane* in generale (p. 7), appello che ci dice del declinarsi *sul confine* dell'esperienza psichiatrica basagliana (per come ce la declina Leoni), esperienza clinica, che più di un autore del testo ricorda e sottolinea essere partita dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia, per giungere poi ad uno scontro con il pensiero fenomenologico stesso, e jaspersiano in particolare, reo del peccato di *incomprensibilità* (vedi ad esempio Di Vittorio, p. 118) e di immobilismo terapeutico. Il tentativo di Basaglia è quello di uno scoperchiamento della malattia mentale dalla teca nella quale la psichiatria manicomiale l'aveva reclusa, preda e ostaggio costretto di una scienza per pochi, sacerdotale[3], scienza ignorante dei suoi stessi condiziona-

---

[2] Si legga ad esempio Veneziani.

[3] «O forse – ancora mi dicevo – solo il rispetto portato all'età, lui e Tobino i decani dei medici di Fregionaia. Anche Tobino è molto rispettato, oltre ad essere ammirato per la sua fama di scrittore e poeta. Venerato, anzi. Ma in questa venerazione senti come una vena di temenza, ricordo e strascico, forse, del suo biennio direttoriale» (Del Pistoia, 1997, p. 23).

menti. Basaglia è primo fautore in Italia della scienza del dubbio applicata all'istituzione. In questo davvero rivoluzionario.

Pier Aldo Rovatti, con il suo lavoro intitolato *Soggetto e Follia*, apre il paragrafo denominato *Prospettive*, nel quale pone (quale introduzione ai lavori del testo) il problema della soggettività del folle, del matto. Il suo lavoro rimanda, come per rimbalzo, al problema della soggettività dello psichiatra e dello psicopatologo, ai nomi quindi delle cose, alla persona ed alla sua condizione, che lo definisce (p. 14), di soggetto *non assoggettato né stigmatizzato come un soggetto comunque assoggettabile*. La questione dell'*identità* è il filo rosso del suo intervento, una lezione tenuta a Trieste il 6 novembre 2008; l'identità della strada, del paziente, del luogo anche di reclusione delle vite che – come ben scrive Basaglia ricordato da Rovatti – non è solo il manicomio, non soltanto l'OPG (mentre a fine gennaio rivedo queste bozze il Parlamento ne vota la chiusura), le carceri, ma tutto quanto ponga il soggetto sotto un'etichetta, o lo privi appunto della primaria identità: «È chiaro, allora, che la restituzione della soggettività non riguarda solo i cosiddetti matti, che stavano (e stanno ancora) chiusi nelle istituzioni, ma riguarda tutti, proprio tutti, ogni soggetto, anche il più normale» (p. 12). Il discorso quindi sulla follia segue di poco quello sull'identità. Quale quella del folle[4]?

Basta, è davvero sufficiente etichettare il paziente in una categoria per averne *ragione* o possiamo permetterci di riconsegnare a lui, forti di un atteggiamento complessivo di tolleranza, epochè e cura, la sua follia, la sua dimensione irrazionale? La follia esiste, le categorie passano. Le malattie e le designazioni perdono valore – pare volerci ricordare Rovatti – l'irrazionale alberga indisturbato, irriducibile, nel cuore della persona: «Se lottiamo per uscire dal tunnel della malattia mentale e del suo stigma, se ipotizziamo di restituire a questo "malato" la sua soggettività, allora dovremmo restituirgli anche la sua follia» (p. 13).

Mistura, di seguito, nel suo lavoro dal titolo *Basaglia e il surrealismo*, si confronta con la dimensione surrealista del lavoro basagliano, con l'utopia del suo progetto e con la realtà possibile dell'utopia stessa: «La natura stessa della sua creazione lo portava ad attingere nel campo indistinto in cui, almeno all'inizio, l'utopia è regina; quando essa si rivela in certi casi feconda sul piano reale, suscettibile di svelarla come non fosse stata utopia» (p. 15).

Riconoscendo nel pensiero basagliano un *odio surrealista* nei confronti della prevaricazione in qualunque campo applicata ed applica-

[4] «I malati di mente in superficie sono tutti uguali, come nell'inferno tutti sono dannati, ma ognuno vi arriva per una sua vita completamente vissuta» (Tobino, 2007, p. 553).

bile, Mistura ricorda le feste di matti e dottori che si tenevano nei luoghi di sperimentazione della nuova condizione dei folli, il mondo alla rovescia frutto di una voluta de-gerarchizzazione, sfida e progetto insieme della rinnovata, ricalcolata, intenzionalità del folle e dello psichiatra: «Quelle feste, come il carnevale, pregustavano il cambiamento; si opponevano ad ogni perpetuazione, a ogni carattere definitivo, a ogni fine; volgevano lo sguardo a un futuro incompiuto» (p. 16). Questo lasciare andare le briglie a Marco Cavallo[5] presupponeva, in Basaglia e nei suoi collaboratori, un grande rispetto per la follia ed allo stesso tempo una feroce critica alla scienza manicomiale, rea di aver deviato la stessa follia verso un'espressione che non le era propria, obliqua e pesantemente condizionata. L'epochè ed il surrealismo in questo senso si fanno portentose armi di rinnovato dubbio e possibilità, di nuove possibili direzioni e sviluppi inattesi.

Con *Lo scandalo Basaglia*, il lavoro di Mario Colucci, s'affaccia l'imprescindibile dimensione della contaminazione *politica* del gesto basagliano. Oggi – argomenta l'autore – pare che le certezze del ricovero manicomiale abbiano lasciato il passo alle certezze neurologiche, alla ricerca neuroscientifica ed alla pratica riduzionista in generale, in un grossolano tentativo di sostituire il campo, per definizione insaturo, della psichiatria e della psicopatologia, con teorie e certezze sature di spiegazioni e risposte. L'epochè fenomenologica e basagliana è invece lontanissima da quella che oggi pretende essere la scienza psichiatrica, che a Basaglia imputa, per altro, la colpa di aver voluto negare l'esistenza stessa della malattia mentale, opinione dimentica del primato della sospensione del giudizio (p. 21); il primario atteggiamento fenomenologico, che ha permesso il rovesciamento della passività del soggetto e l'eliminazione della frattura stessa tra malattia e malato (pp. 22-23).

Colucci così scrive: «Svincolandosi dalla pratica del controllo e della custodia, Basaglia inizia a percorrere una traccia politica inedita, quella che persegue un'uguaglianza di fatto tra gli attori sulla scena istituzionale» (p. 25). Gesto *politico* è innanzitutto quello che il medico psichiatra applica al proprio ruolo e quindi alla propria identità, anche

[5] Marco Cavallo è il pupazzo di cartapesta fabbricato dai malati nell'*atelier* dell'O.P. di Trieste con la consulenza del poeta e regista Giuliano Scabia, che ne ha curato la cronistoria in *Marco Cavallo. Una esperienza di animazione in un ospedale psichiatrico*, 1976; recensita da E. Eng, *Riflessioni sull'antipsichiatria*, in *Antropologia fenomenologica*, a cura di L. Calvi, F. Angeli editore, Milano, 1981. Calvi ha ricordato il significato di Marco Cavallo in *Prospettive antropofenomenologiche* (1993).

quella di ricercatore[6]. Gesto fondamentale e rivoluzionario capace di riportare i rapporti di forza tra medico e paziente ad un pareggio col quale azzerare i giochi, rimettere le stesse posizioni prima in dubbio e poi in questione[7]. Il dettame fenomenologico parlerebbe di *farsi nuovi*: «Ciò che viene messo in crisi è quel ruolo di presa sul paziente da parte dello psichiatra. […] Ebbene, proprio questo ruolo e questa posizione vanno messi preliminarmente in questione, altrimenti al malato non è data alcuna possibilità di uscire dalla sua condizione di passività, né gli vengono aperti spazi di espressione riguardo alla sua esperienza di follia» (p. 26). Basaglia quindi proclama la necessità di una partecipazione attiva alla vita ed al sentire del malato, che *va al di là dell'immedesimazione e dell'empatia di stampo fenomenologico* (p. 27). Va quindi reclamata una *partecipazione politica*, corporea, in un sorpasso della modalità per lo più osservativa e contemplativa propria della psicopatologia fenomenologica, da cui lo stesso Basaglia – come detto – proveniva, per giungere ad un vero e proprio *corpo a corpo* con essa.

Con il successivo lavoro di Leoni, dal titolo *Soggetto, vergogna, istituzione*, ha inizio la seconda parte del testo intitolata *Follia, corpo, istituzione*. Federico Leoni parte problematizzando la discontinuità nota e comunemente accettata tra il Basaglia fenomenologo e quello antiistituzionale, politico. Lo fa tenendo quale punto di partenza e timone del suo percorso il famoso lavoro dello psichiatra veneziano *Corpo, sguardo, silenzio* del 1965; lo fa rintracciando nell'idea basagliana le parole d'ordine di *corpo*, *vissuto*, *espressione*, nonché i temi della *comunità terapeutica*, del *rischio dell'oggettivazione e reificazione* ed il problema del *nesso sapere-potere* (p. 37). Dopo aver introdotto brevemente il concetto di *intenzionalità* in fenomenologia e in quella che si può dire la *pratica basagliana*, Leoni passa a discutere il *corpo* vissuto tenendo sempre al centro la questione dell'intenzionalità. Non c'è corpo e non c'è coscienza se non insieme. Non c'è corpo isolato e non c'è coscienza di nulla. Tutto appare sul limitare dell'intenzionalità, del singolo progetto di mondo: «Il corpo è sempre e tutto impegnato al limite di sé, è tutto e sempre in bilico sul proprio confine. […] Il corpo è sempre, come la coscienza è sempre, una pura soglia, una soglia che resta sempre da varcare e che per altro verso è sempre già varcata. Non una cosa, o un luogo, o uno spazio già fatti, già acquisiti, già delineati, ma

---

[6] Pare fondamentale, a mio parere, a questo punto richiamare la necessaria e rapida, non potrebbe essere altrimenti, oscillazione tra la posizione di clinico in epochè e quella invece di clinico curante *tout court*, oscillazione che fa sì non si debba rinunciare definitivamente e del tutto alla posizione di ricercatore e quindi al mandato personale, singolare, della comprensione e della conseguente (psico)terapia.

[7] «Per essere amico dei folli forse non puoi essere psichiatra» (Di Petta, 1993, p. 65).

un gesto, un movimento in corso d'opera, una pratica in atto» (p. 39 e sgg.). Da qui quindi il salto all'istituzione come corpo, al corpo-istituzione: «Il corpo è un'invenzione, da un certo punto di vista. O è, più esattamente, un'istituzione. È qualcosa che deve essere istituito, e che, come vedremo, non può non essere istituito» (p. 41).

Io non incontro mai il mio costruire il mio personale mondo. Io coincido con il mio andare, con il mio farmi e fare strada al mio corpo. *Non c'è strada che non sia del camminare*, finché non s'incontra l'altro. La *vergogna*, intesa quindi come inversione dello sguardo e *rovesciamento intenzionale*, apre alla discussione sull'altro e la sua intenzionalità, sullo sguardo altrui quale fondamento della soggettività, arrivando a scardinare le certezze di una soggettività parallela al mondo, coincidente perfettamente con esso. Leoni introduce qui senza dirlo la figura del manicomio, dello sguardo dello psichiatra e più precisamente dello sguardo di una certa psichiatria: «Il soggetto, vedremo, è un soggetto in quanto è anzitutto, all'origine, soggetto alla vergogna. Il soggetto è il soggetto istituito dall'esperienza e dalla distanza della vergogna. L'istituzione del soggetto, la figura del soggetto, è lo specifico effetto di senso dell'esperienza della vergogna. […] Si tratta di una ferita, appunto, di un brusco risveglio, di una scossa violenta. Non sono più io a guardare e ad attraversare intenzionalmente questo mio corpo, questa mia coscienza […]. Ora sono io, la cosa incontrata nel mondo, la cosa trascesa da un'intenzionalità straniera, l'oggetto che qualcun altro ha messo a fuoco e ha inchiodato a una certa posizione all'interno del suo mondo, del mondo che non è più mio ma è il mondo e l'orizzonte di qualcun altro» (p. 42 e sgg.). Lo sguardo, quello diagnostico che non distingue.

Non ci si può non interrogare, proprio come Basaglia, sull'ambiguità intrinseca nello stesso *strumento* dello sguardo, dell'occhio, sull'ambiguità della posizione dell'altro che fonda con lo sguardo, e quindi distanzia, la mia soggettività, ma allo stesso tempo mi inchioda ad un nome causando, così, una vera e propria sincope dell'intenzionalità.

Il soggetto è quindi *la prima istituzione*: è creato dalla distanza e condannato alla distanza. Come se anche le camicie di forza, le terapie insuliniche, la lobotomia avessero contribuito a ridare al folle una qualche identità, sociale: quella però dell'insensatezza, della cronicità, del destino ultimo manicomiale della custodia.

Di qui la domanda di Basaglia che – ammette Leoni – oltre che lottare con Sartre – ispirazione maggiore del suo pensiero (si veda anche Pivetta) – lotta contro se stesso. Ha senso distruggere il manicomio,

l'istituzione, se è la stessa istituzione a fondare il soggetto[8]? Ha senso distinguere il soggetto istituito dall'istituzione del soggetto, della persona? Farei rispondere lo stesso Leoni: «Il Basaglia che pensa che lo sguardo dell'altro sia l'intermediario tra me e me stesso, non può pensare di togliere l'intermediario, l'altro "istituente", e in ultima analisi l'istituzione come dimensione complessivamente umana e il soggetto come dimensione complessivamente istituzionale. Non rimarrebbe nulla. […] Se voglio il soggetto, voglio l'istituzione. Se tolgo l'istituzione, tolgo il soggetto. Basaglia non pronuncerà mai nessuna di queste due frasi, non enuncerà mai nessuno di questi due programmi» (p. 47).

Lo psicoanalista Massimo Recalcati, nel suo lavoro *Pensare il confine. Il nodo Basaglia-Sartre-Lacan*, ci invita a seguirlo nella disanima del complicato rapporto tra Basaglia, Sartre e Lacan e più specificamente nel rapporto tra Basaglia e la psicoanalisi. Molta attenzione mette Recalcati nel sottolineare la lontananza della psicoanalisi, e in generale delle terapie tese alla comprensione del senso dei sintomi e della psicopatologia, dall'idea manicomiale pura, dalla psichiatria scienza positivista. La storicizzazione del soggetto e la riconquista della propria identità (si veda Leoni ed il concetto di *corpo-limite*) sono discusse come il necessario passaggio dal corpo-sintomo (privo di memoria) al corpo-storico. Alla riconquista della propria libertà (si veda l'esempio del pastorello dello Zarathustra, p. 51).

Tre sono le questioni che legano la psicoanalisi e l'idea di cura e di rapporto con il paziente propria di Basaglia. In primo luogo l'importanza concessa alla ricerca della dimensione storica del sintomo, poi lo sforzo di responsabilizzazione del singolo alla sua soggettivazione ed in ultimo l'attenzione all'ascolto, preciso e attivo, delle parole dell'altro quale unica via alla comprensione ed al soggetto stesso (lontano dall'oggettivazione del puro sguardo).

Lo sforzo della psicoanalisi è, come quello basagliano, teso alla riconquista dell'autenticità del malato: «Il suo punto di partenza è l'esistenza di un'"umanità ammalata prima di ammalarsi", ovvero di un'umanità oggettivata, alienata nella rete anonima del discorso scientifico. Per Basaglia l'alienazione è perdita da parte dell'uomo della propria libertà, della propria soggettività e l'ammalarsi nevroticamente è l'effetto

[8] «Le pazze sono pazze. Bisogna saperci fare con le pazze. Non si può pretendere certo che si comportino da persone normali. Certo si agitano. Vorrebbero uscire, mica hanno torto. Ma come si fa a farle uscire? Dove vanno? Qui è il loro mondo. Il manicomio è un mondo. Non è un ospedale. Esso non ha nulla dell'ospedale. Le malate non sono malate, sono anime del purgatorio. Tutte le loro vite sono qui. In questo regno tutte le loro esistenze, anche quelle ultraterrene. Questo è il loro purgatorio» (Di Petta, 1993, p. 20).

di quest'alienazione» (p. 52). Come il corpo manicomiale è un corpo morto, così il sintomo privato del suo senso e della sua storia è proprio di una mente morta, priva di percorso. Di possibilità d'incontro e d'incrocio. Di scontro.

Collocato su questo versante il giudizio di Basaglia sulla psicoanalisi si dimostra positivo. Lo stesso psichiatra veneziano però imputava alla psicoanalisi ed alla fenomenologia di aver contribuito solo teoricamente alla liberazione ed alla cura dei pazienti e di non aver inciso nella realtà manicomiale; anzi di aver proposto con il proprio fare psichiatria una visione ideologica e profondamente settaria del sapere psicopatologico: «La psicoanalisi e la psichiatria fenomenologica appaiono come saperi incapaci di incidere sulla vita istituzionale che disciplina il campo delle malattie mentali. Il loro discorso rimane circoscritto alla dimensione della psicopatologia senza intaccare la base materiale, politica, sociale, dunque la natura eminentemente ideologica della psicopatologia» (p. 54).

L'accusa di *idealismo borghese* è quindi per le due dottrine conseguenza dell'immobilismo politico di cui si fanno protagoniste al servizio della società e del principio di realtà. La centralità del mondo interno, il costo delle sedute (lo *psicoanalista prete*) e l'inconscio dei ricchi, il fine dell'accettazione del principio di realtà (la normalizzazione) e l'uso violento dell'interpretazione sono imputati soprattutto alla psicoanalisi quali gravi indizi di connivenza con l'ideologia borghese.

A queste recriminazioni Recalcati risponde modellando le questioni poste da Basaglia sulla psicoanalisi e declinando la pratica e la teoria psicoanalitiche secondo la centralità del soggetto e del suo mondo, la distanza e la non automatica sovrapposizione tra desiderio e bisogno (desiderio che Basaglia indicava quale strumento borghese di controllo sociale), richiamando quindi la storicità del sintomo quale garanzia del rispetto del paziente in una causalità soggettiva puntata al futuro (che tiene conto della temporalità vissuta) e non secondo un determinismo positivista diretto e condizionato, condannato unicamente al passato (p. 65). Il contributo di Recalcati termina con una riflessione sul confine e sul limite, riflessione che prende di mezzo, e non poteva essere altrimenti, la stessa figura dello psichiatra coinvolto nel cambiamento di paradigma tanto quanto le stesse mura del manicomio: «L'irrigidimento del confine, la sua regolazione priva di transiti e la sua organizzazione istituzionale di tipo paranoico è la vera questione posta da Basaglia alla psicopatologia» (p. 70). In questo senso, con parole che ci rimandano al testo di Leoni, la follia, e la coppia autenticità-inautenticità, sarebbero questione di confine, di limite e di patologico segnare divisioni tra sé e

l'altro in un movimento paranoico[9]: «L'inautenticità non è più, semplicemente, il non accesso alla soggettivazione, l'alienazione, lo scadimento, l'oggettivazione del soggetto. Piuttosto essa indica il non voler riconoscere in se stessi la presenza dell'alterità» (p. 71). La malattia mentale quindi, in una rivisitazione delle posizioni politico-cliniche di Basaglia, vista quale malattia del confine, della distanza. Un problema di perdita dell'intervallo che porta l'altro ad essere a me estraneo ed in ultimo persecutore (p. 75).

Il concetto di epochè e la figura di Foucault rappresentano il centro del lavoro di Giovanni Mierolo: *Basaglia, Foucault e il potere psichiatrico*. Dopo aver raccontato brevemente della sua conoscenza con Basaglia a Trieste, Mierolo ci compone una indimenticabile immagine del Basaglia teorico dell'incompletezza e pratico del vuoto, del foglio lasciato, in parte, in bianco: «In questo, nel non mettere le cose a posto, nel non assegnargliene uno, Basaglia fu un maestro […] giacché ci ha insegnato soprattutto che l'essenziale sta nelle pagine non scritte, in quelle ancora da scrivere» (p. 80).

Nel suo lavoro, richiamando la foucaltiana nascita della psichiatria nella sua ambiguità intrinseca tra la liberazione dalle catene ed una sottomissione ad un potere silenzioso quanto evidente per chi si trova a farne i conti, Mierolo discute della questione basagliana secondo questa stessa dicotomia, riconoscendo nella pratica psichiatrica e manicomiale da una parte l'*accoglimento* del paziente in un'ottica di cura e terapia, priva delle vecchie catene, e dall'altra l'*inevitabile alienazione* e passività cui lo stesso paziente andava incontro nel ricovero forzato, la cosiddetta *istituzionalizzazione molle* (p. 83). La questione dell'alienazione appare allora nel suo profondo paradosso di fondazione. La libertà e la distanza, necessarie alla soggettivazione della persona, comprendono in sé il rischio della passivizzazione, della perdita dei confini e dell'identità.

Il problema della gestione s'affaccia in questo momento al testo, proprio quando al malato, che non si adatta alla vita manicomiale, viene affibbiato il carattere e la nomea di *incomprensibile*. S'affaccia nell'immagine del *reparto agitati*. In un vero e proprio esercizio di sospensione del giudizio, dei nomi come delle categorie, il reparto agitati diviene per un momento il luogo dei non adattabili, dei non manicomialmente normalizzabili: «La non adattabilità, l'aggressività, piuttosto che essere considerate dei malfunzionamenti nell'ingranaggio istituzionale, segnano, al contrario, la possibilità di fare emergere una dimensione soggettiva» (p. 86).

[9] Si vedano anche Forti e Revelli (2007).

L'esercizio della sospensione di categorie e ruoli, discusso quale pausa, momento di necessaria sincope distanziante, appare imprescindibile strumento per il discorso basagliano (pp. 88-89). Pare essere così necessaria, a chi suole definirsi basagliano, una spiccata e naturale tolleranza all'incertezza, una buona consapevolezza dello stare, una resistenza alla definizione a tutti i costi. La questione, che lo stesso Basaglia non scioglierà mai, infatti, e che lascerà come lezione fondamentale di metodo, è proprio quella della scelta impossibile, del porsi da una parte oppure dall'altra. Giudicare e quindi, con la nostra scelta, porre l'altro da noi in una condizione di grave passività e, forse, di inautenticità: «In entrambi i casi Basaglia sembra non poter sciogliere un'aporia che lo costringerebbe a scegliere tra interno ed esterno, tra autentico e non autentico» (p. 89).

Come pensare, come cambiare è il titolo evocativo dell'ultima parte del volume, sezione che si occupa della figura dell'intellettuale alle prese con la rifondazione della società e della sua stessa identità.

Gabriella Farina, ne *L'intellettuale e le sue contraddizioni*, discute del rapporto sapere-potere e delle ripercussioni, sartriane, sul pensiero basagliano, frutto maturo del rapporto diretto tra i due. La figura dell'intellettuale appare capace di riassumere in se stessa la *contraddizione* fondamentale (quante ne sono richiamate nel testo che stiamo commentando!) della società stessa di cui è testimone *incerto* e in qualche modo portavoce. Nel 1975 l'intellettuale per Sartre non può più sperare in un'espressione puramente teorica del suo pensiero, non può più attendere nelle quinte la fine dello spettacolo (p. 97). Agli intellettuali, alle prese con il potere politico e con le sue *verità*, non resta che un'alternativa, comunque di sofferenza. Farsi tecnico del sapere pratico, *uomo dei mezzi, uomo medio, uomo delle classi medie,* che si fa servo di fini non suoi, accettare così l'ideologia dominante o farsi da parte, entrare con questa in conflitto ed isolarsi, impossibilitato a fare da semplice tecnico del sapere pratico. Il risultato della scelta sarà, comunque sia, la solitudine e la sofferenza.

Per Basaglia si pone lo stesso quesito in termini psichiatrici, quesito del confine che pare essere il filo rosso, del naufragio, dell'intero testo: «Se si dimette da tecnico del sapere pratico, finisce per perdere il contatto con la realtà sociale; se si dimette da intellettuale, accetta di rinunciare alla critica, alla contestazione e a ogni possibilità di rinnovamento» (p. 99). L'intellettuale quindi, e Basaglia, come i folli, tra questi, è qualcuno che non si adatta sufficientemente a ciò che la società rappresenta in un dato momento. La critica della scienza è a questo punto la lama affilata con la quale si può andare a fondo nella carne della questione, una scienza asservita al controllo sociale, fondata su

pregiudizi e paradigmi da sospendere. Come si possono aiutare – scrive Farina – uomini che contestano in solitudine l'ordine esistente? Come non costringerli a *passare al bosco*, direbbe E. Jünger (1952)? Torna qui la questione del limite. Tanto si è in un gruppo quanto si è sul limitare del gruppo stesso. *Disadattati, esiliati e sospetti* (p. 100)[10]. La critica alla scienza asservita all'imperialismo, al potere ed al colonialismo si fa qui lotta alla pratica disumana della scienza stessa. Se la follia è condizione umana, allora il folle non può essere un *alieno*, a meno che non lo si confronti ad una norma qualsiasi, e lo si faccia così *escluso*. Negare la follia, l'altro folle, sarà quindi negare la nostra parte folle, sarà per l'intellettuale rinunciare al tecnico del sapere pratico e viceversa. Sarà perdere parte della ricchezza e delle possibilità, umane: «La contestazione contro le contraddizioni del potere non offre che soluzioni apparenti. […] L'intellettuale condivide più degli altri il rischio della libertà nel gioco delle contraddizioni; come tutti gli emarginati anche l'intellettuale è un escluso, escluso in quanto incluso, passivo attraverso una certa attività, attivo attraverso una essenziale passività» (p. 106).

Rino Genovese, nel suo pezzo *Rileggere Basaglia. Dal tecnico del sapere pratico all'intellettuale specifico utopico*, approfondisce la difficile questione del passaggio dal *sapere pratico* ad una forma *utopica* dell'intellettuale, apportando nuovo materiale alla riflessione di Mistura (pp. 15-20). Il discorso parte da un'analisi, da una rilettura del volume collettivo *Crimini di Pace*, con sottotitolo *Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*, libro manifesto e denuncia allo stesso tempo. Il volume, edito nel 1975 dalla Einaudi per la celebre collana *Nuovo Politecnico*, raccoglie i lavori di alcuni tra i più grandi pensatori dell'epoca (M. Foucault, N. Chomsky, R. Laing, E. Goffman etc.), impegnati tutti in una disanima della figura dell'intellettuale alle prese con la gestione del potere in tempo di pace. In un esercizio di *sospensione*, essenziale punto di repere basagliano, la malattia mentale viene osservata priva del peso delle mura e dai condizionamenti dell'istituzione totale. Il ruolo politico del controllo dei folli viene affrontato al netto della rivoluzione psicofarmacologica, al netto della follia senza manifestazioni eclatanti e violente, al netto dei reparti per gli agitati e dei *piantoni*. Da *psichiatrico* quindi il discorso si fa *sociale*, discussione sul potere e sul controllo e quindi tentativo di sospensione innanzitutto del proprio ruolo di controllo, di controllore: «La negazione del ruolo da parte degli intellettuali e dei tecnici, deputati alla riproduzione del consenso e organizzatori della violenza istituzionale, av-

[10] *Psychopathology*: «*a scienze of loneliness and isolation*» (Den Berg, 2008, p. 110).

viene quando questi sappiano rovesciarlo dialetticamente prendendone coscienza, collocandosi al fianco di quelle classi e di quei soggetti che avrebbero dovuto controllare e ridurre al dominio. Ora, questo processo avviene mettendo al posto di una coscienza falsa una coscienza vera» (p. 112). Anche se la questione puramente politica del progetto e dell'idea basagliana è stata con il passare degli anni rivista e messa anche spesso in crisi riguardo l'esclusivo interesse polico-sociale, ciò che emerge e resta fondamentale è *l'intuizione riguardo all'istituzione psichiatrica, e alla sua critica, come parte del più ampio contesto sociale e storico. È l'idea stessa della medicina come disciplina separata a essere messa in questione* (p. 114). Basaglia, a questo proposito, rivede la concezione foucaltiana prevedendo la rottura e l'ingresso della variabile *utopia* a sostituire quella di *verità*. Così, nel tentativo basagliano, il discorso si sposta verso la possibilità o invece l'impossibilità di costruire un'utopia valida, in un progetto rivelatosi molto concreto: «Praticando la realtà dell'utopia, Basaglia ha reso palese una volta per tutte che l'utopia è possibile, è a un palmo da noi purché sappia farsi concreta» (p. 116). Da universalismo utopico a pratica utopica. La grande rivoluzione.

Il libro si conclude con il contributo di Pierangelo Di Vittorio dal titolo *Gestione o rivoluzione. L'esperienza di Franco Basaglia tra critica e politica*. Dopo aver discusso dell'universalità del lascito basagliano, Di Vittorio ci dice della rivoluzione, del passaggio dalla centralità dello *sguardo* a quella dell'azione e della *pratica*. Basaglia non pensò nemmeno per un attimo ad una riforma, ad un possibile restauro dei manicomi nella direzione pur da lui studiata ed apprezzata della "comunità terapeutica" di stile anglosassone, come ad esempio dalla rocca lucchese invitava a fare Tobino. Lo smantellamento dei manicomi, in controtendenza al percorso che aveva permesso la nascita della stessa psichiatria, fu totale (p. 119). Nel 1961 Basaglia, da dirigente dell'ospedale psichiatrico di Gorizia, si trova immerso nella gestione semi-politica della malattia mentale, una gestione sociale, di prevenzione, di tutela della pace cittadina, figlia illegittima del compromesso tra il diritto di tutti alla libertà e la custodia in nome dello stesso diritto; la gestione quindi in nome della pace, della tranquillità e della cura di alcuni. Basaglia si trova ad essere *signore onnipotente del manicomio* (p. 120) senza volerlo essere, «[…] sebbene il suo regno somigli a un'isola dei dannati, alla deriva in una notte senza fine»: qui le parole di Di Vittorio producono bene immagini tragiche.

Basaglia quindi mette in dubbio, e pratica il dubbio, che la questione follia sia una questione, un problema di mera gestione. Non si fa gestore: da *ricercatore* passa a *riformatore*.

Di Vittorio quindi introduce, ultimo contributo luminoso del testo, la questione dell'eredità sul pensiero basagliano del pensiero di Frantz Fanon, celebre psichiatra francese. Il concetto di *resistenza* è ciò che accomuna le idee di Basaglia e Fanon, la pratica della rivoluzione contrapposta alla scelta ed all'immobilismo della gestione è ciò che lega le vite dei due psichiatri, con una piccola ma significativa differenza. Fanon infatti *scelse la rivoluzione quale unico luogo fuori dalle istituzioni in cui poter agire* (Basaglia, 1968, p. 378), mentre: «Di fronte all'aut-aut tra la gestione e la rivoluzione, Basaglia non arretra [non si ferma, direi, richiamando il suono francese del verbo – ndr], ma non sceglie né l'una né l'altra. Come si fa a continuare a gestire l'istituzione, rifiutando però di farlo "a qualsiasi costo" e anzi ponendosi il problema del prezzo che da sempre le nostre società pagano nel governare in questo modo i malati di mente?» (p. 127).

La sospensione del giudizio in questo caso si fa sospensione della risposta e tolleranza alla contraddizione ed alla mancanza di certezza, ma non di posizione. La sospensione ed il dubbio si fanno pratica in Basaglia, si fanno comunque pratica di liberazione e messa in crisi della certezza sociale della gestione, della preminenza di questa rispetto alla cura (p. 128).

Ripartire, farsi nuovi. Forse *nuovamente fenomenologi* in modo da non dar nulla per scontato. Credo che uno dei sensi del *Laboratorio Italiano* di Basaglia possa essere anche questo. Consapevole delle ambiguità e dei limiti che non possono non appartenere all'essere umano ed alle professioni di aiuto in particolare, questo testo aiuta coloro che hanno visto e vissuto – e quanti invece hanno solo appreso dai testi – a *rifarsi gli occhi*, a mettere di nuovo tutto in questione. Permettere al *Pensiero 180* di ripartire e, in una modalità che è anche bioniana, di non indicare prima, non sapere il porto d'arrivo della riflessione. Fidarsi del viaggio, o almeno del Capitano.

BIBLIOGRAFIA

Basaglia F. (a cura di): *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico* (1968). Baldini&Castoldi, Milano, 1998

Basaglia F.: *L'utopia della realtà*, a cura di F. Ongaro Basaglia. Einaudi, Torino, 2005

Calvi L.: *Prospettive antropofenomenologiche*, in *Trattato Italiano di Psichiatria* di G.B. Cassano e coll., cap. 2, *Fondamenti teorici della Psichiatria* a cura di R. Rossi, Masson, Milano, 1993[1]; 1999[2] con alcuni ampliamenti; ora in

G. Di Petta, P. Colavero (a cura di): *Il paradigma "Erlebnis"*, pp. 177-213, Ed. Universitarie Romane, Roma, 2015

Chierici M.: *Tobino: La loro casa è il manicomio*. Corriere della Sera, Milano, 23 gennaio 1982

De Ranieri O.: *Contro la 180 non sono più da solo*. Avvenire, Roma, 3 aprile 1983

Del Pistoia L.: *Il giardino delle statue di sale*. Maria Pacini Fazzi, Lucca, 1997

Den Berg J. (van): *A different existence* (1972). Duquesne University Press, Pittsburgh, 2008

Di Petta G.: *Il manicomio dimenticato*. EUR, Roma, 1994

Forti S., Revelli M. (a cura di): *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino, 2007

Jünger E.: *Trattato del ribelle* (1952). Adelphi, Milano, 2009

Italia P. (a cura di): *Mario Tobino. Opere scelte*. Mondadori, Milano, 2007

Leoni F. (a cura di): *Franco Basaglia. Un laboratorio italiano*. B. Mondadori, Milano, 2011

Ongaro Basaglia F.: *Dai manicomi venivano ben altre voci*. Il Messaggero, Roma, 18 aprile 1981

Pivetta O.: *Franco Basaglia, il dottore dei matti*. Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2012

Tobino M.: *Le libere donne di Magliano* (1953), in Italia P., Op. cit.

Scabia G.: *Marco Cavallo. Una esperienza di animazione in un ospedale psichiatrico*. Einaudi, Torino, 1976

Veneziani M.: *Basaglia santo subito? Sarebbe una pazzia*. Il Giornale, Milano, 8 febbraio 2010

Dott. Paolo Colavero
Via degli Astronauti 6
I-73024 Maglie (LE)
(paolocolavero@libero.it)

Recensione al testo di Leoni F. (a cura di), Franco Basaglia. Un laboratorio italiano*, B. Mondadori, Milano, 2011, pp. 133, 11 €.*

NOTE DI LETTURA
DA UN MANUALE PARADIGMATICO

PAOLO COLAVERO

… e lui pensa alle scarpe!
Ai piedi devi pensare,
non alle scarpe!
Matteo D.

È nello stile che c'è il passaggio
tra la nozione ed il suo uso
N. Terminio

Il bel libro di Giuseppe Catalfo, giovane psichiatra siciliano, formatosi a Catania, Ragusa e Firenze, aspira alla completezza, alla totalità del racconto del *corpus* psicopatologico degli ultimi due secoli di storia della psichiatria. Lo fa però in una maniera molto personale.

Catalfo, che si avvale nella sua opera di un saggio introduttivo di Arnaldo Ballerini su *L'evanescenza dell'altro nelle psicosi*, non lascia quasi niente al di fuori della sua trattazione e *sceglie* quindi di muoversi su di un livello manualistico; ma, attenzione: è questo un manuale *inedito*, un testo il cui indice non può che stupire il lettore impreparato.

Catalfo, infatti, non gonfia le pagine di tutto lo scibile psicopatologico a sua disposizione, bensì *sceglie* di cosa parlare, quali argomenti approfondire e quali invece solo accennare e lasciare quindi alla buona volontà ed alla curiosità del lettore; sin da principio, nella compilazione del suo ricco testo, mette quindi in atto uno dei modi fenomenologici del fare ricerca, quello dell'epochè ovvero della *scelta* (cfr. Calvi, 2009).

L'autore in questo modo non sceglie di scrivere un manuale qualsiasi ma il proprio manuale, un *manuale della ricerca in psicopatologia*

fenomenologica che non può che partire dall'esperienza del clinico, dello psicopatologo. La scelta di Catalfo sembra a noi in questo senso essere di precisa e pura derivazione d'esperienza e passione: abbiamo tra le mani un *manuale paradigmatico* sulla schizofrenia, un manuale indispensabile se si crede, come noi, che per incontrare l'altro sofferente non sia sufficiente la supponenza del DSM V.

Le prime settanta pagine del libro percorrono alla giusta velocità, e quindi profondità, la storia del concetto di schizofrenia. Catalfo approfondisce il modello *clinico* paradigmatico (*oculocentrico* e a rischio di *idolatria della superficie*) e quello *patogenetico* (da Jaspers ai Sintomi Base), prende posizione riconoscendo, con un senso tutto proprio dell'equilibrio, i pregi e i difetti, l'utilità o meno dei due modelli, sino a delineare la propria personale posizione (ritorna qui la *scelta*) nell'agire clinico con il paziente una volta che la sua situazione sia stata adeguatamente approfondita (concetto questo non sempre ovvio per tutti): «È bene ricordare che la definizione di un disturbo psichiatrico non ha solo un'importanza teorica ma è essenziale per la diagnosi e la terapia» (p. 65).

La seconda parte del testo non è lineare e univoca ma ha, nel percorso alla ricerca del *senso* delle manifestazioni schizofreniche, il proprio comune indirizzo.

Tre premesse fondamentali aprono questa seconda parte della trattazione di Catalfo, tre premesse in cui, a partire dalle due figure di maestri che vengono richiamate, la questione della *scelta* personale dell'autore si fa più chiara: la Psicopatologia fenomenologica, Martin Heidegger e Bruno Callieri[1]. Se la prima premessa è articolata in maniera giustamente didattica, la seconda e la terza vedono l'autore difendere appassionatamente la propria idea di psicopatologia, le sue premesse di ricerca, di pensiero e agire clinico. La discussione sul piano ontologico e ontico secondo *Essere e tempo* di Heidegger va a fondersi naturalmente con il perturbante freudiano e con l'*Unheimlichkeit* di Callieri, l'ovvio si scontra con la riflessione (patologica e non), le atmosfere del mondo incontrano la fondazione personale stessa del mondo: la rivoluzione copernicana dell'impossibile separazione tra soggetto e mondo e della netta distinzione tra paziente e terapeuta è già avvenuta. In ogni sua pagina Catalfo traccia magistralmente (e con contagiosa convinzione) le conseguenze possibili ed i certi vantaggi della nuova visione *scientifica*

[1] Potremmo qui interpretare quella di Catalfo come una *psicopatologia fenomenologica di derivazione heideggeriana e callieriana* (sarebbe forse meglio dire *romana*, di via Nizza).

delle cose: «L'esser-ci è sempre esser-tra; non vi è mai un Io isolato dal mondo» (p. 71).

Uno dei nuclei principali del testo appare quando l'autore (attraverso l'ennesima *scelta*) introduce, nella propria linea di ricerca prima sul disturbo patognomonico di schizofrenia, il concetto di *Compromissione relazionale* quale possibilità di entrare in relazione più o meno adeguata con il mondo. Se, come dice Cargnello (1966, ricordato da Catalfo), «ogni modo di essere ha la sua propria norma», è possibile comunque rintracciare e farsi una propria idea della modalità più o meno sana di essere al mondo. Il *range*, la varietà delle possibilità nella relazione Io-Mondo, è qui infinita, ma può essere comunque osservata attraverso la definizione di un *continuum* che va da una grande ricchezza co-esistentiva ad un terrificante vuoto di mondo tipico dei pazienti isolati, autistici ed assediati (stile di presenza che Eugenio Borgna definirebbe forse come *desertico*).

Nota a sé, come bene sottolinea Di Petta nella sua presentazione, merita il modello di Psicopatologia *Existence-based* introdotta dall'autore a pagina 85, opposta a quello classico di *Evidence-based*: «Lo propongo come modalità scientifica (in senso lato) che reputo epistemologicamente ben fondata e che non pretende di sostituirsi ad altri modelli conoscitivi, quanto semmai di integrarli». Il testo si sviluppa quindi sui concetti che l'autore *sceglie* per definire il preciso ritratto delle basi del proprio fare clinico: identità, sproporzione antropologica, autismo (disturbo generatore) in Minkowski e Binswanger, perdita dell'evidenza naturale, *Wahnstimmung*, delirio, iper-riflessività e appiattimento affettivo, allucinazioni.

Quello di Catalfo è e rimane sempre un modello clinico-terapeutico a due, un modello della relazione che prevede al proprio interno la conoscenza, non solo teorica ma vissuta, dei principali contributi della psicopatologia europea, almeno degli ultimi cento anni: «Mi pare che ai fini clinici (diagnostico-terapeutici) sia d'uopo declinare il linguaggio psicopatologico, per sua natura speculativo, in termini maggiormente esperienziali. A mio avviso tale passaggio si effettua innanzitutto spostando il *focus* delle nostre analisi dalla visione Io-centrica di matrice heideggeriana a quella più esperienziale della traità» (p. 109).

Dopo un'attenta discussione sull'intercorporeità della schizofrenia che, tra grandi nomi come Kimura Bin, Merleau-Ponty, Blankenburg, Barison etc., va ben oltre la classica distinzione tra *Körper* e *Leib*, il testo si avvia alla sua *naturale* conclusione[2] con un interessante capitolo

[2] Siamo certi che alcuni decenni fa, o anche solo pochi anni fa, un manuale del genere si sarebbe fermato alla descrizione, alla categorizzazione dei fenomeni pato-

sulla diagnosi. In queste ultime trenta pagine Catalfo mette in ordine le idee su quelle che sono le possibilità aperte ai clinici dalla frequentazione della psicopatologia fenomenologica. È a questo punto, e lasciatemi dire finalmente, *solo* a pagina 128, che l'autore cita esplicitamente Husserl nei presupposti epistemologici di una diagnosi che sia diagnosi di mondo e non mera enunciazione di sintomi e categorie: la scienza non deve mettere limiti all'apparire della cosa, non può ragionare per presupposti e categorie oggettivanti il soggetto se vuole incontrare l'altro. Allo psicopatologo, e soprattutto allo psichiatra, è dato di ragionare e vivere l'incontro sul doppio binario *naturalistico* e *antropologico* (p. 129), pena mancare l'incontro con l'altro, cosificarlo e quindi non raggiungerlo.

Il *sentire* dello psicopatologo si fa quindi largo quale metodologia della diagnosi e del fare clinica, della cura e della terapia: «Declinato sul piano della diagnosi clinica, ciò vuol dire che esiste un modo per stabilire se l'incontro con una persona sia stato vero o meno; se cioè attraverso quell'incontro si sia sperimentata la co-esistentività di me e di lui»[3] (p. 133). Alla certezza razionale delle scienze cosiddette esatte si deve sostituire in psicopatologia la certezza fenomenologica dell'intuizione (p. 143); in questo senso le ultime *scelte* di cui l'autore si prende la *responsabilità* non potevano che cadere sulla *Praecox Gefühl*, sulla diagnosi per metafora e, in un gradito rimando classico, sulle prospettive dell'incontro con la persona schizofrenica (cfr. Wyrsch, 2014).

Concludendo queste mie brevi note, non si può che consigliare questo testo al giovane lettore e allo studente che volesse entrare di slancio in una certa (nostra) visione della psicopatologia. Il clinico navigato, poi, avrà da ragionare nuovamente sul proprio operato e le proprie idee grazie alla brillante esposizione di Catalfo, che ha avuto il merito, scelta dopo scelta, di aver messo fine a una diaspora: instancabile come un'ape, l'autore ha raccolto da fiore in fiore il meglio del pensiero stratificatosi in decenni di ricerca clinica grazie a generazioni di psicopatologi. Di questo nettare ha fatto un miele indispensabile all'incontro con i nostri pazienti.

---

logici. Catalfo fa qui un passaggio ulteriore quando introduce i capitoli sulla diagnosi, quali deciso *slancio* al fare terapeutico in fenomenologia e psicopatologia, superando così in una volta sola, non solo il limite jaspersiano dell'incomprensibilità, ma anche quello fenomenologico dell'analisi della forma per se stessa e non per la relazione con l'altro (relazione che poi – come abbiamo inteso in questi anni anche e soprattutto dalle parole e dai gesti di Lorenzo Calvi e Gilberto Di Petta – è terapia quando si fa *incontro trascendentale*).

[3] Qualcuno di noi direbbe: se cioè attraverso quel preciso incontro si sia fatta esperienza della visione della sua (e nostra) figura antropologica.

È questo quindi un testo interessante (e irripetibile) perché personale. Un testo utile perché *paradigmatico*.

BIBLIOGRAFIA

Calvi L.: *La carne, la scelta, l'epochè*, in A. De Luca (a cura di): *Verso una psicologia fenomenologica ed esistenziale*. ETS, Pisa, 2009. Ora ne *La coscienza paziente*, pp. 33-43. Fioriti, Roma, 2013

Cargnello D.: *Alterità e alienità*. Feltrinelli, Milano, 1966

Catalfo G.: *Schizofrenia. Intercorporeità e studio dei fenomeni psicopatologici*. EUR, Roma, 2014

Wyrsch J.: *La persona dello schizofrenico*. Fioriti, Roma, 2014

Dott. Paolo Colavero
Via degli Astronauti 6
I-73024 Maglie (LE)
(paolocolavero@libero.it)

Recensione al testo di Giuseppe Catalfo Schizofrenia. Intercorporeità e studio dei fenomeni psicopatologici*, Ed. Universitarie Romane, 2014, 168 pp., 20 €.*

LA GENEALOGIA DELL'AUTISMO SCHIZOFENICO

RICCARDO DALLE LUCHE

A fronte dell'attuale ritorno della letteratura sull'"autismo" nella psicopatologia dell'adulto, sia pure come estensione dei dati derivati dalla patologia del neurosviluppo, vede la luce nel momento più opportuno una splendida edizione storico-critica della traduzione del testo bleuleriano *Das autistischen Denken*, pubblicato nel 1912 nel JAHRBUCH FÜR PSYCHOANALYTISCHEN UND PSYCHOLOGISCHEN DENKEN da lui diretto insieme a Freud dal 1909 al 1913, a seguito di una lunga corrispondenza epistolare e di un'amicizia, poi interrotta criticamente nel 1913, testimoniata dalla partecipazione del cattedratico al congresso psicoanalitico internazionale di Weimar del 1911. Com'è noto Eugen Bleuler derivò il termine "autismo" da quello di "autoerotismo", introdotto da Freud, ma coniato originariamente dal sessuologo tardo-ottocentesco Havelock Ellis.

L'eccellente curatore del testo, nella sua prefazione e nelle ricche e opportune note storico-critiche, mette in rilievo con grande precisione come l'"autismo" sia un concetto che nasce in un crocevia complesso cui contribuiscono clinica delle psicosi, modelli psicologici, psicoanalitici e psicopatologici, opinioni e mode antropologiche. Siamo in un momento storicamente irripetibile dove, in virtù dei destini anch'essi in vario modo incrociati di diversi uomini di genio – oltre a Eugen Bleuler, Pierre Janet, Freud, Jung, fino a Piaget, Vigotsky e Lurija –, la psi-

chiatria manicomiale si apre alla psicoanalisi nascente, alla psichiatria ambulatoriale, alla anch'essa nascente psicologia dello sviluppo, alla psicologia cognitiva e all'antropologia culturale, fondando tutte le maggiori correnti di pensiero che tutt'oggi sopravvivono una accanto all'altra, sebbene sotto l'ombra del vasto ombrello delle neuroscienze.

Come si sa l'"autismo" – che in virtù dell'opera di due dei più geniali allievi di Bleuler, Eugène Minkowski e Ludwig Binswanger, e della loro rivisitazione e completamento da parte di Arthur Tatossian, ha consentito di sviluppare gli studi psicopatologicamente più profondi in tema di schizofrenia – è scomparso dalla psichiatria scientifica a causa della sua scarsa operazionalizzabilità col DSM-III (1980), lasciando orfano di uno dei suoi disturbi fondamentali l'intero ambito dei Disturbi Schizofrenici, ridotti così a psicosi deliranti allucinatorie croniche. Ma risulta chiaro dal testo di Bleuler e dal commento di Mecacci come, fin dall'inizio, il concetto incontrò molte perplessità, ad esempio quella di Carl Gustav Jung, giovane allievo e presto rivale del maestro, che lo definì "equivoco e oscurissimo". L'altra grande ambiguità del pensiero autistico, poi ridefinito "pensiero dereistico", cioè deviante dalla realtà, dallo stesso Bleuler, forse per ridimensionare le critiche, è che se lo schizofrenico costruisce su di esso tutti i suoi deliri più bizzarri, la dimensione dell'autismo non è mai stata limitata all'area schizofrenica, ma attraversa interamente la psicopatologia e addirittura la normalità, tanto che letteralmente leggiamo nel testo quali siano i prodotti del pensiero autistico normale, ad esempio le credenze religiose e quelle ideologiche in genere.

L'autismo in Bleuler è una modalità di pensiero che si distacca dalla realtà, sia per motivazioni di ordine affettivo (e qui il debito è principalmente con la psicoanalisi freudiana), sia per una carenza della "funzione di realtà" secondo Pierre Janet. Si può quindi dire che Bleuler mantiene sempre le proprie concezioni psicopatologiche in un perfetto, per quanto ambiguo e precario, equilibrio tra conflitto e deficit. Ciò che più gli interessa, del resto, non è tanto la genesi del "pensiero autistico" quanto il fatto che si contrapponga al "pensiero realistico", cioè ignori la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) quando non coincide affatto con la realtà soggettiva (*Realität*). È "autistico" quindi ogni pensiero che si *discosta da* o *ignora la* realtà, piegandola ai bisogni soggettivi; ma anche su questa dimensione vi sono tutti i gradi intermedi di commistione con il pensiero realistico e adattativo.

Bleuler si dilunga anche su altre distinzioni importanti: il pensiero autistico, seppure prevalente nei sogni, non si identifica affatto con il pensiero inconscio – è sempre in parte conscio ed utilizza i meccanismi formali della coscienza vigile –, né col pensiero infantile, né, infine con

il pensiero dei primitivi (il razzismo scientifico dell'epoca identificava i "negri" con i selvaggi), perché la sua primitività è relativa solo alle forme più elevate della "funzione del reale" che si manifestano nell'uomo bianco civilizzato. Sono stati gli psicologi russi a eliminare definitivamente ogni confusione tra pensiero schizofrenico, primitivo e infantile.

Mecacci sottolinea non senza una velata ironia come lo stesso Bleuler andò incontro, negli ultimi decenni della sua vita, a derive irrazionali, autoreferenziali, "dereistiche" e perfino occultistiche e parapsicologiche ("scienze" cui rivolsero attenzioni anche uomini come Lombroso e Servadio), che lo isolarono dalla comunità scientifica.

Alla fine si resta nel dubbio se e in che misura sia utile riproporre oggi come oggi, almeno con questo nome, l'area semantica definita dal concetto di "autismo" bleuleriano definito in questo testo, che in sostanza identifica la follia con la "deviazione dal reale" del pensiero; più interessanti sono certamente gli sviluppi e i contributi che la psicopatologia fenomenologica, con Tatossian, Blankenburg, Arnaldo Ballerini e Parnas, hanno dato al concetto con diverse accezioni: una impossibilità del soggetto di prendere una distanza osservatrice dalle proprie fantasie, l'impossibilità di accedere immediatamente, preriflessivamente, spontaneamente, all'esperienza vissuta, l'impossibilità di "costituire l'altro" e governare così la relazione intersoggettiva sul piano del reale. È forse venuto il tempo di chiamare tutte queste limitazioni della funzione naturale del soggetto con un altro nome, che però al momento non è stato ancora trovato, anche se prevalente è oggi la nozione di "deficit empatico".

Questo piccolo libro ha comunque un valore didattico straordinario proprio in relazione alla totale assenza di cultura e memoria storica dell'attuale psichiatria clinica che, priva di questo *background*, sembra a volte cercare le chiavi sotto il lampione non perché le abbia perse lì, ma perché quello è l'unico posto illuminato.

Prof. Riccardo Dalle Luche
Via Regia 13
I-55049 Viareggio (LU)

Recensione al volume di E. Bleuler, Il pensiero autistico *(1912), edizione italiana a cura di Luciano Mecacci, ETS, Pisa, 2015, 124 pp., 12 €.*

PER UNA COMPRENSIONE PATHOS-LOGICA DEL DELIRIO

RICCARDO DALLE LUCHE

Non bisognerebbe mai scrivere una recensione al libro di un amico, come lo è, per me, Gilberto Di Petta, per quanto si possa essere amici nei nostri tempi. Ma proprio la particolarità della sua opera, e di questa in particolare, il suo radicalismo o perfino estremismo concettuale, il suo sperimentalismo formale, insomma l'essere un personaggio assolutamente unico nel panorama psicopatologico mondiale attuale, ammesso che esista ancora un panorama psicopatologico, mi incita alla trasgressione della buona regola. In fondo mi va di scrivere di quest'opera di Di Petta per lo stesso motivo per cui lui ha deciso di scrivere di una sua vecchia paziente, qui nominata Leila: in sostanza perché nel sentire, consentire, empatizzare verso l'opera dell'amico psichiatra resti una traccia dell'incontro avvenuto. Se non scrivo io, chi potrà farlo, chi potrà condividere fino al minimo dettaglio questo testo arduo, nello spirito nietzschiano e wagneriano, ma anche omerico e, forse, perfino dantesco? Chi potrà testimoniare di aver capito che cosa ha mosso il cuore di Di Petta prima ancora della sua penna, spingendolo a scrivere di una sua paziente in un radicale *a posteriori*, sulla scia delle trascrizioni e dei ricordi? Chi potrà condividere e comprendere tutti i riferimenti ai classici e ai concetti della psicopatologia fenomenologica, questa disciplina del Novecento che ci ha appassionato da giovani strutturando in modo irreversibile il nostro modo di essere psichiatri e, soprattutto, terapeuti, ma che neppure troppo lentamente si sta dissolvendo nell'oblio storico in questo nuovo millennio?

Scrittore virtuoso e magniloquente, per nulla intimorito dalle più vorticose scelte retoriche (metafore, metonimie, iperboli, chiasmi, ossimori), che nessun altro oserebbe utilizzare più che parcamente e pudicamente, affascinato come un dotto del Medioevo gotico o forse semplicemente come un bambino dalle parole magiche di un tedesco esoterico (nelle quali incorre pure lui in un paio di errori e con le quali gioca la sfida di improbabili neologismi), Gilberto Di Petta evita la banalità e il profondo tedio della descrizione di un caso clinico per scrivere invece liberamente, in un flusso incessante e incontenibile, di ciò che è avvenuto nello spazio intermedio tra terapeuta e paziente, il *tra*, lo *zwischen*, l'*aida*, concetti estremi, al limite del misticismo, al cospetto del quale sono giunti nella loro ultimità, sulla scia di Martin Buber, i suoi maestri: Bruno Callieri, Kimura Bin, Arnaldo Ballerini.

Qui sta la sfida del viandante della psiche che, messo da parte ogni sapere precostituito, si avventura da uomo a uomo, meglio, nella fattispecie, da uomo a donna, nell'alterità aliena del ricco delirio della sua paziente, al fine di farlo diventare, attraverso il ponte della musica delle parole, un po' meno alieno, ed in ultima analisi costituendo la sua paziente psicotica come una qualsiasi "altra" compagna di viaggio.

L'operazione comporta l'elusione *a priori* della sfida dell'incomprensibilità jaspersiana, cercando, attraverso una trascinante scrittura pathos-logica, di dimostrarne se non l'inesistenza, almeno la relatività. La scrittura di Di Petta, come quella di Borgna, del quale sembra avviato ad essere il successore designato sul campo, è una scrittura orale: non si legge, *si ascolta*, non si critica concettualmente, *le si consente*, esteticamente e paticamente. Per quanto Di Petta sia anche un medico rigoroso e preparato sul piano di tutte le terapie biologiche, e un medico ben consapevole dei limiti epistemologici ed etici in cui si circoscrive la pratica clinica, è in ogni momento disposto, come San Francesco, a disfarsi del carico di tutti i saperi formalizzati se questo gli consente di essere più vicino, più "prossimo" alla sua paziente, cosa che lui con una certezza simile al delirio, ritiene essere il fine ultimo dell'intervento psicoterapeutico. Che ce la faccia o meno, che il suo intento abbia un effettivo compimento con la paziente, oppure in ultima analisi si risolva in un ricco contro-delirio, graforroico e solipsistico, sta al lettore giudicare. Ma questo è in ultima analisi il problema centrale della psicopatologia fenomenologica e della psicoterapia che ispira per gemmazione naturale.

Si tratta, dunque, questo libro, di un'opera che rimette in scena, sull'asfittico campo della letteratura psichiatrica, il valore dell'a-razionale, del sogno (e perfino dell'incubo), dell'immaginazione, dell'immaginario. Da ultimo, lo stesso Di Petta ne fa *outing*, quando teorizza, sulla

scia del Minkoswski radicale di *Verso una cosmologia*, il valore conoscitivo "averbale", dell'"apriori percettivo", dell'"impatto estetico" (nel senso di un'estetica fenomenologica, trascendentale).

Per tutti questi motivi, che si consenta o meno al metodo, all'ambizione, alle teoresi (alcune molto discutibili, come quella, centrale, della libertà del delirio e del delirare) e all'eroismo dell'operazione, il libro non solo merita di essere letto, ma va assolutamente letto e profondamente goduto. Recupereremo grazie alla magia di questa scrittura il gusto di un vero, e non formale, formalizzato e fondamentalmente inautentico, lavoro sul campo, qual è quello che dobbiamo svolgere per obbligo contrattuale, e si potrà far diventare questo testo, com'è avvenuto per non molti altri classici della psicopatologia fenomenologica, oggetto di una discussione dialettica a fini didattici.

Prof. Riccardo Dalle Luche
Via Regia 13
I-55049 Viareggio (LU)

Recensione al volume di Gilberto Di Petta Leila: delirio e destino. Fenomenologia di un incontro*, Ed. Universitarie Romane, 2015, 136 pp., 18 €.*

VA' DOVE TI PORTA LA FENOMENOLOGIA PURA

RICCARDO DALLE LUCHE

Disseppellita dalla pila dei libri in attesa di essere letti, mi è capitata in mano quest'ultima raccolta delle *meditazioni* cliniche di Lorenzo Calvi, che lì vi sostava da un paio di anni e, leggendone poche righe nel momento giusto, con la mente disposta ad accogliere un testo assolutamente non convenzionale, non l'ho più lasciata finché non l'ho finita. Non ho mai capito se Calvi sia consapevole o meno della sua assoluta diversità e originalità, ma è certo che se si vuole intraprendere una lettura totalmente *altra* nel campo psichiatrico e psicologico, i libri di Calvi sono quelli giusti. Questo raccoglie una serie di contributi nati principalmente da interventi in sedi didattiche, scaturiti da situazioni relazionali o cliniche, redatti con una scrittura di rara pulizia e icasticità, che, come scrive lo stesso Calvi, «cominciano in modo piuttosto comune» ma poi prendono «una piega piuttosto singolare». La piega che prendono è esattamente quella della *meditazione*, la parola forse più adatta per descrivere nella sua essenza l'"esercizio fenomenologico", versione moderna, duale o plurale, comunque transitiva, dei solitari "esercizi spirituali" di una volta.

La *meditazione* presuppone un *tempo di sospensione* dalle abitualità, che in psichiatria sono rappresentate da tutte le questioni inerenti la diagnosi, i trattamenti farmacologici, i modelli psicoterapeutici e quant'al-

tro costituisce l'armamentario, il *bric-à-brac* della nostra pratica professionale, così eternamente precaria per quanto riguarda la sua fondazione scientifica e la sua manualizzazione tecnica. Questo *tempo sospeso* consente o nasce dall'epochè, la messa in parentesi, la marginalizzazione delle abitualità percettive e cognitive, pietra angolare del lavoro fenomenologico, alla quale segue il lento movimento della *coscienza paziente*, volto all'accoglimento delle visioni essenziali e alla ricostruzione di un altro mondo di significati (*Il tempo dell'altro significato* è il titolo di una precedente raccolta di Calvi, 2005). È chiaro che in questo secondo movimento del lavoro fenomenologico il rischio dello slittamento nell'intuizione abnorme e del conseguente sviluppo deliroide è piuttosto alto, seppure tenuto sotto un controllo rigoroso dalla ricerca di un senso *più vicino* alla realtà, anche se, talora, molto distante dalle apparenze, ed in ogni caso non abbandonato al primato del significante come nelle derive paranoidee.

L'esperienza della lettura di questo come dei precedenti contributi di Calvi è per sua natura fortemente spaesante per lo psicologo o lo psichiatra comuni, perché Calvi, pur partendo quasi sempre dalla clinica, dà pressoché per scontati gli aspetti medici e psicologici e s'inoltra, oltrepassato lo scalino, talora occasionale, dell'epochè, nel mondo eidetico della fenomenologia trascendentale; a quel punto la meditazione di Calvi si rivolge con decisione verso gli aspetti puramente formali, essenziali e trascendentali dell'esperienza, quelli a cui Husserl (un riferimento che per Calvi, come per gli altri fenomenologi della sua generazione, equivale a Freud per gli psicoanalisti), si riferiva col termine di *Lebenswelt*, mondo-della-vita.

Il riferimento filosofico non deve spaventare il lettore: contrariamente a quanto avviene nella maggior parte della letteratura psichiatrico-psicologico-psicoterapeutica ed anche fenomenologica e daseinsanalitica – che si puntella con dati empirici, apparati concettuali e citazioni, tutti rigorosamente presi a prestito, spesso senza alcuna autorizzazione, ma presupponendone l'autorità – l'armamentario tecnico con il quale Calvi affronta la selva oscura delle situazioni cliniche è alquanto scarno, minimalista: il nostro autore o, meglio, *narratore meditante*, tende a spogliarsi, come San Francesco, di tutti i suoi abiti mondani per indossare vestimenti leggeri, sempre nuovi e innovativi, che gli consentano di percorrere la strada non del tutto nudo. I vestimenti sono i residui teoretici nel suo discorso, ad esempio lo schema che vede nella visione eidetica, che, come si è detto, presuppone l'epochè, e che il clinico condivide talora inconsapevolmente, ad esempio, con l'artista e l'amante dell'arte in genere, una sorta di funzione gerarchicamente superiore che

sta alla percezione come quest'ultima alla sensazione («L'epochè è un dispositivo trascendentale che s'aggiunge al dispositivo psicologico della percezione, che s'aggiunge a sua volta al dispositivo fisiologico della sensazione», scrive Calvi a p. 66); oppure i continui rimandi, e le continue reinterpretazioni e riscritture della nozione di "empatia", tornata in auge, come si sa, per la scoperta dei neuroni specchio, suoi ipotetici correlati neurofisiologici (ad esempio dice a p. 67: «Bisogna liberarsi dall'idea dell'empatia come temperie primariamente emotiva […] non possiamo fermarci al "sentire", dobbiamo vederla eideticamente […] Quello che si vede è un intreccio di vettori, una rete di traiettorie disegnata dai movimenti intenzionali ora di uno dei due *partner* dell'incontro ora di entrambi. Intreccio, rete, altre parole, altre metafore potrebbero esprimere efficacemente questa visione. Accoppiamento, per esempio, schermaglia, corpo a corpo»).

Per quanto la scrittura di Calvi sembra che si sforzi e spesso riesca ad interpretare le virtù esposte da Italo Calvino nelle sue testamentarie *Six memos*, la leggerezza, la rapidità, l'esattezza, la visibilità, la molteplicità e la compattezza, non sempre il suo messaggio raggiunge la *trasparenza* auspicabile come esito dall'esercizio fenomenologico; talora si ha l'impressione che gli esiti noematici delle sue meditazioni, i suoi compimenti di significato, raggiunti con percorsi talora estremamente tortuosi, siano, come ogni forma di illuminazione mistica, destinati ad essere in ultima analisi incomunicabili con parole note e prestabilite. A p. 43 Calvi sembra ammettere questi limiti e vagheggia una "lingua asintattica", fatta di parole di per sé così pregnanti di senso da non richiedere una ulteriore definizione argomentativa.

Al termine della lettura del testo ci accorgiamo che Calvi, una volta entrati ed accettato il suo inconfondibile stile, ci ha arricchito in vari modi, a volte anche divertito, grazie alla sua sottile e perfino bizzarra ironia e alle sue innate capacità affabulatorie; in ogni caso la visione dei casi, così come ci viene da lui proposta, alleggerisce la pesantezza propria alla nostra materia e al nostro lavoro clinico, incarnando una delle funzioni della letteratura secondo il già citato Italo Calvino («La ricerca della leggerezza come reazione al peso della vita» – *Six memos*, p. 28). In sostanza, senza accorgercene, con questa lettura abbiamo anche noi intrapreso e compiuto un percorso psicoterapeutico analogo a quelli che, usando raramente, sottovoce e con pudico riserbo la parola "psicoterapia", come la parola "amore" in certe coppie che convivono per decenni, Calvi ci propone nelle sue esercitazioni meditative. Questa psi-

coterapia, più esattamente definita dalla parola "cura", depurata fenomenologicamente dalla sua banalità e dai suoi residui mondani, utilizza esplicitamente piuttosto l'"invenzione" che non l'"interpretazione" (p. 48) o la "costruzione" analitica. L'esercizio fenomenologico nelle diverse *situazioni cliniche* (*situazioni*, e non *casi*, perché intrise fin dall'inizio di intersoggettività) è, in effetti, per il fenomenologo, quello che l'analisi del transfert/controtransfert rappresenta per lo psicoanalista. Se quest'ultimo, nel rispecchiamento terapeutico, *riconosce* principalmente le strutture pulsionali e i bisogni che sostengono i comportamenti dei pazienti, ma anche le proprie modalità di percepirli e reagirvi, il fenomenologo lavora piuttosto sulle modalità formali delle sensopercezioni, non in modo puramente estetico, ma anche e soprattutto empatico, alla ricerca di qualcosa di solido, compatto, di *ultimo* e *non ulteriormente riducibile.* Così si giunge alle diverse ed eterogenee categorie trascendentali care a Calvi: la *carne*, il *diabolico*, la *morte*, il *negativo*, l'*androgino*, la *scelta*, il *sollievo*, solo per citarne alcune, ricorrenti, di una serie potenzialmente infinita.

A questo punto possiamo anche permetterci di esternare alcuni esiti del nostro stesso *esercizio fenomenologico di lettura*. Calvi, che ora potremmo mettere tra parentesi come clinico, come terapeuta e uomo che conosciamo, chiamandolo semplicemente "Io narrante", ci appare come una reincarnazione di *Monsieur Teste* di Valéry, l'uomo che *si vede* continuamente guardare, l'*homunculo* che mette in crisi l'ovvietà della percezione per rilevarne la complessità costruita, per trasformarla in qualcosa di meno apparente, per trasdurla nei fenomeni vissuti primari. L'"Io narrante", come il *Je* della *Recherche*, è colui che affronta la vita ponendosi sempre in una posizione di puro osservatore multisensoriale, al fine di oggettivare i movimenti intenzionali degli altri esseri umani e scoprirne la natura aldilà dei dati empirici, mai immediatamente evidente e mai coincidente con ciò che appare. Analogamente, nella *Recherche*, il *narratore*, raramente identificato come *Marcel*, partendo da una occasionale esperienza gustativa, mette in moto una sua ricerca eidetica che prosegue per decenni e parecchie migliaia di pagine fermandosi solo alla rivelazione del *fenomeno ultimo*, la reale quanto irregolare natura del Tempo, che, illudendo gli uomini di essere una variabile esterna a loro, tutto costruisce nell'effettiva realtà del vissuto e tutto cancella nel dissolvimento dell'oblio.

Non vi è, che io sappia, neppure un lavoro, nella pletora di quelli che invadono le riviste internazionali con il maggiore *impact factor*, che si occupi del *tempo* come principale fattore di risoluzione, di ricorrenza o, al contrario, di aggravamento, della maggioranza dei disturbi psichici

funzionali; questo solo per dire che c'è ancora molto spazio, sia pure *extraterritoriale*, per il lavoro fenomenologico in psichiatria.

Prof. Riccardo Dalle Luche
Via Regia 13
I-55049 Viareggio (LU)

Recensione al volume di Lorenzo Calvi La coscienza paziente – Esercizi per una cura fenomenologica*, Giovanni Fioriti Editore, 2013, 183 pp., 22 €.*

Commiato

UN AMICO PER MAESTRO

di Giampaolo Di Piazza

1 aprile 2016

Caro Arnaldo,

in questo primo venerdì di aprile sto muovendo i miei passi in direzione di Figline Valdarno: mi ritrovo a seguire quel tragitto più volte percorso insieme a te per raggiungere Palazzo Pretorio, sede del Corso Residenziale di Psicopatologia Fenomenologica giunto alla sedicesima edizione.

In questi anni sei sempre riuscito a farmi desistere da imboccare l'autostrada al casello di Firenze sud, dirottandomi su "la vecchia via", intorno alla quale sono più o meno densamente raggrumati quella miriade di paesi, borghi e castellari che da Bagno a Ripoli accompagnano il viandante fino a Figline Valdarno, passando per San Polo in Chianti e Poggio alla Croce.

Sì, certo, nei nostri primi tragitti insieme ho opposto di primo acchito una certa resistenza al tuo suggerimento di evitare le quattro corsie autostradali, da me ritenute più celeri: poi, però, pensavo che la tua predilezione per la tortuosa via chiantigiana fosse un primo invito a non farsi abbagliare dall'idea e spesso, in ragione di intoppi e code di villeggianti e autoarticolati, dall'illusione della maggiore rapidità nel raggiungere la meta figlinese attraverso l'A1.

Di quei luoghi, di quelle pietre, di quelle ville, di quei vitigni, di quei cipressi, di quei panorami mi disvelavi ogni volta un tuo ricordo, una testimonianza del tuo essere psichiatra nella comunità, antesignano e tra i primi raffinati cultori dell'organizzazione dei servizi secondo un modello di "salute mentale a chilometri zero"[1]. Spesso un nuovo aneddoto, un nuovo sviluppo in una storia già narrata, mi faceva pensare che

[1] Questa geniale e calzante definizione appartiene al carissimo amico e collega Francesco Cernuto.

fosse la tua fantasia creativa a plasmare nuovi racconti ed io ascoltavo, divertito, questi intrecci di vita, così come vedevo quei luoghi animarsi di esperienze vissute, di malfattori e galantuomini, di damigelle e conti, di amori sventurati e di attese fiduciose.

Tanta la tua dovizia nei particolari di vicende storiche dei luoghi che, da un momento all'altro, mi sarei atteso d'incrociare il conte Serristori in persona o antichi pellegrini dispiegati lungo la via francigena. Questa tua capacità di vivificare, rendere significativi, offrire storie e narrazioni che suggerivano un senso di profonda umanità a volti e luoghi a me fino ad allora sconosciuti è stato un dono, prezioso, di cui proprio adesso mi rendo meglio conto.

Sui sedili posteriori dell'auto, stipato tra valige e scatoloni di libri di qualche mio trasloco (in corso o imminente), avvolto nelle spire di fumo del suo sigaro, Gilberto rilanciava la discussione stuzzicando Arnaldo non soltanto intorno a tematiche di psicopatologia, ma anche su questioni di cultura generale o di aspetti concreti, quotidiani della nostra esistenza: spesso Arnaldo commentava ironicamente alcuni nostri tragitti (o sbandate?) esistenziali ed eravamo tutti e tre consapevoli che questo amalgama tra ascolto incuriosito del racconto dell'uno o dell'altro e interventi canzonatori fosse collante ed espressione del nostro legame di amicizia.

Proprio nel corso dello sballottamento del viaggio verso Figline, tra tornanti, selve, balze e dirupi, nell'ormai lontano 2007 Gilberto ci propose, con *nonchalance*, l'idea (all'epoca apparentemente utopica) di fondare una scuola di psicoterapia e psicopatologia fenomenologica: Arnaldo, dopo un lungo sospiro che gli permise di concedersi qualche secondo di riflessione, annuì e manifestò subito il suo interesse per una simile sfida (era già in vista del suo ottantesimo compleanno). Oggi la Scuola di Psicoterapia Fenomenologico-Dinamica è una realtà, nella tua Firenze.

L'ospitalità più volte offertami da te ed Anna, in via Venezia 14 o al Brollo, mi permette di accostare prima immagini di luminosità riverberante offerte dal panorama aperto sui tetti di Firenze su cui si staglia la cupola del Brunelleschi e poi fotogrammi di luce più soffusa, quasi penombra, che penetra nel tuo studio nella colonica immersa tra gli olivi e i vitigni del Chianti figlinese: in pratica, seduto alle scrivanie dei tuoi studi potevi associare da una parte uno sguardo d'insieme sulla Firenze che si estende dall'Orto botanico e giunge fino a Pian dei Giullari e San Miniato, dall'altra raccogliere nello stesso campo visivo i testi di psicopatologia (e quindi Tellenbach, Schneider, Jaspers, Blankenburg, Ki-

mura Bin, Tatossian) radunati nella tua libreria e i grappoli di sangiovese in maturazione al Brollo.

Forse proprio in virtù della tua capacità di sapere ascoltare, riuscivi a mediare e ad evitare scontri diretti e a trasformare in dialogo anche accesi diverbi, pur restando sempre riluttante ad ogni compromesso che svilisse la tua dignità. Mi ha sempre colpito come, nelle brevi note di presentazione di alcuni tuoi testi o di qualche congresso, uno dei tuoi titoli era "Libero Docente in Malattie Nervose e Mentali": nel leggere questa perifrasi, la mia attenzione era rivolta all'aggettivo "Libero", che forse meglio di ogni altro attributo ti descriveva. Sei stato, in effetti, un *libero* pensatore, nella tua attività professionale hai scelto di restare un uomo e uno psichiatra *libero* che si prendeva cura di altri uomini e donne, sfuggendo all'attrazione di una carriera universitaria che, con molta probabilità, ti avrebbe costretto a eccessivi compromessi, sei rimasto un clinico *libero* evitando di farti soggiogare dalle mode del momento (ad esempio l'ideologia di una sociopsichiatria che tutto sa e tutto spiega in termini di slogan, così propensa a "tacite ma potenti ipersemplificazioni"[2]), in una fase storica in cui uno stolido riduzionismo biologico pretendeva di spiegare e quantificare in termini di concentrazione di recettori serotoninergici piastrinici anche lo sfarfallio della passione amorosa.

Mi accorgo come nella quotidianità lavorativa, proprio nei momenti di maggiore sconforto o disaffezione, alcuni tuoi tipici modi di dire, alcuni tuoi suggerimenti, alcune tue sollecitazioni riaffiorano in me rianimandomi di maggiore fiducia o determinazione al punto che, dopo essere stato tuo, è ormai divenuto mio l'icastico e ironico commento rivolto da Tanzi e Lugaro (1905-1916) allo psichiatra indolente e temporeggiatore: «Il medico, dovendo acconciarsi al puro servizio della sorveglianza disciplinare, visto che non può fare tutto quello che dovrebbe, finisce col non fare nemmeno il poco che potrebbe». Rivisitati e riletti oggi, dai tuoi scritti giunge un monito, un invito, un suggerimento espresso con lo slancio di un uomo, ancora appassionato della professione di psichiatra: non fermatevi, colleghi e amici, non rinunciate ad ascoltare i vostri pazienti le cui parole sono guida per l'avvicinamento, la com-

[2] Così precisamente si esprimeva Arnaldo in uno dei suoi ultimi testi, *La mia vita per la Psicopatologia*, ne *Il paradigma "Erlebnis". La follia come esperienza di senso nella vita degli psicopatologi*, a cura di Gilberto Di Petta e Paolo Colavero, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2015.

prensione e (sicuramente) anche la cura di esperienze vissute di primo acchito apparentemente incomprensibili e indecifrabili.

Carissimo Arnaldo, ad agosto 2015 brulicava già l'intreccio di messaggi di posta elettronica tra me, te e Gilberto per smussare e apportare gli ultimi ritocchi alla bozza del programma di questo sedicesimo Corso di Figline Valdarno: anche telefonicamente, più volte ci hai incitati e incalzati, me e Gilberto, a rivedere, in tempi rapidi, il calendario degli interventi, sollecitandoci a contattare quanto prima i relatori, a correggere il titolo di un intervento, a far stampare le *brochure* con il programma del corso affinché fossero diffuse. Già allora hai rinnovato, insieme ad Anna, il dono dell'ospitalità per tutti i partecipanti di Figline nella casa colonica del Brollo, con la signorilità e la disinvoltura che ti contraddistinguevano. Sul finire della scorsa estate la tua accalorata trepidazione era condivisa anche dall'attesa di stringere tra le mani la copia del tuo ultimo libro, scritto a quattro mani con Gilberto, *Oltre e di là dal mondo: l'essenza della schizofrenia. Fenomenologia e psicopatologia*[3], testo che sprona a sentire e pensare la persona schizofrenica attraverso un'ottica e un movimento controcorrente, che scardina e sconvolge gli insipidi "piani educazionali della psichiatria contemporanea".

Frutto dell'amicizia e del sodalizio che ci ha così strettamente e fraternamente uniti a te, con Gilberto, con il tuo Andrea e con tutti gli altri amici della Società Italiana per la Psicopatologia Fenomenologica ci impegniamo a proseguire e sviluppare il progetto di un corso di psicopatologia incarnato nella clinica quotidiana, evitando ogni tentazione di arroccamento nella ormai disabitata e dismessa torre eburnea, rifugio di un presunto psicopatologo disancorato dal mondo.

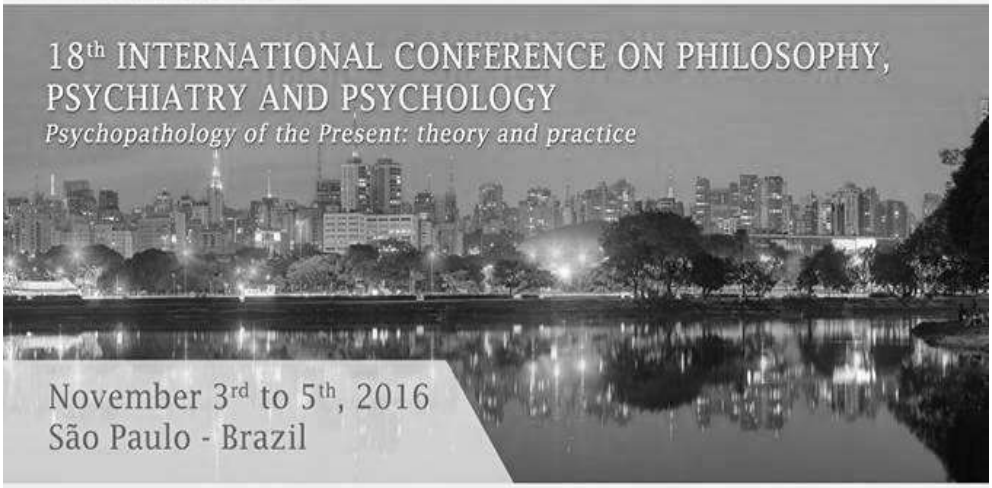
L'accalorata emozione con cui già ti pregustavi gli interventi dei relatori, l'entusiasmo adolescenziale nel cogliere di anno in anno un rinnovato interesse dei partecipanti per il corso di Figline, la stilettata pungente che contraddistingueva alcune tue domande, il disincanto con cui oltrepassavi alcuni intoppi della vita, saranno nostra linfa vitale e sostegno per proseguire un cammino di cui tu hai tracciato l'inizio e che sta adesso a noi percorrere e solcare: carissimo Arnaldo, ci hai insegnato a non disdegnare il dialogo tra psicopatologia fenomenologica e neurofisiologia recependo gli spunti di riflessione scaturiti dall'individuazione, ad esempio, dei neuroni specchio, ci hai invitato a non desistere nella ricerca di vie di comprensione alle esperienze della persona autistica, ci

[3] Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2015.

hai condotto per mano ad intrecciare un dialogo tra la psicopatologia fenomenologica (francese e tedesca) del secolo breve e la psicopatologia anglosassone attuale, col sorriso sulle labbra ci hai intrattenuto su alcuni dei più gustosi ingredienti della nostra vita.

Ci hai mostrato infine, col tuo personalissimo stile, come una certa quota di autoironia possa essere elemento fondamentale della nostra esistenza, permettendoci di non prenderci mai troppo sul serio.

Dr. Giampaolo Di Piazza
Via di Arliano 1069
I-55100 Lucca (LU)



2nd INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON PHENOMENOLOGICAL PSYCHOPATHOLOGY
9th SYMPOSIUM OF THE BRAZILIAN SOCIETY FOR PHENOMENO-STRUCTURAL PSYCHOPATHOLOGY (SBPFE)

Confirmed Speakers

Andrés Antúnez, Brazil
Antonia Tonus, Brazil
Bill Fulford, UK
Cláudio Banzato, Brazil
Cristiane Stravino-Messas, Brazil
Daniela Ceron-Litvoc, Brazil
Daniela Schneider, Brazil
Gilberto Di Petta, Italy
Giovanni Stanghellini, Italy
Guilherme Messas, Brazil
Ida Cardinalli, Brazil
Jean Naudin, France
John Cutting, UK
John Sadler, USA
Leon Garcia, Brazil
Louis Sass, USA
María Inés López-Ibor, Spain
María Lucrecia Rovaletti, Argentina
Maurício Daker, Brazil
Mauro Aranha-Lima, Brazil
Melissa Tamelini, Brazil
Octavio Serpa Jr., Brazil
Otto Dörr, Chile
Quirino Cordeiro Jr, Brazil
Virginia Moreira, Brazil

Preliminary Announcement - inpp2016.fcmsantacasasp.edu.br

Chairman: Prof. Dr. Guilherme Messas