

Università degli Studi di Bergamo

Corso di Dottorato di Ricerca in

**ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ
XXV CICLO**

Università degli Studi di Bergamo

Considerazioni epistemologiche e antropologiche intorno alle discipline psichiatriche.

Tutor: Chiarissimo Professor Enrico Giannetto

Co-Tutor: Chiarissimo Professor Pietro Barbetta

Tesi di Giulio De Nicola

Anno Accademico 2011/2012

Queste pagine non avrei potuto scriverle senza l'incontro con tante persone definite matte, folli, malate, e senza il loro contributo, nonostante tutte le mie letture, non avrei potuto comprendere molte cose. Spero che questo scritto possa tornare in qualche modo utile per rendere le loro sofferenze meno acute e le loro esistenze meno abbandonate.

Ringrazio di cuore i docenti del C.E.R.C.O. e i miei compagni di corso che in questi anni mi hanno fornito spunti nodali.

Un ringraziamento speciale lo devo al Professor Enrico Giannetto e al Professor Pietro Barbetta che mi hanno ascoltato e assistito. A loro devo anche l'interesse e il sostegno per il corso di seminari sulle discipline psichiatriche che mi auspico possa continuare anche nei prossimi anni.

Considerazioni epistemologiche e antropologiche intorno alle discipline psichiatriche.

Introduzione e premesse.

I La questione della diagnosi in psichiatria e la crisi del modello bio-psico-sociale. Dalla complessità alla semplificazione riduttiva. (pag.25)

II Breve excursus delle concezioni e dei paradigmi prevalenti nella storia della psichiatria occidentale. (pag.89)

III Il Bios. Riflessioni sulle concezioni del “Biologico” nell'ambito delle discipline psichiatriche. (pag.246)

IV La Psiche. Riflessioni sulle concezioni della “Psiche”. (pag.310)

V L'Anthropos. Riflessioni sulle concezioni dell'Uomo nell'ambito delle discipline psichiatriche. (pag.502)

VI I Seminari sulle discipline psichiatriche (pag. 542).

Conclusioni. (pag.549)

BIBLIOGRAFIA

CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE E ANTROPOLOGICHE SULLE DISCIPLINE PSICHIATRICHE.

Introduzione e premesse.

L'idea di questo progetto di ricerca nasce nelle sue linee principali da alcune questioni e riflessioni emerse nell'ambito di un corso di formazione tenuto agli operatori dell'Unità Operativa di Psichiatria di Treviglio, oltre al lavoro istituzionale svolto per più di vent'anni presso il DSM di Mantova. Nasce dal contatto con i pazienti e dal costante confronto con alcuni colleghi e in seguito con i docenti del C.E.R.C.O. Queste esperienze mi hanno condotto sempre più spesso a interrogarmi sia sull'essenza della malattia mentale sia sulle concezioni e i metodi di cura adottati. A chiedermi per esempio, cosa sia inteso oggi con il pre-fisso Bios, con il termine psiche, quale concezione dell'uomo sia implicita negli attuali orientamenti, come si declinino e come si manifestino le condizioni ritenute patologiche nel corso delle epoche e che influenza abbiano su di loro i contesti storici e culturali e infine come si declina e come si organizza, nell'ambito della Salute mentale, un sistema curante nei riguardi di un mandato istituzionale, come lo percepisce, come lo interpreta e come lo svolge e lo agisce.

Le specificità delle cure, le terapie ideate dall'uomo per il trattamento di quelle condizioni di sofferenza identificate come patologiche, sono sempre state, in ogni luogo e in ogni tempo, conseguenti alle concezioni elaborate sul patologico stesso, conseguenti innanzitutto, alle rappresentazioni di ciò che è salute e di ciò che è malattia, assestandosi perlopiù su una prospettiva prevalente inaugurata dalla scuola Ippocratica, rinforzata e consolidata dagli insegnamenti aristotelici, che anche oggi affronta e tratta il

patologico sul fondamento della ricerca della sua etiologia, indagandolo cioè, secondo i nessi di causa ed effetto.

Tale prospettiva è senz'altro quella che ha prevalso nel corso del tempo, forte d'importanti e indiscutibili successi e di un'innegabile efficacia; seguendo questo corso la medicina occidentale si è pertanto declinata come una specifica tecnica, cui ognuno di noi ricorre con fiducia quando il suo equilibrio con l'ambiente entra in crisi.

La psichiatria come distinta disciplina medica si forma con l'obiettivo di occuparsi delle cosiddette patologie dell'anima ed è già in questa premessa che si può rintracciare il suo carattere "complesso", poiché proprio la peculiarità dell'oggetto delle sue cure implica la necessità di riferirsi e richiamarsi a una numerosa serie di discipline o scienze che la precedono e la affiancano, campi del sapere appartenenti sia alle cosiddette scienze della natura, sia alle scienze dell'uomo. Essa si declina, non solo come una particolare modalità di osservazione dell'uomo, ma anche come un'azione e una pratica che intende alleviare, curare, guarire quel dolore dell'anima che si avverte e s'intuisce nel contatto e nell'incontro con l'uomo folle.

Ecco dunque alcune preliminari questioni: cos'è che oggi, nell'attualità, si nomina come malattia mentale? Quali sono le sue forme più rappresentate e diffuse? Quali sono i più diffusi sistemi terapeutici impiegati per la sua cura? Farmaci, riabilitazione, psicoterapia, internamento, con quali intenti sono somministrati e applicati questi rimedi, su quali fondamenti sono progettati, studiati, sperimentati, adottati? Malattia dell'anima e/o dello Spirito, malattia del cervello: alterazione, deviazione ed estremizzazione delle comuni determinazioni della coscienza o meglio della formazione e della costituzione delle forme di esistenza dell'uomo.

Se la follia fosse un'affezione, una malattia come le altre, senza particolari conseguenze se non per il singolo individuo che ne soffre, se fosse cioè veramente possibile definirla e delimitarla entro un organo e una sede anatomica, forse allora potrebbe essere lasciata esclusivamente alle cure e alle competenze specialistiche delle discipline psichiatriche. Finché la follia, quali che siano la sua natura, le sue cause, le sue forme e le sue origini, coinvolge e mette in scacco la ragione e i suoi saldi principi, scandalizza e spaventa il buon senso comune, mette in mora la volontà, riduce e richiama il senso e il significato

della libertà, reclama e pretende che la questione della sua cura venga contemporaneamente posta alla responsabilità individuale e collettiva e non potrà pertanto essere considerata e trattata come un problema solamente medico.

L'ambito disciplinare inevitabilmente si allarga e chiama a interessarsene la psicologia, la filosofia, l'antropologia, le scienze cosiddette biologiche e le scienze sociali, nonché la giurisprudenza e il diritto.

Così si esprime al riguardo Sergio Piro coniando il termine politropo, ispirandosi ad una osservazione di Foucault: *"L'uomo nell'analitica della finitudine è uno strano allotropo empirico-trascendentale"* contenuta in *"Le parole e le cose"*, (Foucault M. 1966, *Le parole e le cose*, 1978):

"L'allotropo empirico-trascendentale, la formula critica con la quale Foucault segnava il superamento delle antropologie, si rivelò momento costituente ineliminabile di tutte le psicologie e le psicopatologie possibili e questo rapporto fra trascendentale ed empirico si dava, nell'espressione, o come commistione esplicita contraddittoria o come compresenza implicita necessaria...politropica è, sul piano della ricerca nelle scienze umane, quella prassi diadromica di disvelamento dell'implicito e di invenzione linguistica che permette il riconoscimento e l'utilizzazione di tutte le complesse componenti (non più polarmente opposte, ma continuamente fra loro interagenti) dell'infra-strato doxico-ideologico della parte del campo in cui si è immersi (caratterizzazione cromatica del campo); e πολυτροπος è colui che utilizza, sul piano della ricerca o spontaneamente nella propria vita, un metodo diadromico di "scoperta" e di disvelamento dell'implicito, che permette il riconoscimento e l'utilizzazione di tutte le complesse componenti, non più polarmente opposte, ma continuamente fra loro inter-reagenti, dell'infra-strato conoscitivo della parte del campo in cui si è immersi; ciò permette – nei limiti dell'intrascendibilità e dell'impossibilità di conoscenza complessiva e di prassi totipotente da parte di ogni meta-sistema singolare – di allargare indefinitamente l'orizzonte esistentivo e politico: dunque la tensione verso la politropia è fattore trasformazionale di primaria importanza (Metagogica) per l'attività antropologico-trasformativa...se il tema della politropia è compreso fino in fondo, bisogna asserire che v'è continuità fra ricerca scientifica da un lato e "cura", lavoro pedagogico, didattico, psicologico; v'è continuità fra ampliamento della conoscenza

scientifica e liberazione dell'intelligenza personale; v'è continuità fra la ricerca e la vita» (Sergio Piro, Trattato della ricerca diadromico-trasformativa, La città del sole 2005)».

Date queste premesse, credo che cominciare opportunamente un discorso sulla malattia mentale richieda innanzitutto una propedeutica e radicale messa fra parentesi di ogni tipo d'ipotesi eziologica e patogenetica, di ogni frettoloso e sbrigativo ragionare per cause. Solamente partendo dall'esperienza immediata dell'incontro che ogni individuo ha, ha avuto o può avere con la cosiddetta sofferenza mentale, si potranno individuare quegli ambiti tematici che sono interessati dall'insorgere, dal manifestarsi e dal procedere della malattia.

L'uomo considerato folle ci pone immediatamente alcune importanti questioni quali ad esempio la paura, il mistero, il pericolo, la salvezza, le modalità del pensiero, il rapporto con l'altro, la malattia, la morte, il dolore, il corpo, la verità, il potere, il sapere, e non ultimo lo stesso rapporto che ognuno di noi intrattiene con se stesso. La follia dell'uomo folle si evidenzia attraverso una sorta di frattura, di un isolamento esistenziale che lo pone in una dimensione altra, che lo allontana dal Noi, dal con-essere (Mit-Sein), il suo essere nel mondo si declina in maniere nuove, trasformate, deliranti e allucinate. La sua maniera di dare significato alle cose ci rende perplessi, ci spiazzati, ci costringe a definire, nelle forme psicotiche che ritroviamo nel folle, alterato il rapporto con il reale, con la realtà.

Nel nostro tempo, e in particolare dal 1700 a oggi, sono stati pensati e progettati dei dispositivi, dei sistemi, dei Servizi, che intendono occuparsi della cura di questi soggetti ammalati, che li "prendono in carico", che elaborano e stilano progetti terapeutici. Questi stessi Servizi hanno una loro storia, generale e istituzionale, ma anche e soprattutto particolare e locale. Questa storia è fatta, rappresentata e organizzata, intanto sulle concezioni prevalenti intorno alla malattia. Il considerare, per esempio, la follia come evento prevalentemente biologico o biografico avrà delle importanti ripercussioni sullo stile di quel servizio, sulle modalità dell'incontro degli operatori con gli utenti, sul grado di apertura che questi servizi mostreranno nei riguardi dell'ascolto e della narrazione. Tali concezioni inevitabilmente sono sempre storicamente e culturalmente situate, nonché interpretate, declinate, sia dai singoli, sia dal gruppo degli operatori,

storia dei sistemi curanti che ovviamente influisce e determina le stesse storie di vita dei pazienti. I Servizi, dunque, come importanti contenitori di storie spesso sottovalutate e dimenticate, storie alle quali, in nome di un accostamento scientifico che si vuole fondato sul Logos, sul discorso evidente, piuttosto che sulla narrazione, si tende a non dare la giusta importanza, il necessario ascolto. La follia diviene così una storia clinica, una mera storia di malattia e non più una pur problematica e sofferta storia di vita. Tracce di tutto questo sono rinvenibili, come c'insegna Foucault, già nei tanti documenti redatti dalla ragione intorno alla follia. Com'è raccontata la follia nelle cartelle cliniche, quali fatti sono riportati, cos'è annotato e soprattutto cos'è taciuto? Troviamo dispiegati i vari discorsi degli operatori, delle varie figure professionali, intorno a quel paziente, cosa scrivono, cosa riportano, cosa evidenziano? Nelle opposte e complici estremizzazioni dei vari punti di vista, biologico, psicologico e sociale, si finisce talvolta per perdere inesorabilmente la precaria e vulnerabile identità dei soggetti, in luogo della parola pronunciata dal folle, del suo proprio racconto, viene prescelta e prescritta l'opzione scientifica che pare meglio assolutizzare e ipostatizzare gli approcci discorsivi e ricorsivi allo scopo di evitare, difensivamente, una problematica e dunque "incalcolabile" complessità, complessità che è pur sempre la condizione indispensabile per l'apertura all'evento (Ereignis).

Tuttavia, lo stesso pensiero della psicosi, quando lo ascoltiamo con partecipazione e attenzione, ci accorgiamo che tende anch'esso a organizzarsi in maniera esiziale, come un discorso chiuso che eludendo l'incertezza e la mobilità della narrazione, mira a sistematizzarsi, e i nostri tentativi di cura, i nostri interventi, le nostre psicoterapie, sono volte, più o meno consapevolmente, a tentare di sciogliere proprio quella assolutizzazione dei discorsi in vista della Verità. I nostri tentativi di contatto, i nostri approcci, si muovono allora verso la relativizzazione del racconto, verso la riscoperta rivelativa della narrazione, orientati, quando possono e quando ci riescono, verso una dimensionalità trasformazionale rivolta essenzialmente a rivitalizzare quell'emozionale e quell'immaginale, siderati dalla disanimata prevalenza del Logos.

La follia in tal caso si mostra come una possibilità della ragione, un suo possibile sviluppo, ma potremmo anche intenderla come una condizione stessa della ragione e non una sua semplice negazione. Ma allora, quali sono le sue condizioni di possibilità?

Quali strutture condivide con la ragione? Quali discorsi pronuncia? Quali significati, inascoltata, continua a ripetere? Quali cure richiede? Quali approcci si rivelano efficaci?

Una ricerca intorno alla follia e alle sue cure richiederà inevitabilmente una modalità osservazionale e operativa disposta a interrogarsi radicalmente sulle epistemologie, sulle genealogie e sulle antropologie delle discipline psichiatriche, sui paradigmi impliciti ed espliciti, in un procedere ermeneutico che lungi da ricercare certezze avrebbe nientemeno che l'ambiziosa intenzione di provare a rilanciare l'affascinante problematicità dell'argomento. La mia ricerca parte dunque da alcune domande che periodicamente mi ha posto e mi pone la malattia mentale, regione e ambito che procura e genera un immaginario individuale e collettivo, perturbante, inquietante e allusivo, dove forse la ragione può ancora provare a trovare le sue origini, i suoi estremismi, i suoi smarrimenti, le sue deviazioni e la possibilità della sua stessa storia.

La paura della follia.

Una delle prime questioni che mi pose l'incontro con la follia, con le sue forme e con i luoghi preposti per la sua cura fu proprio il sentimento di paura che essa comunemente evoca. Cominciai a chiedermi già nel corso del mio primo tirocinio nel reparto di psichiatria della Clinica Psichiatrica dell'Università di Siena, come mai quelle persone fossero chiuse a chiave e private dei loro oggetti che si presumeva potessero essere pericolosi. Non avevano lacci nelle scarpe, gli accendini erano stati sequestrati ed erano custoditi dagli infermieri che gestivano anche le loro sigarette, persino le posate erano sempre controllate prima e dopo i pasti per il timore che qualcuno potesse nascondere coltelli o forchette. I medici, la caposala e gli infermieri del reparto, raccomandavano ripetutamente a noi studenti e ai parenti visitatori di non irritarli e stare lontani soprattutto da certi pazienti più agitati, descrivendoci e anticipandoci un orizzonte di aggressività e di violenza imprevedibili. Molti di loro chiedevano denaro e sigarette, i loro visi, le loro espressioni, il loro abbigliamento faceva di quelli individui delle caricature, prodotte dai lunghi anni d'istituzionalizzazione, il loro discorso era manierato, pieno di neologismi, di frasi ripetute e sconnesse e per me allora incomprensibile. Ricordo come allora venni sorpreso da un paziente assolutamente indecifrabile nel suo eloquio quando incontrato dentro l'ospedale, il suo linguaggio schizofasico lo rendeva oscuro ed enigmatico, ebbene un giorno lo incrociai presso un

tabaccaio vicino l'Ospedale mentre stava acquistando delle sigarette, il suo linguaggio in quell'occasione era assolutamente normale, assolutamente comprensibile, tanto che faticai a riconoscerlo credendo inizialmente che fosse qualcuno che gli somigliasse. Il contesto in cui egli si trovava modificava completamente le sue modalità espressive, modificava il suo essere. Analoghe esperienze feci qualche anno dopo nella mia prima visita a Colorno, dove erano ospitati nell'ex ospedale psichiatrico alcuni vecchi pazienti residui della manicomializzazione e ritenuti non dimissibili in comunità o residenze protette, persone con le quali era pressoché impossibile stabilire un contatto e instaurare un discorso, chiusi come erano in un loro mondo autistico, lontano e irraggiungibile. In seguito frequentando il Servizio di diagnosi e cura di Parma, la Clinica Psichiatrica Universitaria e un centro di riabilitazione, potei meglio comprendere come quello che avevo visto all'inizio erano solo gli esiti della follia reclusa e istituzionalizzata o come mi dissero alcuni operatori, gli esiti della follia alla fine del suo inesorabile processo di annientamento della persona. La follia, nelle sue forme più precoci, cominciò ad apparirmi nelle sue svariate morfologie, con i pazienti riuscivo adesso a parlare e ascoltandoli mi raccontavano della loro storia, delle loro convinzioni, delle loro credenze, avanzavano delle richieste e talvolta si opponevano alle cure, rifiutavano caparbiamente le medicine, non volevano rimanere ricoverati e chiedevano di essere dimessi per tornare a casa. Assai spesso non riconoscevano affatto il loro stato patologico e in certi casi, quando non si riusciva a convincerli e le loro condizioni psichiche apparivano precarie, era necessario provvedere a trattenerli e curarli contro la loro volontà. C'era chi stava meglio, chi guariva ed era quindi dimesso e chi invece rimaneva in una condizione delirante nonostante le cure, chi tornava a essere ricoverato dopo qualche tempo e chi invece non si vedeva più.

Il malato di mente da sempre provoca nel sano una perturbante paura, un profondo e intenso timore. Si teme, ed è un luogo comune, che una caratteristica della follia sia la possibilità della violenza e dell'imprevedibile aggressività ed io stesso avevo provato quello stato d'animo le prime volte che entrai nei luoghi abitati dai folli. I motivi per i quali nella legge sull'assistenza psichiatrica del 1904 si poteva richiedere l'internamento del soggetto ritenuto folle, erano proprio la sua potenziale pericolosità sociale e il fatto che i suoi comportamenti potessero essere causa di pubblico scandalo. L'equazione follia, violenza, scandalo, imprevedibilità, pericolosità, perdura anche nel

nostro tempo, nonostante i provvedimenti di ricovero obbligatorio, ammessi dalla legge 180, riguardino e si fondino non più quei precedenti criteri ma sulla condizione psicopatologica definita grave. Nel 1978 con la nuova legge sull'assistenza psichiatrica, avviene un importante cambio di paradigma e si cercherà di spostare l'attenzione sulla sofferenza del soggetto: il ricovero è disposto in relazione alla gravità della condizione psicopatologica e con l'intento di tentare una cura e un recupero. Ma la follia, nonostante quella fondamentale svolta, continuerà a evocare la paura, paura della violenza, dell'aggressività etero ma anche auto rivolta e della sua imprevedibilità e incomprendibilità. Il folle, se una volta era considerato come un essere posseduto dal dio o dai demoni, se era rappresentato come un invasato, oggi è invece immaginato come posseduto da ipotetiche disfunzioni biochimiche e recettoriali che ne annienterebbero le capacità relazionali, razionali, psicologiche e sociali di adeguamento e dunque la possibilità di condivisione di ciò che è reale. Importanti convegni nazionali e internazionali organizzati dalle associazioni degli psichiatri hanno come loro argomento proprio la prevedibilità della violenza, la posizione di garanzia degli operatori psichiatrici, le opportune modalità d'intervento necessarie per prevenire episodi di violenza generati dalla follia e va osservato come sempre più spesso ogni atto violento tende a essere rubricato proprio come azione folle, determinata dal venir meno della ragione. Ma se il cosiddetto senso comune avverte di fronte alla follia un tale pervasivo e irriducibile sentimento, evidentemente la follia in quanto tale con quel sentimento deve averci a che fare. La paura provata nel contatto con la follia riguarda la possibilità che essa generi azioni violente e feroci che avvengono senza che la volontà sia in grado di resistervi e la ragione in grado di intendere rettamente le conseguenze, i presupposti e le motivazioni dell'azione. Tuttavia, bisognerà anche precisare come la follia non spaventi solamente per le sue potenzialità di violenza. Il folle richiama inesorabili e irreversibili ambiti di perdita, l'esperienza informa che con il folle non si riesce a entrare in contatto, difficilmente si giunge a comprendersi e a intendersi, mosso com'è da intenzionalità e deduzioni esaltate e impenetrabili, le convinzioni del folle sono irriducibili e solo se assecondato e ascoltato nei suoi convincimenti mostra di placarsi e calmarsi, viceversa quando contraddetto tende a irritarsi e a divenire sospettoso e diffidente. Sebbene a volte possa giungere a mostrarsi disposto alla critica verso i suoi convincimenti, spesso queste idee false ritornano ed è per tale motivo che si ritiene che

dalla malattia mentale eccezionalmente si guarisca, considerata come una malattia degenerativa, cronica e recidivante.

Se il folle suscita paura, evidentemente lui stesso è immerso in questo sentimento, la paura è una condizione emozionale dell'uomo esposto a una minaccia; si ha paura di un animale feroce, un terremoto, una catastrofe, la paura può essere attuale ma anche potenziale in quel caso impieghiamo il più appropriato termine di timore. L'uomo è in grado di provare paura in quanto egli vive nella condizione di essere aperto ed esposto in un ambiente che lo ospita, ambiente che non dipende da lui ma dal quale egli dipende, e che non è in grado di controllare completamente. L'abitare dell'uomo quindi s'è organizzato in maniera sempre più efficace nell'orientamento teso a proteggersi dalle minacce dell'ambiente e a ideare dispositivi in grado di consentirgli una sicurezza e un dimorare quanto più sereni possibili. Egli, inizialmente del tutto sprovvisto delle attuali conquiste dovute all'espansione delle conoscenze scientifiche e delle sue competenze tecniche, verosimilmente si affidò a un pensiero di tipo magico, adottando rituali e sacrifici, pensando che in questo modo fosse possibile ridurre e almeno in parte controllare l'aleatorietà degli eventi e propiziarsi quei fenomeni naturali e improvvisi che possono assumere aspetti catastrofici e terribili. Governare la paura significa escogitare espedienti in grado di garantire una sufficiente sicurezza. Il folle, quando proviamo ad ascoltare e a immedesimarci nei suoi deliri, scopriamo che prova un'intensa paura, egli vive costantemente nella paura, ci racconta che si sente minacciato e in pericolo, teme di essere perseguitato, avvelenato, ucciso, seguito, spiato, comandato, annientato, prescelto per le sue qualità superiori e nello stesso tempo osteggiato dai rappresentanti del male, entro una scissione estrema e violenta fra ciò che è il bene e ciò che è il male. L'esperienza vissuta del delirante ci rimanda a quella struttura antropologica del capro espiatorio descritta mirabilmente negli studi sul sacro da René Girard e dunque se le strategie tese al recupero di quell'esistenza saranno orientate verso il rafforzamento di quel ruolo attraverso la conferma della sua pericolosità e del suo essere scandaloso, avranno come inevitabile esito oltre all'inasprimento della sofferenza di quel soggetto, il suo progressivo isolamento e la sua ulteriore esclusione e chiusura. Tentare di disinnescare quel tragitto richiede innanzitutto di entrare in quel mondo, prendere per vero ciò che il paziente afferma e provare a confortare quei profondi bisogni di protezione e di sicurezza che il folle in

quei frangenti in fondo esprime. Il mondo della follia richiede di essere aperto piuttosto che essere chiuso, al terrore della follia sarà conveniente rispondere con misure tese a offrire una protezione a chi si trova dentro un meccanismo vittimario e con relazioni orientate a sottrarre il soggetto dai suoi vissuti persecutori e dai vincoli violenti del capro espiatorio.

Le specificità della malattia mentale.

Una seconda questione che in seguito mi pose il mio avere a che fare con la follia e la disciplina preposta alla sua cura fu la differenza che la psichiatria mostra di avere con le altre specializzazioni mediche. La malattia mentale ha talune specificità, peculiarità e differenze rispetto alle altre malattie che affliggono l'uomo e di cui si occupa la medicina, diversità che si proverà qui di seguito molto brevemente a riassumere.

Una prima sostanziale differenza con le altre forme di patologia, risiede nel fatto che diversamente dalle altre malattie spesso le persone affette da patologie psichiatriche, soprattutto quelle più gravi, non si riconoscono ammalate, è persino prevista la loro cura, il loro trattamento, contro la loro volontà; in questi casi la nostra società ritiene di potere imporre le cure necessarie anche quando i pazienti non forniscono il loro consenso. Le malattie mentali più gravi sono caratterizzate, si dice, da un'incapacità d'intendere e di volere, si afferma sovente che il paziente è privo della coscienza di malattia, proprio perché le malattie della mente sono affezioni della coscienza. Come abbiamo prima visto, è proprio questa dichiarata assenza di coscienza che conduce, almeno in parte, l'immaginario collettivo a rappresentarsi la follia come violenza, come imprevedibilità dell'azione dell'altro.

Una seconda caratteristica delle patologie psichiatriche riguarda il fatto che la malattia mentale, sebbene si ritiene che la sua sede sia nel cervello, non ha un suo organo anatomico definito e identificato. La peculiarità della cosiddetta malattia mentale è di non essere fondata su dei riscontri per così dire oggettivi. In altre parole, a tutt'oggi non esiste la possibilità di basare la stessa diagnosi su dei riscontri per così dire "fisici", come avviene in altre branche della medicina. Non esiste cioè un esame ematico, una radiografia, una TAC, una RMN, una dimostrabile e oggettivabile alterazione anatomica, istologica, genetica o biochimica in grado di supportare adeguatamente l'eziologia e la

patogenesi dell'episodio critico. Tuttavia, di fronte all'assoluta carenza di questi dati obiettivi "certi e indubitabili", sono state formulate molte ipotesi, spesso divenute irriflesse certezze e indiscutibili verità. Ognuna di queste supposizioni, inevitabilmente ha risentito e tuttora risente dello spirito del tempo e sembra che quanto più intuisca e avverta la sua relatività e parzialità quanto più sia portata a reagire assumendo difensivamente spiegazioni sempre più assolutistiche, interpretazioni auto-referenziali e ineluttabilmente riduttive. Insomma, le discipline psichiatriche pare proprio che non riescano ad avere quella necessaria e feconda consapevolezza che le loro declinazioni cliniche e terapeutiche non sono altro che l'esito di un equilibrio sempre precario (e proprio per questo potenzialmente generativo e poetico) fra un sapere teorico, una pratica, un ordinamento istituzionale, storicamente situati.

La malattia mentale fra i suoi metodi di cura ammette il linguaggio e la parola, la cura della psiche con la psiche, la cosiddetta psicoterapia. Si suppone che attraverso una relazione, attraverso il colloquio, possano essere modificati e trasformati quei rigidi meccanismi difensivi adottati, che conducono l'esistenza a isolarsi e ad abitare nel mondo in maniera difettiva e isolata.

La malattia mentale, e in particolare la sua forma più paradigmatica, il delirio, si svolge intorno ai temi della verità e del potere. I contenuti dei deliri rimandano immancabilmente a queste due questioni, girano da sempre intorno al Potere e alla Verità. Se il potere è declinato all'interno della polarità onnipotenza-impotenza, la Verità è discussa ed espressa, come ci ricordava Karl Jaspers, con l'assoluta, indubitabile e incorreggibile certezza che ciò che si pensa e si dice, è ciò che è vero, contrapposto ostinatamente a ciò che è falso.

La malattia mentale al pari delle malattie contagiose ha previsto l'istituzione di luoghi per la sua cura fondati sull'isolamento e l'internamento. Se è vero che la psichiatria e le stesse discipline mediche, tendono a obiettivare l'uomo e la sua malattia, isolandoli dai loro contesti di riferimento, internandoli in luoghi ritenuti idonei, che possibilità e vantaggi fornisce questo approccio, quali conseguenze ha, come mai è stato preferito?

Perché dunque una ricerca che cerca d'interrogarsi sugli statuti epistemologici e antropologici della psichiatria? Innanzitutto, perché le sue attuali declinazioni sembrano

orientate verso una sorta di riduttivo biologismo e di meccanicismo che tende a escludere la sua originaria vocazione di ricerca e le sue aperture epistemiche, peraltro indispensabili e necessarie per tentare di comprendere le possibilità dell'uomo anche nelle tragiche derive della follia. Qual è insomma l'idea dell'uomo, del biologico, della normalità e della salute, che sottende le attuali scienze psichiatriche? All'interno di quale panorama, di quali orizzonti di ricerca si muove la psichiatria? Che rapporto instaura la ragione con la sua opposta polarità?

Queste sono alcune delle domande che ci porremo in questo studio, tentando di rilanciare alcune importanti questioni che appaiono in questa fase escluse e ignorate. Sarà preliminarmente presa in considerazione la questione della diagnosi, con riferimento ai paradigmi adottati dal DSM, l'attuale manuale di riferimento per porre diagnosi in psichiatria, quindi si tratterà della crisi del modello bio-psico-sociale di Engel, paradigma che per molti anni ha ispirato, almeno idealmente, l'organizzazione dei servizi, entrato in una forma di crisi, poiché forse, l'integrazione di questi tre punti di vista, di questi tre approcci, risulta complesso, difficoltoso e impegnativo, rispetto alle risposte essenzialmente mediche, certamente più dirette e più semplici, che promettono oggi le più essenziali tecniche psico-farmacologiche e psico-rieducative. Tale stato di cose ha comportato inoltre, l'adozione di un'osservazione che rimane perlopiù incentrata sui comportamenti piuttosto che sui vissuti, fondata su una prevalenza per così dire etologica prima ancora che etica, un'osservazione rivolta a definire indubitabilmente l'evidenza di quelli che sono considerati i fatti, piuttosto che sulle mere interpretazioni, con un'implicita deriva, sia di tipo metodologico sia concettuale, orientata e portata in conformità a tali premesse, a medicalizzare e a psichiatrizzare acriticamente, tutte quelle diverse forme di disagio esistenziale, riconosciute e considerate come una deviazione dalla norma.

Quella parte della ricerca della clinica psichiatrica, inizialmente disposta a interrogarsi e a comprendere i vissuti e le storie di vita dei pazienti, a interrogarsi sull'essenza della follia, ha dovuto cedere inesorabilmente il passo alla necessità di una diagnosi, più pratica e più operativa. Una diagnosi che proprio attraverso l'osservazione dei comportamenti, la quantificazione dei disturbi della percezione, della significazione, delle azioni, promette di rendere concreto e fattuale ciò che è patologico, con un unico e

immediato sguardo, con una serie di definizioni che in modo ateoretico (come dichiarano i vari DSM) s'impegna a eliminare la fuorviante e confusiva distorsione cinetica introdotta dagli osservatori, dalla storia e dal movimento. Si potrebbe ipotizzare che proprio la difficoltà a comprendere l'essenza delle cosiddette patologie mentali tenderebbe a produrre, invece che una proficua messa in discussione dei paradigmi adottati, una semplificazione degli approcci e dei discorsi, nonché una tacita esclusione delle eccedenze, di quelle parti che si mostrano indocili alle spiegazioni, permettendo lo sviluppo e il proliferare dei tanti discorsi sulla follia, sempre meno attenti ai discorsi che la stessa follia pronuncia, all'interno di una radicale contrapposizione fra la ragione e la follia, intesa come una sua pericolosa degenerazione e esiliata nel luogo del non senso. Quali sono le condizioni di possibilità di questa nuova ri-organizzazione dei saperi intorno alle discipline psichiatriche? Quali nuovi paradigmi si declinano in questi ambiti? Che cos'è possibile fare per riportare la riflessione verso le incongruenze e le zone incerte?

Proprio per meglio e più proficuamente "domandarci", per porre adeguate domande intorno a queste complesse questioni, una breve disamina della storia e delle concezioni prevalenti riguardo la malattia mentale sarà seguita da una riflessione sui concetti di normalità, di salute e di malattia. A tale riguardo è molto illuminante uno studio pubblicato nel 2001 dall'Organizzazione Mondiale della Sanità dal titolo: "Salute mentale, nuova comprensione, nuove speranze", dove venivano riportati alcuni dati.

Si stima che il 25% delle persone sono affette, in una qualche fase della loro vita, da una patologia psichica; oltre 340 milioni di persone nel mondo sono colpite dalla depressione, entro il 2020 se le attuali tendenze di transizione demografica ed epidemiologica persistono, l'onere della depressione aumenterà al 5,7% dell'onere totale per malattia, diventando la seconda causa importante di anni di vita perduti per adattamento a una disabilità. Nei paesi sviluppati la depressione sarà la causa principale di malattia (OMS. Mental Health. New understanding, new hope. Geneve: OMS; 2001.)

Nikolas Rose (Rivista sperimentale di Freniatria, vol. CXXXII-N° 1, 2008) commenta tali dati, innanzitutto rilevando, come nessuno sarebbe sorpreso dal sapere che la metà di noi nel corso della sua vita soffrirà di un disturbo fisico, mentre ha un certo impatto

emotivo, la notizia che siamo esposti ad avere sofferenze mentali, considerazione che getta una luce sul modo in cui è ancor oggi rappresentata la malattia mentale.

Quindi pone alcune questioni a proposito delle ipotesi che potrebbero spiegare gli incrementi percentuali delle affezioni psichiche prima accennate.

Una prima ipotesi afferma che ci sia più sofferenza mentale in quest'epoca che nel passato. Un'altra ipotesi sostiene che oggi siamo senza dubbio più consapevoli e dunque più in grado di riconoscere i disturbi mentali. Una terza ipotesi imputa proprio agli psichiatri, agli specialisti della salute mentale, campagne d'imprenditoria morale (Howard Becker: *Studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press of Glencoe. London: Collier McMillan; 1963), dove le idee di rischio, pre-cauzione e prevenzione, corredano e sostengono un'idea "assoluta" di salute che tenderebbe a negare ogni possibile calo delle prestazioni, siano esse biologiche, lavorative, sociali, fissando e determinando una visione e una previsione di una normalità, per così dire meccanica e prassica, che riguarderebbe essenzialmente le aree dell'efficienza e del funzionamento. Inoltre, proprio escludendo ideologicamente ogni possibile forma di sofferenza dell'anima, identificata tout court come il "male" e che andrebbe decisamente esclusa, si evita di considerarla come un richiamo, una "chiamata" che invita a pensare il disagio come un sintomo di una condizione di disadattamento esistenziale che in quanto tale, richiede ed esige una trasformazione. L'esclusione edonistica e pregiudiziale del male favorirebbe, promuoverebbe ed evocherebbe, l'emergere di proto-malattie, condizioni non ancora pienamente patologiche ma considerate a rischio, anch'esse da osservare e trattare come condizioni pre-morbose.

Così scrive Ivan Illich, indicandoci che proprio nell'ideale e nell'ossessione della salute perfetta, risiede la paradossale e pericolosa iatrogenicità dei rimedi progettati dalla medicina moderna: *"In un mondo impregnato dell'ideale strumentale della scienza, il sistema sanitario crea incessantemente nuovi bisogni terapeutici. E via via che l'offerta di sanità aumenta, la gente risponde adducendo più problemi, bisogni, malattie. Nei paesi sviluppati, dunque l'ossessione della salute perfetta è divenuta un fattore patogeno predominante. Ciascuno esige che il progresso ponga fine alle sofferenze del corpo, mantenga il più a lungo possibile la freschezza della gioventù e prolunghi la vita all'infinito. È il rifiuto della vecchiaia, del dolore e della morte. Ma si dimentica che*

questo disgusto dell'arte di soffrire è la negazione stessa della condizione umana (Nemesi medica. L'espropriazione della salute) ”.

Una quarta ipotesi tira in ballo nientemeno gli interessi economici delle industrie farmaceutiche, che al solo fine d'incrementare i margini dei loro profitti, cinicamente distorcerebbero la nostra percezione e le conseguenti ipotesi di prevenzione e di cura delle affezioni mentali. Infine una quinta ipotesi suppone che questa situazione attuale sarebbe stata provocata da un epocale ri-modellamento dell'infelicità umana in forme psichiatriche, in sostanza ci si troverebbe di fronte a una forma di radicale psichiatrizzazione della stessa condizione umana.

Approfondiremo meglio tali argomenti osservando per il momento come il rischio, la malattia, la morte e il dolore, siano essenzialmente trattati come ambiti da controllare, eliminare e prevenire, ambiti che tuttavia, in quanto spesso “ridotti” dagli esiti dei meccanismi di difesa tipicamente adottati, fondati perlopiù sulla rimozione, sul diniego e la scissione, tornano immancabilmente a perturbare la nostra quotidiana esistenza e che esigono, forse, rappresentazioni, elaborazioni e concettualizzazioni più appropriate, più complesse e meno riduttive. Dopo tali premesse si porrà l'attenzione sulle più o meno implicite concezioni del Biologico, della Psiche, dell'Anthropos e del Sociale che attualmente informano le ricerche e le pratiche della psichiatria. Tali presupposti metodologici ed epistemologici ovviamente hanno avuto e hanno conseguenze e ricadute sull'organizzazione dei Servizi di salute mentale. In questo clima critico e friabile le varie equipe, i singoli operatori, sono chiamati a occuparsi di una sofferenza che magari intuiscono ma che talora allontanano, sprovvisti come sono di quegli elementi formativi capaci di fornire un adeguato contenitore simbolico e significativo. In certe situazioni, le relazioni con gli utenti diventano sempre più reificanti e i progetti di cura, perlopiù orientati a trovare soluzioni piuttosto che ad attivare processi, tendono sempre più a essere scritti difensivamente sulla carta, invece che essere immaginati come l'esito di una creativa relazione con l'altro da sé, un altro da sé sempre più consegnato all'ambito di un evidente patologico che si vuole e s'interpreta come incomprensibile e bio-chimicamente designato. Queste le premesse, alle quali si aggiungono i riscontri, la patogenicità delle interrelazioni degli individui dentro le equipe curanti, che esprimono, quando messi nelle condizioni di poterlo fare, le loro

perplexità, le loro richieste formative, il loro infelice adattamento fatto talvolta di difensivo cinismo, il loro monotono e ripetitivo agire, le loro solitudini, il sentirsi parte di una sorta di “impianto (Ge Stellung) ” de-storificato, più che di un creativo organismo di un semplice meccanismo curante. In questo ambito, in particolare saranno poste alcune questioni quali la cura o il controllo; la psichiatrizzazione del disagio e i bisogni formativi percepiti dagli operatori che lavorano quotidianamente nei Servizi.

La parte più difficile riguarderà senza dubbio le conclusioni e le eventuali ipotesi di revisione degli approcci, siano essi di tipo teorico o pratico-terapeutici.

Le Scienze psichiatriche, come si proverà a evidenziare, assolutamente in linea con un'epocale vocazione orientata verso una più efficace ed efficiente scelta nomotetica, sono ancora oggi, tendenzialmente organizzate a favorire un pensiero sistematico, rinunciando, e talvolta persino rifiutando, gli approcci ideografici e quei contributi di una cultura umanistica, che sebbene abbia tra i suoi limiti l'essere unilateralmente antropo-centrata, risulta comunque animata dalla necessità di chiarire e comprendere la peculiare condizione dell'uomo nel mondo. La prevalenza della cultura nomotetica, nell'ambito delle discipline psichiatriche, ha determinato una sorta di rottura ontologica tra l'essere uomo e il suo modo di abitare nel mondo. Al fine di delineare le conseguenze di tale preconcepita prevalenza doxico-ideologica locale (Piro), riportiamo alcune frasi di Edgar Morin tratte dal suo testo Il Metodo 4, Le idee:

“... la cultura scientifica si fonda su una disgiunzione primigenia tra giudizi di valore e giudizi di realtà. La cultura umanistica è una cultura generale, mentre la cultura scientifica diviene una cultura di specializzazioni (pag. 70)”.

Giudizi di valore e giudizi di realtà, disgiungendosi delimitano non tanto dei campi del sapere ma piuttosto una specifica grammatica, una riduttiva declinazione del sapere, che ha avuto in psichiatria drammatiche conseguenze. Con la prevalenza della realtà sul valore, della verità sul vissuto e sul valore che quel vissuto ha per il paziente, si è giunti oltre a negare il diritto a delirare (Zapparoli), a voler correggere o eliminare tout court il sintomo, privandolo del suo significato, privandolo del senso che persino un'esperienza delirante può avere, evitando d'interrogarsi sui motivi che hanno condotto alla sua adozione, alla sua costituzione. Ciò ha avuto conseguenze oltre che terapeutiche anche

teoriche e speculative, spesso riducendo l'ideazione delirante a una semplice credenza sbagliata, inquadrandola come un'incomprensibile alterazione della forma e del contenuto del pensiero, escludendo, per esempio, la possibilità di una più profonda interrogazione sulle sue condizioni di possibilità e sulla sua stessa essenza.

Inoltre, l'opzione scientifica contrapposta a quella che Morin definisce umanistica, fissa e ipostatizza l'oggetto della conoscenza come particolare, estraendolo arbitrariamente da un generale, che nel caso della follia, è il solo luogo dov'è possibile indagare adeguatamente le sue proprie manifestatività.

“La conoscenza scientifica è fortemente organizzata ma a differenza della cultura umanistica, è organizzata secondo le modalità della formalizzazione, che disincarna esseri e cose, della riduzione, che disintegra i fenomeni complessi a beneficio delle loro componenti semplici, della disgiunzione, che distrugge ogni legame tra le entità separate dalla classificazione. Tale modo di conoscenza opera la disgiunzione tra la Natura e l'Uomo, che si estraniato l'uno dall'altra, oppure la riduzione del più complesso al meno complesso, vale a dire dall'umano al biologico e dal biologico al fisico (pag.70)”.

La formalizzazione disincarna esseri e cose, disintegra i fenomeni complessi, perdendosi e dissolvendosi in quelle specializzazioni generate proprio dalle sue stesse operazioni di disgiunzione e trovandosi in enormi difficoltà nel ritornare a una sintesi in grado di riportare la conoscenza nell'orizzonte dell'appropriatezza e della congruità. Vedremo nello specifico l'esempio del DSM, il manuale diagnostico più utilizzato al mondo, che proprio tentando una a-teoretica formalizzazione della diagnosi ha prodotto un elenco sterminato di sintomi e di doppie e triple diagnosi.

“La radicalità epistemologica è quella di un pensiero che esamina e critica i propri fondamenti, principi e strutture, mettendo così in dubbio non solo le verità fondatrici attestate, ma anche le possibilità di accedere alla verità. La radicalità filosofica, è quella di un'interrogazione vertente sul problema dell'essere, sulla possibilità di conoscere e di conoscersi, sulle relazioni tra l'ideale e il reale, lo spirito e il mondo, sulla natura del vincolo sociale (pag.89)”.

Radicalità epistemologica che giunge a interrogarsi persino sull'essenza della verità e sulle modalità con le quali solitamente vi accediamo, è icasticamente posta da Morin la questione del significato della verità, ambito che è espressamente messo in gioco, estremizzato, dalla follia e dalle sue proprie credenze, ambito che andrebbe forse compreso allargando l'orizzonte del senso, fino a tentare di intercettarlo là dove si origina e si forma, a interrogarlo nelle pieghe della complessità delle sue infinite relazioni o meglio ancora, prima che si distenda e s'impegni a intraprendere e costituire una relazionalità che non è altro che l'esito dell'evento delle sue avvenute separazioni.

“La sociologia complessa della conoscenza, come l'antropologia della conoscenza, c'invita a stare in guardia contro le nostre tendenze sempre rinascenti all'idealismo (presa di possesso del reale da parte dell'idea), alla razionalizzazione (chiusura della verità in un sistema coerente), alla semplificazione (riduzione e disgiunzione), all'etno-socio-centrismo, al contemporaneismo. Essa c'invita anche a rimanere consapevoli del fatto che il grande problema che in diversi tempi, si pone al nostro modo di conoscere, è la sfida permanente della complessità del mondo che abbiamo da conoscere (pag.93) ”.

L'invito di Morin sembrerebbe rivolto a interrogare la cosiddetta coscienza chiara e distinta di cartesiana memoria, sulle motivazioni che la spingono, e talvolta quasi la costringono, ad adottare peculiari meccanismi di difesa, la radicalità della domanda del filosofo francese, ci induce a riproporre la questione, oltre che delle “cose” e delle situazioni dalle quali la coscienza strenuamente si difende, dall'effetto e dall'efficacia che tali meccanismi di difesa hanno dimostrato e infine, all'esclusione, ritenuta opportuna, doverosa e necessaria, di quegli ambiti, fra i quali dimora ormai da secoli la follia. In altre parole, se la follia è un effetto di rimozione della ragione, la sua zona d'ombra (Jung), il suo doppio mostruoso (Girard), il suo ri-accoglimento, l'ascolto non più pregiudiziale del suo proprio discorso, quale benefico effetto potrebbe produrre sulla ragione? Razionalizzazione, idealizzazione, riduzione e disgiunzione, hanno costretto la “s-ragione” entro una categorizzazione che inevitabilmente finisce per perdere proprio l'eventualità del suo proporsi, quell'eventualità straniante e perturbante del suo “assoluto” interrogarci, come estrema e “sproporzionata” possibilità dell'umano. Raccogliendo l'appello di Morin, potremmo chiederci per esempio, come mai nel corso

del tempo sono prevalse tali forme di pensiero piuttosto che altre, quali garanzie promettono e quali domini discorsivi producono, riproducono e hanno prodotto, potremmo chiederci cioè, quali tipi di conoscenza hanno permesso e quali hanno escluso e inoltre quali “potenze” hanno perpetuato e quali hanno revocato.

Etno-socio-centrismo e contemporaneismo sono in fondo nient'altro che le esigenze che la coscienza ha preferito all'aleatorietà dell'evento. La follia, che insegnamento potrebbe darci, che cosa potrebbe provocare l'ascolto del suo discorso? Se la follia non fosse altro che una deriva della ragione, un'esistenza mancata che si declina in maniera esiziale, essa stessa per escludere l'orizzonte del mondo e il suo svolgersi nel tempo? Se la follia, nonostante sia stata esclusa dalla ragione come pericolosa, scandalosa e insensata, non fosse altro che la caricatura della stessa ragione? Se il delirio, fosse l'emergenza di una difesa non più in grado di abitare il mondo nell'apertura all'evento? La follia dunque come l'esangue epifania del desiderio che si disperde nell'abissalità del suo proprio destino, opponendosi a esso con una Hybris che ha come effetto collaterale quello di esiliare l'esistenza dalla relazione con l'altro da sé. L'esito della psicosi schizofrenica, e secondo Bleuler persino la sua essenza, è l'autismo, termine che indica l'estrema chiusura del paziente, la sua subentrata incapacità a instaurare relazioni con l'ambiente, e proprio le condizioni di possibilità dell'instaurarsi di questa particolare condizione non sembrano distanti da quella riduzione, dalla razionalizzazione, dalla disgiunzione e idealizzazione, da cui Morin magistralmente ci mette in guardia.

“La sociologia complessa della conoscenza può quindi, contribuire a ogni ricerca di verità, rendendola consapevole dei modelli esplicativi imposti dall'imprinting, della potenza invisibile dei paradigmi, del rischio permanente d'illusione (pag. 96)”.

Una psichiatria che sia idealmente orientata ai fenomeni di cui intende prendersi cura, dovrà obbligatoriamente riferirsi alle indicazioni che Morin ci fornisce: rendersi consapevole dei modelli esplicativi imposti e della potenza invisibile dei paradigmi, vuol dire nel nostro caso specifico invertire quelle procedure scientifiche che ci allontanano da quel “mondo della vita (lebenswelt) ” che è la matrice “iletica” irrinunciabile di ogni conoscenza. Seguendo le illuminanti considerazioni di Edgar Morin, proveremo a mettere in risalto come proprio i cosiddetti meccanismi di difesa

psicologici, sia nelle forme cosiddette nevrotiche sia in quelle psicotiche ritenute più gravi, hanno sempre l'esito di de-vitalizzare il mondo, di trasformare il Bios in ente devitalizzato e isolato che solo in seguito stabilisce relazioni problematiche e difettive con l'ambiente e con l'altro.

Se le opzioni epistemologiche delle discipline psichiatriche continueranno a muoversi, auto-fondandosi, all'interno di paradigmi isolazionistici, su una de-iletizzazione della noesis, stabilendo del tutto ideologicamente la loro autonomia nei confronti della hyle ridotta a "materia" e subito dopo meccanizzata, sostenendo l'avvento di una coscienza autoreferenziale, centrata progressivamente in un soggetto (l'ego) divenuto disincarnato, meccanizzato e trascendentale, mancheranno di tentare di comprendere i "disturbi psichici" nella loro genesi e nella loro natura essenziale; le stesse cure, rivolte al soggetto isolato, centralizzato e assolutizzato, falliranno inevitabilmente i loro obiettivi di guarigione, assestandosi magari su efficaci, evidenti, efficienti e potenti procedure riparative, anziché tentare di approcciare le malattie mentali con intenti trasformativi e rivitalizzanti.

Così scrive Aldo Giorgio Gargani: *"L'uomo contemporaneo pretende di gettare una luce completa sulla sua esistenza e sulla realtà. In questa maniera l'uomo vede bene ciò che ha, ma non ciò che egli è. Non sarà mai grande colui che si mistifica abbandonandosi alle illusioni. Per effetto del suo delirio di onnipotenza l'uomo incontra difficoltà a comunicare con gli altri uomini ed esperisce l'impossibilità della via della salvezza, che consiste precisamente nel non cedere all'immediatezza per lasciarsi invece pensare da sé stesso, per farsi pensare da un'istanza più profonda di sé stesso nell'atteggiamento dell'ascolto e della reverenza – in cui consistono poesia, anima e religione – di fronte alle cose, quali che siano. Questa possibilità di lasciarsi pensare da se stesso, di farsi pensare da se stesso da parte dell'uomo implica che la psiche, la sfera del pensiero non sia più riservata e ristretta alla zona rischiarata della coscienza e dell'io".* (Aldo Giorgio Gargani. *Comunicazione, Anima e malattia*, In: *L'arte medica: Tra comunicazione, relazione, tecnica e organizzazione: Atti del Convegno, Torino, 6-8 aprile 1995, a cura di M. Ancona, M. Orbecchi, E. Torre, 9-25. Torino: Scriptorium, 1996*).

Ancora Morin: *“Oggi la dialogica analisi-sintesi, la dialogica tra conoscenza specializzata e conoscenza globale, pur trovandosi più che mai sollecitata dai grandi problemi, deve fare i conti con le devastazioni delle iper-specializzazione, con la separazione fra scienza e filosofia, infine con la separazione tra un empirismo senza pensiero e con un pensiero senza esperienza. Mentre ci troviamo in un’era di arricchimento delle conoscenze senza precedenti, la nostra conoscenza è in agonia (pag. 102)”*.

Se, come afferma Martin Heidegger, l’essenza della ragione nell’età della tecnica è la razionalizzazione calcolante, fondata sulla frammentazione e sulla divisione in vista del controllo del mondo, l’iper-specializzazione è la diretta conseguenza di questa potente procedura, l’esito di ogni specializzazione è il fondare una nuova e autonoma disciplina che inaugura nuovi e inediti domini discorsivi, questi ultimi concentrandosi nello sviluppo e nell’affinamento delle loro procedure sono destinati a eludere l’ascolto della complessità dell’essere. Così si esprime Heidegger: *“L’attuale gigantesca parata del calcolismo, nell’Industria, nell’Economia e nella politica testimonia la potenza del pensiero posseduto dal logos della Logica in una forma che confina quasi con la follia...(Conferenze di Brema e Friburgo, pag. 196)”*.

Le regioni della creatività, del pensiero calcolante e della follia sarebbero dunque, pericolosamente vicine, confinanti, divise da uno scarto, da uno iato..., da un “quasi”, accomunate dal rischio di trascurare la: *“Propria essenza che soltanto se sarà grande potrà proporre qualcosa, altrimenti non verrà fuori nulla (Meister Eckart) ”*. *L’essenza è grande solo se sarà in grado di accogliere l’altro da sé, di adottare quel contegno e quella risolutezza (Entschlossenheit) che richiede l’Abbandono (Gelassenheit) di fronte alle “Cose” e l’Apertura (Erschlossenheit) al Mistero. “Solo quando saremo sufficientemente esperti nel nostro pensiero, inteso nella sua ampiezza essenziale, saremo in grado di riconoscere un altro pensiero come estraneo (Fremd) e straniante (Das-Befremdlichkeit)... (Heidegger, Conferenze di Brema e Friburgo, pag. 127) ”*.

Le discipline psichiatriche, fraintendendo il loro oggetto e la natura stessa dell’ambito delle loro ricerche hanno condotto gli stessi psichiatri, a diventare meri funzionari della verità e del potere, a fraintendere drammaticamente il loro mandato, come scrive Giannelli: *“Gli psichiatri non sono né sono mai stati dei rivoluzionari, ma sono e sono*

stati figli del loro tempo, attenti osservatori e precisi applicatori delle leggi vigenti e fedeli interpreti del pensiero prevalente. Non hanno avuto (non hanno) un loro proprio originale pensiero politico. L'etica della responsabilità è stata per lungo tempo loro sconosciuta. Hanno capito tardi che i problemi fondamentali e i bisogni dei loro ammalati sono anche i loro. Hanno capito tardi, che tutte le cause delle malattie mentali non sono quasi mai, soltanto dentro il soggetto: l'antropologia ha detto, in varie circostanze, che il folle è l'aspetto meno importante del sistema della follia e l'ambiente (patologico) che ci circonda è lo stesso, sia per i medici sia per gli ammalati”.

Ciò ha condotto gli psichiatri ad accollarsi l'onere di una delega di tipo disciplinare, a indirizzare la loro attenzione sull'eccedenza e l'effrazione del desiderio laddove si annuncia e si declina come perverso e patologico, fissandolo e de-nominandolo nella sua mera attualità, de-storificandolo in un oggettivante descrizione di sintomi, in un'ipotetica genesi neuronale e biochimica che, in quanto mera cifra del patologico e della malattia, dovranno essere ridotti, sanati e quanto al più presto eliminati.

Partendo da tali considerazioni si tenterà nelle successive parti di questo scritto a decostruire alcuni luoghi comuni, alcune premesse considerate assolutamente ovvie e scontate, con l'intento di rimettere in moto una passione epistemologica e umana che ha ispirato una parte della psichiatria, disposta a interrogarsi sulle sue stesse premesse fondatrici. Interrogandosi sulla follia, sul delirio, sulla sofferenza dell'anima, porsi la questione delle pratiche adottate dalla ragione per curare ciò che è considerata la sua deriva e la sua opposta polarità, potrà forse aiutarci a immaginare una maniera migliore di abitare il mondo e le relazioni con l'altro da noi e con noi stessi.

In psicologia come in psicopatologia esistono solo poche asserzioni, e forse nessuna, che non possano essere confutate in qualche modo e in qualche punto. Quindi se qualcuno vuol provare che le proprie scoperte sono giuste e vuole porle al di sopra della fiumana delle trovate psicologiche che appaiono ogni giorno, egli dovrà, per quanto possibile, appoggiarsi contemporaneamente su considerazioni metodologiche” (Jaspers, 1964, pag. 5-6).

Parte Prima: Alcune considerazioni sulla questione della Diagnosi in Psichiatria. La crisi del modello bio-psico-sociale: dalla complessità alla semplificazione riduttiva.

Inizieremo le nostre considerazioni e riflessioni sulle discipline psichiatriche, partendo proprio dalla questione della diagnosi, vale a dire dall’iniziale procedimento che tenta d’inquadrare, nominare, dare un nome al disagio dell’esistenza e alla sua sofferenza. La medicina occidentale attuale svolge le sue pratiche seguendo metodi e modelli che nel corso dei secoli si sono via via formati e consolidati, il potente procedimento logico e razionale adottato dalle discipline mediche, com’è noto, parte innanzitutto proprio dall’identificazione della diagnosi, della condizione morbosa, quindi stabilisce una prognosi e infine pratica una terapia (θεραπεία-therapeía), cioè prescrive e somministra un rimedio in vista della guarigione.

Nei termini di derivazione greca diagnosi e prognosi, ritroviamo il suffisso “gnosi” derivato dal greco "Gnosis" che significa conoscenza. Diagnosi è quindi il pervenire attraverso la conoscenza alla natura del morbo, è quella specifica procedura che serve a ricondurre un fenomeno, un sintomo (o un gruppo di fenomeni o di sintomi), dopo averne considerati i vari aspetti, a una categoria, a nominarli, appunto, come malattia. Connessa alla diagnosi vi è sempre la prognosi che riguarda le previsioni dell’andamento dell’affezione, della malattia osservata. Proveremo quindi a rintracciare proprio nelle specifiche procedure diagnostiche attualmente adottate e prevalenti, quali sono i metodi, le conoscenze, e più in generale, su quali fondamenti epistemologici la psichiatria, come disciplina, come scienza e come tecnica, si declina e nomina i suoi oggetti.

Come si afferma da più parti, la crisi delle discipline psichiatriche sembra ormai un fatto innegabile ed evidente, nonostante (o forse proprio questa è la ragione) ci si trovi all’interno di un’avanzata e alquanto specializzata fase della ricerca, circa l’essenza, le caratteristiche, i cosiddetti meccanismi etio-patogenetici e gli ipotetici correlati biologici della malattia mentale, fase che si potrebbe designare “Normale” nel senso di Kuhn e “Normativa” nel senso di Foucault.

Gli ambiti di questa crisi sono stati sintetizzati proprio da Steven Sharfstein, il Presidente dell'American Psychiatric Association, in un'intervista successiva alle recenti polemiche sorte in seguito alla contestazione di Lisa Cosgrove dell'Università del Massachusetts. La Cosgrove, insieme con i colleghi della Tufts University, con un interessante articolo apparso sulla rivista *Psychotherapy and Psychosomatics* ha rilevato come la maggior parte degli psichiatri che ha lavorato alla stesura dell'ultima edizione del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM IV)*, il manuale di classificazione delle malattie mentali più utilizzato al mondo, avesse ricevuto compensi o finanziamenti per le ricerche da aziende farmaceutiche. Steven Sharfstein, forse nel tentativo di ridimensionare i termini della questione, ha affermato: “Abbiamo permesso al modello bio-psico-sociale di trasformarsi in un modello bio-bio-biologico, non dobbiamo stupirci se ora siamo visti come meri dispensatori di pillole, semplici impiegati dell'industria farmaceutica e la nostra credibilità come professionisti appare compromessa”.

Se così stanno le cose si annuncierebbe dunque una transizione, una trasformazione, che avrebbe dei connotati per così dire degenerativi. La psichiatria è nata come una disciplina complessa, come una pratica (*praxis*), divenuta nel corso del tempo una pratica soprattutto medica, tesa a curare le sofferenze psichiche dell'uomo. Occupandosi del suo oggetto, la follia, la psichiatria ha da sempre dovuto propedeuticamente interessarsi e interrogarsi oltre che sui suoi stessi presupposti, sulla vita, sull'essenza del Bios, sull'Antrophos, sull'essenza dell'Uomo; sulla questione della Verità, di ciò che è ritenuto falso e di ciò che è reputato vero, questione posta dalle credenze deliranti e dalle percezioni allucinate; e infine proprio in quanto “pratica”, interessarsi oltre che dei dolori, delle sofferenze della psiche o dell'anima, dell'amministrazione delle azioni, dei pericoli e degli scandali ritenuti tipici della follia, declinandosi alternativamente come trattamento morale o persino come Etica, dove con quest'ultimo termine dovrà opportunamente intendersi l'originario significato proveniente dalla parola greca εθος (ἦθος), con la quale s'indicava il carattere, il comportamento, il costume, la consuetudine, la Norma.

Quindi, Antropologia, Scienze Sociali, Filosofia, Etica, Chimica, Fisica, Biologia, Fisiologia, Patologia, Diritto, Linguistica, sono stati e sono, per citarne solo alcuni, gli ambiti d'interesse privilegiati, frequentati dalle discipline psichiatriche, chiamate

inevitabilmente ad approfondire sia i metodi, sia le scoperte di questi campi attigui del loro sapere per poter tentare d'avanzare nella conoscenza riguardo la sofferenza e la salute mentale. Ipotesi, teorie, cura e gestione delle devianze, delle deviazioni dalla norma, sono state e sono tuttora gli ambiti delle pratiche psichiatriche, ambiti che hanno costantemente risentito e tutt'ora risentono dello spirito del tempo (Zeit-Geist). Alla psichiatria come disciplina è pertanto sempre stata richiesta anche un'appropriata riflessione sulla Norma, una riflessione su ciò che è normale, su ciò che è salute e su ciò che è invece considerata malattia, perdute queste intrinseche complessità, rimosse le necessarie considerazioni epistemologiche e antropologiche, le discipline psichiatriche, rischiano d'intraprendere un percorso semplificante, rischiano di disperdersi entro una deriva esclusivamente tecnica e riduttiva.

Così come ricorda Sharfstein, nell'epoca attuale, è divenuto dominante e pervasivo il paradigma della psichiatria biologica, per cui l'ultimo decennio del secolo passato è stato definito come la decade del cervello, paradigma che in questo periodo è ritenuto assolutamente scientifico da alcuni e sostanzialmente riduttivo da altri. Possiamo osservare come questa determinata prospettiva (biologica) sia tornata, oramai già da qualche tempo, dopo una certa prevalenza dei paradigmi psicoanalitici e sociologici, a essere predominante nelle prassi quotidiane, e nel suo persuasivo e seducente dominio discorsivo, si muovono e convergono sia la comunità scientifica sia il senso comune. Proveremo a seguire l'ipotesi che tale stato di cose sia stato favorito e reso possibile dalla prevalenza di un'intenzionalità, da una pulsionalità scopofilica (Schautrieb), linea dominante su cui l'Occidente sembrerebbe essersi oramai da qualche tempo assestato. Proprio questa volontà di vedere, proprio la prevalenza distanziante e rassicurante del vedere sugli altri sensi in vista della successiva manipolabilità dell'ente, avrebbero determinato progressivamente, insieme al rapporto tra la mente e la materia in termini di radicale dicotomia, un peculiare modo d'intendere sia la conoscenza sia ciò che è da conoscere. La conoscenza, si dice, dev'essere evidente, visibile interamente in piena luce, senza ombre, e già l'uso di questo linguaggio ci avverte che proprio sulla vista si è soprattutto sviluppata la scienza e la conoscenza occidentale, ci ragguaglia che ciò che consideriamo vero, è ciò che si manifesta soprattutto al vedere. Tant'è vero che la medicina che oggi va per la maggiore, la medicina considerata veramente scientifica, non a caso è la cosiddetta medicina basata sull'evidenza.

La prevalenza dell'occhio, sostenuto dalla dominante suddivisione cartesiana del fisico e del mentale, è un'operazione che oltre ad atrofizzare gli altri sensi, avrebbe reso il vedere, lo sguardo, oltremodo disincarnato (Körper), senza un corpo (Leib).

L'idealità della scienza, fondata su una peculiare apertura (Erschlossenheit) del "Ci (Da)" dell'Esser-Ci (Da-Sein), sarebbe divenuta uno sguardo che non ha un luogo (Ort), sorretta da una supremazia dello sguardo posto al di fuori della localizzazione invocata dalla posizionalità del corpo. Un guardare individualista e separato, una visione ambientale preveggenza (Umsicht) che in vista di rendere ciò che ci circonda prevedibile e sicuro, ha finito per produrre una temporalità, una spazialità e un'emozionalità fissata: il guardare nel corso del tempo, sarebbe insomma divenuto un freddo e distaccato osservare. Una fenomenologia della visione ci potrebbe forse aiutare a esplorare quest'ipotesi e un'attenzione al linguaggio delle scienze ci potrà forse ulteriormente confermare come la relazione fra il visibile e l'invisibile, fra le parole e le cose, per dirla con Foucault e con Heidegger, si sia via via disincarnata, divenendo senza distacco (ohne-abstand), e come le cose (res), si siano sempre più, via via trasformate in fugaci immagini, in fotogrammi digitali, cosicché lo stesso linguaggio logico e razionale appare oggi fatalmente contrapposto e inesorabilmente preferito a quell'analogia estensiva della metafora, all'analogia immaginale del simbolo, all'analogia sinestesica e sempre poeticamente insatura della narrazione.

Depressione, psicosi, alcolismo, tossicodipendenza, dipendenza da gioco d'azzardo, dipendenza da videogiochi e da Internet, iperattività dei bambini, per fare solamente qualche semplice esempio di patologia oggi di moda, sono fenomeni certamente sostenuti da vissuti intricati e complessi; per dirla con Martin Heidegger, da una peculiare appagatività (bewandtnis) (tale concetto ha delle intriganti similitudini con l'analisi e la ricerca della declinazione del desiderio di matrice lacaniana) dispersa nella medietà della presentazione (gegenwärtigung).

Tuttavia tali fenomeni sono perlopiù inquadrati come comportamenti, e pertanto di seguito categorizzati, ridotti, e concretamente interpretati, come mere manifestazioni patologiche, fondamentalmente determinati, si dice, da predisposizioni, da disfunzioni genetiche e anomalie neurotrasmettitoriali, condizioni che, almeno in linea di principio, sono tecnologicamente visibili. Strutture comportamentali che si ritiene, si crede, che possano essere tecnicamente riproducibili attraverso gli esperimenti sugli animali o

persino sugli stessi esseri umani, e dunque in prospettiva tecnologicamente manipolabili, di conseguenza, considerati di diritto problemi di pertinenza della pratica medica. L'effetto forse meno evidente ma di certo più immediato di questa risoluta svolta tecnica epocale, è una sorta di contrattura d'orizzonte dell'essere umano, con una tendenziale e nonostante tutto, assai rassicurante nominalizzazione del "male", schedatura, medicalizzazione-psichiatrizzazione-meccanizzazione, delle forme di sofferenza e di disagio, evenienza che discende direttamente dal presupposto e dall'affermazione, sconcertante ma consolante nello stesso tempo, di "non esser altro che un ammasso di neuroni" (Francis Crick); tale strategica e dominante riduzione a un "Sé neurochimico" (Nikolas Rose) è abbastanza evidente sul versante degli "specialisti" e, non meno equivoci, appaiono gli effetti relativi a come le persone giungono a percepire e considerare sé stesse e le proprie possibilità intese come "potere di...".

Se si suppone che non solo le malattie mentali ma persino il malessere psicologico, le difficoltà esistenziali, dipendono da alterazioni dei circuiti neuronali, la cosa più ragionevole da fare sarà trovare un abile specialista, una sorta di tecnico, di abile meccanico della mente, che prescriva un farmaco e un trattamento specifico, in grado di correggere e migliorare le funzioni danneggiate e deficitarie. Tale stato di cose, questo specifico, efficace ed efficiente paradigma, si rivela fondato essenzialmente su un'ontologia che potremmo definire innanzitutto monista, in quanto identifica nella indubitabile unitarietà della coscienza chiara e distinta il campo delle proprie ricerche e delle proprie ipotesi; materialista poiché seguendo le potenti conclusioni del premio Nobel Francis Crick, che a sua volta, riprendendo le affermazioni di Julien Offray de La Mettrie (famoso medico e filosofo francese del secolo XVIII ritenuto da molti il fondatore del moderno cognitivismo), ritiene che gli stati d'animo, le emozioni, i pensieri, la stessa coscienza in generale, non siano altro che un epifenomeno dell'attività cerebrale; determinista perchè sostiene che per ogni istante attuale è possibile sempre e soltanto un univoco, determinato futuro; infine meccanicistica poiché considera la mente come un effetto della macchina cervello, regolata da principi generali. Tutto ciò implica, analogamente ai principi espressi dal matematico e fisico Pierre Simon Laplace, che se potessimo descrivere con sufficiente precisione lo stato del sistema cervello in un istante qualsiasi, potremmo non solo calcolare con esattezza il suo stato successivo ma persino pensare di giungere a poterlo modificare.

Queste razionali conclusioni pongono la possibilità d'impostare, finalmente, una sorta di meccanica del cervello, una teoria finalmente scientifica dell'Io. Una teoria che consentirebbe quindi una certa predittività, una teoria che in quanto enframing (ordinamento) impianterebbe una precisa, stabile e sicura inquadratura (Ge-stell), una promettente manipolatività, una ragionevole, convincente gerarchia fra le diverse funzioni implicate nella costituzione della coscienza; una teoria che, nientemeno, potrebbe metterci persino in grado di anticipare, di affrontare efficientemente, di modificare e di prevenire l'accadere d'indesiderabili specifici stati mentali. Insomma, muovendo dall'analisi minuziosa e dettagliata di certi stati cerebrali corrispondenti a certi comportamenti e condizioni si può immaginare, non soltanto la possibilità di descrivere sempre più esattamente i rapporti che collegano ogni stato della mente al corrispondente stato cerebrale ma addirittura di modificarne il decorso, in sostanza, una potente teoria che sarebbe non solo in grado di fornire adeguati riscontri sperimentali, ma che sarebbe anche capace di costituire una concezione finalmente unificata delle proprietà mentali e corporee, con conseguenti sempre più ampie ed efficaci possibilità tecniche d'intervento, sia correttive sia preventive. In considerazione di tale stato di cose, oltre alle pur importanti e urgenti questioni deontologiche, etiche e morali poste dalla Cosgrove, sembrerà a questo punto indispensabile interrogarsi e soffermarsi propedeuticamente su quali possano essere state le dinamiche, su quali possono essere stati e quali sono i vincoli e le possibilità all'origine di questa particolare situazione, di questa caratteristica forma storico-culturale di conoscenza. Domandarsi cioè, magari adottando un atteggiamento ermeneutico e interpretativo, quali meccanismi psicologici difensivi vengono in questo caso attivati, e inoltre, quali possono essere le conseguenze e le potenze che questa specifica attivazione difensiva comporta, quali possano essere i domini discorsivi su cui si fonda e che genera, quali sono, se esistono, le alternative possibilità, e infine, quali sono le "cose" e gli ambiti da cui ci si prova a difendere.

La follia, è oggi sempre più spesso ritenuta come il "non luogo" della ragione, espressione della perdita di quelle funzioni che ci mettono in grado di abitare e di confrontarci con il reale, svuotata delle sue proprie possibilità di senso, non più indagata e interrogata come una possibilità specifica dell'umano, è conseguentemente consegnata all'interno di un "patologico" da isolare e da riparare.

Eppure le cose non sono andate sempre così, la follia ha conosciuto nelle diverse epoche

e culture svariate rappresentazioni, se inizialmente è stata considerata l'espressione di entità ultra-mondane e soprannaturali, effetto dell'azione dello Spirito, degli Spiriti, oggi, all'estremo opposto, è perlopiù ritenuta l'espressione di una disfunzione bio-chimica, espressione di una materialità guastata.

In entrambi questi casi, si osserva un'esiziale e profonda lacerazione fra l'anima e il corpo, si assiste a un'esclusione della complessa esperienza dell'essere uomo, ad una riduzione antropologica.

Negli anni sessanta Michel Foucault, trattando della storia della follia nell'età classica, ipotizzava l'organizzazione d'un senso che si andava componendo già al declino del Medioevo, predisponendo quell'orizzonte attraverso il quale emerse prepotente una nuova idea, una nuova immagine, una nuova rappresentazione della follia e per questo, osservava, erano state necessarie una certa serie di condizioni. I presupposti delle nuove rappresentazioni della follia nella ricostruzione del filosofo francese, sarebbero scaturiti dall'esigenza di un potere, di un'organizzazione storico-culturale che stava prendendo forma, che cominciava a tracciare i suoi assi portanti nella difesa dell'ordine, del lavoro, dell'economia, della famiglia. Egli, ricordiamolo, forse intuendo come al fondamento di tale svolta epistemologica ci fosse proprio la prevalenza del vedere, descriverà come paradigmatico del controllo, dell'organizzazione e della gestione del potere, proprio il Panopticum di Bentham e più esplicitamente nella prefazione della "Nascita della Clinica", scrive: *"L'occhio diventa il depositario e la fonte della chiarezza, ha il potere di portare alla luce una verità che accoglie solo nella misura in cui le ha dato vita; aprendosi, apre il vero d'una prima apertura: flessione che segna a partire dal mondo della chiarezza classica, il passaggio dai Lumi al diciannovesimo secolo"* (La Nascita della Clinica pag. 7).

Potremmo inserire a questo punto le domande che già in precedenza abbiamo posto: come mai la follia diventa a un tratto pericolosa? Qual era e qual è la minaccia avanzata dalla follia? Difesa da chi e da che cosa? Foucault (Le parole e le cose, 1966) riteneva possibile, attraverso un lavoro che definiva di tipo archeologico, recuperare proprio quelle infrastrutture mentali, quelle regole implicite che sono anteriori sia alle parole sia alle teorie e che danno voce e vita al fenomeno. Egli a più riprese tenterà di far emergere, sul suolo immobile del trascendentale, l'inquietudine del divenire, l'aleatorietà dell'esperienza soggettiva, l'imprevedibilità della storia (M. Galzigna).

Le epistemi, i campi epistemologici, corrisponderebbero dal suo punto di vista a un a priori storico che crea e che sostiene le condizioni preliminari della conoscenza, come le forme trascendentali, ma che dura solo per un periodo limitato; rifiutando il concetto della storia come un percorso di tipo lineare e progressivo, identificava proprio nelle discontinuità enigmatiche il naturale susseguirsi delle epistemi.

Semplificando potremmo dire che nel corso del tempo le parole e le cose si trasformano, mutano i loro significati, ne generano di nuovi, attraverso il mutamento delle loro corrispondenze, articolano e tecnologizzano i fenomeni. Riguardo alla nostra riflessione tali considerazioni rimetterebbero in discussione non solo la definizione stessa di psicopatologia ma potrebbero offrire uno spunto persino per una rivisitazione del percorso del pensiero e delle prassi scientifiche in generale. Potremmo quindi ingenuamente chiederci: all'inizio del ventunesimo secolo che spazio e che ruolo occupa la follia, quali sono i dispositivi oggi pensati dalla ragione per la sua significazione e la sua cura, quale idea della normalità, della Norma, dell'uomo e del biologico ne sono il fondamento?

La malattia mentale nell'approccio medico e psichiatrico richiede, come tutte le malattie, come tutte le patologie, una procedura che postula una diagnosi, una prognosi e una terapia, un trattamento, una cura, un rimedio. Cercheremo pertanto di mettere in risalto come la riduzione della prospettiva dell'essere umano nel disagio mentale sia identificabile e rintracciabile già nel tipico procedimento d'identificazione del patologico, nella sua nominazione, nonché nello stesso procedimento di definizione di ciò che è considerata salute mentale, soffermandoci ad analizzare l'approccio metodologico e la crisi della susseguente categorizzazione nosografica propria del DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) lo strumento diagnostico oggi più diffuso. Descrivendo e analizzando il metodo che sottende quel manuale e utilizzando il linguaggio di Lakatos, osserva Aragona, è come se il programma di ricerca che all'inizio sembrava progressivo e poteva procedere pur tra alcune anomalie, fosse oggi entrato in una crisi regressiva, con anomalie non più tollerabili. Potremmo a questo punto almeno chiederci se il metodo del DSM, che sostanzialmente s'ispira al metodo linneiano tassonomico già adottato per le classificazioni in botanica e in biologia, si sia infranto di fronte all'estrema variabilità dello psicopatologico, oppure si sia inceppato di fronte al fatale fraintendimento del suo oggetto, frantumandosi e

disperdendosi proprio nel velleitario e ideologico tentativo di giungere a un accordo, a una concordanza, ritenute le premesse necessarie per un'adeguata presa sulla realtà, concordanza e presa sulla realtà resi impossibili dalla inevitabile localizzazione dello sguardo.

In psichiatria il dibattito sui criteri diagnostici si è concentrato e sviluppato su due tipi d'incertezza: quello della reliability (affidabilità), in altre parole, della concordanza soggettiva tra gli operatori rispetto alle diagnosi, e quello della validity (validità), concetto quest'ultimo che implica la relazione esistente tra la diagnosi e la realtà clinica cui dovrebbe corrispondere. È assai indicativo come all'origine della stesura del manuale statistico dei disturbi mentali sia stata esplicitamente posta proprio la questione dell'affidabilità, vale a dire la consistenza e la costanza della misura, il grado in cui uno strumento misura allo stesso modo ogni volta che è utilizzato nelle stesse condizioni e con gli stessi "oggetti" e con le stesse situazioni. In breve, è stata posta espressamente la questione della riproducibilità e della ripetibilità della misurazione. Una misura, nel nostro caso specifico la diagnosi, è considerata affidabile nel caso che il suo esito risulti simile, nonostante la misurazione sia eseguita da due o più soggetti, il coefficiente di affidabilità tende cioè a misurare la variazione introdotta dalla soggettività del misuratore e questo allo scopo di introdurre delle modifiche utili per realizzare delle unità di misura condivise. Ne deriva che il DSM è innanzitutto da considerare, come peraltro gli stessi estensori dichiarano, uno strumento di misura statistico, da ciò deriva che le procedure diagnostiche, originariamente rivolte a "pensare attraverso" si siano essenzialmente trasformate in procedure rivolte a calcolare e quantificare.

La validità è invece la forza delle conclusioni, delle deduzioni o delle proposizioni, la migliore approssimazione disponibile alla verità o falsità di un dato d'inferenza, di una proposizione. Il presupposto teorico esplicito degli estensori del DSM è stato ed è tuttora rivolto a rimuovere innanzitutto le differenze e le diversità dei costrutti diagnostici esistenti fra le diverse scuole di pensiero, fra i diversi psichiatri e i diversi paesi, in un tentativo di unificazione terminologica, ritenuta la premessa fondamentale per un proficuo procedere della ricerca in senso sia eziologico sia patogenetico.

In questo senso è ripetutamente citato il lavoro di Kendell e collaboratori del 1971; uno studio che tendeva a verificare la concordanza diagnostica tra psichiatri inglesi e psichiatri americani e che ha mostrato come le effettive corrispondenze erano rilevanti

solo per i casi più tipici mentre per gli altri (in particolare per la schizofrenia e la psicosi maniaco-depressiva) si misero in risalto rilevanti differenze. L'esigenza di riformare la classificazione delle patologie mentali era già evidente ma l'assenza di una concordanza diagnostica sembrava impedire il confronto, la crescita, il controllo e la gestione del fenomeno. Il primo obiettivo che si pose la comunità scientifica fu quindi quello di "eliminare le tante classificazioni alternative", arrivando a un'unica lista ufficiale di patologie della mente che fosse valida in tutto il mondo, cui gli psichiatri e gli psicologi potessero far riferimento, allo scopo di potersi intendere e parlare tutti la stessa lingua. La storia del DSM negli Stati Uniti dal 1952 e nell'Organizzazione Mondiale della Sanità dell'ICD dal 1948 (per la prima volta s'inserisce una classificazione delle patologie mentali) rappresenta quest'intento. È con il manuale diagnostico e statistico DSM che "la rivoluzione si compie" e si entra in una fase di "scienza normale".

Il DSM nasce dall'esigenza di una maggiore precisione, di un maggiore rigore scientifico nell'individuazione del quadro sindromico quantomeno a livello descrittivo, individuazione orientata e finalizzata a rendere possibili future scoperte eziologiche.

Il presupposto teorico del DSM è dichiaratamente neopositivista-neokraepeliano e si fonda sulla convinzione che solo attraverso la precisa definizione delle sindromi, attraverso la loro esatta e ripetibile misurazione e identificazione potrà consentire una scientificizzazione della psichiatria, che alla lunga dovrà portare alla chiarificazione dell'etiopatologia sottostante. Per dirla ancora una volta come Foucault, l'aspettativa del DSM è che com'è avvenuto per la clinica medica, "una grammatica dei segni possa sostituirsi a una botanica dei sintomi"(Foucault, *Nascita della Clinica* pag.12).

Ma rendendosi conto che non ci sono ancora dati sufficienti per includere questo piano esplicativo nella classificazione, il DSM decide, almeno per il momento, di sospendere il giudizio sulle cause e andare avanti con un approccio esclusivamente descrittivo, poiché le ipotesi e le teorie potrebbero essere confusive impedendo una corretta descrizione dei fenomeni stessi.

Descrittivo e a-teorico sono i termini che orientano e informano il manuale DSM. Osserviamo come una confusione metodologica, una sorta di semplificato corto circuito nella correlazione tra nosografia-eziologia-fenomenologia, per ciò che riguarda la psicopatologia, abbia avuto gravi ricadute nella stessa legittimazione della psichiatria. Per inciso possiamo affermare come questi tentativi di classificazione e misurazione

perdano innanzitutto di vista il carattere relazionale della sofferenza mentale ed eludono alcune questioni che si pongono in maniera centrale, ad esempio: come mai esistono differenze di sguardi, di diagnosi, fra gli psichiatri anglosassoni e gli psichiatri americani? Come mai le discussioni sulla diagnosi in psichiatria risultano così accese e contrastanti, cosa che non avviene per le altre specialità mediche? Il problema che si è posto il DSM è stato quello di evitare che una specifica patologia non sia riconosciuta, oppure considerata in maniera diversa, è come se una polmonite fosse diagnosticata come tale negli stati uniti e invece come semplice bronchite in altri paesi, è dunque necessario omologare e rendere condivisibili e confrontabili le diagnosi che vengono poste. Ma mentre una polmonite ha la possibilità di essere identificata con esami specifici, una radiografia, un esame ematico, una nevrosi non ha un analogo correlato, in altri termini non ha una materialità indubitabilmente visibile. La psichiatria a differenza delle altre discipline mediche non riesce ancora a trovare nella visione, nell'organo della vista, nel vedere il suo fondamento e la sua base, la vista manca di trovare il suo oggetto. Quindi ogni sforzo delle discipline psichiatriche si rivolgerà a tentare d'intercettare una specifica materialità, innanzitutto, cercando di delimitare uno spazio e un luogo stabile e univoco. Piuttosto che addentrarsi nella ricerca dei fondamenti, delle condizioni di possibilità di tali diversità e provare a valorizzare i differenti punti di vista si decide di darsi da fare per eliminarle e omologarle all'interno di un sapere unico e assoluto. Piuttosto che domandarsi come mai le malattie mentali siano diagnosticate in maniera diversa e approfondire le basi epistemologiche dei diversi approcci, si decide che la malattia mentale ha una base organica e materiale che nel tempo sarà identificata e finalmente visibile. Ogni manifestazione psicopatologica riconosce un suo fondamento biochimico, ogni sintomo, ogni segno sono l'effetto di una dis-funzionalità di un sistema, che sebbene ancora sfugga verrà nel tempo identificato.

Se la base organica supposta non è indubitabilmente visibile, su cosa può allora fondarsi la psichiatria? Cosa può vedere? Sono noti i tentativi della fisiognomica, che attraverso la facies dei singoli individui cercava di fondare una nosografia della devianza, sono note le famose descrizioni di Lombroso e la distinzione in tipi leptosomici, picnici e atletici di Ernst Kretschmer cui sarebbero corrisposti alcune tendenze comportamentali e temperamentali. Sostanzialmente orfane di un oggetto sufficientemente convincente

per l'organo della visibilità, per l'organo occhio-mano, le discipline psichiatriche hanno dovuto accontentarsi di descrivere altro, le forme dei comportamenti, le posture, la morfologia del corpo, l'andamento temporale degli accessi, la durata, l'evoluzione, l'esito e l'incidenza delle patologie, la psichiatria paga il prezzo di non avere ancora conosciuto quell'epocale cambiamento di struttura fra il visibile e l'invisibile che Foucault ritiene all'origine della moderna clinica medica. Privata di un'indiscutibile visibilità anatomica, la psichiatria ha provato a sviluppare la vista in altri ambiti e conseguentemente si è alla fine trovata a dovere arrischiare una sintesi che potesse tentare di unificare la babele diagnostica che ne era sorta. Non ci soffermeremo troppo a lungo sulle conseguenze che tale tentativo di rimuovere la Babele diagnostica ha determinato. Accenneremo solamente all'emergere di altre senza dubbio più caotiche Babeli, caratterizzate, per esempio, dalla costante e progressiva frammentazione dei sintomi, al tentativo spesso fuorviante e confusivo di ridurre e tradurre i sintomi e i segni entro un ambito di tipo quantitativo, all'emergenza della cosiddetta co-morbidità, all'esistenza d'ipotetiche strutture psicopatologiche, private dei vissuti e della storia di vita dei pazienti, alla scomparsa della prospettiva psicoanalitica. Ricordiamo l'inizio del ventesimo secolo, dov'erano costanti e conflittuali le divergenze diagnostiche ma proficui e interessanti i dibattiti, le teorizzazioni, gli approfondimenti e le molteplici scuole di pensiero che ne sono sorte. La famosa paziente Ellen West fu per esempio diagnosticata come schizofrenica da Binswanger, isterica e anoressica da Freud, depressa da Minkowski. In questo caso è immediatamente evidente come la rinuncia a un concetto di realtà esterna univocamente data, sostituita da tante possibili realtà (multi-versa) relative agli osservatori, dia conto dell'apparente aporia che tuttavia può essere feconda.

Se nell'attuale psichiatria non si ha nessun'altra base su cui fondare una nosografia, osservazione e descrizione naturalistica saranno ritenuti l'unico dato certo e affidabile per tracciare quelle distinzioni discriminative fondanti una possibile classificazione, pertanto l'accuratezza e la precisione delle regole della descrizione, dell'osservazione e della misurazione saranno decisive.

Uno dei limiti individuato da molti è che in psichiatria il sistema di classificazione descrittivo possa finire per somigliare a un sistema di schedatura, che consente di conoscere solo ciò che è già conosciuto (Faust e Miner, 1986), e quindi si rivela

fondamentalmente ostativo a un accrescersi della conoscenza se resta fine a se stesso e non fornisce una base che possa generare una classificazione esplicativa.

Nell'esempio precedente ogni clinico osservava e cercava di curare la stessa paziente, ponendo le sue attenzioni e vedendo sintomi e cose differenti, le sue basi conoscitive inevitabilmente indirizzavano il suo sguardo, che proprio per questo, non poteva non influire sul soggetto osservato.

Tuttavia, proprio per eliminare tali interferenze, ritenute negative e inopportune, per cogliere la purezza del fenomeno, il metodo cosiddetto descrittivo e ateoretico ipotizza la possibilità di un tracotante osservatore ideale, che asserragliato nel supposto sapere (Lacan) della sua scientifica torre d'avorio, si sente sostenuto e supportato dalla sterilità tecnica (affidabilità e validità) del suo "fallico" e non certo "genitale" (generativo), strumento di misura.

Si annuncia dunque ciò che sulla scorta delle intuizioni foucaultiane e si sta provando a sostenere, vale a dire, innanzitutto una sorta di prevalenza del senso del vedere sugli altri quattro sensi; proprio questa prevalenza merita di essere interrogata ricorsivamente come ipotesi, sia nelle sue premesse ontologiche sia nelle sue più dirette conseguenze, sia nelle sue poderose produzioni, nella realizzazione planetaria della sua convincente potenza, nella peculiare fondazione della specifica temporalità e spazialità che produce, sia nelle sue consustanziali azioni di esclusione, negazione, diniego e rimozione.

Se risultasse verosimile che le Scienze, le Tecniche, i domini discorsivi, si sarebbero da un certo momento in poi, perlopiù sviluppati seguendo quelle garanzie, quella distanza di sicurezza e quella potenza che sembra offrire il senso della vista attraverso le sue perentorie funzioni distanzianti e obiettivanti, se fosse vero cioè, che su tale prevalenza si sarebbero declinati nientemeno che l'intera cultura dell'Occidente, l'intero pensiero occidentale, divenuti nella modernità, tragicamente orfane, non solamente delle funzioni poetiche dell'immaginazione e dell'immaginario, ma del sentire tattile vivente ed emozionale, del sentire olfattivo-intuitivo, del sentire avvolgente del suono, del sentire desiderante e sentimentale del gusto, forse un loro recupero potrebbe essere ancora immaginabile e possibile.

In questo tentativo di recupero potrebbe essere adatto un metodo che si muova archeologicamente, come ci insegna Michel Foucault, retrocedendo regressivamente, come ci indica Jung, de-costruendo ermeneuticamente come ci suggerisce Derrida,

modificando e trasformando il nostro disperato atteggiamento tecnico, e nel nostro caso specifico trasformando gli assetti e l'ordine dell'Io, disponendoci all'abbandono e all'ascolto dell'essere come annuncia Martin Heidegger, in vista di quel fondamentale tentativo di recuperare quel mondo della vita cui apparteniamo. Le conseguenze che tale approccio comporta le ritroviamo esplicitate nell'approccio ai pazienti e nella differenza che si mostra quando il contatto con quel soggetto avviene sul piano dei comportamenti e dell'Io oppure sul piano sottostante patico e emozionale del mondo della vita

Le discipline psichiatriche seguendo tale tanatologica declinazione della conoscenza, rischiano di fraintendere proprio l'essenza, di ciò che ritengono sia l'oggetto delle sue azioni e delle sue pratiche di cura.

Se è verosimile, come sostenne fra gli altri lo psichiatra tedesco Erwin Straus, che proprio l'essenza della patologia mentale è una devitalizzazione della presenza, esito di assetti psicologici difensivi che tendono strenuamente a opporsi alla variazione e alla fluenza della vita, la disciplina che tende a definire ciò che è patologico e curarlo, seguendo il metodo della reificazione, della misura, della frammentazione e della definizione, se non tiene nel debito conto che questo metodo è solo un sistema doxico-ideologico locale nel campo antropico continuo (Piro), se non si interroga sui motivi che lo innescano e lo fondano, finisce paradossalmente per assestarsi su posizioni metodologiche che non farebbero altro che rinforzare iatrogenicamente e ulteriormente isolare tali assetti.

Nella quotidiana pratica clinica quando si prova ad ascoltare con umana, emozionata attenzione e partecipazione i racconti dei pazienti, le loro esperienze, non si può non essere colpiti da quella sofferente unilateralità, da quella monotona ripetitività, da quell'assoluto difensivo, che preclude ogni relatività e ogni autentica relazione e da quell'assenza d'opera (Binswanger) che suscita una profonda angoscia e induce un'incoercibile ricerca volta a sollevare quell'esistenza dall'abisso della vischiosità dell'istinto di morte.

Rimosse tali questioni, scelti degli assetti discorsivi, rassicuranti, razionali e tecnici, ci rimane uno psichiatra senza sguardo, funzionario di un apparato che prescrive una salute ideologicamente pre-definita, anch'esso senza storia, senza memoria e senza desiderio (Bion), che analizza disincarnandolo, ciò che ritiene patologico, con la pretesa di poterlo meglio ricercare, di poterlo vedere e localizzarlo in una materia cerebrale,

promessa resa ammissibile dalle sempre nuove tecniche di neuro-imaging e quindi in seguito poter tentare di riparare, attraverso molecole o tecniche che correggono, ciò che è ritenuto in eccesso o in difetto.

La descrizione dei sintomi in psichiatria decide così con il DSM di orientarsi all'interno di un ordine, di uno spazio, di tipo teoretico.

E' Ernst Cassirer che ci ragguaglia su queste diverse possibilità di orientamento nel mondo del pensiero: *“Non c'è una concezione dello spazio generale, assolutamente fissa, ma lo spazio riceve il suo contenuto determinato e la sua struttura peculiare sola dall'ordine di senso al cui interno esso si configura di volta in volta. A seconda che venga pensato come ordine mitico, come ordine estetico o come ordine teoretico, muta anche la forma dello spazio e questo mutamento non concerne solo tratti singoli e subordinati, ma si riferisce allo spazio nella sua interezza, alla sua struttura di fondo. Lo spazio non possiede una struttura assolutamente data, immutabile una volta per tutte; esso invece ottiene tale struttura solo in forza della generale connessione di senso al cui interno si realizza la sua costruzione”.* (Ernst Cassirer, *Spazio mitico, estetico o teoretico*, 1931).

Andrea Pinotti, nella sua introduzione al pensiero di Erwin Straus, occupandosi specificamente di tale questione cita Wilhelm Worringer che proprio sull'antitesi fra sentimento astratto e sentimento empatico dello spazio, considerava il mondo estetico diviso in due differenti possibilità creative. Se da una parte, egli osserva, l'empatia ottiene la propria gratificazione e il proprio compimento nella bellezza del mondo organico, dall'altra l'astrazione teoretica trova la propria bellezza e il proprio adempimento nell'inorganico *“negatore della vita, nel cristallino, o in generale, in ogni legge e necessità astratta... il ricordo della forma morta di una piramide, o dell'annullamento della vita quale si manifesta ad esempio nei mosaici bizantini”* ci dice che l'impulso alla creazione è in questo caso quello dell'astrazione.

Troviamo importanti analogie con le riflessioni di Freud che com'è noto nell'ultima parte delle sue meditazioni teoriche, con il saggio “Al di là del principio del piacere (1920)” e nell'Io e l'Es (1922) introdurrà il famoso concetto di pulsione di morte (Todentieb), comunque considerandola una pulsione originaria piuttosto che reattiva.

Se osserviamo la follia, il delirio, la depressione, la fobia, l'ossessione, le nevrosi, i disturbi di personalità, gli stessi disturbi psico-organici, all'interno di uno spazio

empatico, all'interno di un ordine per così dire estetico ed estesiologico forse sarà possibile coglierli in un'altra maniera.

La follia nelle sue svariate forme, in fondo è sempre stata rappresentata, come meglio e più approfonditamente vedremo in seguito occupandoci brevemente della storia della psichiatria, prevalentemente all'interno di un ordine mitico o di un ordine teoretico, e pochi sono stati i tentativi di rappresentarla all'interno di un ordine estetico o per meglio dire estesiologico. Questa potrebbe essere una nuova via da esplorare, da seguire innanzitutto cominciando dalle sue premesse e continuando verificando le possibili conseguenze, sia sulla particolare conoscenza che permette e sui domini discorsivi che potrebbe essere in grado di generare, sia sulle possibilità di cura che potrebbe eventualmente produrre e suggerire. Seguendo tale ipotesi si potrebbero modificare persino le prevalenti rappresentazioni del sistema nervoso centrale e in particolare della sua parte ritenuta più nobile, l'encefalo, che in questo secondo caso, potrebbe essere inteso nella sua mirabile biologica sincronicità, interpretato come il risultato di una complessa funzione di membrana, sorta e generata da una specializzazione epidermica come peraltro conformerebbe proprio la sua provenienza embriologica ectodermica.

Il sistema nervoso inteso in questo modo sarebbe ciò che permette e regola quell'apertura vitale dell'organismo al mondo, provando in questo modo a restituirgli una feconda dinamica funzione auto-poietica di relazione, piuttosto che di mero controllore, di "semplice" elaboratore centrale ed effetto dei pensieri, dell'azione, passivo e meccanico recettore delle sensazioni, inerte deposito della memoria.

Il cervello dunque da intendere come la "sede" dove avviene la costante, incessante e complessa costruzione poietica di relazioni, predisposto, per mezzo delle infinite possibili connessioni fra le sue cellule, i neuroni, all'incremento della diversità, tant'è vero che il suo stesso sviluppo avviene attraverso la crescita di connessioni, collegamenti che sono chiamati sinapsi (dal greco συνάπτειν - synàptein, composto da σύν-con-insieme e ἄπτειν- toccare) e non come un isolato centro di controllo e gestione delle prassi.

L'encefalo come un organo da indagare nella sua totalità e non da suddividere e sezionare nelle sue funzioni, la cui localizzazione sembra l'impresa verso cui sono oggi protese le sempre più specializzate ricerche neuro-fisiologiche. Sembra paradossale che le discipline che cercano di comprendere il funzionamento del sistema nervoso, possano

aver proceduto attraverso opzioni metodologiche orientate decisamente verso la segmentazione di aree cerebrali e funzioni, mentre il loro oggetto di studio è orientato alla continua produzione di connessioni.

Dopo queste digressioni proviamo a ritornare alle premesse, al tentativo di comprendere l'intenzionalità che soggiace al metodo razionale, astrattivo e distanziante, che secondo le ipotesi che abbiamo adottato favorirebbe il senso della vista e del vedere a scapito degli altri sensi.

Sempre Worringer si chiede in seguito quali sono i presupposti psichici dell'impulso all'astrazione e conclude sostenendo che mentre l'impulso di empatia è condizionato da un felice rapporto di panteistica fiducia tra l'uomo e il mondo esterno, l'impulso d'astrazione non sarebbe altro che la diretta conseguenza di una grande inquietudine interiore provata dall'uomo di fronte all'intricato correlarsi, all'inarrestabile fluire degli eventi del mondo esterno, la tensione di fronte all'avvertire l'angosciante e spaesante, assenza di fondamento (Ab-Grund).

Per dirla con Nietzsche, l'impulso di astrazione sarebbe da ricondurre a quella pervasiva forma reattiva di volontà di potenza che nientemeno sarebbe all'origine dell'intera parabola dell'Occidente. La produzione artistica secondo l'autore, sarebbe nata da un tentativo difensivo e nella sua teleologia doveva condurre a raggiungere un momento di stabilità e di quiete. Il piacere che gli uomini cercavano nell'arte, nelle produzioni artistiche, almeno nelle sue tensionalità originarie, sarebbe consistito essenzialmente nel tentare d'isolare il singolo oggetto dalla sua evidente arbitrarietà, dalla sua apparente casualità, nell'immortalarlo apollineamente, accostandolo a forme astratte, trovandovi un punto di quiete, un rifugio nella continua fuga dei fenomeni, il piacere che si ritrova all'origine dell'arte è il piacere che riguarda il raggiungimento di un senso di sicurezza. A questa stessa teoria estesiologica degli stili figurativi proposta dalla Kunstwissenschaft di lingua tedesca sorta a cavallo fra l'ottocento e il novecento, s'era rivolta, come sottolinea ancora Pinotti, la morfologia della cultura di Spengler e Frobenius e parzialmente sulla loro scia il filosofo e poeta rumeno Lucian Blaga che v'integrò la prospettiva psicoanalitica secondo cui la relazione di una Kultur al proprio spazio è fondativa: vi sono tanti spazi quante sono le culture che li sentono nel senso dell'empfinden (sentire) e insieme del fühlen (sentire). Secondo Blaga l'essere umano e la sua propria esistenza oscillano da tempo tra due estremi, il primo definito della

"conoscenza paradisiaca" raggiungibile attraverso la logica razionale e il mondo oggettivo, l'altro chiamato dall'autore della "conoscenza luciferica", alimentato dagli stati sotto la coscienza che c'indirizzano verso il mondo dei misteri, il mondo metafisico su cui si costituiscono e si fondano i valori culturali.

Potremmo tentare di applicare ed estendere queste riflessioni alle scelte che fin qui hanno fondato le opzioni epistemologiche delle discipline psichiatriche nel corso della sua storia e ritornare quindi all'immediato senso d'instabilità e perturbamento che evidentemente lo sconvolgimento alienato e delirante della psiche produce, provando a interpretare queste stesse opzioni come la preferenza reattiva e razionale per un ambito culturale paradisiaco, logico e logocentrico o in alternativa per un ambito metafisico, luciferino e assiologico.

Al fine d'esplorare gli attuali criteri di verità e d'evidenza scientifica sarà utile ricordare come un momento certamente fondamentale per il cambiamento del concetto di realtà, sia stata la cosiddetta rivoluzione cibernetica, essa scaturì dall'attività di numerosi scienziati provenienti da vari ambiti e da diverse discipline che si posero concretamente il problema della scienza oggettiva, ripensando quindi il metodo scientifico in rapporto al ruolo e alla funzione dell'osservatore.

Sollecitata anche dalle potenti suggestioni sull'ineliminabile influenza dell'attività del cosiddetto misuratore emergente, dal principio d'indeterminazione in fisica (Heisenberg 1930), la rivoluzione cibernetica investì praticamente tutti i campi della scienza. Essa prese forma negli anni quaranta e cinquanta con le Macy conferences (American Society for Cybernetics, 2008), e nel passaggio dalla prima alla seconda cibernetica si affermò l'assunto che la conoscenza fosse assolutamente imprescindibile dal soggetto conoscente. Le Macy conferences diventarono il luogo ideale per l'apertura di un fecondo confronto multidisciplinare che ebbe ampie e importanti ricadute su diversi aspetti della conoscenza scientifica fino a influenzare fortemente anche lo stesso mondo e i modelli teorici della psicoterapia. Concetti come complessità, auto-referenzialità e autorganizzazione diventarono irrinunciabili punti di riferimento. La realtà non fu più intesa come un universo di verità da scoprire fino al raggiungimento di una verità assoluta. Gli anni cinquanta vedono la nascita della teoria dei sistemi e l'introduzione del concetto di probabilità che si sostituisce alla certezza. Von Bertalanffy tentò di elaborare una teoria dei sistemi come linguaggio comune che potesse essere utilizzato

dalle diverse discipline del sapere. Così la teoria dei sistemi si prefigura come una meta-teoria, dove la ricerca di una causa univoca del fenomeno osservato è sostituita dalla ricerca di più variabili in relazione tra loro, alcune incognite, che possano dare ragione del fenomeno osservato. Ne deriva la spiegazione di fenomeni come ordine, differenziazione, organizzazione e finalità (von Bertalanffy, 1983).

Dagli anni ottanta con i lavori di Maturana e Varela e di von Foerster la realtà si manifesta nella sua molteplicità e può essere conosciuta solamente attraverso i limiti e le caratteristiche dell'organismo conoscente (Maturana e Varela, 1984). Non può esistere pertanto una conoscenza assoluta o vera ma piuttosto sono ammesse diverse forme di conoscenza formulate all'interno di domini discorsivi e vincoli rappresentativi diversi, dove la conoscenza diviene un'attività indispensabile all'auto-mantenimento dell'organismo, dell'individuo nell'ambiente (von Foerster, 1987). La conoscenza è sempre una conoscenza situata in un dato contesto e più che associare rappresentazioni date le costruisce anche in relazione al proprio orizzonte di aspettative. In quest'ottica la conoscenza più che una rappresentazione della realtà esterna diventa "azione" sul mondo del soggetto che proprio attraverso l'agire conosce il mondo ed elabora significati nel dominio del linguaggio (Maturana e Varela, 1980).

Dall'osservazione di un sistema si passa così a sistemi che interagiscono perturbandosi reciprocamente (von Foerster, 1987), per cui la conoscenza si colloca all'interno della prassi del vivere, riflettendo non tanto una realtà astratta e impersonale quanto uno specifico modo dell'organismo conoscente di rielaborare tali perturbazioni. Il primo passo in questa direzione consiste, nella rinuncia e nel superamento dell'idea positivista di una classificazione statica ed esaustiva delle scienze, per abbracciare le teorie della complessità: non è affermata soltanto l'irrealizzabilità e l'inconsistenza di un "luogo" assoluto e fondamentale, irrealizzabilità da sempre riconosciuta ma da sempre valutata, descritta e idealizzata dal punto di vista della conoscenza di un dio o di un demone onnisciente collocato in tale luogo, ma la continua inter-relazione fra le parti.

Sergio Piro così scrive a tale proposito: *"Una filosofia della complessità compie un primo atto dichiarando di non fuggire il vortice. Descrizione del campo antropico continuo (campo sociale), tesi della continuità pan-cronica di tutti gli eventi umani e del loro continuo reciproco interagire, teoria del campo informazionale aperto, del campo emozionale diffuso, del campo doxico-ideologico fluente, in cui la presenza*

*umana non è chiusa in una sua singolarità catafratta e circondata da un fossato pieno di cocodrilli, ma è permeabile e avida come una spugna. Il campo antropico continuo è un insieme che contiene sotto-insiemi che contengono sotto-insiemi di eventi umani e così via: i sistemi doxico-ideologici locali nel campo antropico continuo sono come ammassi stellari all'interno di una galassia, nel paragone immaginifico di un universo in cui esistono galassie, gruppi di galassie, ammassi locali di gruppi di galassie, super ammassi e, al di là di questi ultimi, raggruppamenti ulteriori che non è possibile neppure immaginare. Un sistema doxico-ideologico-locale, che è quello a cui ciascuno di noi è legato, contiene tutte le convinzioni che si traducono nell'agire. I sistemi doxico-ideologici-locali sono dunque concatenazioni linguistiche volte all'orientamento nel mondo degli eventi umani e alla prassi, cristallizzazioni pre-segniche e segniche di rimandi semantici ampi e diffidenti. La complessità è percettiva, relazionale, ideologica, doxica, esperienziale: non amorfo tutto-abbracciante, ma tangibilità empirica di componenti numerosissime e minute. I dati che ci forniscono la neurobiologia, la psicofisiologia, la psicopatologia, la linguistica, la fonetica, la cibernetica, l'epistemologia e la filosofia scientifica uniti e integrati in una disciplina estensiva (semantica) potranno permettere anche in campo di psichiatria una rivoluzione concettuale analoga a quella che si è verificata nella fisica con il superamento della meccanica newtoniana e con l'avvento della fisica quantistica, della fisica relativistica e probabilistica". (S. Piro, *Semantica del linguaggio schizofrenico-Acta neurologica*, Ed., Napoli, 1958).*

E analogamente scrive Ceruti: "Ciò che è messo in discussione, più radicalmente, è l'idea che la scienza stessa si costituisca secondo un processo asintotico di avvicinamento a un luogo fondamentale di spiegazione e di osservazione (Ceruti, 2007, p.5) ". Se non è un processo asintotico e lineare, che pian piano si monda di orpelli e sottoprodotti, ciò significa che fattori considerati prima residuali sono invece parte costitutiva del processo di conoscenza scientifica: La prima fase di quest'itinerario consiste in una reinterpretazione del ruolo di ciò che in precedenza era considerato come un semplice residuo e che invece si propone come irriducibile. L'esclusiva attenzione della scienza per ciò che è generale e ripetibile lascia il passo a una presa in considerazione anche di ciò che è singolare, singolare, contingente, tutti aspetti considerati residuali dalla grammatica categoriale del luogo fondamentale di

osservazione” (Ceruti, ibidem)”.

Il costruire regolarità, generalizzazioni, di certo non esaurisce il processo di conoscenza scientifica e nel nostro caso specifico della diagnosi psichiatrica, il processo di raggruppamento, di descrizioni di singoli fenomeni, o meglio di sintomi e segni in sindromi, può avere solamente un'utilità solo contingente e relativa, utilità che può rivelarsi decisiva soltanto per chi tende ad escludere dal campo di osservazione tutto il complesso processo di soggettivazione, di contingenza, d'imprevedibilità.

La diagnosi descrittiva “di certezza” è indispensabile per chi ritiene di poca importanza nel processo diagnostico, ciò che non sia raggruppabile all'analisi fattoriale, ed è proprio questa discutibile opzione e questo principio convenzionale che può portare alla stesura di risposte e proposte terapeutiche generalizzabili, riproducibili e raccogliibili in spersonalizzate linee-guida e aridi protocolli terapeutici. Inoltre, un'ampia letteratura ha confutato l'idea che la crescita delle conoscenze scientifiche avvenga per un progressivo accumulo di scoperte e di fatti che la natura celava e che attendevano solo la sagacia di qualche scienziato per essere disvelati. Il modello che si è imposto è piuttosto quello di paradigmi scientifici come visioni del mondo che concepiscono i propri metodi, le proprie definizioni e le loro stesse entità, scientificamente ammesse nel modello, attraverso le proprie lenti (Kuhn, 1962).

In quest'ambito le grandi scoperte sono state spesso il frutto di vere e proprie rivoluzioni scientifiche che cambiando il modo di vedere le cose hanno permesso di vedere fatti nuovi che prima non potevano esistere. La metodologia della ricerca diagnostica della psichiatria può essere fatta rientrare all'interno di quel metodo del sapere che rinunciando alla complessità, rifiutando di confrontarsi con la molteplicità dei punti di vista, ritiene di poter meglio governare e controllare le cose, i suoi oggetti di pertinenza, attraverso l'uniformazione dei linguaggi, l'omologazione, la divisione, la separazione, la riduzione, la misurazione, la nominazione e la riproduzione delle osservazioni.

Sarà utile ricorrere alla lezione di Edgar Morin e alla sua descrizione del paradigma della semplificazione per provare a riassumere quanto fin qui è stato detto:

Il paradigma di semplificazione è caratterizzato da:

- o Principio di riduzione della conoscenza dell'oggetto alla conoscenza delle parti

semplici o unità elementari che lo costituiscono.

- o Principio di riduzione della conoscenza delle organizzazioni ai principi d'ordine (leggi, invarianze, costanti) inerenti queste organizzazioni.
- o Principio d'isolamento/disgiunzione dell'oggetto rispetto al suo ambiente.
- o Principio di disgiunzione assoluta tra l'oggetto e il soggetto che lo percepisce/concepisce; eliminazione di ogni problematica legata all'osservatore dalla conoscenza scientifica.

Potremmo dire che alla fine delle certezze, concetto prediletto dai costruttivisti (Prigogyne, 2007), segue una sorta di legittimazione dell'incertezza nel processo diagnostico in psichiatria. In una prospettiva fondamentalemente tesa alla continua de-costruzione di significati assoluti e alla co-costruzione di significati condivisi e quindi relativi, sia nel processo terapeutico-comunicativo (Proietti, 2003), sia nel riaccogliere il contingente, l'imprevedibile, l'estemporaneo, l'emotivo, come parte integrante e indispensabile di un processo diagnostico da concepire come un continuo e corrispondente ri-modellamento della conoscenza che il terapeuta ha del paziente come pure di sé stesso.

Ma ripetiamoci la domanda: quali possono essere le condizioni di possibilità che hanno spinto le discipline psichiatriche a prendere queste direzioni?

La Psichiatria già dal suo sorgere come disciplina ha da sempre cercato a ogni costo di legittimarsi con un linguaggio integralmente tecnico e medico e in particolare sulla critica questione Ezio-nosologica si è vista spesso costretta a prendere una via opposta a quella delle altre branche della medicina. Infatti, mentre la medicina diventa scientifica e moderna riuscendo in molti casi a radicare la nosografia nell'eziologia, definendo cioè sempre meglio le malattie in funzione delle cause (agenti patogeni), trovando conferma nella ricerca scientifica e nei parametri misurabili, la psichiatria nella difficoltà a "localizzare e a definire una volta per tutte le cause" si è vista obbligata a procedere svincolando la nosografia dall'eziologia. Questo processo è visibile e caratterizza fortemente la storia del DSM, dal 1952 ai giorni nostri.

Ma se allora l'oggetto che si cerca non si trova, non è che forse si sta cercando nel posto sbagliato? Non è che forse quell'oggetto non ha la forma e il contenuto che crediamo?

La diagnosi, già nell'ambito della medicina generale, è un processo, una pratica, un

metodo, che si fonda sulla conoscenza di una specifica, consolidata dottrina e sulla conoscenza delle più o meno tipiche manifestazioni cliniche delle patologie, della loro semiosi, come pure su un'adeguata e appropriata consapevolezza della peculiare metodologia di riconoscimento adottata. La diagnosi, innanzitutto richiede l'esistenza di una precisa e rigorosa nosologia che sarà sempre fondata su una più o meno esplicita visione del patologico di tipo teorico.

La classificazione sembrerebbe così essere un'operazione preliminare necessaria e fondamentale per ogni disciplina scientifica, poiché rende intelligibili, ordinabili e nominabili i numerosi dati, i tanti e complessi fenomeni che s'intende studiare, dati e fenomeni che altrimenti si mostrerebbero informi, sconnessi fra di loro e dunque indecifrabili. Alla tendenza descrittiva e clinica rivolta a cogliere il patologico nel suo insieme, nel suo manifestarsi anche in diversi organi e apparati, nella storia della medicina occidentale si affianca e progressivamente si sovrappone un metodo che potremmo definire di tipo analitico. Metodo fondato sulla continua e progressiva divisione, sulla frammentazione dei fenomeni, degli organi, dei tessuti, approccio tipicamente adottato dal procedimento anatomico-clinico e razionale (*ratio*) inaugurato dalla medicina moderna mossa dal tentativo di localizzare e di intercettare l'evento patogeno nella sua zona di origine, criterio che si mantiene prevalente ancora oggi, fino a giungere all'attuale identificazione dei loci genetici delle malattie.

In questo senso il metodo tassonomico della medicina ha progressivamente abdicato al più potente ed efficace metodo della localizzazione dell'innesto patogeno e in generale questo ha comportato che l'aspirazione delle discipline mediche sia stata in seguito rivolta a tentare, dopo una scansione dei vari organi e sistemi coinvolti dalla malattia, una successiva sintesi, a tentare di produrre una valida classificazione che potesse confermare una convincente corrispondenza e attinenza ai fenomeni, ai sintomi, alle patologie, alle sindromi, oggetto del suo studio, e cioè di stabilire e strutturare una specie di tavola periodica di Mendeleev, in grado di ordinare quei singoli elementi sintomatologici e materiali resi prima nucleari, seguendo l'assunto che se ad alcune malattie corrispondono certe alterazioni di un singolo gene, altre condizioni patologiche che non si riescono a ridurre entro lo schema, una sindrome un gene, sarebbero l'effetto di una specifica combinazione di più loci genetici, inaugurando quindi il concetto delle malattie poligeniche. Quest'aspirazione è sempre risultata alquanto complicata per le

discipline psichiatriche, poiché evidentemente il suo oggetto di cura implica non solo la presenza di quei fenomeni biologici e naturali che avrebbero come loro caratteristica una certa ripetitività, ma anche di quei fenomeni psichici e storici che hanno una cospicua variabilità e aleatorietà, oggetto di studio che in quanto tale è conformato e predisposto ad accogliere una certa influenzabilità da parte dell'ambiente, che è costituito in maniera tale da disporsi come un rapporto (verhaltnung), come un essere costituito entro una certa apertura all'evento (Ereignis).

Pertanto bisognerà accettare e costatare che ogni sforzo nosografico in psichiatria mostrerà inevitabilmente sempre un incolmabile scarto, un'impossibilità di principio a raccogliere tutti i dati, siano essi psicopatologici o storici, e a ordinarli con coerenza, ogni nosografia, molto di più che nell'ambito della medicina somatica generale non potrà che essere una riduzione che esclude e sintetizza. Ritroviamo di fatto molteplici nosografie psichiatriche che hanno avuto e hanno la pretesa di ordinare i dati secondo un preciso e definito modello teorico di riferimento, troviamo pertanto diagnosi biologiche, diagnosi psico-dinamiche, diagnosi sintomatologiche, secondo la prevalenza dei punti di osservazione, ognuna di esse si candida a essere uno schema che possa fungere come una sorta di trama, all'interno della quale sistemare i vari fenomeni psicopatologici.

Per ordinare una serie d'eventi e fenomeni che altrimenti rimarrebbero per la nostra osservazione frammentari e spesso incomprensibili, si è portati a produrre come primo momento conoscitivo e metodologico, uno schema e una classificazione che possa avere un'utilità sia teorica sia pratica. Nell'ambito delle discipline mediche gli schemi e le classificazioni servono sul piano teorico a collegare vari sintomi tra di loro e dunque da qui ricercare eventuali cause che possano spiegare i sintomi stessi; sul piano pratico gli schemi e le classificazioni forniscono un fondamento per la diagnosi, quest'ultima sostanzialmente orientata verso l'attuabilità di una conoscenza e di una codificazione in grado di prospettare una terapia e una prognosi. Una classificazione è tanto più valida quanto più rispecchia un ordine e una sequenza naturale immanente ai fenomeni che si classificano, tuttavia non sempre questo risulta possibile. Si hanno in genere due diversi tipi di classificazione: un raggruppamento che possiamo definire di tipo naturale e un altro tipo di ordinamento che possiamo denominare artificiale o convenzionale. La classificazione artificiale s'identifica con la catalogazione, ovverosia l'ordinamento

avviene mediante numeri di codice. Si attribuisce in questo caso ai vari fenomeni denominazioni o numeri diversi con il preciso scopo di rendere più rapida ed economica la ricerca e la comunicazione; questo vuol dire che tra codice e fenomeno non esiste alcuna specifica correlazione, poiché si tratta di una semplice convenzione. La classificazione naturale tende invece a riprodurre quell'ordine e quella serialità che dovrebbe, almeno idealmente, essere insita nei fenomeni stessi. L'esempio più conosciuto di classificazione naturale è la famosa tavola periodica di Mendeleev, ove gli elementi naturali sono ordinati secondo il loro peso atomico: il valore euristico di questa classificazione è stato evidenziato dal fatto che alcune caselle rimaste vuote al tempo della compilazione sono state in seguito riempite dalla scoperta di elementi, i quali, essendo facilmente degradabili, erano difficilmente reperibili allo stato naturale, ma la cui esistenza era stata prevista dalla stessa classificazione. Certamente l'aspirazione di ogni tassonomia sarebbe di avvicinarsi al modello naturale. Questo non sempre è possibile e tale difficoltà si riscontra soprattutto nel campo delle scienze umane, proprio per la complessità dei fenomeni che in tale ambito si presentano, fenomeni che appaiono ancora più instabili e mutevoli dei fenomeni del cosiddetto mondo fisico inorganico, rispetto a quell'attesa di regolare linearità e periodicità. Inoltre, soprattutto quando si classificano delle patologie bisogna tener presente non solo che queste possono essere determinate da cause diverse, ma anche che una diversa interazione tra le stesse cause può indurre fenomenologie differenti.

In ogni caso, anche nell'eventualità che le cause di un evento patologico siano imputate all'influenza dell'ambiente, si tende ad ammettere che l'ambiente interagisce su quell'organismo agendo comunque su un suo punto di vulnerabilità e piuttosto che tener conto delle condizioni ambientali, che certamente rendono il fenomeno patologico più complesso e meno controllabile essendo in questo caso determinato da più variabili, risulta preferibile provare a intervenire sul singolo organismo esposto, o provvedendo a rinforzarlo sulla sua diatesi, magari prescrivendogli anche specifici stili di vita volti a prevenire le distorsioni patologiche.

Riflessioni sulle metodologie della classificazione in psichiatria.

Innanzitutto sarà utile una riflessione sull'oggetto che in psichiatria si tende a

classificare. A volte si classificano le malattie e le sindromi, altre volte le variazioni del comportamento, le persone con le loro variabilità caratteriali, a volte gli epifenomeni di supposte variazioni biologiche.

A questa complessità che attiene allo specifico del campo psichiatrico si aggiunge una difficoltà che attiene alla prospettiva dell'osservatore. Difficoltà che nasce dal fatto che l'oggetto di osservazione, non solo non è immobile, ma varia sensibilmente sia secondo l'ottica con la quale è osservato, sia al contatto con l'osservatore. Se consideriamo un gruppo di uomini, una folla a una certa distanza, vedremo un insieme di corpi che si compongono con una gestalt ben precisa: intuiamo e presagiamo che il gruppo è formato da uomini ma di questi, a causa della distanza, ci sfugge la precisa connotazione. Se ci avviciniamo le cose cambiano: possiamo esaminare per bene i singoli volti, ma quanto più ci concentriamo sui singoli tanto più inevitabilmente tendiamo a perdere di vista il gruppo. La nostra osservazione e i dati che costituiscono la classificazione mutano in misura della vicinanza o della lontananza dall'oggetto, in funzione del grado di osservazione del singolo, che comporta la sua estrazione più o meno marcata dal suo gruppo di appartenenza e più in generale dal suo contesto di vita. Inoltre, per ricordare le osservazioni di Heidegger, lo stesso gruppo si mostrerà affatto diverso a seconda che a guardarlo sarà un sociologo, uno scienziato, un poeta. È chiaro quindi che il soggetto portatore dei sintomi può mostrare aspetti diversi secondo la distanza e secondo la prospettiva dell'osservatore: in questo caso dovremo intendere il termine distanza non in termini esclusivamente fisici ma anche e soprattutto psichici e come proveremo a dire in seguito anche in termini estesici. Vedremo sicuramente cose diverse nello stesso paziente a seconda che l'approccio da noi utilizzato sarà esclusivamente oggettivante-nosografico, o se invece stabiliremo con lui un rapporto psicoterapeutico, per di più, ogni osservatore ha una sua propria "equazione personale (Jung)".

Ciò non vuol dire che è impossibile e superfluo fare una classificazione: vuol dire che bisogna opportunamente tener presenti, oltre alla mutevolezza dell'oggetto, la variabilità dei modi di osservazione e la mutevolezza delle caratteristiche e delle sensibilità messe in gioco dall'osservatore.

Con questo arriviamo alla ben nota problematica del comprendere e dello spiegare. A lungo si è dibattuto se lo psichiatra debba comprendere o spiegare: definendo la prima

come la categoria della soggettività e del rapporto interpersonale e la seconda come la categoria dell'oggettività e dell'osservazione "fredda e scientifica". Senza cadere in facili schematismi, le due possibilità possono essere entrambi presenti, anzi dovrebbero essere esercitate con abilità dallo psichiatra. Se i fenomeni possono presentarsi con aspetti diversi, questo non vuol dire che quei fenomeni sono completamente diversi. Tornando all'esempio precedente, la persona osservata dentro il gruppo e la stessa vista da più vicino ha, pur nella diversità del suo mostrarsi a noi, nel suo apparire, molte più cose in comune di quanto a prima vista non sembrerebbe, è pur sempre la stessa persona. Una conoscenza più completa ci deriva, per esempio, dall'osservare la persona mantenendo il gruppo come immagine di sfondo e viceversa, piuttosto che considerare le modalità delle nostre osservazioni alternative, in conflitto fra loro, incompatibili, una loro sintesi incrementerà il coefficiente conoscitivo delle nostre esplorazioni.

Prima di continuare ad analizzare e ad evidenziare quali sono le basi metodologiche adottate per costruire una nosografia psichiatrica forse sarà opportuno almeno accennare a cos'è successo in Medicina, il suo iter metodologico può essere un utile punto di riferimento. A tale scopo terremo a mente quanto osservava Foucault nel suo trattato sulla nascita della clinica, ove sottolineava come il progresso conoscitivo della medicina e delle sue classificazioni non avvenne com'è affermato da alcuni storici della medicina grazie alla possibilità di aprire i cadaveri e di sezionarli, sostenendo invece che tali pratiche, praticamente sempre presenti, conobbero una diversa attenzione e un nuovo impulso grazie a un mutamento della disposizione dello sguardo, grazie all'instaurarsi di una nuova configurazione fra il visibile e l'invisibile. La clinica è ciò che si fa presso il letto del paziente, è un osservare il malato, è uno studiare il malato, e nel corso del tempo il metodo clinico si orienterà sempre più a studiare il suo oggetto attraverso pratiche che prevedono un suo progressivo isolamento.

Il soggetto, il paziente, sarà studiato e indagato sempre più spesso al di fuori del suo contesto, al di fuori del luogo ove egli vive, luogo considerato confusivo e fuorviante, il soggetto e quindi anche il soggetto ammalato è posto definitivamente come un soggetto differenziato, concepito come un individuo separato dal mondo e attaccato solo in seguito dall'ambiente, da virus o germi, oppure procedendo lungo un asse orientato alla ulteriore separazione e obiettivazione, lo si considererà affetto e ammalato già nella sua più intima costituzione, nei suoi apparati e nei suoi singoli organi, guasto, guastato,

imperfetto, destinato al patologico dalla sua costituzione, dai suoi geni. Se la malattia devitalizza il paziente, la medicina, nel tentativo di comprendere e spiegare il corso del patologico, cercherà sempre più d'isolarlo e d'obiettivarlo, tentando in questo modo di cogliere il patologico nella sua propria essenza, giungendo persino a considerare l'individuo con le sue qualità singolari, con il suo temperamento, come un agente perturbatore in grado di confondere e di complicare la conoscenza delle leggi immutabili di quella specifica patologia (Zimmermann, *Traité de l'expérience en général, eten particulier dans l'art de guérir*, Paris 1774) e si cercherà di conseguenza sempre più d'isolare i pazienti in uno spazio e in un tempo artificiali come sarà quello degli ospedali, in uno spazio-tempo quanto più fermo e sterile possibile, si cercherà di intervenire sui soggetti patologici tentando di separarli persino dalla malattia. Alla precedente medicina ancora fondata sulla complessità, sulla fluidità, sulla combinazione dinamica e vitale degli umori e dei temperamenti, subentrerà progressivamente una medicina che potremmo definire di impostazione tanatologica, impostata sulle cause e sugli effetti, in linea di principio identificabili e isolabili, una medicina che si svolge sull'intenzione di negare l'espressione del male e della morte, una medicina che tenterà di neutralizzare, di rendere neutro il morire, il male e il dolore, attraverso l'espedito di incastrarli e provarli entro l'ambito della loro massima visibilità, una medicina che tenterà di governare il male identificandolo e isolandolo nel momento originario del suo sorgere, che sancirà i suoi successi nel tentare di bloccarlo nelle pieghe delle sue cause e di rintracciarlo nello spazio dei suoi esordi e dei suoi esiti, nel luogo ove il male mostra i suoi effetti, una medicina che si svolgerà entro la prevalenza del senso della vista e del vedere, via via eliminando e rinnegando, ritenendoli meno precisi e fuorvianti, la collaborazione degli altri sensi.

Dunque una medicina essenzialmente visiva, una medicina che tenterà, così come tenta ancora oggi, di trasformare l'ambito, la specifica spazialità e temporalità degli altri sensi, entro la distanza localizzatrice della potente visione, in vista di una successiva manipolabilità.

Sul prevalere della spazialità e della temporalità puntuale del vedere, in seguito si potrà persino sviluppare anche una medicina epidemiologica e una delle sue pratiche diverrà l'isolamento del malato in quanto infetto e contagioso. È interessante notare come i manicomi in questo senso prenderanno spesso, anche fisicamente, i posti dei lebbrosari.

Alcune considerazioni sulla Nosografia delle malattie somatiche.

Si è anticipato che allo scopo di approfondire le difficoltà metodologiche incontrate dalla diagnosi in psichiatria, ci si sarebbe brevemente soffermati a considerare su quali criteri si fonda la diagnosi nelle altre patologie, nelle altre malattie trattate dalle diverse specializzazioni mediche, che rispetto alla psichiatria avrebbero il notevole e decisivo vantaggio di potersi fondare, se così si può dire, su di una certa materialità.

Riprendendo le osservazioni di Michel Foucault contenuto nel suo testo “Nascita della Clinica”, si può osservare come le discipline psichiatriche a differenza delle altre specializzazioni mediche, non sono ancora riuscite a fondare definitivamente le loro pratiche su quella trasformazione epocale del rapporto, della distribuzione originaria, fra visibile e invisibile che ha invece conosciuto la medicina moderna. La classificazione delle malattie attraverso i due parametri della sede e della natura venne costituita e formalizzata intorno alla metà del diciottesimo secolo, quando il medico forlivese Giambattista Morgagni nel 1761, pubblicò la sua opera più famosa: *De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis*, che già dal titolo enunciava un principio basilare per la costruzione della futura moderna nosografia medica, la "fisionomia" di un morbo da allora si mostrerà attraverso due parametri, la sede e la causa, indagabili, in quell'epoca, attraverso l'attività settoria anatomica e autoptica. La malattia, il morbo, viene a coincidere ancora più strettamente con la materialità del corpo, in esso viene localizzato e in esso se ne cercano le diffusioni e gli effetti, la sede anatomica è tutt'altro che una dinamica di fluidi alterata, come supponeva la precedente medicina ippocratica e galenica. Questa logica conclusione fonda la necessità di rendere oltremodo visibile il corpo, di esplorarlo fin nelle sue più profonde interiorità, in quelle parti che non sono solitamente visibili, nelle sue cavità splancniche (Splanchnon-viscere) e oggi nei suoi più reconditi siti tessutali, istologici, citologici, sub-cellulari, enzimatici e finalmente genetici.

Nota acutamente Foucault come questa configurazione della malattia, per noi oggi così evidentemente sovrapposta alla localizzazione del male e della malattia nel corpo, non è probabilmente che un dato storico e transitorio per le concezioni della medicina, inaugurata dalla clinica del secolo XIX caratterizzata dal privilegio offerto all'anatomia patologica. Prima di allora, prima cioè che *“l'atto della visione si riassorbisse nella*

figura senza curva né durata della luce, prima che il potere sovrano dello sguardo empirico, prima che tutta la luce passi dalla parte della sottile fiaccola dell'occhio che definisce e indica i volumi e le forme del patologico, fissando il loro luogo e la loro forma (Foucault Nascita della clinica, pag. 7) ”, il gioco fra il visibile e l'invisibile disegnava e alludeva ad altre forme, ad altre immaginali morfologie.

Considereremo le concezioni, i lavori, gli insegnamenti del famoso medico Giambattista Morgagni (1682-1771) considerato l'iniziatore dell'Anatomia patologica nella sua forma moderna e contemporanea, egli fu definito da Rudolf Virchow, a sua volta riconosciuto come il fondatore della patologia cellulare, il padre della patologia moderna.

Era conosciuto e famoso in tutta Europa come "Sua Maestà anatomica", richiamando presso l'Università di Padova, dove insegnò fino alla morte, studiosi provenienti da ogni parte. Oltre che una grande conoscenza dell'arte medica ebbe una ricca formazione culturale in diverse discipline fra le quali la storia, l'archeologia, l'agronomia, fu anche prosatore e poeta. Ammesso già a quattordici anni nell'Accademia dei Filergiti (amici delle opere), all'età di sedici anni s'iscrisse all'Università di Bologna, dove a soli diciannove anni si laureò in medicina e in filosofia. Divenne in seguito allievo e primo assistente del grande Antonio Maria Valsalva all'Ospedale di Santa Maria della Morte di Bologna, coadiuvandolo nell'attività settoria e didattica. Nel 1704 fu nominato presidente dell'Accademia degli Inquieti, dove ci si rivolgeva con particolare attenzione ai nuovi e innovativi sistemi filosofici, quali erano quello di Cartesio, Leibniz e Newton, e allo studio sperimentale e osservativo dei fenomeni della natura, accademia che Morgagni contribuì a orientare verso lo sperimentalismo. Nei cinque anni passati a Bologna svolse consistenti ricerche di anatomia e innumerevoli osservazioni assai originali sulla struttura e sulla funzione di numerose formazioni anatomiche che furono pubblicate nel primo volume degli *Adversaria anatomica* (1706). Trasferitosi quindi a Padova ottenne nel 1711 la prima cattedra di medicina teorica, la sua prolusione, *Nova institutionum medicarum idea*, ha un rilevante valore storico poiché in essa preconizzò l'evoluzione della medicina sulle orme del metodo sperimentale, nel 1715 ottenne la cattedra di anatomia che occupò fino alla morte.

Le sue più innovative ricerche anatomo-patologiche sono contenute nella sua opera più celebre, il *“De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis (1761) ”*, ritenuto uno dei libri più importanti della storia della medicina, testo che segna l'inizio della

patologia d'organo e il definitivo tramonto dell'umoralismo, teoria che aveva dominato in patologia medica dai tempi d'Ippocrate e di Galeno.

Gli storici della medicina sono soliti far cominciare proprio da Morgagni la moderna patologia e dunque l'intera medicina moderna, caratterizzata dal definitivo successo e dal netto prevalere del metodo fondato sull'osservazione sistematica e sull'esperimento. Personalità eclettica, di vasta cultura umanistica fu membro d'innomerevoli accademie scientifiche italiane e straniere, tra cui la Royal Society di Londra. Morgagni attraverso una delle opere più celebri e importanti della storia della medicina pose le basi di un nuovo sistema fondato su un rigoroso metodo sperimentale in modo tale che la patologia poté assumere caratteristiche e metodi in linea con i modelli scientifici.

Il titolo stesso del suo trattato riassume l'essenza del metodo anatomo-clinico: morbus è il quadro clinico presentato dal paziente; causis per anatomen indagatis, è l'alterazione organica dimostrata direttamente attraverso l'esame autoptico. Per la sua compilazione Morgagni impiegò sessant'anni di metodiche e puntigliose osservazioni. L'opera consta di 750 pagine composte da settanta epistole medico anatomiche ordinate in cinque libri, ciascuno dei quali è dedicato a una delle principali Accademie europee di cui il Morgagni era socio e preceduto da una lettera ad altrettanti illustri medici in cui sono discussi i problemi fondamentali della ricerca anatomo-patologica. Già l'organizzazione del testo c'informa del metodo adottato dal Morgagni, ogni epistola medico-anatomica tratta una specifica patologia, con la presentazione di un certo numero di casi clinici della malattia cui il titolo si riferisce, completi di dettagliata relazione autoptica ed epicrisi finale. In tutto sono presentati circa 700 casi clinici, in gran parte di diretta osservazione dello stesso Morgagni, alcuni osservati dal suo maestro Valsalva, altri da Santorini e, infine, altri ancora ricavati dalla letteratura di autori considerati dall'autore scientificamente attendibili. In ciascun'epistola medico-anatomica Morgagni non manca di esaminare la letteratura esistente, mettendola in seguito a confronto con le proprie osservazioni. La sua sintesi e le sue conclusioni sono quindi il frutto di continui esami comparativi, riguardanti dapprima i reperti anatomici e i sintomi clinici che in seguito cerca di collegare e cercando di stabilire i legami tra i due ordini di fenomeni.

Il parallelismo fra lesione anatomica e sintomo clinico caratterizza le storie anatomico-mediche del *De sedibus* che è comunque ancora improntato secondo il punto di vista clinico e non ancora specificamente anatomico. L'ordinamento del *De sedibus* ricalca

quello di un trattato di patologia speciale (G. Ongaro) e nella sua organizzazione risulta già evidente l'inquadramento della patologia attraverso la localizzazione dei sintomi e l'idea della collocazione della loro origine. Con Morgagni comincia a trasformarsi lo sguardo della medicina, ma ci vorranno quasi quarant'anni perchè le sue concezioni si diffondano e attecchiscano.

Il primo libro è dedicato all'Accademia dei Curiosi della Natura e comprende argomenti concernenti le malattie del capo.

Il secondo libro è dedicato alla Royal Society di Londra e comprende la patologia del torace.

Il terzo libro è dedicato all'Accademia delle Scienze di Francia e comprende le malattie dell'addome.

Il quarto libro è dedicato all'Imperiale Accademia di Pietroburgo e comprende la chirurgia e le malattie di tutto l'organismo.

Il quinto libro è dedicato alla Reale Accademia delle Scienze di Berlino e contiene tutti gli argomenti che erano sfuggiti all'Autore durante la compilazione del trattato.

L'opera ebbe una grande diffusione, tanto che dal 1761 al 1765 ne furono stampate ben quattro edizioni con la sua traduzione in lingua inglese, in lingua francese e in lingua italiana. La sede e la natura indicano un processo di localizzazione, il morbo ha finalmente un luogo, un posto, dove si rende visibile oltre che un tempo, un suo procedere, un suo tipico dispiegarsi cronologicamente, secondo certi tratti e certe caratteristiche. Il poter stabilire la sede anatomica dell'origine dei disturbi modificherà radicalmente la classificazione delle malattie e permetterà di unificare in un'altra maniera tutto un insieme di sintomi e segni che prima erano ritenuti appartenere a sindromi totalmente diverse. Questo criterio, oltre che dare un nuovo principio ordinatore alle varie malattie, ha senza dubbio indirizzato e favorito un diverso accostamento allo studio delle cause (natura), ovvero si fonderà il prevalere di un'eziologia che potremmo definire di tipo "meccanico". La possibilità di definire la sede e la natura è stato il metodo che permetterà alla medicina di uscire da una fase dove le entità patologiche erano costituite e categorizzate come un puro conglomerato di sintomi; organizzate e classificate secondo un modello di tipo botanico che richiedeva al medico un'osservazione assai attenta e dettagliata dei fenomeni chiari e naturali delle malattie, assumendo un atteggiamento osservativo che comunque

rimaneva ancora aperto a cogliere una gestalt, una forma capace di fornire una cornice alla totalità dei particolari *“alla maniera dei pittori che quando fanno un ritratto hanno cura di notare persino i segni e le più piccole cose naturali che s’incontrano sul viso del personaggio che ritraggono (Sydenham, cit. in Foucault, ibidem), e costruire una più potente nosologia e una nosografia altrimenti definiti.*

“Riorganizzazione degli elementi che costituiscono il fenomeno patologico (una grammatica dei segni s’è sostituita a una botanica dei sintomi), definizione delle serie lineari di eventi morbosi (in opposizione alla fioritura delle specie nosologiche), articolazione della malattia sull’organismo (scomparsa delle entità morbose generali che raggruppavano dei sintomi in una figura logica, a vantaggio di uno statuto locale che situa l’essere della malattia con le sue cause e i suoi effetti in uno spazio tridimensionale (Foucault, nascita della clinica pag. 12)”.

Avviene una trasformazione del modo di guardare il patologico, allo spazio piatto del perpetuo simultaneo, della tavola (table) e del quadro (tableau), si sostituisce progressivamente la potenza di uno sguardo più specifico e più locale.

Con il termine nosografia (nòsos=malattia, graphé=descrizione) si deve intendere una classificazione razionale delle varie malattie, la descrizione delle malattie per classi, ordini, generi e specie. È evidente che quanto più conosciamo sulla composizione di un quadro morboso, tanto più possiamo attuare una nosografia corretta e completa che si avvicina a una sorta d’ideale classificazione naturale.

Dobbiamo tuttavia, innanzitutto distinguere la sindrome dalla malattia. Per malattia s’intende un processo fisiopatologico caratterizzato da un’eziologia accertata, da una patogenesi sufficientemente nota, da un quadro anatomico e funzionale ben definito qualunque sia il quadro sintomatico.

Il quadro sintomatico tenderà a mantenersi costante come l’eziologia e la patogenesi; anche nel caso di variazioni sintomatologiche la malattia potrà continuare a essere definita e identificata sulla base dell’eziopatogenesi e non della sua sola sintomatologia. Sappiamo che nel tempo molti quadri di malattie somatiche sono cambiati, ma nonostante le variazioni del quadro sintomatologico è possibile porre la diagnosi e quindi instaurare una terapia razionale e specifica, questo proprio perché conosciamo l’eziologia e la patogenesi.

La sintomatologia di una malattia può avere manifestazioni diverse e se non

conosciamo bene l'eziologia e la patogenesi potremmo credere di trovarci di fronte a un sintomo nuovo, o a una malattia diversa. Questo può facilmente succedere in Psichiatria, dove la difficoltà di stabilire una precisa eziopatogenesi ha fatto sì che variazioni sintomatologiche siano state talvolta considerate come nuove entità patologiche. Ne deriva che solo la conoscenza dell'eziologia e della patogenesi consente di definire con precisione una situazione morbosa come malattia. Per sindrome invece, s'intende un insieme di sintomi che si trovano con una frequenza e una costanza tale da fare presupporre che questo insieme di sintomi non sia un aggregato casuale ma indicativo di una sottostante e sconosciuta connessione e presumibilmente derivante da una causa specifica.

In psichiatria ci troviamo pertanto di fronte a sindromi più che a malattie, per lo meno se le intendiamo secondo il moderno modello medico. In psichiatria non sembra possibile, almeno per il momento, utilizzare la metodologia medica della sede e della natura, sebbene già dalle sue origini molti e ripetuti sono stati i tentativi rivolti a mettersi alla pari con le altre specializzazioni mediche. Sulla natura e sull'etiologia sono state formulate molte ipotesi, si è passati, per citarne solo alcune fra le più recenti, da ipotesi che supponevano la presenza di agenti infettivi a congetture che ammettevano processi degenerativi, a teorie fondate su causalità psicologiche e sociali, a ipotesi di malattia di tipo e origine genetica, ognuna di queste ipotesi si è preoccupata di produrre un numero sufficiente d'indizi e di conoscenze, senza tuttavia riuscire ad essere definitivamente convincente.

Riguardo alla sede le cose sembrerebbero, almeno in apparenza, più semplici se, come non esitò a dichiarare Griesinger, si considera la malattia mentale, un'affezione del cervello. In questo caso la Psichiatria si trasforma in neuro-psichiatria che è un tentativo di risolvere, riducendolo, il problema. Tuttavia, anche quando ci riferiamo a un modello topografico della psiche, non è ancora possibile evidenziare e stabilire con convincente certezza una sede delle alterazioni psicopatologiche. Escluse alcune specifiche malattie dove c'è una sicura correlazione tra disturbi psichiatrici e lesioni focali localizzate del Sistema Nervoso Centrale, si deve concludere che tale correlazione non è assolutamente estendibile alla maggior parte delle malattie e alle sindromi psichiatriche. Il disturbo psichiatrico si crea e si mantiene in conformità a numerosi fattori, per cui è difficile isolare una sola causa.

Il procedimento medico utilizzato per la nosografia delle patologie somatiche non sembrerebbe applicabile tout court alla Psichiatria, esso è pertinente solo per particolari malattie come alcune forme di demenza di cui si conosce l'eziologia, per le epilessie, per alcuni disturbi secondari aventi una base organica. Se si utilizza opportunamente il modello medico per la definizione di sindrome e di malattia, in psichiatria dovremmo parlare quasi esclusivamente di sindromi. Vediamo a questo punto di fare una sintetica rassegna dei principali modelli teorici che in psichiatria hanno ispirato e ispirano classificazioni e nosografie.

Breve digressione sui principali modelli teorici in psichiatria e la diagnosi.

Le discipline psichiatriche nel corso del tempo hanno sviluppato i loro modelli diagnostici tentando di seguire il procedere e i metodi delle altre discipline mediche, tuttavia hanno pagato la difficoltà di pervenire all'identificazione certa e indubitabile di un organo, di un substrato che potesse essere individuato inequivocabilmente come la sede dell'origine delle anomalie. La psichiatria, nell'ambito dell'operazione tecnico-scientifica della medicina che ha proceduto trionfalmente attraverso uno smembramento teorico del corpo distinguendo organi e funzioni, è rimasta indietro orfana del suo distretto, senza un luogo (Ohne-Ort), sempre protesa verso la ricerca nomadica del suo "centro", presumibilmente fraintendendo proprio l'eccentricità (Plessner) del suo "oggetto". Nonostante le sue procedure si siano sempre orientati lungo questa china, la specificità e le caratteristiche del suo oggetto di studio, la difficoltà a reperire e fondare una volta per tutte il suo organo, ha comportato, a differenza delle altre branche mediche che si sono sviluppate seguendo un progressivo incremento della potenza della visibilità, confermata dalle successive manipolazioni e dalle trame permesse dalla mano, l'adozione di una sorta di secondo asse cartesiano disposto fra l'analisi e la globalità. Se il primo asse cartesiano della ricerca psichiatrica è orientato da un esterno verso un interno, se anch'esso si muove partendo dalla descrizione della superficie, di ciò che si mostra e appare, verso l'approfondimento, verso un interno, verso la ricerca di un terreno (Grund) finalmente oggettivabile e osservabile; il secondo asse invece si muoverà dis-organicamente fra una visione olistica globale e una visione analitica particolare.

Proveremo di seguito a riassumere i differenti modelli ancor oggi utilizzati per porre diagnosi in psichiatria, provando a esplorarli servendoci degli assi prima ipotizzati.

L'approccio clinico-descrittivo.

Il modello clinico descrittivo già in precedenza accennato considera nelle sue linee principali le patologie mentali come entità fisse e definite, come strutture e sintomi caratteristici che si ripetono monotonamente, nonostante le variabilità che introduce il singolo individuo che né è affetto.

Lo psichiatra e filosofo Karl Jaspers seppe cogliere e spiegare quali sono i limiti e i vantaggi di questa sofisticata metodologia di studio, indicando in Kahlbaum prima e in Kraepelin poi, gli autori che a suo parere produssero per la psichiatria moderna i contributi più validi e significativi. Tale modello s'interrogò a lungo, innanzitutto su ciò che era meritevole di essere descritto, sono senza dubbio preziosissime per la psichiatria le minuziose e raffinate descrizioni sia di svariati quadri clinici sia dei singoli sintomi, descrizioni presenti praticamente in ogni epoca nella storia della psicopatologia occidentale.

Da un certo momento in poi a tali descrizioni improntate al ritratto e all'attenzione ai minimi particolari, esposizioni attente che tentano d'integrare l'osservazione olistica e quella analitica, si aggiungerà la necessità d'includervi un movimento, un decorso e dunque una sintesi; proprio lo sviluppo e il decorso cominceranno a essere identificati come quelle specifiche variabili in grado di differenziare e di unificare le diverse forme morbose. Oltre al tentativo di delimitare la patologia entro una spazialità ideale che si presenta a volte frammentata, comincia in qualche modo a delinearsi il tentativo di precisarla e definirla attraverso la sua propria temporalità, temporalità che proprio per questo è in ogni modo una temporalità conclusa, ancora interpretata nella sua invarianza e nella sua ineluttabile progressione.

Kraepelin, come abbiamo visto, muoveva le sue analisi dall'idea dell'unità morbosa come insieme di quadri che hanno stesse cause, stesse forme psicopatologiche, stesso sviluppo, stesso decorso, stesso esito e stesso reperto cerebrale, egli così giungerà a fondare il concetto di psicosi endogena, dove l'endon è il substrato ancora sconosciuto. Il risultato delle sue ricerche e del suo approccio perverrà a proporre una fondamentale distinzione nell'ambito delle psicosi endogene: quella tra la psicosi maniaco-depressiva

e la demenza precoce, oggi conosciuta come psicosi schizofrenica che già nella sua denominazione comprendeva sia l'esito, la demenza che l'esordio (praecox).

Gli studiosi che in seguito si confrontarono con questa proposizione teorica ebbero il problema di delimitare quali fossero i limiti nosografici di queste due entità; preferire l'espressione sintomatica (le forme psicopatologiche) rispetto al decorso o viceversa, significava sostanzialmente scegliere sotto quale categoria nosografica includere i casi reali. Decidere che il decorso progressivo e irreversibile era il criterio fondamentale per includere nell'ambito della demenza precoce un determinato caso clinico, significava escludere da questa diagnosi qualsiasi quadro psicotico che andasse incontro a risoluzione. Sempre Karl Jaspers rilevò come Kraepelin, mosso dall'ideale dell'unità morbosa, seppe rendere evidente la presenza di due gruppi principali in cui "dev'esserci un nucleo stabile di verità"; per cui precisava che sebbene "l'idea dell'unità morbosa non fosse un compito raggiungibile, andava comunque ritenuto come il punto di orientamento più utile". Buona parte della psichiatria contemporanea, soprattutto nello studio delle psicosi, si muove anche oggi in vista di una messa a punto di una nosografia di tipo operativo, su una prospettiva clinica descrittiva che possa fornire il "nucleo di verità" dal quale partire, immaginando le patologie come entità definite che ritrovano sia le loro origini sia il loro esito nel substrato cerebrale. Non è certamente un caso che gli attuali dibattiti nell'ambito delle discipline psichiatriche siano ancora oggi spesso orientati non tanto nell'indicare cosa siano la psicosi, la nevrosi, la depressione, fenomeni che vengono spesso dati come scontati e oramai acquisiti, ma soprattutto come si manifestano, come si evolvono e come possano essere riconosciuti. Proprio quest'atteggiamento definito neo-kraepeliniano trova nel DSM (nelle sue varie edizioni) il massimo dell'esplicitazione.

L'Approccio psicopatologico.

Questo modello tenta di spostare lo sguardo psichiatrico, di modificare l'osservazione cercando di cogliere e intuire non più l'espressione della patologia attraverso segni e sintomi in qualche modo esterni ma di comprendere e dunque di poter completare l'insieme delle manifestazioni patologiche attraverso l'intuizione dei vissuti, del particolare modo di essere e dare significato, l'osservazione da analitica tende a farsi più globale e olistica.

L'oggetto della psicopatologia, se di oggetto si può parlare, è il “ridursi delle capacità e delle possibilità di comportamento e dell'esperienza della realtà” (Blankenburg). La psicopatologia ha dato come risultato più importante e condivisibile, un attento e dettagliato studio, anche in questo caso innanzitutto descrittivo, degli elementi e delle caratteristiche che costituiscono la peculiare condizione psicopatologica: fenomeni psicopatologici quali possono essere il delirio, la percezione delirante, l'ossessione, l'illusione, l'allucinazione, la melanconia, l'ansia, fanno parte del linguaggio comune della psichiatria ed è senza dubbio merito della psicopatologia averne dato una sempre più precisa descrizione e concettualizzazione. In termini storici però, la prospettiva psicopatologica ha avuto un significato molto più ampio; sebbene la nascita e lo sviluppo di questo filone di ricerca siano strettamente connessi a quello in precedenza descritto e nonostante le teorizzazioni prodotte si inseriscano anch'esse in maniera incisiva e decisiva nel dibattito sull'origine e la delimitazione nosografica dei disturbi psichici, essa inizierà e inaugurerà un metodo che proverà a interrogarsi su cosa provano i soggetti, che proverà a comprendere i vissuti (erlebnisse) dei pazienti. L'indirizzo clinico descrittivo aveva disegnato e classificato delle varietà enormi di quadri nosografici partendo dall'idea che ogni manifestazione psicopatologica potesse considerarsi un disturbo a sé: si erano interpretati come entità cliniche singoli fenomeni psicopatologici, come le allucinazioni e il delirio. Questo fino al momento in cui autori come Kraepelin avevano ricondotto l'orientamento della ricerca verso l'individuazione di quadri poli-sintomatici che potessero lasciar intuire una sottostante dimensione patologica unitaria. La psicopatologia che aveva dato spunto alla clinica descrittiva ne rappresenta oltre che il presupposto, l'adempimento, lo sviluppo più logico e si pone come “soggetto” di studio dei singoli fenomeni che caratterizzano, al di là del contesto clinico di presentazione (delle singole entità cliniche, delle singole sindromi), i vissuti (Erlebnisse) del paziente psichiatrico, tutto questo allo scopo di differenziare sempre meglio le entità nosografiche interpretate come strutture. Jaspers, filosofo e medico, definisce con la sua monumentale opera “Psicopatologia generale (1913)” quali sono il metodo e gli obiettivi di questa disciplina.

La conoscenza psicopatologica si muove su tre livelli:

- Nel primo livello si pone come obiettivo la conoscenza dei fenomeni vissuti, di quelle specifiche “esperienze” che caratterizzano specificatamente la dimensione psicotica.

Conoscere suddette unità significa coglierle nella loro peculiarità e pervenire di conseguenza a una definizione finalmente univoca e priva di ambiguità. La conoscenza del fenomeno psicopatologico è sostanzialmente un processo analogico che ci permette d'immedesimarci e rivivere vissuti, "come se (als ob)", vissuti che sono esclusivi del soggetto che li presenta: è l'oggettivizzazione di un fenomeno di per sé soggettivo, che richiede un livello di empatia (Einführung) e di comprensibilità intrinseca. Questo concetto di comprensibilità, mutuato da Dilthey, avrà conseguenze importanti e decisive sulla concettualizzazione jaspersiana e schneideriana della schizofrenia, il procedimento cerca di spostarsi dall'esterno all'interno.

- Una volta definiti gli elementi costitutivi, la psicopatologia cercherà di capire geneticamente come possa essersi instaurato quel determinato vissuto, quali sono le sue condizioni di possibilità. La comprensione da statico-descrittiva proverà a farsi in qualche modo dinamica in maniera affatto diversa da come l'aveva intesa Emil Kraepelin, cercando i legami tra gli avvenimenti psichici e l'emergere di determinati vissuti, in particolare sarà Kurt Schneider a introdurre il concetto di reazione, mentre Karl Jasper differenzierà lo sviluppo, tipico della paranoia, dal processo tipico delle sindromi schizofreniche.

La ricerca psicopatologica si muoverà inoltre tentando d'identificare i fenomeni "nucleari" della patologia. Eugen Bleuler indicherà nell'autismo, e nella dissociazione ideo-affettiva, i sintomi fondamentali della demenza precoce, proponendo nuovi criteri per la sua identificazione, egli contesterà alle precedenti conclusioni di Emil Kraepelin proprio i termini dell'esordio giovanile e quell'irreversibilità dell'esito verso il deterioramento cognitivo e affettivo, proponendo il nuovo termine di schizofrenia che soppianderà la nozione kraepeliniana di dementia praecox.

Lo stesso Kurt Schneider, successore di Kraepelin come direttore dell'Istituto di Ricerca psichiatrica di Monaco di Baviera, proporrà il criterio dei sintomi di primo rango, anch'essi nucleari e necessari per porre diagnosi di schizofrenia.

Questo piano di conoscenza sebbene introduca nuovi criteri esplicativi, porrà comunque un limite che è appunto il limite di comprensibilità, oltre il quale la comprensione lascerà il posto a una categoria conoscitiva diversa com'è la spiegazione, questa si riduce a presupporre un'origine biologica frutto di un sillogismo: tutto ciò che non si può comprendere psicologicamente dovrà avere necessariamente un'origine biologica:

il metodo si orienta a tentare una localizzazione.

•Da ultimo la psicopatologia dovrà cercare sempre di cogliere la totalità, che in quanto tale, non è mai la semplice somma dei fenomeni osservati (di numero finito) ma un'idea dell'uomo in sé, l'idea dell'uomo come un tutto, che rimanda necessariamente a un'idea d'infinito (cioè di non scomponibile e quindi non definitivamente conoscibile). La conoscenza psicopatologica oscilla pertanto tra la comprensione dei singoli elementi dello psichico e quella complessiva dell'individuo: sono due poli dell'osservazione non necessariamente in accordo proprio per l'incomparabilità (incommensurabilità) di una dimensione finita con un'infinita. Ecco perché, ci dice Jaspers, individui che appaiono integri all'analisi delle singole funzioni psichiche possono sembrare “in un modo talvolta difficile a definire” anormali per quello che riguarda la personalità. Secondo Jaspers lo studio psicopatologico ci metterebbe di fronte a una doppia realtà; quella delle esperienze comprensibili dove anche i fenomeni a noi lontani sono in grado di parlarci, ci appaiono come qualcosa di quantitativamente diverso da vissuti che comunque potrebbero appartenerci e quella delle esperienze incomprensibili, dell'alienazione schizofrenica. Il delirio di gelosia può non appartenerci ma allo stesso tempo siamo in grado di comprenderne il significato (perché la gelosia è esperienza comune). Correlare la gelosia con fenomeni psicopatologici come le percezioni deliranti che trasformano alcuni gesti della persona amata in conferme di tradimenti, pongono il limite della comprensione in quanto non sappiamo spiegare l'origine di questi vissuti. Di fronte allo schizofrenico, il gesto strambo, il furore incontrollabile, il discorso allusivo sembra non offrirci nessuna possibilità di comprensione analogica; il limite, che in altri casi si pone al livello della spiegazione, ora si presenta già al livello della comprensione e introduce il concetto di inderivabilità, vale a dire che l'esperienza psichica studiata non può essere derivata dallo psichico. Questi concetti di comprensibilità e d'incomprensibilità insieme al loro correlato che è il principio d'inderivabilità-derivabilità, risulteranno centrali in quanto ripropongono seppur su di un altro piano il tema dell'eziopatogenesi somatica della patologia psichica, specificamente di quella psicotica.

Avevamo visto come nell'ambito della clinica descrittiva il motore ideale della ricerca fosse stato l'accurata descrizione di complessi sintomatici, di sindromi ricorrenti in grado di identificare un'unità clinica, cui era già dal settecento comparsa l'idea di far

corrispondere un univoco reperto anatomo-patologico (necessario fondamento dell'unità clinica stessa). La psicopatologia propone una nuova regola interpretativa: non sono tanto l'unità clinica e sindromica a suggerirci il danno organico, ma l'irriducibilità d'alcuni vissuti (erlebnisse) a una qualsiasi interpretazione e comprensione psicologica (concetto dell'incomprensibilità e della inderivabilità di Karl Jaspers).

Kurt Schneider, dopo aver stabilito che il concetto di malattia psichiatrica deve basarsi esclusivamente sulla presenza di alterazioni del soma, sostiene come molto probabile che la ciclotimia e la schizofrenia (le due più importanti entità psicopatologiche kraepeliniane) siano malattie in virtù del fatto che “tra gli altri sintomi se ne riscontrano anche di quelli che non hanno alcun riscontro analogico nella vita psichica normale e nelle sue varianti abnormi”. Schneider pone un deciso limite alle interpretazioni psicogenetiche delle malattie limitando il ruolo dello psichico a quello di semplice co-fattore. Questa sua posizione, e in generale l'approccio psicopatologico complessivo al problema psichico (soprattutto per quello che riguarda la schizofrenia) sarà di enorme importanza: altre teorizzazioni, come vedremo, lo faranno proprio in una veste nuova.

L'Approccio psicoanalitico.

Proveremo a descrivere brevemente anche il modello psico-dinamico come l'esito di una nuova configurazione del rapporto fra il visibile e l'invisibile e come il tentativo di suggerire una diversa spazializzazione e temporalizzazione dell'accadere psichico, della coscienza e dell'io. La visibilità del sintomo diviene a un certo punto secondaria rispetto all'invisibilità che la genera e la provoca, mettendo in qualche modo in discussione, mettendo fra parentesi, le precedenti asserzioni che localizzavano e ricercavano nella sostanza organica del cervello, la materia e l'origine delle forme psicopatologiche e inserendo la variabilità dell'evento al posto dello sviluppo e della processualità della struttura psicopatologica. A una metodologia della cura fondata sulla prevalenza della vista, si accosta una metodologia che si avvale e tenta di recuperare anche l'organo dell'udito, l'ascolto del discorso dell'altro. Forse proprio per questo la psichiatria psico-dinamica (di cui la psicoanalisi rappresenta una parte importante) ha una storia e uno sviluppo in parte autonomo rispetto alle correnti prima descritte: la psicoanalisi freudiana, com'è noto, sarà a lungo osteggiata dalla psichiatria ufficiale e il suo fondatore verrà di frequente additato come un visionario. Questa nuova corrente di

pensiero in particolare si organizzerà, almeno inizialmente, come un complesso di teorizzazioni e di prassi eretiche che sebbene interessarono molti psichiatri e innumerevoli studiosi di formazione non medica, scontrerà forti resistenze provenienti innanzitutto proprio nel mondo accademico, trovando un suo spazio più nell'ambito di circoli culturali privati che nei consueti luoghi di cura.

Se Freud è riconosciuto come l'iniziatore di tale concezione, come lo studioso più rivoluzionario e più prolifico in termini di teorizzazioni e applicazioni cliniche delle sue teorie, non bisogna dimenticare che il vero punto di partenza della cosiddetta psichiatria psico-dinamica moderna ebbe luogo a Parigi per opera di autori come Jean-Martin Charcot e Paul Janet.

Paul Janet in particolare studiò approfonditamente l'opera dei magnetizzatori (Mesmer, Puységur) che tra il XVIII e il secolo XIX avevano cominciato a curare i pazienti, mediante l'influenzamento, considerato come il risultato di un magnetismo animale, cioè di una forza sconosciuta e invisibile, un sottile fluido fisico che riempie l'universo e forma un mezzo di connessione tra l'uomo, la terra e i corpi celesti e tra uomo e uomo, forza in qualche paragonabile alla fluidità degli umori e con una materialità capace d'influenzare l'individuo a esso sottoposto. Sulla scia di questa tradizione, si cominciò a supporre che molti quadri clinici potessero avere un'origine interamente psichica e potessero trovare risoluzione con un intervento di tipo psicologico, un intervento di tipo relazionale in cui il terapeuta, consapevole di cosa si celava dietro l'espressione sintomatologica, era in grado di dipanare il nodo complesso che aveva determinato l'anomalia psichica. Ben presto gli studi di Charcot sull'isteria e il trattamento ipnotico divennero famosi in tutta Europa e diedero una forte spinta agli studi di questo tipo. Janet, che pur aveva collaborato con Charcot, è il primo psichiatra (filosofo) che tenta, con la proposizione della psicologia analitica (allo stesso tempo strumento d'indagine e di cura) di superare la prassi ipnotica, proponendo un modello di funzionamento dell'apparato psichico, un modello di patogenesi che si basano sulla concettualizzazione del subconscio come luogo d'origine della patogenesi dei disturbi psichici.

Molte delle teorizzazioni di Janet sono state riprese, non sempre esplicitamente, da altri autori. Per l'importanza storica e per il modo in cui s'inserirà nel dibattito psichiatrico, si accennerà alle linee principali dell'opera di Freud, il cui pensiero e la cui prassi attraverseranno influenzandolo tutto il pensiero del novecento e inevitabilmente

rappresenta il terreno di confronto sia all'interno della prospettiva psicodinamica che tra questa e le altre prospettive della psichiatria.

Le ipotesi su cui si basa il modello freudiano del funzionamento psichico sia normale sia patologico, furono ricavate dalle informazioni che Freud raccolse (organizzandole in un modello teorico del funzionamento della psiche) nel corso della sua decennale e intensa attività analitica. Le ipotesi fondamentali che consentono di porre una diagnosi psicodinamica e psicoanalitica possono essere così sommariamente riepilogate: il principio del determinismo psichico, le pulsioni, il ruolo dell'inconscio, i meccanismi di difesa, le zone erogene.

Secondo il principio del determinismo psichico, ogni evento mentale (anche quando sia agito con determinate azioni o comportamenti) è da considerarsi l'effetto di una causa e può essere interpretato in funzione di questa. Nella maggior parte dei casi la causa non è subito evidente o, per meglio dire, completamente cosciente: è ammessa quindi una dimensione inconscia alla base dell'attività mentale di ogni individuo che se opportunamente investigata può rivelarne il significato. Secondo Freud la spinta "energetica" che alimenta ogni attività psichica è appunto la pulsione (o tensione); la pulsione viene definita come geneticamente determinata in quanto connaturata alla struttura stessa della psiche; le esperienze individuali possono modificare l'oggetto verso cui si orienta e le modalità dell'orientamento. La pulsione spinge l'individuo alle azioni necessarie alla sua (temporanea) cessazione (che in termini soggettivi è percepita come la gratificazione di un bisogno). Freud individuò due tipi diversi di pulsione: quella sessuale e quell'aggressiva (o di morte); queste due pulsioni agirebbero insieme e sarebbero presenti in ogni condizione, sia normale sia patologica, dell'individuo. Date queste brevi premesse, possiamo dire che lo sviluppo psichico di ogni individuo è legato alle dinamiche di pulsione-soddisfacimento così come vengono a presentarsi nel corso dell'esistenza e sono queste dinamiche che attraverso la loro combinazione, sensibile alle azioni dell'ambiente, strutturano particolari meccanismi di difesa che quando si organizzano in maniera eccessivamente rigida, negando l'appagamento del desiderio, producono le diverse forme psicopatologiche. Inoltre secondo Freud in ogni individuo, nel corso della crescita, si possono identificare delle zone del corpo (zone erogene) dove maggiore è la pulsione sessuale; la gratificazione dell'impulso sessuale deve passare, nel corso dello sviluppo somato-psichico, attraverso l'utilizzazione di particolari

strutture anatomiche che si avvicinano secondo uno schema prefissato. Questo determinato iter di sviluppo è stato schematizzato da Freud in cinque fasi: orale, anale, fallica, della latenza, genitale. Qualora queste zone erogene diventino luogo di una fissazione, spiegano le varie sindromi psichiatriche e danno luogo a una nosografia specifica. La psicosi ad esempio è una fissazione alla fase orale dello sviluppo con l'adozione di meccanismi di difesa arcaici e regressivi quali la scissione, il diniego, la proiezione mentre la melanconia e la nevrosi ossessiva sono la conseguenza di una fissazione alla fase anale.

L'Approccio fenomenologico-esistenziale.

La prospettiva fenomenologico-esistenziale in psichiatria raccoglie ed elabora i contributi delle due correnti filosofiche da cui mutua il nome, la fenomenologia e l'esistenzialismo, diffuse in Europa dagli inizi del secolo ad opera soprattutto di Edmund Husserl e in seguito del suo allievo più geniale Martin Heidegger. La particolare visione dell'uomo proposta da queste due correnti di pensiero, con l'introduzione fra gli altri dei concetti d'intenzionalità, mondo della vita, essere nel mondo, ha offerto a Ludwig Binswanger, famoso psichiatra svizzero, la possibilità di prospettare un nuovo approccio e una nuova metodologia per la ricerca psicopatologica con la proposizione della Daseinanalyse (antropo-analisi). L'antropo-analisi è proposta come uno strumento di comprensione di tutto lo spettro delle possibilità esistenziali dell'uomo, cioè di tutti i possibili modi di esistere che vanno dal normale al patologico. Limitandoci a considerare questo approccio almeno per il momento in funzione delle sole procedure diagnostiche, sarà importante rilevare alcuni aspetti. In primo luogo l'antropo-analisi nasce essenzialmente come critica sia al positivismo della psichiatria dell'epoca sia alla psicoanalisi freudiana, critica che prende le mosse da una considerazione epistemologica importante: sebbene la grande idea di Freud - osserva Binswanger nel 1936 - incontra la grande idea della psichiatria clinica, cioè il tentativo coerente di spiegare l'uomo e l'umanità sulla base della vita, tuttavia la dottrina di Freud e la costituzione che si è data la psichiatria clinica sono permeate dallo stesso e identico spirito, cioè dallo spirito positivistico della biologia; anche per Freud, infatti, la psicologia è in fondo una scienza naturale (biologica) e in questo senso la psicologia non rappresenta un'area teorica di ricerca e speculazione, ma un modo di organizzare i

dati raccolti in attesa che il paradigma biologico ne chiarifichi definitivamente sia le origini che il significato. Quest'operazione essenzialmente nomotetica di riduzione dell'uomo a homo natura (organizzato per le teorie freudiane in funzione delle primitive forze istintuali) è resa possibile solo grazie alla costante rimozione della globalità dell'esperienza umana dell'uomo, cioè dell'esperienza antropologica. L'antropo-analisi, declinandosi come una metodologia ideografica, è distante dalla psicoanalisi quanto il concetto di homo natura da quello di esistenza; la spaccatura che si apre nella psicologia naturalista di Freud è la stessa che si coglie tra la ricchezza dello studioso Freud che postula, ritiene, teorizza e in fondo testimonia la propria peculiarità di essere al mondo con la sua opera e la povertà meccanicistica dell'homo natura che la sua teoria presenta come universale. "Freud - dice ancora Binswanger- si comporta nonostante tutto questo in modo più antropologico della sua teoria scientifica". L'antropo-analisi punta quindi a cogliere la specificità di ogni singola esistenza, il suo modo di essere al mondo, di essere con gli altri e la psicoanalisi, in quest'ottica, potrebbe avere un'importante valenza ermeneutica, in grado di leggere una serie di eventi come cause (difficoltà del superamento delle fasi evolutive dello sviluppo psichico) ed effetti (strutturazione di un carattere nevrotico; emergenza sintomatologica). Tuttavia la peculiare concatenazione causale-lineare prevista dal grande medico austriaco, istinti-sviluppo-esiti, da un punto di vista delle opzioni antropo-analitiche, non può di certo avere un significato esaustivo. L'individuo di fatto affronta ogni momento dello sviluppo in virtù di un suo particolare modo di essere che non può essere scelto (è il concetto dell'essere-gettati nel mondo): l'a-priori esistenziale è il dato immutabile della condizione umana in ogni sua espressione individuale, non riconducibile a nessuna semplificazione meccanicistica. L'individuo come presenza nel mondo, può esperire la propria condizione esistenziale secondo diversi livelli di libertà: il progetto di mondo (weltentwurf) può esprimersi con un grado massimo di potenzialità (che corrisponde a un livello di appartenenza del Sé) o un grado minimo, quello della mondanizzazione (verweltlichung) cioè della completa perdita di libertà e della sopraffazione dell'angoscia. Date queste premesse teoriche sarà necessario fare alcune considerazioni:

- L'antropo-analisi in opposizione alla psicoanalisi sostituisce quasi completamente la spiegazione del dato psicopatologico con la comprensione dei vissuti, adottando come si è già sottolineato un metodo prevalentemente ideografico, rivolto a studiare la gestalt

dell'individualità.

- L'Antropo-analisi, mette decisamente in discussione e tende a eliminare non solo la differenza comprensibile-incomprensibile che la psicopatologia jaspersiana aveva posto, ma anche e persino la distanza che si era posta tra normalità e patologia. Su questo secondo punto Binswanger è molto chiaro, dichiarando in più parti, la necessità di non lasciarsi andare al giudizio (anche quello clinico), ma di cercare di comprendere il mondo dell'altro per quello che esso significa dal punto di vista antropo-analitico. Pertanto l'approccio fenomenologico-esistenziale non fonderà una vera nosografia, preoccupandosi piuttosto di porre la questione della riduttività dei metodi adottati della psicopatologia biologista e della stessa psicoanalisi: ogni esistenza "mancata", cioè patologica, è sempre e comunque un particolare modo d'essere nel mondo. Il metodo fenomenologico-esistenziale propone una fondamentale torsione dello sguardo che dall'analitico passa al globale e trasforma e mette in crisi quel modello cartesiano della psiche che distingue fra un interno e un esterno.

L'Approccio biologico.

Ne abbiamo già in precedenza ampiamente trattato. La scoperta dei farmaci psicotropi, avvenuta negli anni cinquanta, ha certamente rappresentato una svolta fondamentale ed epocale per la storia della psichiatria. In primo luogo consentendo il trattamento sintomatologico dei quadri più gravi di disturbo mentale, favorendo un miglioramento complessivo della gestione (in termini di riduzione dei ricoveri e di convivenza con gli altri individui); in secondo luogo dando impulso a una nuova area di ricerca, quella psico-biologica, che si propone di spiegare l'area del mentale, sia nel suo funzionamento normale sia nel suo funzionamento anomalo, attraverso modelli funzionali psico-biologici. Le neuro-scienze alla luce degli effetti dei farmaci psicotropi capaci di modificare il dato psicopatologico, d'indurre alterazioni psichiche in individui normali, spiegano e sostengono che l'alterazione cerebrale non va più ricercata in alterazioni morfologiche grossolane (anatomiche o istologiche), ma piuttosto in più fini disfunzioni della trasmissione neuronale sinaptica di alcune aree cerebrali, importanti ad esempio per la modulazione del tono dell'umore, del pensiero, della percezione.

La psico-biologia sembrerebbe potersi iscrivere di diritto nel filone psicopatologico in quanto risulta analoga, seppure rivisitata alla luce delle conoscenze ottenute negli ultimi

cinquant'anni, l'impostazione speculativa di partenza, a sintomi psichici corrispondono alterazioni cerebrali. Secondo le concezioni dell'approccio psico-biologico odierno i criteri sui quali costruire la nosografia psichiatrica sono poco diversi da quelli che vennero proposti da Emelin Kraepelin: decorso, storia naturale, risposta a trattamenti specifici, fattori genetici, presenza di alterazioni biochimiche o ormonali.

Lo sviluppo di questo filone ha avuto origine da due tipi di ricerche: le osservazioni fatte già a partire dal 1927 da Beringer, che associando la psicosi da mescalina alla schizofrenia, caratterizzò lo studio delle cosiddette psicosi sperimentali (indotte da sostanze chimiche); i risultati ottenuti con i farmaci psicotropi in grado di controllare alcuni sintomi della depressione endogena, della ciclotimia, della schizofrenia, dell'ansia e dei disturbi ossessivi. L'insieme delle informazioni dedotte con queste due linee di ricerca ha portato alla costruzione di numerosi e sempre più complessi modelli psico-biologici delle patologie mentali. Il ragionamento speculativo è il seguente: se un farmaco è in grado di correggere la trasmissione sinaptica di determinate aree cerebrali e questo modifica la sintomatologia, si può supporre che il disturbo funzionale che il farmaco attenua possa essere all'origine del quadro psicopatologico. In seguito si è passati persino a tentare di localizzare la sede di azione di questi farmaci, i cosiddetti siti recettoriali, utilizzando inizialmente studi di isto-chimica su animali da laboratorio; in questo periodo, soprattutto per le sindromi schizofreniche, ossessivo-compulsive, le sindromi depressive, si va sempre più affermando la metodologia morfologico-funzionale offerta dalla PET, che dà la possibilità di studiare in vivo le aree di attivazione corticale e produrre un confronto tra individui "normali" e individui "malati". In questo modello l'esempio di nosografia e di classificazione diagnostica più rappresentativo è certamente il DSM-IV.

L'Approccio sociologico.

Il cosiddetto modello sociologico analogamente all'approccio fenomenologico-esistenziale dal quale è stato senza dubbio enormemente influenzato, non ha volutamente prodotto nessuna nosografia specifica, ma anzi non ha mancato di porsi in maniera decisamente critica verso l'approccio diagnostico della psicopatologia classica, richiamando proficuamente l'attenzione sulle influenze e l'importanza dell'ambiente socio-culturale, entro cui si manifesta l'esperienza dell'uomo folle. Sotto la

designazione di modello psico-sociologico, è possibile includere un numero considerevole di correnti di pensiero della psichiatria contemporanea che soprattutto negli ultimi cinquant'anni, si sono intensamente interrogate sulle modalità complessive delle relazioni umane all'interno della società (soprattutto nelle società occidentali e con organizzazione di tipo capitalistica), sul rapporto individuo-ambiente (dove con questo secondo termine deve intendersi l'organizzazione sociale) e sulla loro influenza nella genesi o, quantomeno, nell'espressione e nella prognosi delle malattie mentali. Il filone psico-sociale a partire dagli anni sessanta si è espresso con posizioni assai diverse e variegate; in alcuni casi, senza assumere posizioni di aperta critica, è stato proposto che l'emergenza di un disturbo psichico possa essere interpretato come un disadattamento individuale a una particolare situazione sociale. In altri casi l'analisi ha assunto un significato più radicale: mutuando modi di analisi molto vicine a quelle psicoanalitiche e agli insegnamenti dell'antropologia, ha sostenuto che il disturbo psichico è in ogni caso originato e influenzato da particolari modalità relazionali, e dunque ponendo apertamente la questione del ruolo dell'organizzazione sociale nella patogenesi del disturbo psichico e della sua evoluzione. I contributi della sociologia e del pensiero politico d'ispirazione soprattutto marxista ed esistenzialista sono inscindibili da queste teorizzazioni e la loro diffusione ha influenzato notevolmente la psichiatria moderna. Due cardini della psichiatria sociale sono lo studio epidemiologico, volto a studiare la distribuzione e la variabilità del disturbo psichiatrico in relazione alle classi sociali, ai modelli di sviluppo, a variabili socio-demografiche e culturali, e il concetto di devianza dalla norma che esprime allo stesso tempo, una visione de-medicalizzata del soggetto psichiatrico e la dinamica stigmatizzante che la società opera su di esso.

Secondo alcune di queste scuole di pensiero, il soggetto portatore del disturbo non sarebbe altro che l'esito di quella particolare organizzazione sociale, secondo uno schema di tipo lineare per cui la disuguaglianza sociale, in termini di possibilità di espressione e di soddisfacimento dei bisogni, genera emarginazione che si esprimerebbe con iniziali comportamenti considerati devianti. Il successivo e progressivo isolamento che consegue all'adozione di tali comportamenti, produrrebbe all'interno di un circolo vizioso ulteriore sofferenza di quell'individuo, che a questo punto verrebbe inquadrata dall'apparato psichiatrico preposto al mantenimento della norma come disturbo psichico, determinando la stigmatizzazione dell'individuo malato, in seguito avviato, in

virtù dell'intervento psichiatrico che si muove in maniera coerente all'organizzazione della società, verso l'esclusione e l'internamento manicomiale. Una visione più articolata e più ampia ipotizza che l'alienazione prodotta dall'organizzazione dalla società determina una degradazione dei rapporti umani che interessa in grado diverso, tutti i suoi appartenenti. In quest'ottica la psichiatria, come competenza nella cura del singolo, perde ogni valenza. La figura di psichiatra che pare emergere da questa nuova cultura psichiatrica ha caratteristiche che lo allontanano dal ruolo tecnico di terapeuta, suggerendogli di allargare la sua azione di cura, sul contesto di vita entro cui si muove il paziente. Nello specifico dell'attività clinica si ricercano nuove modalità di relazione, basate sulla comunità e sulla democratizzazione dei ruoli, modalità che dovrebbero proporsi in alternativa alle dinamiche relazionali gerarchiche paziente-terapeuta che cristallizzano, all'interno della terapia e del luogo di cura, i ruoli dettati dalle norme sociali. Maxwell Jones, fautore in Inghilterra di una profonda revisione teorica del ruolo della terapia e della sua applicazione nell'Ospedale psichiatrico, affermava che il rapporto medico-paziente doveva ampliarsi fino a includere nel progetto di cura tutte le persone che possono contribuire in qualsiasi modo a vantaggio del paziente.

Nascono in tale contesto le prime comunità terapeutiche, spesso all'interno degli ospedali psichiatrici, in cui a ogni malato, indipendentemente dalla gravità del disturbo, viene data la possibilità di riallacciare una rete di relazioni sociali e assumere un ruolo attivo nel proprio percorso di cura e in quella degli altri: si associano momenti d'incontro e confronto tra malati e terapeuti ad attività ri-socializzanti lavorative e ricreative. L'approccio psico-sociale ha senz'altro avuto il merito di rivalutare la visione storica dell'individuo, tentando di superare sia il riduttivo biologismo della psichiatria clinica che l'altrettanto riduttivo biologismo freudiano fondato sugli istinti.

In Italia in particolare avrà un ruolo fondamentale l'incontro fecondo fra l'approccio psico-sociale e l'approccio fenomenologico-esistenziale che contribuirà ad affermare un approccio innovativo e de-stigmatizzante al malato, che contribuirà a sostenere la necessità di sostituire il giudizio con la comprensione, che esorterà lo psichiatra a porsi in un ruolo critico sia nei confronti della cultura in cui vive, sia rispetto al ruolo che questa stessa cultura gli ha assegnato. In questo caso la nosografia diventa un concetto inutile e obsoleto: risultando più appropriato metodologicamente e necessario studiare l'interazione esistente fra l'ambiente e l'individuo, essendo del tutto evidente che

proprio in questa dimensione si colloca l'espressività della malattia mentale.

Il DSM IV.

L'importanza del DSM come strumento statistico e standardizzato per la diagnosi è testimoniata dalla sua crescente affermazione. Come si è visto, nelle premesse degli estensori è affermata un'esplicita a-teoreticità, una metodologica rinuncia a qualsivoglia opzione eziologica; il manuale è orientato, limitandosi esclusivamente a fondare sé stesso su di una base statistico-epidemiologica, a trovare cluster categoriali, insiemi di sintomi che tenderebbero a riscontrarsi con una certa frequenza (sindromi). Tuttavia l'ultima estensione del manuale, il DSM-IV, è stata a lungo discussa e criticata, considerata da alcuni come l'inevitabile conseguenza, non solo dell'inizio della terapia psico-farmacologia, ma effetto della netta prevalenza di questa specifica metodologia che attualmente influirebbe molto più delle altre sulla definizione della nosografia psichiatrica. In effetti, agli inizi degli anni sessanta proprio con l'avvento della terapia psico-farmacologica, la nosografia psichiatrica ha subito una notevole trasformazione. Da allora la diagnosi non sarà più considerata una fine esercitazione semeiologica, com'era diventata soprattutto sotto l'influsso della psichiatria esistenziale, ma un fatto molto empirico e con dei risvolti pratici e concreti. Secondo alcuni critici del manuale, in seguito alle importanti pressioni delle industrie farmaceutiche si sarebbe cercato addirittura di raggruppare i sintomi e le sindromi secondo la risposta agli psicofarmaci. Si è supposto persino che lo psicofarmaco potesse avere una funzione di rivelatore diagnostico e che potesse essere utilizzabile ai fini di raggruppamenti più omogenei se solo si conoscessero con estrema esattezza i meccanismi d'azione. Seguendo questo metodo si rischia d'isolare, come se fossero nuove, categorie già ben conosciute, solo perché sembrano rispondere particolarmente a uno specifico psicofarmaco. L'esempio più eclatante è stata la sindrome di "attacchi di panico" isolata e proposta come nuova entità diagnostica solo perché sembrava rispondere positivamente a una particolare benzodiazepina. Da questo friabile terreno, costruito sulla discutibile ricerca di una lineare correlazione tra psicofarmaci e sindromi, si sarebbe quindi sviluppato il DSM, soprattutto nelle sue ultime versioni.

Sanità, Normalità e Malattia in psichiatria.

La questione della norma e della normalità nell'ambito delle discipline psichiatriche, si pone in maniera caratteristica; allo scopo di definire nel miglior modo possibile e nella maniera più esaustiva, in vista della questione della diagnosi, cos'è considerato patologico nell'ambito della psiche e cosa invece è ritenuto normale, sarà necessario proporre alcune brevi considerazioni riguardo ai sottostanti e impliciti concetti di normalità, di salute e di malattia che nello specifico psichiatrico si declinano e s'intrecciano in maniera peculiare. Per inciso proprio i Servizi preposti alla cura e al trattamento delle malattie mentali sono oggi denominati Dipartimenti di Salute Mentale, opzione semantica dietro la quale risiedono alcuni importanti presupposti. Ricordiamo come ad esempio in Regione Lombardia le Unità Operative che compongono ogni Dipartimento, sono denominate U.O.P. Unità Operative di Psichiatria, mentre i servizi territoriali si chiamano C.P.S. Centri Psico Sociali, evidente sovrapposizione di "strati geologici" che dalla chiusura degli ospedali psichiatrici, iniziata nel 1978, indicano e segnalano le importanti trasformazioni culturali, e dunque dei servizi, avvenuti negli ultimi anni.

In qualche modo l'attenzione sugli aspetti patologici della psiche si è spostata sulla sua prevenzione e sul mantenimento di una condizione appunto di benessere, registrando il tentativo di uno spostamento da un paradigma analitico a un paradigma per così dire olistico che avrebbe come suo oggetto la globalità della persona. Se la salute rimanda alla globalità dell'individuo, al suo essere nel mondo, come sostiene Canghulhem, al suo essere normativo, e come afferma George Gadamer come un esserci, un essere nel mondo, un essere insieme con gli altri uomini ed essere occupati attivamente e gioiosamente dai compiti particolari della vita, se la salute come dice ancora Leriche, famoso chirurgo e storico della medicina, è la vita che si svolge nel silenzio degli organi, la malattia per contro induce a fissare l'attenzione sempre di più sul particolare, sul corpo ammalato, sulle parti dolorose e sugli organi sofferenti, fino a giungere a ricercare l'origine del male nei tessuti, conducendo a porre l'attenzione fin dentro le cellule, nei cromosomi, nei geni.

Il patologico in quanto tale attraverso le sue manifestazioni, produce sempre una considerevole coartazione dell'esistenza, genera un suo ripiegamento, una particolare

forma di percepire il proprio corpo che dalla vitalità del Leib si orienta ad assumere la forma del Körper.

Ma ancora, se la medicina occidentale nell'analizzare e trattare la questione della differenza fra la condizione di salute e la condizione di malattia ha potuto servirsi d'indicatori biochimici e organici sempre più esattamente misurabili, la psichiatria si è trovata di fronte a una serie di variabili non solo poco agevolmente misurabili, ma anche non sempre fra loro confrontabili.

Il concetto di benessere in questo caso è legato a un vissuto totalmente soggettivo: lo stato depressivo, per fare un esempio di una condizione dichiarata e riconosciuta dai soggetti, non è facilmente definibile in maniera oggettiva, inoltre nell'ambito della clinica psichiatrica, come ad esempio nelle condizioni deliranti, accade assai spesso che lo stato di malattia e di malessere riconosciuto dall'ambiente e definito dallo specialista, non sia pienamente condiviso dai pazienti.

La normalità attiene viceversa a un concetto di valore e di conseguenza finisce per esprimere una sorta di "localizzato" coefficiente di conformità alla struttura culturale, simbolica e sociale prevalente. Nel linguaggio comune e quotidiano quando si ha a che fare con un soggetto che ha comportamenti, fa discorsi strani, con atteggiamenti che risultano inattesi e stranianti si dice spesso che quel soggetto non è normale, che è matto, folle, pazzo. In questo caso il significato che è dato al termine di anormale non sempre coincide immediatamente con il significato di persona ammalata, di soggetto non in salute. Ciò che in questi casi viene definito anormale è il non esser conforme ai comportamenti che sono attesi, il divergere spaesante di quell'avvenimento dall'ordine dell'abitudine e della prevedibilità. Il termine delirio, difatti, proviene dal latino delirare composto dalla particella "de" indicante l'azione dell'allontanamento e da "lira" il solco, affine al greco listron, zappa, vanga. In origine delirare significava uscir dal solco vaneggiare, farneticare. L'enciclopedia Treccani fornisce del termine Normalità questa definizione: "Carattere, condizione di ciò che è o si ritiene normale, cioè regolare e consueto, non eccezionale o casuale o patologico, con riferimento sia al modo di vivere, di agire, o allo stato di salute fisica o psichica, di un individuo, sia a manifestazioni e avvenimenti del mondo fisico, sia a situazioni (politiche, sociali, ecc.) più generali: normalità di un comportamento, di una reazione; stanchezza fisica, mutamenti di umore, escursioni termiche, variazioni climatiche, oscillazioni di mercato, ecc. che rientrano

nella (o escono dalla) normalità. In senso più astratto, condizione o situazione normale: vivere, restare nella normalità; tornare alla normalità; il ritorno alla normalità dopo un periodo di disordini (nel linguaggio politico, l'espressione ritorno alla normalità è spesso servita a mascherare un forzato, e talora sanguinoso, ristabilimento dell'ordine o comunque l'adozione di metodi repressivi)".

Tale termine proviene dal latino norma, con cui veniva indicata la squadra che serviva a misurare gli angoli retti, secondo alcuni derivata a sua volta dal termine greco gnomon, cosa per far conoscere e dal verbo gnomonizein, far conoscere. Misurazione e conoscenza in questo termine s'intrecciano, si combinano, indicandoci quali diventeranno a un certo punto i metodi prescelti dalla ricerca e dalla scienza: per poter conoscere è necessario poter misurare. Inoltre questi tre concetti, salute, benessere, normalità, rimandano a discipline assai diverse sia nei metodi che nei fini; così come la medicina si occuperà del mantenimento della salute e di contrastare la patologia, l'etica come disciplina attinente alla filosofia, s'interrogherà sul senso, sui significati del vivere e del vivere bene, l'antropologia culturale e la sociologia approfondiranno le diverse modalità dell'esistenza umana e le relative concezioni di normalità.

Seguiremo, per provare a chiarire la questione della norma, della salute e del patologico nell'ambito della psiche, l'oncologo ed epistemologo della medicina Giorgio Prodi in alcune sue pagine di: "Teoria e metodo in biologia e medicina (1989)" dove affronta il tema salute-malattia in maniera assai ampia, tentando sostanzialmente di coniugare il concetto di salute con il concetto di norma nonché con quegli aspetti filogenetici, ontogenetici e fenotipico-ambientali che possono generare la condizione di malattia.

Se il campo dell'oggettività, egli scrive, viene definito e indicato come il "dominio naturale e culturale da indagare con i metodi dell'osservazione scientifica"; finiranno per restare innanzitutto esclusi da questo tipo d'indagine tutti quegli approcci che negano la necessità, o la possibilità di parametri e di riferimenti oggettivi, dunque di quel tipo di conoscenza che non è in grado d'avvalersi di oggetti di misura, di norme, di "squadre". Ma che la misurabilità possieda dei limiti, come osserva George Gadamer, è stata la fisica del ventesimo secolo a insegnarlo, inoltre, proprio nello specifico ambito psichiatrico la mera misurazione aritmetica e quantitativa è sempre risultata alquanto problematica e non del tutto adeguata e spesso si sono proposte alternative forme di misurazione assiologiche-ontologiche-qualitative, spacciate per "riproducibili" rilievi

oggettivi. Pertanto, continua ancora Prodi, dato un dominio di oggetti ed eventi osservabili, la norma sarebbe data dalla definizione dell'oggetto ideale che lo rappresenta nei suoi parametri medi; quest'oggetto sarebbe allo stesso tempo statistico e ideale, poiché in quanto identificato come unità di misura non coinciderà con nessuno degli oggetti reali appartenenti al dominio, ma ne assumerà le "ideali" caratteristiche medie. Questa delicata e complessa operazione nell'ambito specifico dei comportamenti dell'uomo sarà sempre in qualche misura necessariamente aprioristica, in ogni modo sempre a rischio di finire per essere ideologica, essa per di più, sarà chiamata a raccordarsi alla competenza di un sapere in grado d'individuare rigorosamente il dominio scelto e di discriminare con sufficiente pertinenza gli oggetti dell'insieme.

Secondariamente, una volta eseguita quest'operazione preliminare, sarà necessario saper riconoscere con una sufficiente esattezza, quali sono i valori che i singoli parametri possono assumere per ogni specifico oggetto del dominio considerato.

Giacché esistenti, tutti i valori potrebbero essere giudicati normali ma secondo l'autore: la scelta del range dei valori per i singoli parametri potrebbe a questo punto essere valutata in funzione delle conseguenze o degli effetti che essi producono. Quindi sarà necessario:

- Stabilire i riferimenti oggettivi per gli oggetti su cui determinare i parametri.
- Stabilire i limiti accettabili di variabilità dei parametri in analisi.

Ma se nel nostro caso specifico per il primo punto è ancora possibile assumere senza particolari problemi e ambiguità quelle discriminanti oggettive sulle quali si stabiliscono i parametri normali almeno per quanto riguarda l'essere somatico, l'appartenenza alla specie umana ed eventualmente a particolari tipologie, inseriti in una data epoca e in una data cultura, il secondo punto, che richiede di stabilire quei valori normali dei parametri in esame, per i quali "le strutture e le funzioni studiate possono essere attive nel senso della loro determinazione filogenetica, consentendo la vita", comporta una serie complessa di difficoltà. La normalità intesa in questo senso in fondo è ciò che esiste, sia che lo s'individui nella specie che nella singola copia: il termine vita, il significato di biologico, finirebbe allora per essere un'espressione meramente tautologica, finirebbe cioè per coincidere con la norma.

La normalità in questa seconda accezione non è quindi rappresentabile come una curva gaussiana in cui è necessario decidere, con una certa arbitrarietà, la larghezza della base,

ma come un valore soglia che stabilisce e fissa i limiti entro i quali è ancora ammessa la possibilità dell'esistenza. La norma e la normalità finirebbero in questo modo per coincidere con la determinazione filogenetica. Se un individuo è un insieme di correlati strutturali e funzionali, la salute è il risultato vitale di questo intricato insieme. Ogni funzione che si altera compromettendo l'esistenza è una deviazione verso la malattia: se però la malattia è compatibile con la vita, la norma è elusa in modo compatibile.

La deviazione patologica dalla norma può avvenire a tre livelli:

- Filogenetico: ciò sul codice genetico che determina le caratteristiche di strutture e funzioni;
- Ontogenetico: cioè sulla formazione delle strutture (sviluppo embrionale e post-embriionale);
 - Fenotipico-ambientale: cioè sulla funzionalità complessiva delle strutture che si sono formate.

La divisione sopra citata implica un'ineludibile compenetrazione: l'aspetto fenotipico è comune a tutte e tre le condizioni così come la noxa ambientale è quasi sempre alla base di ogni danno. Anche la condizione di salute/malattia mentale si decide a uno di questi livelli. Negando la contrapposizione tra struttura e funzione, l'autore riconosce infine che se è vero che la prima è il substrato necessario alla seconda, è anche vero che la seconda è in grado d'indurre lo sviluppo della prima: è l'attività, cioè la messa in funzione delle strutture a determinare, anche nell'arco dell'intera esistenza, la loro configurazione più funzionale. Prodi allo scopo di chiarire ulteriormente il suo pensiero impiega come esempio di attività complessa la competenza linguistica; perché un individuo sia in grado di acquisirla sono necessari:

- L'integrità del codice genetico atto a codificare lo sviluppo delle strutture preposte al linguaggio;
- Il normale sviluppo embrionale e post-embriionale delle strutture stesse;
- Il mantenimento nel tempo della loro integrità.

Ma tutto ciò non basta. Soltanto l'interazione tra strutture integre (fattore individuale genetico) e un codice linguistico (fattore ambientale-strutturato) e ciò che rende possibile l'acquisizione progressiva della competenza linguistica, che in conclusione è una competenza relazionale. Il fattore ambientale-strutturato comprende non solo i codici linguistici, ma anche le modalità di relazione e gli stimoli che sono presenti

nell'ambiente. Il linguaggio è dato dalla competenza dell'uso di un codice ma è anche dato dal contenuto della comunicazione, dal suo fine, dalla sua motivazione, dalla sua affettività. Se il codice è prodotto da una specifica cultura in un tempo e in un luogo determinati, la competenza linguistica di ogni individuo si pone proprio come conseguenza di questo codice. L'assenza del codice determinerebbe l'atrofia, il non sviluppo di questa competenza.

Conseguenza di quanto detto è la negazione di una visione unitaria della malattia in uno schema che ammetta o tutto organico o tutto funzionale. Per riassumere, vediamo qual è la definizione dello stato di salute proposto dall'autore: *“La salute viene definita come uno stato ottimale corrispondente a funzioni filo-geneticamente stabilite che nell'uomo comprendono anche funzioni logiche, affettive, relazionali e implicano la interazione con sistemi interpersonali e con strutture sociali. La condizione piena e dinamica di quest'efficienza filogenetica potrebbe essere chiamata “benessere”.*

In tale definizione non è compreso alcun contenuto positivo, che riguardi cioè quanto venga realizzato attraverso l'efficienza ottimale (ad esempio nel lavoro o nel gioco). Tale contenuto varia con il variare delle condizioni e delle fasi della cultura, e certo non può essere tipizzato in modo definitivo, e comunque non certo dalla medicina. Se però esso è costretto alla sclerosi ed è mantenuto invariato nel tempo, può costituire motivo di patologia, perché la struttura del singolo deve adattarsi continuamente a contenuti superati. Ciò che effettivamente si realizza non dev'essere indifferente o almeno non dev'essere contraddittorio con l'efficienza e lo stato di salute che ne permettono la realizzazione”.

Un altro autore, Christopher Boorse, si propone di trovare una definizione di salute che sia in grado di superare quelli che riconosce come i relativismi e i limiti delle accezioni comuni di questo termine. Individua sette condizioni che sono comunemente utilizzate per descrivere lo stato di salute o, al contrario, di malattia e ne rileva l'inadeguatezza:

- La salute come valore: cioè come condizione desiderabile. Se il benessere esprime questa condizione, molte situazioni di assenza di benessere non rientrano nella lista delle malattie, così come molte malattie sono desiderabili in alcune condizioni (ad es.: la miopia per l'esonero dal servizio militare);
- La malattia come ciò che comporta trattamento medico: non è una discriminante né necessaria (molte malattie non si avvalgono del trattamento), né sufficiente;

- La salute come norma statistica;
- La malattia come disagio e sofferenza: la salute, come assenza di queste condizioni. In realtà così come molte malattie anche gravi decorrono a lungo senza sintomi, molte situazioni fisiologiche comportano un certo grado di sofferenza (il parto, le mestruazioni, ecc.);
- Malattia come disabilità: è una definizione che non tiene conto delle forti discrepanze presenti tra gli individui rispetto ad alcune “abilità”, legate, ad esempio, alla prontezza di riflessi, all’equilibrio, ecc.
- Salute come adattamento all’ambiente: presuppone una dipendenza dall’ambiente e la necessità di essere ambiente-specifici cioè di non poter vivere in condizioni diverse;
- Salute come omeostasi: questo concetto nasce dall’idea di Claude Bernard dell’equilibrio del “mezzo interno”. Molte funzioni non sono però omeostatiche (la percezione, la locomozione, la crescita) ed è quindi, anche questo, un criterio non onnicomprensivo.

L’autore propone una definizione di salute per esclusione, e la risolve come assenza di malattia. Individuata la classe di riferimento (cioè un gruppo di età, di appartenenza di sesso, di una stessa specie) i cui individui sono accomunati da uno stesso disegno funzionale (cioè attività necessarie alla sopravvivenza del singolo e alla sua riproduzione), la malattia è spiegata come un particolare stato interno che rappresenta un indebolimento della normale abilità funzionale, cioè una riduzione di una o più abilità funzionali al di sotto dell’efficienza tipica, o una limitazione della stessa in seguito all’azione di un agente esterno. Secondo l’autore questo approccio è in grado di risolvere la maggior parte dei limiti che si presentano con altre modalità di impostazione del problema:

- Risolve la discrepanza tra giudizio di malattia e salute come condizione desiderabile perché rimanda al disegno della specie: l’emofilia è una malattia mentre non lo è l’incapacità di rigenerare il tessuto nervoso;
- Risolve il problema della definizione dei limiti delle variabili continue: posso definire malattia sia l’ipertiroidismo che l’ipotiroidismo ma non l’incapacità di vedere al buio (dovrei includere i gatti nella specie umana!). L’autore propone anche una definizione in positivo della salute; tre i livelli possibili:
- Il livello individuale-potenziale: è la salute come ideale sviluppo delle potenzialità

individuali. Se utilizziamo come esempio la capacità delle performance atletiche, possiamo dire che la salute corrisponderebbe al potenziamento della forza, della coordinazione, della resistenza, senza necessariamente raggiungere il livello dei campioni olimpionici.

- Il livello specie-potenziale: è sottintesa l'esistenza di una condizione assoluta di salute; per restare all'esempio delle performance atletiche, possiamo dire che gli atleti olimpionici rappresentano il limite di specie del benessere fisico/atletico.
- Il livello illimitato: ogni miglioramento di funzioni, anche oltre i limiti della propria specie, va nella direzione di un miglioramento dello stato di salute. In nessuno dei tre casi è individuabile un limite di espressione dello stato di salute (la salute come utopia individuale, di specie o assoluta). Inoltre non risulta possibile individuare quale sia la direzione salutare dello sviluppo delle potenzialità; spesso l'incremento di una funzione ne decrementa un'altra: per restare all'esempio, è impensabile che un buon centometrista sia contemporaneamente un valido lanciatore di pesi.

Interessante è l'approccio ermeneutico di Gadamer, che ascrive il problema della definizione della salute a un discorso più ampio che riguarda la riflessione dell'uomo sulla propria condizione e sul ruolo e sui limiti della scienza in questa discussione. La salute rimanda all'idea di unità, a una visione globale dell'uomo: in questo senso la scienza medica, che sul filone della scienza moderna ha disgregato lo scibile in una molteplicità di specializzazioni atte allo studio e alla cura delle malattie, sembra inadeguata ad affrontare la questione della salute. La salute, quindi, sembra nascondersi: *“Non è possibile misurare la salute proprio perché essa rappresenta uno stato d'intrinseca adeguatezza e di accordo con se stessi, che non può essere superato da nessun altro tipo di controllo”*.

Ogni tentativo di misura e ogni proposta di standardizzazione di valori atti a quantificare il benessere assumono il significato di un travisamento dell'idea stessa di salute in quanto, essendo il risultato di convenzioni, si allontanano dall'essenza stessa della natura. Si deve allora pensare alla salute in un'ottica diversa: la salute come una condizione inconsapevole che nell'atto stesso di perderla (come avviene per l'equilibrio) testimonia della sua inscindibile presenza nella nostra condizione (naturale) di uomini. È il “ritmo della vita, un processo incessante in cui l'equilibrio si ristabilisce sempre”. Ma, allora, se non è possibile misurarla, si può provare a descriverla così come

la percepiamo: *”Come una specie di senso di benessere e ancora di più quando, in presenza di tale sensazione, siamo intraprendenti, aperti alla conoscenza, dimentichi di noi e quasi non avvertiamo gli strapazzi e gli sforzi”*: quindi la salute non come un semplice “ sentirsi bene”, ma come un *“esserci, un essere nel mondo, un essere insieme agli altri uomini ed essere occupati attivamente e gioiosamente dai compiti particolari della vita”*.

Come abbiamo visto il pensiero dei filosofi, pur interessante e costruttivo, non fornisce circa il problema della salute dati o parametri utilizzabili. Sicuramente il merito dei filosofi è di aver evidenziato il rischio che ogni qualvolta si cerca di delimitare il concetto di salute si rischia di diluirlo o di spegnerne l'intensità di significato. I filosofi rilevano come il concetto di salute e i metodi di quantificazione siano difficilmente integrabili. Comunque è necessario, pur tenendo presenti i limiti sopra esposti, cercare di definire alcuni parametri che forniscano la possibilità, se non di quantificare, per lo meno di delimitare i concetti di salute e malattia.

Ulteriori precisazioni sui parametri utilizzabili per la diagnosi psichiatrica.

Quando ci si trova ad affrontare un problema diagnostico in campo psicopatologico, come abbiamo già accennato, vengono solitamente utilizzati tre parametri sui quali si orienta e si fonda l'ipotesi e il processo diagnostico. Essi sono dall'esterno all'interno: il comportamento, il vissuto soggettivo, il mondo interno.

Il parametro del comportamento.

Il parametro del comportamento è la modalità complessiva e più evidente, sia verbale che non verbale attraverso cui ognuno di noi si manifesta all'altro. In un esame dello stato psichico che si avvale di quest'approccio verranno analizzati la mimica, l'eloquio, l'atteggiamento, la postura, il modo di presentarsi, l'abbigliamento, le proprietà di linguaggio, eventuali deficit delle funzioni cognitive come l'attenzione, la memoria, la concentrazione, la capacità di comprensione, la forma e i contenuti dei pensieri, le alterazioni del tono dell'umore, del sonno e della coscienza. L'esame psichico si concluderà talvolta persino nel ricercare qual è il grado di accettazione-conformismo-

adesione del soggetto esaminato nei riguardi delle regole culturali e sociali vigenti e condivise. Il DSM in uno dei suoi cinque assi utili per la diagnosi, considera proprio l'adattamento raggiunto dal soggetto nel corso dell'anno precedente. Tuttavia molto spesso la sola analisi di un comportamento ci comunica informazioni superficiali, poco utili, se non talora addirittura fuorvianti, sulla condizione di normalità o patologia di un individuo. Innanzitutto è assolutamente indispensabile tenere nel debito conto il contesto in cui tale comportamento ha luogo.

Riportiamo un episodio riferito da Konrad Lorenz a dimostrazione di quanto sia importante quanto detto. Racconta Lorenz che, dopo molti sforzi, gli era riuscito di farsi adottare come madre, da un gruppo di anatroccoli che lo seguivano dappertutto. Un giorno mentre girava carponi tra l'erba del suo giardino, guardandosi indietro, ripeteva frequentemente il verso "qua, qua, qua..." per indurre gli anatroccoli a seguirlo: *"...ero molto compiaciuto dei piccoli che obbedienti e precisi seguivano il mio "qua, qua" quando, ad un certo momento, alzai gli occhi e vidi una fila di volti allibiti affacciati sopra la siepe del giardino: un'intera comitiva di turisti mi guardava meravigliato e stupefatto. L'erba alta nascondeva gli anatroccoli e quello che vedevano i turisti era qualcosa d'inspiegabile, un comportamento veramente folle."*

Quest'episodio testimonia in maniera divertente quali errori di valutazione si possono commettere con un'osservazione di un comportamento che non tenga conto del contesto. Certamente più drammatico, ma sicuramente più suggestivo e pregnante, è il commento di Roland Laing a una descrizione fatta da Emelin Kraepelin ai suoi studenti a proposito di una paziente: *"Signori...potete vedere una servetta di ventiquattr'anni nelle cui fattezze e sul cui volto sono chiaramente visibili i segni di un grave deperimento. Nonostante ciò la paziente è in movimento continuo, va sempre avanti e indietro di pochi passi, si fa la treccia ai capelli per poi scioglierli un minuto dopo. Se cerchiamo di arrestare il suo movimento, incontriamo una resistenza inaspettatamente energica: se mi piazzo davanti a lei con le braccia per fermarla, se non riesce a spingermi da una parte, si gira all'improvviso e mi sfugge come per continuare per la sua strada. Se si afferra saldamente, ella storce i suoi lineamenti per il solito rigidi e inespressivi, piangendo deplorabilmente....Notiamo che ella tiene spasmodicamente stretto tra le dita della mano sinistra un pezzo di pane sbriciolato che assolutamente non permette che le venga strappato..."*.

Ascoltiamo il commento di Laing: *"Siamo qui alla presenza di un uomo e di una ragazza. Se vediamo la situazione unicamente in base al punto di vista di Kraepelin, tutto va subito a posto: lui è sano, lei è malata, lui è razionale, lei è irrazionale. Ciò comporta che si considerino le azioni della paziente come avulse dalle esperienze che ella ha della situazione. Ma se esaminiamo le azioni di Kraepelin separate dal contesto della situazione quale egli la sperimenta e descrive...lo psichiatra, nelle vesti di quello che è ipso facto sano di mente, dimostra come il paziente non sia in contatto con lui: il fatto che egli non sia in contatto con il paziente può solo dimostrare che c'è qualcosa che non va nel paziente, ma non mai che ci sia qualcosa che non va nello psichiatra..."*. Il soffermare lo sguardo al solo comportamento conduce a non considerare adeguatamente le motivazioni dell'azione, la specifica intenzionalità del soggetto e il suo vissuto soggettivo

Il parametro del vissuto soggettivo.

Per vissuto soggettivo ci riferiamo a quel metodo di osservazione che non tende a spiegare, ma a provare a comprendere l'altro nella sua relativa diversità e soprattutto a evitare di oggettivarlo in una serie di sintomi e di comportamenti, a tentare di coglierlo nella sua comunque sempre aperta e mai del tutto conclusa globalità. In questo senso si può affermare che è stata la psicopatologia fenomenologica la disciplina che più si è impegnata nell'affrontare questo problema, concezione che riconosce in Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Eugen Minkowski gli autori più famosi di questo filone di ricerca. Anche Ronald David Laing, del quale abbiamo citato le aspre critiche a Emelin Kraepelin, appartiene a questa scuola di pensiero. In questa visione il concetto, lo spartiacque fra normalità e patologia, non è basato sui semplici dati comportamentali, ma sullo studio dei vissuti, sull'attenzione alle esperienze e sulle peculiari modalità di esistere, dell'essere nel mondo del paziente. *"L'attribuire valore determinante ai vissuti e alle esperienze significative, che sottendono i comportamenti vuol dire non limitarsi a un semplice esame esterno del paziente, ma cercare di penetrare il suo mondo mediante quello sforzo di rivivere le esperienze del soggetto, modalità che prende il nome di comprensione per immedesimazione o Einfühlung. Tuttavia così facendo si giungerà ben presto a un limite in ambito psicopatologico, a un muro contro il quale si spunta*

l'arma dell'Einfühlung: si tratta di quel limite che separa i vissuti comprensibili da quelli incomprensibili, tipici delle psicosi endogene (Mario Rossi Monti)". Come si è già osservato, proprio quest'enunciato comprensibile-incomprensibile dovuto a Karl Jaspers avrà e continua ad avere ancora oggi enormi conseguenze sulla ricerca in psicopatologia soprattutto in ordine alla genesi della patologia.

Difatti, se da una parte fornisce un metodo di distinzione tra processi comprensibili (psiconevrosi, reazioni psicogene) e incomprensibili (psicosi endogene), dall'altra identificando tout court l'incomprensibilità con un processo organico, rafforzerà la concezione dell'origine biologica delle psicosi. Binswanger nella sua Daseinanalyse (antropo-analisi o analisi esistenziale) non sarà tanto interessato a definire le modalità della patologia, e quindi a formulare giudizi di sanità o di anormalità, ma si preoccuperà piuttosto d'indagare e svelare il mondo, anzi i diversi mondi, del malato mentale, ogni mondo umano è una possibilità d'esistere e d'esprimersi, anche la patologia mentale è un modo particolare d'esprimersi ed essere nel mondo. Sempre su questa linea Eugen Minkowski giungerà a ritenere che nella patologia mentale grave, ci sia una differenza di natura la quale rivela una particolare forma di vita che si svolge secondo un "essere altrimenti".

Questa posizione rinunciando a qualsiasi giudizio di tipo esclusivamente clinico, limitandosi a descrivere in modo molto minuzioso, la modalità di essere del malato mentale ha avuto il merito di richiamare la riflessione medico-psichiatrica sulla necessità di definire propedeuticamente il suo oggetto di studio e a interrogarsi propedeuticamente sulla cosiddetta normalità della vita psichica. Il limite di questa posizione sarebbe secondo alcuni suoi critici sia l'assenza di una specifica nosografia sia la rinuncia alla terapia. I diversi modi di esistere psicopatologico vengono articolati lungo un asse che prova a "misurare" qualitativamente e ontologicamente un ordine di libertà. Al poter-essere, come modalità dell'individuo cosiddetto normale, che esprime liberamente e autenticamente le sue potenzialità dell'essere nel mondo (In der welt sein) e dell'essere con gli altri (Mit Sein), si affiancano modalità dove queste stesse potenzialità sono più o meno limitate. Dall'avere-il-permesso-di-essere, dalla possibilità della scelta, dalla libertà condizionata tipica dell'essere uomo (Sartre) si passa, nelle condizioni patologiche a quella molto più limitante e coartante dell'essere-costretto-ad-essere. Il prevalere nell'Esser-Ci (Da-Sein) del momento irrigidito ed esclusivo della

chiusura su quello poetico e relazionale dell'apertura (Erschlossenheit), la disarmonica dissociazione di questi due movimenti, sarebbero all'origine delle patologie psichiche. "Detto altrimenti, possono essere ordinati a seconda: del poter-essere (posso liberamente essere, sottratto al massimo degli altrui condizionamenti); del aver-il-permesso-di-essere (posso essere me stesso, ma solo nel ruolo che mi è concesso), dell'essere-costretto-ad-essere (non posso essere se non nel segno di un altrui imposizione), (Davide Cargnello-Alterità e Alienità p. 30).

Il parametro del mondo interno.

La concezione e la rappresentazione dell'esistenza di un mondo interno nasce innanzitutto dall'idea cartesiana che l'individuo, la coscienza, sia in quanto tale isolato e separato dal mondo, dagli altri e dalla stessa sua corporeità. Ghelen, riprendendo il concetto dell'incorporazione (Verkörperung) di Plessner, fa risalire questa concezione e quest'idea al fatto che a differenza dell'animale che vive a partire dal suo centro ma non vive come centro, l'uomo, in quanto essere eccentrico, costituisce un particolare organismo che si rapporta retroattivamente a sé stesso in modo tale da poter diventare compiutamente riflessivo.

"Nell'uomo, il centro della posizionalità, sulla distanza del quale rispetto al suo corpo proprio (Leib) si fonda la possibilità di ogni datità, acquista distanza rispetto a se stesso. Egli perciò sa di se stesso, è osservabile a se stesso e, in questo, è Io, il punto di fuga situato dietro di se, della propria interiorità, il quale, sottratto ad ogni possibile attuazione della vita a partire dal proprio centro, costituisce lo spettatore di questo campo interiore. E così attua la scissione tra campo interno, campo esterno e coscienza (A. Ghelen, L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo, pag. 299) "

Tutto ciò corrisponde a quello che comunemente è definito dalla psicoanalisi struttura o apparato psichico. L'intuizione freudiana ammetterà difatti l'esistenza di una struttura che non è immediatamente accessibile alla coscienza, a sua volta composta da ulteriori parti, mossa da pulsioni e istinti rimossi dalle esigenze della cultura e della coscienza, una struttura che verrà definita inconscio.

E' evidente che buona parte di questo mondo psichico non immediatamente accessibile, si esprimerà in ogni modo attraverso il comportamento e attraverso la soggettività,

inoltre la sua esplorazione potrà avvenire con metodi fondati sull'inferenza e mai con un'osservazione diretta. Postulare l'esistenza di un mondo interno ha permesso insomma di postulare una dimensione inconscia dell'uomo che può trovare espressione e manifestarsi con diverse modalità, come ad esempio gli atti mancati, i lapsus linguae, l'attività onirica, gli stessi sintomi psichici. È altrettanto evidente che parlare di un mondo interno, in assoluto (in maniera isolata) è un'aporia.

Il mondo interno si manifesterà solamente nell'ambito di un rapporto con l'altro e nel nostro caso nella relazione psicoterapeutica, dove lo psicoterapeuta dovrebbe essere in grado, in conformità a una sua sensibilità, a una specifica competenza tecnica, acquisita attraverso uno speciale insegnamento e uno specifico tirocinio, di enucleare aspetti patologici altrimenti non facilmente identificabili.

In conclusione di questo excursus sulla questione della diagnosi nelle discipline psichiatriche è opportuno richiamare solo brevemente le più importanti problematiche emerse, problematiche che proveremo a riprendere e approfondire negli altri capitoli di questo studio.

Innanzitutto ci siamo imbattuti sulla specificità dell'oggetto delle discipline psichiatriche, vale a dire sulla questione dell'uomo e della sua essenza, avendo a che fare con un essere non stabilizzato (Nietzsche), tutte le discipline che tenteranno di studiarlo e definirlo, non potranno non scontare l'elusività delle sue forme e dei suoi contenuti, ricorrendo all'antropologia filosofica e a quei metodi ideografici che integrano e rilanciano la riduttività del metodo tecnico e scientifico. La questione della malattia e della salute ci ha richiesto a sua volta una riflessione sull'essenza della vita e della morte, sulle loro combinazioni, sui loro intrecci, sulle concezioni che le epoche storiche su di esse hanno elaborato e trasmesso. Infine ci siamo imbattuti sulla questione della normalità, di ciò che è ritenuto normale, di ciò che si esprime e si svolge entro dei limiti e dei riferimenti che forti della loro costante ripetitività, non destano alcuno spavento, alcun timore, nessuno scandalo e nessuna sorpresa. La follia in questo senso sbaraglia ognuno di questi ordini, sospende e mette in crisi ogni discorso, chiamandoci a porre delle domande che avremmo magari evitato di porci, chiamandoci a prenderci cura del nostro essere gettati, del nostro destino, delle sue forme, dei suoi nomadismi, delle sue incertezze, delle sue speranze, delle sue angosce, delle immaginali potenzialità non ancora espresse ed esplorate.

Parte Seconda: Alcuni cenni di Storia della nosografia psichiatrica.

Da sempre le manifestazioni della follia hanno attirato le attenzioni dell'uomo, e nel corso delle varie epoche storiche sono mutate le maniere di considerarla, rappresentarla, nominarla e definirla. Non sempre è stata ritenuta una patologia ma anzi per lungo tempo, soprattutto nelle cosiddette età arcaiche, verrà interpretata come una manifestazione, epifania di entità soprannaturali, e in quanto tale un fenomeno di pertinenza della Religione, oppure come avverrà nelle epoche successive, sarà più laicamente rappresentata come un'alterazione del pensiero e delle condotte di vita, quindi argomento di studio per la filosofia.

Come osserva Gregory Zilboorg nella sua introduzione alla Storia della psichiatria, a differenza delle altre discipline mediche, dove fu l'esistenza del paziente e della sua sofferenza a generare il medico, in psichiatria, al contrario, fu proprio il medico a doversi creare e ricavare la sua specialità, costretto a scontrarsi, oltre che con il non riconoscimento e il diniego dello stato patologico espresso molto spesso dal soggetto che ne risultava affetto, con le forti opposizioni, culturali, sociali, religiose e persino scientifiche.

La patologia mentale anche nella nostra epoca rimane una questione che richiama l'attenzione e le competenze non soltanto e non solo della medicina, ma anche delle discipline giuridiche, sociali, etiche, antropologiche e culturali, ed è proprio quest'incrocio, questa convergenza d'interessi, questa intersezione di differenti domini discorsivi, che segnala il grado delle difficoltà concettuali e rappresentative che propone la sua intima complessità, nonché l'insufficienza e la precarietà del mero inquadramento clinico.

Proveremo a soffermarci in questo breve excursus sul contributo di quegli autori che nel corso di oltre due millenni hanno provato a tracciare gli ambiti specifici della follia, a proporre una sua caratterizzazione, nonché a distinguerla nelle sue forme, a fissarne una diagnosi, che hanno provato cioè a delimitarla, spingendosi fino a definirla come una speciale espressione patologica dell'essere umano, tentando in questo modo innanzitutto di sottrarla alle arcaiche rappresentazioni soprannaturali, magari ricercando e ipotizzando specifiche alterazioni di tipo eziologico, anatomico, meccanico, biochimico e genetico.

Sembra a tale proposito doveroso rilevare come nonostante le loro notevoli differenze questi due differenti approcci, che potremmo definire sommariamente come concettualizzazioni d'ordine animistico-spirituale e rappresentazioni d'ordine materiale, nonostante spesso si siano disposte conflittualmente come concezioni opposte e polari, tuttavia, hanno avuto molto spesso come esito comune, l'esclusione dell'intrinseca problematicità del fenomeno della follia, nonché dei vissuti, delle storie di vita dei singoli pazienti.

In considerazione dell'immenso materiale esistente, la trattazione non potrà che essere limitata e incompleta, dovremo fare delle scelte che potranno risultare parziali e ideologiche. Sarà quindi opportuno dichiarare ed esplicitare subito il punto di osservazione che è stato prescelto: proveremo a intrattenerci soprattutto sul contributo fornito da quegli autori che con le loro proposte, le loro concezioni, hanno introdotto delle novità, delle discontinuità epistemologiche (Foucault), e saranno proprio queste rotture epistemologiche che cercheremo di analizzare nelle loro premesse, nei loro esiti e nelle loro potenzialità, sia che tali filoni di ricerca avranno un seguito e uno sviluppo, sia che essi verranno abbandonati, osteggiati e tralasciati.

Cercheremo dunque di dare risalto innanzitutto a quanto delle varie concezioni che si sono nel corso del tempo succedute intorno alla malattia mentale, permane ancora oggi nelle procedure che conducono al suo riconoscimento e quindi ai metodi ideati per la sua cura, ma anche ad alcune concettualizzazioni che verranno trascurate e rimosse, provando in questo caso a interrogarci sui motivi della loro esclusione e a evidenziare quelle parti che potrebbero magari essere riprese e fornire nuove feconde direzioni e nuovi stimoli all'indagine sulle malattie dell'anima.

La storia delle discipline psichiatriche c'induce subito a soffermarci sulle diverse concezioni che la follia ha via via prodotto soprattutto riguardo al substrato e alle "forze" ritenute all'origine delle sue forme; dagli Spiriti, si passerà a considerare l'Anima, quindi il Pensiero, le Passioni, le emozioni, le pulsioni, la Coscienza, l'Inconscio, la mente e infine il Cervello, tutti substrati e distinte entità, che come vedremo, risultano ancora oggi rappresentati e presenti nelle diverse concettualizzazioni intorno alla malattia psichiatrica. La direzione del riconoscimento della natura della follia avviene quindi seguendo un tragitto che si sforza di identificarne i motivi e di localizzarne la sede e che si muove lungo un asse che procede da un esterno verso un interno, in un

percorso di progressiva interiorizzazione dell'essenza patologica, interiorizzazione che sembra procedere di pari passo con la consolidazione dell'Io, dell'individuo e della Coscienza.

Nelle epoche antiche, dove ancora era prevalente una concezione animistica della Natura, la follia era considerata come una diretta espressione di spiriti maligni o benevoli, epifenomeno di forze sovrannaturali, e la sua cura era lasciata più che ai medici agli stregoni o ai sacerdoti. In alcune tribù siberiane e in Coincina era praticata, proprio dagli stregoni, una forma d'influenzamento di tipo ipnotico, indicando come la cura delle patologie psichiche fosse orientata verso una forma di regressione più che verso un rinforzo e un consolidamento della coscienza.

In Egitto, quasi cinquemila anni fa, al tempo di Imhotep, ritenuto il padre della medicina egiziana, le concezioni erano molto simili. Nel Papiro Ebers (datato 1550 a.C., ma il testo potrebbe essere assai più antico, si tratta di rotoli di papiro lunghi venti metri e alti venti centimetri, suddiviso in 108 pagine, databile alla XVIII dinastia egizia, nel regno di Amenhotep I), benché il contenuto faccia spesso riferimento alla magia e ritenga causa di molti mali l'influsso dei demoni e altre superstizioni, si testimonia l'esistenza di una vasta cultura medica prodotta dalla pratica empirica, dall'osservazione e dall'insegnamento, esistevano di fatti le cosiddette "Case della Vita" dove veniva insegnata l'arte della medicina. I disordini mentali, come la depressione e la demenza, in quel testo sono trattati in maniera assai dettagliata in un modo che sembra rivelare come per gli antichi egizi i disturbi fisici e quelli mentali avessero la stessa origine e le stesse qualità. In una stele conservata alla Bibliothèque Nazionale di Parigi si racconta la storia di una principessa della dodicesima dinastia posseduta dal demonio che venne liberata e guarita dal potente dio Khonsu, divinità lunare, venerato a Tebe, Signore della Verità, che formulava vaticini e lanciava incantesimi contro gli spiriti del male, fonte di fertilità e sviluppo, donatore di vita.

Nelle epoche arcaiche le persone afflitte da forme di malattia mentale furono spesso perseguitate, scacciate e persino uccise, e tutto questo si può ipotizzare che sia avvenuto entro una progressiva divisione e contrapposizione fra la dimensione religiosa e quella magica, dove la follia, le forme che oggi sono riconosciute come appartenenti alla categoria malattia mentale, finiranno per essere sempre più spesso rubricate come fenomeni appartenenti alla potenza del mondo magico.

Verosimilmente questa ricorrente affinità fra la Follia e la Magia, affinità che tenderà a ripetersi drammaticamente anche nelle epoche successive, potrà avere luogo innanzitutto perché, come osserva nei suoi studi antropologici James Frezer, una specifica differenza fra la Religione e la Magia, entrambe modalità dell'uomo di instaurare un contatto con il divino, consisterebbe nel fatto che mentre nel primo caso l'uomo si abbandona e si rimette alla volontà della divinità, nel secondo invece si allinea e talvolta persino si contrappone in maniera tracotante (Hybris) e onnipotente alla potenza divina, cercando di piegare al suo volere, mediante formule, riti e procedure, l'andamento delle cose, di trovare le maniere per ottenere un potere in grado di manipolare gli enti e gli eventi: la magia in questo caso non sarebbe altro che una primitiva forma della volontà di potenza. Possiamo, seguendo quest'interpretazione, aggiungere che un'ulteriore condizione di possibilità richiesta e necessaria affinché si avvii quel ricorrente processo di esclusione del soggetto folle (che dunque non è un fatto esclusivo, come vorrebbe Foucault, delle società moderne), debba verosimilmente essere rintracciata nella divisione fra ciò che è ritenuto il bene e ciò che è identificato come il male.

Il folle per sua natura, tende a differenziarsi, sottrarsi, a isolarsi dalla vita del gruppo, in una crisi della presenza (De Martino) che lo conduce a non riuscire più a dividerne le norme e l'orizzonte simbolico, ponendosi "strutturalmente" nei riguardi della comunità, come prescelto e come vittima. Se le norme culturali del gruppo non prevedono un qualche meccanismo, delle forme rituali, che ne favoriscano l'inclusione, un rimedio in grado di fornire un contenitore simbolico a quella sproporzione antropologica (Binswanger) che è all'origine della follia, la direzione che prenderà quella particolare esistenza sarà inesorabilmente rivolta al progressivo isolamento in un idios kosmos sempre più irraggiungibile e incomprensibile e sempre più assoluto, e questo all'interno di una radicale scissione fra le regioni del bene e del male, che condurrà il gruppo a ritenere il soggetto folle, pericoloso, violento, scandaloso, posseduto da forze malvagie.

Troviamo quindi una primitiva operazione diagnostica, un'originaria e decisiva partizione della follia: se esiste da una parte una "follia buona" ammessa e inclusa dalle norme culturali dominanti, considerata in grado di trasmettere all'uomo immagini, voleri e poteri divini, ritenuti capaci di elevare l'esperienza, esiste però anche una

“follia malvagia”, considerata invece cifra del male, e in quanto tale impura, epifenomeno del demoniaco, e sebbene tale partizione della follia in seguito si trasformerà nella forma, non sempre si trasformerà nel contenuto, cosicché le malattie della psiche giungeranno nelle diverse epoche storiche a essere repute ora come un perversimento della passioni e delle condotte di vita, ora come l’espressione del cedimento colpevole della coscienza, ora come una manifestazione involutiva di degenerazione e seguendo tale schema teorico si giungerà in seguito a immaginarla come l’esito di guasti biochimici o genetici, e sarà proprio in base a queste premesse che il rapporto follia e cultura dominante diverrà sempre più problematico, sarà una conseguenza di questo assunto se la ragione tenderà a escludere, a perseguire, ad impegnarsi a rieducare e a curare le derive della malattia dell’anima.

Una specificità del delirio è proprio il suo avere a che fare con il potere e la rivelazione della Verità, e forse non è un caso che già Khonsu, la divinità lunare egiziana prima citata, oltre a scacciare gli spiriti della follia, sia anche il Dio della Verità. Nella struttura del delirio si rintraccia assai spesso come l’uomo folle tenti di emergere dal mondo comune in un’azione di violenta differenziazione, il folle anche oggi non manca talvolta di dichiararsi affine, in contatto con Dio o persino Divinità egli stesso, scopritore e rivelatore di una verità a tutti celata, finendo per assumere una posizione che lo mette di traverso rispetto ai modi di vivere e intendere comuni. Le varie espressioni della follia hanno sempre evocato un pervasivo sentimento di disagio, una perturbante difficoltà di contatto, un senso di minacciosa, pericolosa, scandalosa incomprendibilità. Innescando, quando non avviene quel particolare accoppiamento con le norme culturali predominanti che ne ammettono la possibilità dell’inclusione, quell’isolamento e quel complesso meccanismo sociale del capro espiatorio (Girard), dove lo stesso soggetto talora si trova collocato e dove egli stesso si colloca, avviandosi verso una simmetrica quanto tragica estremizzazione della sua esistenza e del suo essere con l’altro (Mit-sein), che lo avvia, quando questa posizione non ammette una reversibilità, verso una drammatica cronicizzazione di quell’esperienza. Tracce di ciò li possiamo già trovare persino nel Levitico dov’è scritto: ”L’uomo e la donna che hanno lo spirito di pitone (che esercitino la negromanzia) o di divinazione siano puniti di morte, siano lapidati, il loro sangue sia sopra di essi”.

Possiamo quindi ipotizzare che una prima differenziazione della follia, sia rappresentata

dal suo essere ritenuta un'espressione del soprannaturale che può avere caratteri neutri, benigni o maligni, caratteri che dipendono, oltre che dall'atteggiamento, dai discorsi del soggetto che ne è colpito, dalla rappresentazione simbolica e culturale prevalente e infine dalla relazione che si stabilisce fra l'individuo folle e il suo gruppo di appartenenza.

Anche nell'originaria medicina Indù le alterazioni psichiche erano considerate di pertinenza dei sacerdoti, per quest'antica cultura non vi era ancora alcuna separazione tra la scienza e la teologia. Sia nei Veda, nel codice di Manu, nel Mahabharata, nel Ramayana, sono contenute concezioni di tipo medico-psicologico che non mancarono di diffondersi in seguito in Occidente.

Nell'Ayurveda, l'antica medicina Indiana che sembra risalire fino al quarto millennio a.C. il Bhuthavidya, la parte dedicata alla psichiatria e alla demonologia, mostra di seguire le credenze tradizionali secondo cui la follia era la conseguenza di una possessione demoniaca. L'Ayurveda concepisce tutte le malattie come l'espressione di uno squilibrio e non ammette una distinzione tra il corpo e la mente, ritiene inoltre molto importante la costituzione individuale o prakriti ("natura", più precisamente la "forma originale", l'intelligenza della natura originaria attraverso cui l'universo esiste e si manifesta, attività pura ma inconsapevole: il principio che da immanifesto dà origine, per evoluzione/trasformazione a tutto ciò che è manifesto, intendendo con ciò sia la realtà materiale sia quella mentale), pertanto solo sulla base della costituzione individuale si possono avere indicazioni per la diagnosi e il trattamento delle malattie, sia per la scelta della dieta, sia per determinare lo stile di vita più adatto.

Susruta, un medico vissuto circa un secolo prima di Ippocrate, formulò l'ipotesi che forti emozioni potessero provocare disturbi psichici e persino alterazioni del corpo tali da richiedere un intervento chirurgico. Le concezioni mediche Indù sembrano evolversi, almeno fino a un certo punto, parallelamente alle concezioni dell'antica Grecia, si afferma che l'anima vitale risiede nelle cavità del cuore, si manifesta attraverso l'intero corpo e possiede una specifica facoltà detta Manas che si può tradurre con pensiero, inteso come la facoltà generale dell'attività mentale caratterizzata dalla volizione, inoltre l'anima vitale è munita del Boudhi, il risveglio, l'illuminazione spirituale, dell'intelligenza e infine dell'Ahankara, la consapevolezza di sé. L'atto vitale per eccellenza è la respirazione, detta prana che mostra sorprendenti analogie con il Pneuma

(πνεύμα) delle quasi contemporanee concezioni fisiologiche greche.

Forse proprio perché nella cultura greca la distinzione fra il bene e il male rimarrà a lungo ambigua e non definita, la sapienza (sophia) e la follia (mania), come ricorda Giorgio Colli, continueranno ad avere molto in comune. Per molti dei saggi e dei filosofi di quell'epoca, la conoscenza vera, passava attraverso quelle regioni indifferenziate, misteriose, oscure e perturbanti, abitate dalla follia. Lo stesso Socrate era considerato un estatico (ekstatikoi), e cioè un pensatore che proprio attraverso l'uscire fuori di sé (ex-stasis), era in grado di accedere a punti d'osservazione più elevati (epopteia), di revocare, almeno temporaneamente, la distanza esistente fra l'umano e il divino, di sospendere le normali e abituali prospettive spazio temporali. Il termine estatico, indicava un uscire fuori dalla normale stabilità, condizione associata a un vissuto di spiazzamento, di divina estraniamento (théias exallaghés), di radicale messa fra parentesi (epoché) dell'abitudine dell'esperienza, delle concezioni e delle credenze prevalenti (doxa); oggi potremmo dire che la coscienza chiara e distinta, ciò che noi oggi chiamiamo l'Io, era riconosciuto come un fattore di limitazione della conoscenza.

Gli antichi filosofi greci in qualche modo intuirono che il metodo introdotto dal pensiero radicale; il pensiero impostato sulla scepsi e l'inquietante esperienza della follia, in fondo condividevano un identico o quantomeno simile "meccanismo" originario. Vedremo meglio e più approfonditamente in seguito, come questa particolare ex-stasis, quest'epoché, se nel metodo adottato dalla filosofia ha un'origine volontaria, comunque ricercata, in qualche maniera ancora perseguita e dunque ancora gestita dal soggetto, nelle forme della follia e specificamente nelle malattie della psiche definite psicotiche (maniké), l'epoché, la sospensione dell'abitudine, ha luogo con modalità per così dire involontarie e passive.

Nonostante che il punto di partenza del pensiero occidentale è un pensiero che si pone il problema dell'essere, nonostante venga posto l'accento sull'infinità della physis e sulla limitazione prodotta dell'Io e della coscienza, il tragitto specifico che compirà riguardo la follia sarà, un percorso che si svolgerà seguendo inarrestabilmente un processo orientato innanzitutto a interiorizzare l'esperienza dell'uomo, che fonderà, attraverso il transito nell'idea platonico di psiche, la possibilità della coscienza e dell'individualità del soggetto. E' un tragitto che inoltre troverà il suo supporto e il suo fondamento, su un processo che, prendendo a prestito un termine della fisica, potremmo definire nel suo

insieme, un processo di brinazione. Questo tragitto si svolgerà attraverso un intermedio processo di liquefazione, trasformazione che muovendo dal concetto ancora volatile di psiche, si dirigerà verso le fluidità delle dynames di Alcmeone e Ippocrate, e giungerà infine, attraverso un intermedio processo di solidificazione, dalle liquidità della dynamis alla materialità solida e quantificabile dell'encefalo, cosicché la costituzione finale e stabilizzata della coscienza e dell'individualità del soggetto potrà trovare il suo corrispettivo fisico nella materialità solida e misurabile del cervello.

Divisione fra Bene e Male, interiorizzazione dell'esperienza, individualizzazione del soggetto, brinazione della psiche, questi sono i presupposti epistemologici che fondano la concettualizzazione della psiche, della mente e della coscienza come noi oggi la conosciamo e tale rappresentazione si ripercuote nelle spiegazioni che concernono le sue alterazioni e le sue patologie. Come scrive Giulio Guidorizzi, la follia (mania) nel pensiero greco arcaico originario era considerata essenzialmente come un'espressione del dio, esito, di un'esternalizzazione, di una frammentazione, di una proiezione dei moti e delle passioni dell'uomo, che in quanto tale comportava, oltre a una specifica rappresentazione del mondo, una peculiare divisione fra il visibile e l'invisibile (Foucault). Nell'instabilità intrinseca dell'esistenza, all'interno della quale si declinava, la follia si annunciava come un'esuberante e misteriosa epifania del sacro, delle forze eccedenti della physis, rimanendo tuttavia ancora un fenomeno reversibile, e anzitutto antropologico e sociale. Con l'inizio e con il potente prevalere del pensiero logico (λογος) razionale sul pensiero narrativo del mito (μύθος), attraverso un percorso di progressiva e inarrestabile, razionalizzazione e interiorizzazione, essa finirà per divenire e trasformarsi in una circostanza sempre più privata e individuale, finendo come vedremo, per corrispondere quasi interamente con la patologia, con il difetto, con la colpa e con il male.

Per i greci la follia non era dunque, almeno nell'età arcaica, riconosciuta come una malattia ma considerata come una condizione inflitta agli uomini dagli dei, nella mitologia esistono una serie di specifiche divinità che la rappresentano: una di esse era Lissa (Λύσσα) dea della rabbia, del furore cieco e della frenesia folle. Si tramandava che fosse una delle balie di Eros e figlia di Nix, che la concepì dopo essere rimasta incinta dalle gocce di sangue di Urano quando venne evirato. Il mito più famoso che ne parla, narra che fece impazzire i cani del giovane Atteone che azzannarono il loro

padrone, dopo che il cacciatore aveva visto Artemide nuda mentre faceva il bagno. Lissa è rappresentata da Euripide nell'Eracle come una donna elegante e dalla bellezza sconvolgente, che in seguito si trasformerà in una furia, con i capelli di serpente. Ella venne condotta per ordine di Era da Iride al cospetto di Eracle perché se ne impossessasse; l'eroe, impazzito, preso da un furore cieco, da una rabbia potente (lyssa krateré) uccise la moglie e i figli. Questa divinità rappresentava un personaggio spietato e assai crudele che, comunque, pur rappresentando la pura pazzia di Eracle, nella tragedia di Euripide è connotata da un minimo di ragione; non condividerà la scelta di Era e si ribellerà alla sua decisione, tuttavia essendo costretta ad agire lo farà nel modo più terribile, spietato e crudele. Lissa sfruttava la sua capacità di rendersi invisibile, e avvicinandosi all'orecchio della sua vittima, sussurrandogli qualcosa, poteva indurla alla furia più totale, a farle commettere le azioni più spietate.

Anche nel mondo greco arcaico, prima che nelle arti mediche prevalga definitivamente il cosiddetto metodo razionale, fondato su presupposti “tecnici”, per lungo tempo si ritroveranno importanti tracce di modalità della cura che si sviluppano su procedimenti mentali declinantesi su di un piano che si potrebbe definire simbolico e analogico: metanoia, purificazioni, incubatio, estasi, visioni, divinazione, saranno quei modi primordiali della cura, della terapia, che perdureranno, sebbene ai margini della medicina riconosciuta ufficiale. L'approccio analogico e quello razionale conviveranno a lungo (sono in qualche modo presenti persino ai giorni nostri), giungendo infine a disporsi come estremi polari, protesi a combattersi aspramente, a tentare di escludersi reciprocamente, delineando un campo di esplorazione, un orizzonte di senso, entro cui la scienza (epistemé), il metodo scientifico, sarà chiamato a decidere.

Nel mondo greco la prima divinità preposta alla salute fu Apollo, era ad Apollo alexikakos (colui che allontana i mali, secondo la definizione omerica) cui ci si rivolgeva in occasione di pestilenze o epidemie, Omero, nell'Iliade, chiama Apollo Peone, medico degli dei. In seguito comparso la figura di Asclepio (Ἀσκληπιός; Aesculapius) figlio di Apollo e di Arsinoe secondo Esiodo, oppure di Apollo e Coronide per Pindaro, comune mortale per Omero, un semplice capo tribù. Si narrava che fosse stato istruito nella medicina dal centauro Chirone, o secondo un altro racconto che avesse ereditato le sue facoltà terapeutiche dal padre Apollo. Secondo questo mito, Apollo s'innamorò di Coronide mentre ella faceva il bagno in un lago e con lei si

congiunse. Il dio prima di andar via si preoccupò di lasciare una cornacchia a guardia della ragazza ma Coronide decise in seguito di sposarsi con Ischis, la cornacchia appena li vide assieme, volò da Apollo a riferire. Quando il dio venne a sapere che Coronide era incinta decise di punire la cornacchia, trasformandole le piume da bianche in nere, poiché non aveva fatto nulla per allontanare Ischys da Coronide. Artemide a sua volta uccise Coronide trafiggendola con un dardo, per vendicare il fratello disonorato. Apollo però impietositosi decise di salvare il piccolo che Coronide aveva in grembo, chiese a Ermes di prenderlo dal corpo della madre e gli scelse il nome di Asclepio.

Asclepio era considerato il dio medico per eccellenza e possedeva anche doti profetiche, in quanto profeta, veniva collegato con la divina Madre Terra, che lo rendeva partecipe dei segreti della vita sotterranea, da qui risale la sua associazione a sorgenti, acque e fonti considerate origine della vita, locus genitalis per antonomasia, che dovevano esser presenti nei suoi santuari. Nel secolo IV a.C. si “istituzionalizza” il culto del dio guaritore, con la costruzione di particolari aree attrezzate, gli Asclepeion: le fonti ci parlano di circa 200 santuari. Tra i più famosi furono quelli di Epidauro, fiorito soprattutto nel secolo IV a.C., il santuario dell’Isola di Coos (Κως), più celebrato in età ellenistica, e l’Asclepeion di Pergamo, che ebbe massima fortuna in epoca successiva. Nonostante che in tutti i santuari fosse considerato essenziale l’intervento del dio, esistevano alcune importanti differenze: a Epidauro prevaleva l’attesa di un’azione miracolosa, previa attività lustrale, mentre nell’Asclepeion di Coos, in linea con la precedente tradizione della celebre scuola medica locale, si praticavano interventi di medicina vera e propria. Sappiamo relativamente poco sul tipo di terapie che erano praticate in questi luoghi, una buona documentazione c’è offerta da una serie di rinvenimenti effettuati nel santuario di Lebena, nell’isola di Creta. Tra questi, alcune iscrizioni ricordano l’uso d’ingredienti comuni, perlopiù vegetali, pestelli che servivano a tritarli, taluni strumenti, quali la ventosa, adoperati per le donne sterili, ferri chirurgici molto rudimentali, importante testimonianza del fatto che le discipline mediche cominciano a intraprendere una direzione caratterizzata dal fatto che i suoi rimedi e le sue terapie divengono sempre più tecniche.

Nel caso specifico dei disordini mentali è riportato in parecchi testi l’uso dell’elleboro, la cui polvere ricavata dalle radici e dai rizomi raccolti in primavera o in autunno e fatti essiccare rapidamente, aveva proprietà narcotiche.

Coerente alla connotazione iatrica del dio era la posizione delle aree di culto: sempre esterne alle città, in contrade salutari, nei pressi di sorgenti. In queste aree sacre, circondate da un recinto che serviva a garantirne la separazione dal mondo esterno (tèmenos), erano sempre presenti almeno tre elementi, più o meno monumentalizzati ed estesi. Innanzitutto si trovava il complesso altare-tempio, quest'ultimo rappresentava la casa del dio, atta a custodire il suo simulacro e i doni offerti dai fedeli, all'interno del tempio i malati erano posti a dormire (era la pratica dell'egkoimesis o dell'incubatio): nel sonno, ritenuto un momento essenziale e rivelativo dell'esistenza, sarebbe comparso proprio il dio Asclepio per guarirli direttamente oppure prescrivere loro delle cure. Delle epifanie del dio, delle cure e dei rimedi prescritte agli ammalati, abbiamo testimonianze ritrovate su steli o colonne di pietra, in cui i sacerdoti le riassumevano insieme con le iscrizioni di ringraziamento lasciate dai malati guariti o dai pellegrini, qualche traccia rimane anche su materiali più deperibili. In ogni tempio c'era almeno un serpente, che proveniva direttamente dal santuario di Asclepio a Epidauro, poiché si credeva che fossero animali sacri per la divinità, simboli ctoni del rinnovamento. Il terzo elemento fondamentale per il rituale di ogni santuario era costituito dalla presenza di una fonte o di una sorgente d'acqua.

Se per gli adepti della scuola di Asclepio la medicina era spesso costituita da formule magiche e pratiche di tipo empirico, non così fu per la medicina d'Ippocrate, e a lui e alla sua scuola che si fa risalire il primo serio tentativo di trasformare le pratiche mediche con l'intento di emanciparle dal livello oracolare e miracolistico verso un nuovo impianto teorico e metodologico. Con l'apporto di Ippocrate e dei suoi discepoli, l'arte medica s'impegnerà a diventare una disciplina e proverà a costituirsi con una sua propria dignità e una sua specifica metodologia scientifica, fondando le sue prassi sull'osservazione, sulla pratica e sulla stessa tecnica. Questa scuola, attraverso le sue dettagliate e meticolose osservazioni, le rigorose teorie raccolte nel Corpus Hippocraticum, sostenne sempre una personalizzazione della diagnosi, diagnosi che inoltre doveva muovere non già da principi generali o assunti dottrinali, quanto piuttosto dall'osservazione diretta dell'individuo. L'accertamento dello stato morboso doveva basarsi sulla comprensione e sulla conoscenza della condizione normale di salute: ponendo la fisiologia come irrinunciabile base interpretativa della patologia. Le sue maggiori innovazioni riguardarono soprattutto la diagnostica, fondata appunto su

un'accurata e scrupolosa valutazione di tutti i sintomi: nei precetti di questa scuola era prescritto che il punto di partenza dovevano essere i fatti. A Ippocrate vengono anche fatte risalire le prime norme di prevenzione delle malattie. Ad esempio, nel trattato che si vuole scritto da lui, "Sulle acque, sulle arie e sui luoghi", molta importanza è data al collegamento tra le caratteristiche delle varie zone, il modo di vivere e la salute degli abitanti.

Quindi Ippocrate di Coos (460-377 a.C.) e i suoi discepoli nonostante le ricostruzioni di alcuni storici della medicina facciano discendere questa scuola dall'antica medicina dei templi di Asclepio, sono l'espressione dell'emergere di una medicina che potremmo definire laica e tecnica, che ben presto entrerà in conflitto con la medicina degli Asclepiadi. Questi ultimi erano veri e propri sacerdoti e oracoli, organizzati come una casta, somministravano farmaci e pozioni in seguito ai sogni raccontati dagli ammalati in un ambito essenzialmente teocratico-religioso. A tale riguardo Sigereist osserva come: *"La medicina razionale e quella religiosa non si svilupparono l'una dall'altra... Le radici della scienza e della pratica medica dei Greci non vanno cercate nei templi ma nelle osservazioni e nelle riflessioni dei primi filosofi... "*

Riguardo al nostro tema specifico, contro le credenze prevalenti della sua epoca, Ippocrate tentò di far discendere le patologie mentali da disordini naturali piuttosto che da influssi e possessioni divine (éntheos), proponendo una classificazione, fondata innanzitutto sull'attenta osservazione clinica. Ippocrate e la sua scuola si misero controcorrente sfidando la cultura del loro tempo e in particolare trattando dell'epilessia, allora conosciuta come Morbo Sacro, egli ebbe a dire: *"Coloro che per primi fecero dipender questo malanno dagli dei, mi sembrano simili agli stregoni, ai purificatori, ai saltimbanchi e ai ciarlatani, che ostentano una grande religiosità e una conoscenza superiore. Persone di tal genere si servono delle divinità come di un pretesto e di uno scherno per la loro incapacità a fornire il minimo aiuto...Facendo uso di purificazioni e d'incantesimi, mi sembra che rendano la divinità più malvagia e più empia...Se aprite con un taglio la testa, troverete il cervello umido, pieno di sudore e maleodorante. In questo modo, potrete vedere che non è un dio a maneggiare il corpo, ma la malattia".*

Pur concedendo una certa importanza al cervello lo ritenne tuttavia come una parte del vivente che regola le funzioni del pensiero e coordina e interpreta la sensibilità e non lo considererò mai come un mero centro dell'azione e sede dell'anima, quanto piuttosto un

organo che consentiva a un'energia vitale di agire tramite il corpo. Prima di lui già Alcmeone di Crotona, al quale egli si riferì, medico e filosofo che si tramanda fosse amico di Pitagora, scoprì e sostenne, adottando, come viene riportato dal filosofo Calcidio e dallo storico Teofrasto la pratica della dissezione, che la funzione del percepire era nell'uomo diffusa nei vari organi di senso e che essa era poi coordinata e "interpretata" da un organo centrale, e precisamente dal cervello.

Così ne parla Teofrasto: *“Tra quelli che non credono che la percezione nasca da simiglianza è Alcmeone. Il quale prima di tutto definisce la differenza tra uomo e animali: l'uomo, egli dice, si distingue dagli altri animali perché capisce, mentre gli altri animali percepiscono ma non capiscono; per lui, infatti, percepire e capire sono due attività diverse, e non, come credeva Empedocle, una sola e medesima attività. Poi parla delle singole percezioni. Dice che udiamo con le orecchie perché in esse è il vuoto: questo, dice, vibra, e cioè emette un suono con la cavità, e l'aria ripete la vibrazione. Gli odori li percepiamo con il naso, conducendo al cervello l'aria mediante l'inspirazione. Distinguiamo i sapori con la lingua, perché essa essendo calda e molle, col calore disfa, e mediante la rarefazione dovuta alla sua morbidezza accoglie e distribuisce i sapori. Gli occhi vedono mediante l'umidità che li circonda. L'occhio, dice, contiene fuoco, com'è mostrato dal fatto che manda scintille quand'è colpito. Vede dunque mediante la parte ignea e la parte trasparente, e tanto meglio vede quanto più è puro. Tutte le percezioni, dice, giungono al cervello e lì s'accordano: ed è appunto per questo che anche s'ottendono quando il cervello si muove e cambia di posto: perché in tal modo ostruisce i canali attraverso i quali passano le sensazioni. Del tatto non dice né come né con che cosa si abbia. Questo dunque disse Alcmeone.”*

Sebbene negli ultimi anni si siano ampiamente ridimensionate e riviste criticamente quelle teorie che identificavano Alcmeone come il padre dell'anatomia, dell'embriologia, della psicologia e della medicina stessa, sembra opportuno soffermarsi sulle nuove visioni delle cose che storicamente sono state riferite a quest'autore, poiché dalle premesse e dalle conclusioni che gli sono state attribuite derivano comunque nodali conseguenze epistemologiche: innanzitutto la sensibilità è riconosciuta come una proprietà comune e condivisa da tutti gli organismi e da tutti gli esseri viventi, mentre la funzione del comprendere, vale a dire la peculiare proprietà di ridurre a sintesi significativa i dati forniti dall'esperienza, della stessa capacità di prendere coscienza

della sensibilità stessa e dunque di sé stessi, è considerata come una caratteristica esclusiva dell'uomo (Vegetti), l'uomo può così iniziare a costituirsi come Io e come coscienza, rappresentandosi nella sua nuova eterogeneità dal Kosmos.

L'essenza dell'essere uomo viene dunque identificata dalla sua capacità di separarsi dall'ambiente, di emanciparsi dalla Physis, di differenziarsi e di accorgersi che questa sua proprietà lo rende differente dagli altri esseri biologici. Ne consegue che il metodo della conoscenza sarà un metodo che non potrà più svolgersi su di un piano per così dire analogico, piano che non sembra più in grado di garantire alcuna stabilità e sicurezza e dunque viene messo ampiamente in discussione poiché, come riporta Diogene Laerzio: *“Alcmeone di Crotona, figlio di Piritto, disse questo a Brontino e a Leonte e a Batillo, delle cose invisibili e delle cose visibili soltanto gli dei hanno conoscenza certa (sapheneian); mentre gli uomini possono soltanto congetturare (tekmairesthai)”,* ed è proprio per questo che la sapienza, fondata sul mythos, sulla rivelazione e sulla tradizione richiederà di essere sostituita dall'indagine, mentre la rivelazione della verità sarà superata dalla congettura (epistemé); *la sapienza, intesa come perfetta trasparenza e immanenza di tutto il mondo al frammento di mondo che è l'uomo, restava ormai solo una proprietà degli dei (Vegetti)”*.

La dissezione allora non sarebbe altro che l'emergenza del metodo della scienza e della technè, che proprio attraverso la divisione (ratio), l'emancipazione dalla maternità della Physis, dalla paternità degli dei, attraverso una certa presa di distanza dalla fratellanza con gli altri viventi, sancisce e inaugura la possibilità di una nuova direzionalità del pensiero, emergenza che proprio nel pensiero dei greci verrà tuttavia turbata dalla costanza del concetto reattivo di Hybris, la tracotanza, in fondo immediata espressione di un'emozionalità tragica che segnala e indica un pervasivo sentimento di pericolo, di perversione e di catastrofe provocato da questo strappo. Ed è proprio questo nuovo orizzonte, aperto dalle possibilità tecniche del pensiero, che diverrà prevalente, sostenuto dalla consustanziale nichilistica volontà di potenza, tesa al controllo e alla manipolazione dell'ente.

Alcmeone di Crotona, che dal punto di vista epistemologico potrebbe essere considerato un antesignano di Karl Popper, e per le discipline psichiatriche di Wilhelm Griesinger, come ci ricorda Mario Vegetti, ponendo il tekmairesthai, il procedere per indizi, congetture e prove, come il metodo tipico della conoscenza umana, è da considerare

assolutamente in linea con il metodo dell'emergente pensiero razionale, con il pensiero che si fonda sullo "scire" e si può affermare con G. E. R. Lloyd che: *"nel complesso si può riconoscere che il primo impiego del coltello a vantaggio della ricerca sulla natura risale ad Alcmeone"*, che come osserva ancora Mario Vegetti: *"teorizzava in fondo la sua stessa prassi di medico, abituato a interpretare l'esperienza per ritrovare in essa un significato, un valore di sintomo, e risalire così all'unità della malattia e delle sue cause. In questo modo si apriva una nuova via verso il sapere, un metodo che passava attraverso l'osservazione, non più mitizzata bensì indagata per il suo valore di segno"*.

Riguardo le patologie della psiche, egli nonostante l'identificazione del cervello come la sede centrale della sensazione, cedette ai filosofi il compito dell'approfondimento dell'analisi della follia e delle sue forme, posizione che possiamo assumere come una indiretta testimonianza della concezione ancora vitalistica e non ancora materializzata della psiche.

In Grecia le due forme della medicina, quella cosiddetta laica e quella sacerdotale continuarono a svilupparsi parallelamente e riguardo le patologie della psiche una netta prevalenza è senz'altro da attribuire alla seconda. Se l'empirismo e il dogmatismo delle nascenti scuole mediche italiche e di Cnido concedeva l'adozione di pratiche che nonostante tutto promettevano una certa efficacia rispetto al trattamento delle malattie somatiche, riguardo le malattie dell'anima forse proprio la difficoltà d'identificarne l'essenza, di localizzare la sede e la natura dell'organo interessato, insieme alla rappresentazione dell'anima concepita come una sostanza ancora eterogenea e diversa dall'ordine immediatamente materiale, comportava l'attribuzione della ricerca alla speculazione filosofica. A causa dell'impossibilità da parte del medico di guarire definitivamente le malattie mentali, in quell'epoca si affermava persino il suo diritto di rifiutarsi di trattare chi era affetto da tali malattie, principio che rimarrà sostanzialmente inalterato fino agli inizi del Settecento.

Empedocle fu l'unico filosofo esplicitamente citato nelle opere d'Ippocrate, egli riguardo lo studio dell'Anthropos in particolare s'interessò delle emozioni e dei sentimenti umani e le osservazioni del filosofo di Akragas fornirono verosimilmente al medico di Coos la possibilità d'ipotizzare che le patologie della psiche potessero essere generate da un loro intimo squilibrio, l'intera tradizione afferente alla scuola ippocratica osservò come in certi frangenti proprio l'effetto di esperienze traumatiche potesse

provocare importanti cambiamenti sia emozionali che psicologici. Sempre Empedocle situò l'anima, ritenuto il principio vitale, nel cuore, sebbene non escludesse del tutto le concezioni che la ponevano nel diaframma (fren). Già in quest'epoca dunque si speculava e si cominciava a ricercare una localizzazione dell'anima sebbene i suoi disordini rimanessero di pertinenza esclusiva dei sacerdoti o dei filosofi.

Le ipotesi eziopatogenetiche d'Ippocrate furono assai articolate, pur basandosi su una concezione che come si è visto ipotizzava una componente di tipo fisiologica, compresa nei suoi elementi genetici ed embriologici, non mancò d'integrare tutto questo con la famosa teoria degli umori (dynameis).

C'è da dire che la visione ippocratica era senza dubbio molto più complessa della dottrina dei quattro umori tradizionalmente attribuitagli, egli seguendo gli insegnamenti di Alcmeone di Crotona suppose l'esistenza di svariate e indefinite dynameis operanti nell'organismo e la dottrina dei quattro umori è senz'altro da considerare come una riduttiva schematizzazione delle osservazioni della scuola ippocratica, riduzione operata inizialmente dal genero di Ippocrate Polibo, che in uno dei suoi scritti più conosciuto, la "Natura dell'Uomo", pose all'origine della fenomenologia dei disordini dell'anima uno squilibrio (Akrasis-Diskrasia) dei quattro umori fondamentali (la bile gialla riferita al fegato, la bile nera riferita alla milza, il flegma riferito al cervello e il sangue riferito al cuore), concezione che dominò la medicina dogmatica fino a Galeno e oltre.

Questo rivolgimento rispetto alle concezioni di Ippocrate, può essere in qualche modo considerata una regressione metodologica, conseguenza di una prima reificazione, di una riduzione già solo nel numero (quantitativa), delle innumerevoli dynameis, tale operazione venne messa in atto seguendo, come sostiene Mario Vegetti, la forma delle dottrine empedoclee dei quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco), soprattutto dalla scuola medica italica.

Come ricorda sempre Vegetti, seguendo questa teoria era possibile identificare il problema della malattia con quello del suo principio-causa, principio-causa che a questo punto poteva esser riportato all'Arché e agli elementi radicali dell'uomo, a loro volta fondati sull'assetto sostanziale dell'universo. Proprio grazie a questi nuovi postulati o *hypotheseis*, che si basavano sull'assetto rivelato e immutabile della *physis*, diventava di certo più agevole ridurre a unità la molteplicità e la temporalità dei fenomeni fisiologici e patologici e così organizzare una diagnostica, una nosografia e persino

prevedere l'evoluzione delle diverse forme morbose.

Questo soffermarci sul metodo e sulle teorie e ippocratiche credo possa tornarci utile per potere meglio riflettere sulle premesse metodologiche attualmente prevalenti nel dominio delle discipline psichiatriche. Partendo dalle indicazioni fornite dal medico di Coos e dalla sua scuola proveremo a confrontare e “misurare analogicamente” le successive innovazioni dei sistemi diagnostici e dei criteri che si svilupperanno all'interno delle concettualizzazioni sulla follia, sulle malattie psichiche in quanto tali, sugli stessi metodi di cura che nel corso delle varie epoche storiche verranno adottati dalla psichiatria occidentale. Ippocrate per esempio, contestò puntualmente alla scuole mediche italiche il semplicistico assestarsi su ipotesi riduttive di causa, invitandoli a ipotizzare la presenza di molteplici cause, mentre agli esponenti della Scuola di Cnido rimproverò rigorosamente l'assenza di ogni teorizzazione dell'esperienza, con il risultato che le loro osservazioni pervenivano ad una minuziosa e piatta diagnostica, della quale Ippocrate è ancora una volta il critico più acuto osservando che tale procedura: *“Non rivela nulla di più di quanto un profano e il malato stesso possono sapere perché non riesce ad attribuire al fenomeno il valore di sintomo”*, e quindi non consegue la riduzione dei dati dell'osservazione e non riesce a collocarli all'interno di una sintesi significativa, approdando invece ad una elencazione degli infiniti nomi delle malattie, alla proliferazione di una casistica, a una descrittiva classificatoria senza validi e proficui schemi teorici (Vegetti).

Opinioni critiche che ancora oggi potremmo applicare tranquillamente alle riduttive nosografie psichiatriche e al trionfalismo con il quale vengono divulgate le ipotesi eziopatogenetiche che le sottendono.

Ippocrate, antesignano del modello bio-psico-sociale, rimarcò fra l'altro l'importanza delle cause ambientali che suddivise in geografico-climatiche, storico-sociali e individuali. Esse, secondo le sue concezioni, potevano sia promuovere direttamente la malattia, ma più spesso si presentavano come concause rispetto alle dirette alterazioni patogene del regime, distinte a loro volta fra quelle propriamente dietetiche, provenienti dall'eccesso, dalla scarsità o dalla cattiva scelta dei cibi, e quelle invece derivate dal comportamento, come gli sforzi eccessivi, l'ozio, le intemperanze e fu sempre la scuola ippocratica che osservò come l'effetto di esperienze traumatiche potesse provocare importanti cambiamenti emozionali e psicologici.

Come rileva Sigerist (A History of Medicine, New York, 1951-1961), volere individuare quali furono le malattie descritte nelle opere di Ippocrate, urta contro la dichiarata convinzione dell'autore stesso, che rimproverava alla scuola di Cnido di badare più ai "nomi delle malattie" che ai malati in carne e ossa, e per questo motivo si rifiutava di apporre un "nome" alle storie cliniche. E' rimasta celebre la frase a lui attribuita: "Es holon to soma kathareonta (andare verso il corpo nella sua interezza), inoltre, rimane fondamentale nella concezione ippocratica della medicina la parola Physis (natura, individualità, costituzione); totalità e costituzione individuale, sono le due premesse che spiegano il motivo per il quale l'oggetto di indagine del medico non potranno essere le singole manifestazioni morbose quanto piuttosto le persone in carne e ossa con le loro intrinseche caratteristiche inserite in un dato ambiente. In altre parole, non è ammessa alcuna dissociazione concettuale tra la malattia e il malato, poiché il fenomeno morboso si risolve sempre e comunque nel paziente, in quanto soggetto interessato da un complesso di fenomeni che solo se colti nel loro insieme costituiscono la malattia. Nonostante le prescrizioni ippocratiche nel suo inarrestabile progresso la medicina moderna ha finito per sviluppare un concetto ontologico di malattia, secondo il quale ogni affezione è un'entità ben caratterizzata, con definite strutture e con manifestazioni sue proprie, tali da implicare, in maniera relativamente meccanica, la cura statisticamente più efficace e appropriata. Possiamo ritenere che tale concezione sarà all'origine dello sviluppo sia dei metodi dell'anatomia patologica, sia della scoperta dell'origine batteriologica, virale, parassitologica e degenerativa delle malattie, ed è da questi stessi sviluppi, attraverso un circolo epistemicamente virtuoso e produttivo, che essa verrà ulteriormente rafforzata. Sempre secondo Ippocrate, tuttavia, questa concezione del patologico poteva avere solo un'utilità schematica ed euristica; poiché la malattia in fondo è un'astrazione dietro la quale occorre scorgere il malato nella sua realtà di uomo che soffre, localizzato nel tempo e nello spazio, che presenta nella sua concretezza caratteri differenziali in ogni caso irriducibili alla genericità di una categoria nosografica, di un'etiologia lineare o di un nome comune.

Riguardo alle diagnosi delle affezioni mentali individuò nelle freniti le malattie psicotiche organiche primitive del cervello (disturbo mentale acuto con febbre); nelle manie i disturbi mentali acuti senza febbre; nella melanconia il disturbo mentale stabilizzato o cronico (insania), descrisse pure casi d'insania puerperale, di nevrosi

fobiche, i deliri provocati dalla tubercolosi e dalla malaria, descrisse la stessa epilessia. A tale riguardo merita una particolare menzione un vero e proprio trattato sulla bile nera, lo pseudo aristotelico Problema XXX del secolo V a. C, testo che risulta in linea e compendia le concezioni della scuola Ippocratica: la bile nera o melaina chole, sostanza descritta come simile al vino, ritenuto un naturale elemento dell'organismo che quando in temporaneo eccesso genererebbe malattie melanconiche come l'epilessia, alcune forme di paralisi, la depressione, le fobie, il furore, mentre invece quando questa sostanza si trova in uno stato di eccesso costituzionale sarebbe all'origine della predisposizione ai disturbi melanconici, ma anche della predisposizione all'eccellenza nella filosofia, nell'arte in generale e nella politica. Negli scritti attribuiti alla scuola ippocratica si trova persino una prima concettualizzazione dell'isteria che si presumeva fosse provocata dalla migrazione dell'utero nel corpo femminile, movimento generato dall'insoddisfazione sessuale.

Le concezioni degli antichi greci conoscono con Ippocrate un primo embrionale e tutto sommato isolato tentativo da parte della medicina di "separarsi" dalla teologia e dalla filosofia, espressione di un suo inquadramento dentro una concezione che si avvia in maniera risoluta a diventare "tecnica". Ogni separazione produce nuovi pensieri e consustanziali resistenze, tentativi sempre in ritardo, di colmare un vuoto con la parola, o con il gesto, di fermare il tempo e circoscrivere lo spazio, di de-scriverlo, di scriverlo di nuovo, nell'impossibilità intuita di non potere più tornare indietro, intuizione espressa già in molti miti cosmogonici che trattano della nostalgia di un'età dell'oro e di epoche considerate perfette. Tuttavia il motivo della separazione sembra un motivo e una forza di per se stessa inaggrabile, ed è proprio nella irriducibilità del suo movimento che si può intuire la sua vulnerabilità, la sua propria inesorabile relatività. Il movimento della separazione, insostenibile nella sua espressione e nella sua epifania, genera un'impellenza angosciosa che richiede di ritrovare immediatamente nuovi approdi, nuove ipotetiche certezze, nuovi stabili fondamenti (epistemé), nuovi equilibri, e tutto questo sembra avvenire nel corso del pensiero Occidentale, attraverso una epocale transizione da una percezione temporale-spirituale del mondo e della vita a una concezione che assume sempre più decisamente i tratti precipui di un pensiero astratto e materiale (Giannetto). Nel nostro caso specifico la Krasis, l'equilibrio degli elementi e degli umori, è la condizione perduta, è quello stato interrotto e perduto all'origine della

situazione patologica ed è pertanto quest'originaria condizione che andrà mantenuta e quando per svariati motivi sarà incrinata andrà cercata e ricostituita.

La medicina Ippocratica sarà una medicina, nonostante tutto, ancora naturalistica, ispirata cioè dall'osservazione della *Physis*, aperta all'osservazione empirica, tuttavia, in quanto pratica che si attende oltre al risultato della guarigione di avere una sufficiente consapevolezza dei rimedi adottati, tenterà di affrancarsi dalla concorrente medicina teologia e sacra ritenuta dogmatica e superstiziosa. Essendo una disciplina chiamata a intervenire per alleviare il dolore, la sofferenza ed evitare la morte, non potrà essere solamente una mera osservazione teorica e dietro la forte spinta della richiesta di un intervento sollecito, esperto ed efficace, proverà a declinarsi come una *technè*. Osservazione, raccolta di dati, loro ordinamento entro una sintesi significativa, la condurranno a essere attenta all'anamnesis, nell'esigenza sia di tenere conto della storia passata del paziente per ritrovarne il significato evolutivo e proiettarlo sulla situazione presente, sia allo scopo d'intendere meglio i sintomi, oltre che nella loro sindromica manifestazione, nella sequenza più o meno tipica e regolare della loro apparizione, per individuare le possibili direzioni di sviluppo. Poiché solamente prestando attenzione alla prognosi, strumento concettuale attraverso il quale ogni evento può essere situato nell'intersezione delle tre ecstasi temporali, passato, presente, futuro, si potranno avere utili indizi per tentare di svelare non solamente le condizioni di possibilità, le strutture di quel particolare evento patologico, ma anche le possibilità della sua cura e le possibili prospettive. Tutte le categorizzazioni diagnostiche successive, allontanandosi sempre di più dalla concezione della salute intesa essenzialmente come un equilibrio e un'armonia (*κρᾶσις*), verranno sostituite da una ricognizione, un'identificazione del male e del patologico come entità isolate e tenderanno sempre più decisamente a tentare di assestarsi su ipotesi eziologiche e patogenetiche di tipo lineare, fondati cioè sui nessi logici e aristotelici di causa-effetto.

Possiamo senza timore di smentita affermare, parafrasando Whitehead, che la quasi totalità delle concezioni, psicologiche e psichiatriche attuali, si basano ancora oggi sulle asserzioni di Platone. Se le speculazioni di questo pensatore in fondo compendiano le precedenti rappresentazioni della follia dell'età arcaica, con quest'autore, tuttavia, comincia a delinearci una nuova rappresentazione scientifica e logica (*logos*) della follia, si comincia cioè a definire il concetto razionale (*ratio*) che intende la follia come quella

specifica condizione dell'anima che può condurre alla degradazione dell'esistenza, allo smarrimento della ragione, insomma la follia come elemento da ritenere non più come un'espressione e un'epifania del divino, ma anche e soprattutto come espressione del "male (Kakòn)" e in quanto tale da contrastare, escludere ed educare.

Se con Platone (427–347 a. C.), in qualche modo torneranno a prevalere le mai superate concezioni mistiche e teologiche sulla follia, contemporaneamente con l'introduzione del metodo razionale, verranno formalizzate e fissate tutte una serie di separazioni e partizioni che risulteranno determinanti nelle ipotesi e ricerche dei secoli successivi. Innanzitutto, la medicina viene definita come scienza e tecnica, il medico competente dovrà avere un'adeguata conoscenza del corpo umano ed essere esperto sui rimedi adottati. Nel Fedro Platone riporta un dialogo fra Socrate e Fedro dove il primo chiede al suo interlocutore se ritiene sufficiente per essere ritenuti esperti nell'arte medica essere in grado di somministrare ai corpi delle sostanze capaci di riscaldarli, raffreddarli o farli vomitare ed evacuare. Fedro risponde che questa conoscenza non è sufficiente poiché bisognerà che il medico posseda anche la necessaria cognizione che gli consente di sapere a chi e quando applicare queste misure, oltre ad avere esperienza circa gli esiti attesi. Viene qui stabilito un precetto che sarà un duraturo fondamento epistemologico dell'arte della medicina: la componente tecnica dovrà dipendere dalla componente scientifica e non più da semplici conoscenze empiriche, così come non sarà ritenuta sufficiente la conoscenza della componente scientifica senza un'adeguata esperienza tecnica.

Le concezioni di Platone rispetto alle malattie saranno dapprima orientate a considerarle come conseguenza di alterazioni dell'anima; nel Lachete, così si esprime sull'interezza e sull'inscindibilità delle malattie: *"Tutti i mali e i beni per il corpo e per l'uomo nella sua interezza nascono dall'anima, come per gli occhi derivano dalla testa e a essa innanzi e soprattutto bisogna rivolgere la cura, se si desidera ottenere la salute sia per la testa che per il resto del corpo. E l'anima mio caro si cura con certi incantesimi e questi incantesimi sono i bei discorsi, da cui nell'anima si genera la temperanza; una volta che questa si sia radicata, allora è facile ridare la salute agli occhi e alla testa e a tutte le altre parti del corpo.E mentre mi spiegava il rimedio e l'incantesimo: sta attento, mi disse, che nessuno ti convinca a curargli la testa con il farmaco senza prima*

averti affidato l'anima da trattare con l'incantesimo. L'errore è che alcuni cercano di essere medici della temperanza e della salute, separatamente l'una dall'altra". In seguito nel Timeo verrà stabilita la separazione dell'anima in due parti, una parte razionale voluta dominante e superiore e una parte irrazionale; come pure si disegna la fondamentale separazione dell'anima dal corpo. L'anima (psyché) non sarà più unica e indivisa ma costituita da più parti e si giungerà a delineare una vera e propria dissezione della psiche con la descrizione di tre sezioni, ognuna di esse con differenti funzioni e facoltà: una parte razionale considerata incorruttibile e immortale (loghistikòn), localizzata nella testa; una parte impulsiva, irascibile e passionale (thymoeidés) che partecipa del valore e dell'ira, capace di collaborare con la ragione nel reprimere e dominare le passioni, associata al cuore (cardias) collocato a guardia di questo controllo; una terza parte, l'anima appetitiva, ritenuta irrazionale, corruttibile e mortale (epithymetikòn), separata dalla seconda tramite il diaframma e associata al fegato, dove possono come in uno specchio riflettersi le immagini dei pensieri cosicché anch'essa può accedere alla verità mediante la divinazione, ed è proprio quest'ultima parte che genera piacere e dolore, sede delle pulsioni aggressive e sessuali (thymòs), è proprio questa parte che richiederà d'essere formata, ammaestrata e dominata, è essa che se non adeguatamente governata e addestrata, può giungere fino ad ammalarsi, separandosi pericolosamente dall'anima razionale. Mentre per le concezioni arcaiche greche la follia era ancora una forza non controllabile, una numinosa entità di natura divina che all'improvviso irrompeva sulla scena, impossessandosi dei comportamenti e dei gesti degli uomini che a essa soccombevano per quanto riguarda la loro auto-determinazione e il loro auto-controllo, nell'età di Platone la mania comincia a essere convogliata in un percorso di secolarizzazione, privata del suo alone sacro, può essere adesso intesa come qualcosa di naturale e in quanto tale in linea teorica controllabile. Possiamo ipotizzare che tutto questo sia reso possibile da una progressiva posizione dell'Io e della coscienza, da una prevalenza affidata allo sguardo che dis-allontana, distanzia e separa (nous), dallo sguardo che si emancipa dalle componenti femminili che rimuove e cerca di dominare, da uno sguardo maschile che sfida la natura e le sue forze, che comincia a sentirsi in grado di progettare la sua vita e di dominare quelle caotiche e complesse regioni matriciali con la nuova e inaudita potenza promessa dall'emergente metodo razionale che calcola, pianifica e si sviluppa efficientemente come progresso, in vista di

un abitare il mondo in maniera più sicura e stabile.

La follia, per le concezioni avviate ma soprattutto riepilogate da Platone, sarà ritenuta oltre che l'emergenza dell'indifferenziato che da sempre precede l'uomo e lo abita (Galimberti), oltre che l'esito di una punizione divina per colpevole pervertimento, per la violazione di una legge (nomos), per la trasgressione di un divieto, per la tracotanza dell'azione (hybris), anche una possibile degenerazione (diaphthorà) dell'uomo non adeguatamente educato; ma la cosa probabilmente più importante è che la follia e la ragione conosceranno, forse per la prima volta, la possibilità della loro divisione. La follia nell'epoca di Platone comincerà a perdere quella sua peculiare ambivalenza sacrale, la sua cratofania (Eliade), simultaneamente positiva e negativa, s'inizierà a dissolvere il concetto di "aghios", che come ricorda Mircea Eliade, poteva esprimere contemporaneamente l'idea di puro e di contaminato. Dalla sfera del sacro la follia tenderà a essere dislocata, traslocata, irreversibilmente, nelle regioni del male. Come ulteriore conseguenza di questa nuova spinta razionale, la follia (ànioia), oltre che a dividersi dalla ragione comincerà a dividersi anche al suo interno, e già nell'Apologia di Socrate sempre Platone, ammetterà la presenza di due diversi tipi di follia, la pazzia (mania) propriamente intesa e l'ignoranza (si tratta dell'ἀμαθία-amathìa, dell'ignoranza accompagnata dalla convinzione di sapere, da distinguere dall'ἀγνοία-agnòia, e cioè dall'ignoranza generica caratterizzata dal riconoscere di non sapere). Riguardo alla prima forma di follia (μανία), Platone riprendendo alcune affermazioni d'Empedocle, distinguerà due tipi di delirio, un delirio riconosciuto come l'esito di una malattia e un delirio invece individuato come dono degli dei (théia dòsei). Nel Fedro, le descrizioni delle forme della follia divina si moltiplicheranno ulteriormente, e riprendendo le conclusioni del poeta Stesicoro di Imera egli scrive: *“Quanto alla Divina Follia ne abbiamo distinte quattro forme a ciascuna delle quali è preposta una divinità, Apollo per la follia profetica, Dioniso per la follia iniziatica (telestica), la follia poetica dono delle muse, mentre la quarta, la più eccellente è sotto l'influsso di Afrodite e di Eros.”*

Il risultato finale di questa parabola del pensiero platonico lo ritroviamo nelle “Leggi”, opera della maturità, dove come ricorda Guidorizzi, il filosofo, oltre a riconfermare la precedente divisione fra una follia divina e una follia pernicioso scrivendo: *“Nessuno che sia pazzo furioso è caro agli dei”*, sosterrà la conseguente necessità di isolare e di

limitare i folli allo scopo di proteggere la sicurezza della Polis, spingendosi persino a ideare una struttura pubblica, il *sophonistérion*, cui affidare la custodia, la sorveglianza, e la rieducazione degli alienati. Aristofane nella sua commedia “Le Nuvole”, racconta come i malati di mente non solo non fossero ammessi ai templi, ma anzi spesso ne erano persino scacciati a sassate. La follia, la s-ragione, nell’epoca del commediografo, che fu contemporaneo di Platone, era evidentemente già avvertita come profana, come fuori dal tempio.

Per cercare di riassumere almeno nelle sue linee principali, le successive concezioni Aristoteliche che forniranno un importante e duraturo fondamento per le concezioni sulle malattie della psiche e sulla sua salute, ci soffermeremo in particolare sul suo scritto Sull'Anima (*Περὶ ψυχῆς*).

Aristotele (384-322 a. C.) figlio di un medico riporterà l’anima all’interno della fisica (*Physis*), ambito quest’ultimo che a differenza della metafisica, studia la materia e non le forme astratte e separate dalla materia. Nella prima fase della sua produzione il filosofo sembra aderire pienamente alle dottrine di Platone: si ritrovano l’affermazione del dualismo corpo-anima, la rappresentazione della vita dell’anima nel corpo (*soma*) come se fosse in una prigione (*sema*), la realtà di una vita ultraterrena dell’anima, il ritenere la morte come un ritorno dell’anima in patria, il considerare la vita terrena come un esilio, tutte teorie platoniche di probabile derivazione orfico-pitagorica, esposte da Platone stesso soprattutto nel *Gorgia* e nel *Fedone*. Queste concezioni appaiono in contrasto con quelle espresse nelle opere della maturità, soprattutto nel *De Anima*, dove è assente quel tipico carattere ascetico e pessimistico del primo periodo. Gli studiosi concordano nel ritenere questo testo la testimonianza di una dottrina molto distante da quell’espuesta nei dialoghi giovanili. Lo scopo del *De Anima* è rivolto a considerare e a conoscere la natura e l’essenza dell’anima e in seguito tutte le caratteristiche che le competono. Se il corpo in quanto tale ha la funzione di vivere e pensare, l’Anima (*ψυχή*) è l’atto di questa stessa funzione. L’anima dunque è il principio vitale di ogni essere vivente, come sostanza incorporata nella materia che informa e vivifica il corpo: non è altro che l’attualizzazione delle funzioni potenziali che caratterizzano il corpo, l’anima è forma per il motivo che la forma è la causa per cui un ente possiede una certa proprietà, e l’anima è la causa delle proprietà vitali e psichiche dei viventi, essa è il

vivere, il percepire, il pensare, e contestando le affermazioni di Platone pertanto non può costituire una parte a sé stante dell'essere vivente: in esso, anima e corpo formano piuttosto un insieme unitario, e ognuno dei due elementi non può esistere senza l'altro, emerge insomma una concezione ileomorfica, l'anima e il corpo sono la forma e la materia del vivente. Poiché forma del composto vivente l'anima è inseparabile dal corpo e cessa di esistere con la dissoluzione di quest'ultimo. In tal modo ogni tipo di dualismo di genere pitagorico-platonico tra anima e corpo, presente nella fase giovanile, sembra negato e superato. Lo Stagirita partendo da un'osservazione empirica traccia una partizione dell'anima distinguendo in essa tre funzioni peculiari, legandole in seguito con un rapporto di successione (l'anima superiore è in atto rispetto a quelle inferiori):

- o La funzione vegetativa della psiche corrisponde alla funzione nutritiva e riproduttiva, comune a tutti gli esseri viventi comprese le piante, per mezzo di essa tutte le creature sono in grado di vivere, crescendo, riproducendosi, assicurando il protrarsi della propria specie.
- o La funzione sensitiva comprende la sensibilità e il movimento, tipica degli animali e dell'uomo, si mostra mediante i cinque sensi, attraverso di essa gli esseri viventi percepiscono gli oggetti. Le sollecitazioni prodotte dall'incontro tra un organo sensorio e gli oggetti procedono attraverso il sangue e raggiungono il cuore, quest'organo costituisce non solo il supporto fisiologico delle funzioni nutritive e di accrescimento, è anche il centro delle funzioni percettive del sensorium commune, in questa sede le sollecitazioni trasmesse dai sensi si tramutano in sensazione, quando riconosciute dalla memoria percettiva. Il sensorium commune, costituisce la stessa coscienza della sensazione, il sentire di sentire, luogo della sinestesia, consente di percepire le determinazioni sensibili comuni a più sensi. Nell'ambito della funzione sensitiva un'attenzione particolare merita la facoltà immaginativa ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$), poiché come vedremo sarà identificata spesso come una delle possibili funzioni incriminate e responsabili dell'origine delle patologie mentali. Il termine fantasia ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$), osserva Aristotele, rimanda esplicitamente alla visione, all'immagine, all'apparenza, egli ritiene che la funzione immaginativa tragga il suo nome dalla sensazione per eccellenza che è la vista, la quale a sua volta è resa

possibile dalla presenza della luce (φως), essa va separata dalla sensazione (αίσθησις), dall'opinione (δόξα) sostenuta dalla credenza, dalla fede nella realtà delle cose (πιστις).

La funzione immaginativa in seguito verrà divisa dal filosofo in una duplice forma, poiché essa può fornire sia una visione reale, in questo caso svolgendo una funzione di tipo sensoriale, sia un'elaborazione mentale e rappresentativa essenziale per la produzione del pensiero (visione in absentia). Le immagini che essa presenta sono simili alle sensazioni, e negli animali, ma anche negli uomini quando la loro mente è offuscata dalla malattia, dal sentimento e dal sonno, possono generare l'azione. La fantasia, la funzione immaginativa, è inoltre particolarmente sensibile al desiderio essendo un'intellezione regolata e mossa dall'oggetto desiderabile, ogni essere vivente si muove perché desidera e senza la facoltà immaginativa non vi potrebbe essere alcun desiderio.

- o La funzione intellettiva propria dell'uomo (Νους) ha il compito di giudicare le immagini fornite dai sensi. Così scrive lo Stagirita: “Nessuno potrebbe imparare e intendere nulla se non apprendesse nulla con i sensi; e tutto quanto si pensa si pensa necessariamente con immagini (De Anima)”.

Seguendo il suo metodo razionale, dopo aver definito l'anima intellettiva come quella facoltà che giudica gli oggetti dell'immaginazione e della sensazione ponendoli come veri o falsi, buoni o cattivi, Aristotele distinguerà un intelletto attivo, separato, impassibile, non commisto, eterno e immortale, da un intelletto passivo o potenziale. Ricongiungendo il suo “materialismo” con le idee platoniche, egli alla fine sosterrà che solamente l'anima inferiore può ammalarsi, da cui consegue che le funzioni coinvolte nelle patologie della psiche sarebbero da ricercare nell'ambito della psiche sensitiva e delle sue componenti: la αίσθησις, il sensorium comune, la δόξα, la πιστις, la φαντασία.

Queste concezioni per molto tempo ebbero e per molti versi hanno ancora consistenti conseguenze sia sulla rappresentazione sia sulle congetture intorno alle cause della follia. Del delirio e delle allucinazioni, difatti, s'ipotizzò che dipendessero da alterazioni dei canali sensoriali, sia che le loro disfunzioni riguardassero i recettori periferici, i trasduttori o gli elaboratori centrali, insomma si ritenne che si trattasse di una patologia

dovuta e determinata da uno speciale dis-funzionamento della funzione dell'αἰσθησις, intesa quest'ultima nella sua lineare organizzazione recettore-centro, interno-esterno; ancora oggi per alcuni ricercatori le alterazioni della psiche avrebbero origine dal sensorium comune; per altri il delirio è una mera patologia della credenza (δοξα), infine per altre scuole di pensiero, fra cui va annoverata la psicoanalisi, la patologia mentale sarebbe una particolare patologia della funzione immaginativa (φαντασια) non adeguatamente educata o innescata dal desiderio.

Ulteriori importanti e fondanti osservazioni di Aristotele riguardano la differenza fra l'esperienza e la technè, riferendosi esplicitamente alla medicina nel suo Libro I della Metafisica egli scrive: *“E il motivo di ciò sta nel fatto che l'esperienza è conoscenza dell'uno per uno, mentre la tecnica è conoscenza (gnosis) dell'universale. Tutte le attività pratiche e produttive riguardano l'uno per uno giacché il medico non ha in cura l'uomo se non in via accidentale, ma ha in cura Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome, al quale capita accidentalmente d'esser uomo; se pertanto un medico ha esperienza senza teoria e conosce l'universale senza riconoscere il particolare che è in esso sbaglierà spesso la cura, perché [la medicina] cura l'uno per uno [ossia il particolare, non l'universale]”*.

Poche righe dopo, tuttavia, riconsiderando i due tipi di conoscenza, riconsegnerà la preferenza al metodo del sapere di tipo tecnico (con una consustanziale esclusione del contingente e del particolare) l'unico in grado di avere come base e suo fondamento i presupposti eziologici e di causa: *“Ciò nonostante, però, riteniamo che il sapere [eidénai] e l'intendere siano propri più della tecnica che dell'esperienza e supponiamo più esperti i tecnici degli empirici, convinti come siamo che, in ogni caso, la filosofia si accompagni al sapere [eidénai]. E ciò perché gli uni sanno la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, sanno [solo] il che, ma non sanno il perché; gli altri, invece, conoscono il perché e la causa”*.

Va citato in questo senso il contributo fornito da Diocle di Caristo, famoso medico del secolo IV a. C. ritenuto fra i più grandi dell'antichità, egli si occupò di anatomia, embriologia e di fisiologia, visse e lavorò ad Atene e si racconta che fosse amico di Platone. Riconosciuto come il più importante rappresentante della scuola dogmatica (Δογματικοί), la quale stabilì che in vista della cura era necessario conoscere le cause

nascoste delle malattie, così come la causa più evidente. Proprio per questa ragione, allo scopo di riconoscere come le azioni naturali e le diverse funzioni del corpo umano hanno luogo, sarà richiesta la conoscenza delle parti interne attraverso la dissezione dei cadaveri, poiché si sostiene che non sarà possibile riconoscere la natura del morbo se prima non sarà sufficientemente nota la natura e la funzione degli organi sani. Sebbene la scuola dogmatica non negasse l'utilità euristica della sperimentazione e della pratica empirica, sostenne che i risultati raggiunti potevano essere resi significativi solamente da un conveniente ragionamento. Diocle, in base a tali premesse metodologiche, riprendendo la nosografia tramandata dalla scuola Ippocratica reinterpretata attraverso le dottrine platoniche e aristoteliche, descrisse nell'ambito delle patologie psichiche: la mania, provocata da un ribollire del sangue nel cuore; la frenite o delirio febbrile esito di un'inflammazione del diaframma; e infine la melanconia, addensamento della bile nera intorno al cuore. Con l'apporto di questa scuola e di quest'autore, le precedenti categorizzazioni nosografiche sembrerebbero orientarsi decisamente seguendo la ricerca sia della sede della patologia, sia delle dinamiche che le formano, sia infine dell'origine delle loro cause. Da un punto di vista strettamente epistemologico le conclusioni Aristoteliche parrebbero riassumere, sintetizzare e ri-fondare tutte le convinzioni e le teorizzazioni precedenti, proponendo oltre alla specifica funzione coinvolta nella genesi delle patologie della psiche e dunque una sorta di anatomia dell'anima, la preminenza d'una conoscenza per causa (eziologica) che è ancora oggi operante nelle più svariate ipotesi sulla malattia mentale. Se nei modelli che chiameremo biologici, la causa materiale, la causa formale, e la causa finale, compaiono in secondo piano rispetto alla preferenza della causa efficiente, nel modello psicoanalitico sembra alla fine prevalere l'attenzione sulla causa finale, persino nel modello psico-sociologico, predomina la stessa causa efficiente, mentre nelle premesse pseudo-ateoretiche del manuale diagnostico-statistico DSM, nonostante l'attenzione venga posta sull'opportunità di definire l'ambito attraverso una descrizione dettagliata dei sintomi, tale opzione propedeutica anche in tal caso pare alla fine sostenuta da una più o meno sottintesa ricerca della causa efficiente. Si assiste insomma a una sorta di frammentazione e di deriva degenerativa del metodo aristotelico, caratterizzata da una emergente lotta interna e intestina tra le differenti cause, con la prevalenza epocale ora di una ora dell'altra, sia l'origine che l'esito, come si è già detto, convergono e sono orientati

all'esclusione dell'infinito, del contingente, del caso, dell'evento.

Nei secoli successivi le discipline mediche si posero in opposizione alle concezioni aristoteliche che negavano l'importanza dell'encefalo, in questo senso vanno ricordati: Erofilo famoso medico che nacque a Calcedonia nel 335 a.C. e che esercitò ad Alessandria d'Egitto, egli avvalendosi della pratica della dissezione, pare praticata sui corpi di condannati a morte, tornò a individuare nel cervello la sede del sistema nervoso, descrivendo le meningi, il quarto ventricolo e il talamo e inoltre distinguendo i nervi sensori da quelli motori; il suo contemporaneo e discepolo Erasistrato di Ceo, quest'ultimo conosciuto per avere sostenuto la corrispondenza fra l'intelligenza e il numero delle circonvoluzioni cerebrali. Entrambi appartennero alla scuola medica di Alessandria e secondo alcuni storici della medicina furono i fondatori della cosiddetta scuola solidista, importante poiché sarà fondata su una concezione materialista che prende decisamente le distanze dalle precedenti rappresentazioni pneumatiche e fluide.

Riguardo le patologie della psiche non sono riportate importanti nuove concezioni fino alla metà del I secolo a.C., quando s'imposero le osservazioni di Asclepiade fondatore della cosiddetta medicina metodica che fondava i suoi metodi di cura sulla ginnastica, sulla dieta, sui bagni e sui cambiamenti nello stile di vita, e cioè su rimedi naturali e non invasivi secondo il motto: le malattie vanno curate seguendo un metodo rapido, sicuro e gradevole. Nato a Prusa in Bitinia nel 129 a.C., egli studiò ad Atene e si trasferì in seguito presso Alessandria d'Egitto e quindi a Roma, seguace di Eraclito e Democrito, contestò apertamente gli insegnamenti ippocratici affermando che null'altro erano se non meditazioni sulla morte. Si oppose schiettamente all'utilizzo del salasso, dei metodi drastici utilizzati dai medici del tempo, delle pozioni e dei farmaci dell'epoca. Divenne medico personale di Cicerone, Crasso e Marco Antonio, sostenne contro la dottrina fluida degli umori, che le malattie fossero causate da un'eccessiva dilatazione o restringimento degli spazi esistenti fra gli atomi. Pur mantenendo il concetto di *Krasis*, di armonia, riteneva che la materia fosse composta da atomi di diversa grandezza e da pori entro i quali queste particelle si spostano, la sua teoria conosciuta come teoria dello *strictum et laxum*, sosteneva che se la proporzione fra atomi e pori rimane perfetta il movimento delle particelle avverrà senza difficoltà e si avrà lo stato di salute, se viceversa i meati risulteranno troppo stretti o troppo ampi avrà luogo la malattia.

Egli è riconosciuto come il fondatore della scuola medica definita metodista così chiamata perchè si proponeva di razionalizzare e semplificare la propria dottrina. Asclepiade basandosi su un'attenta osservazione distinse le affezioni acute da quelle croniche, rilevando il decorso ritmico o ciclico di alcune malattie. I romani dell'epoca inizialmente apprezzarono e sostennero la differenza delle sue concezioni, distaccandosi dalle speculazioni filosofiche dei medici greci e dalle cure promesse dai loro farmaci. Tuttavia il crescente successo di Asclepiade generò invidia e sconcerto tra i sacerdoti-farmacisti del tempo, pare che addirittura venne ordita contro di lui e i suoi discepoli una poderosa campagna diffamatoria, cosicché fu in seguito considerato un ciarlatano e un mistificatore.

Con la sua morte scomparso pure il suo movimento naturalistico. Una specie di scontro ante-litteram tra medicina e igienismo naturale. Riguardo lo specifico delle malattie della psiche Asclepiade affermò che l'anima non aveva una sua sede (locus) nel corpo ma che piuttosto dovesse essere considerata come il punto di convergenza delle sensazioni e delle percezioni. Distinse le malattie mentali vere e proprie dagli stati deliranti (delirium) provocati da stati infiammatori che in quanto tali erano sempre accompagnati da reazioni febbrili e si oppose aspramente al termine dispregiativo di pazzia (insaniam), considerandolo un termine volgare più che medico (furor quem vulgo insaniam dicunt). Dal punto di vista eziologico la malattia mentale era nelle sue concezioni generata da dinamiche di tipo psicologico, esito cioè di disordini emozionali, sostenendo pertanto che l'alienazione era il frutto della passione che finiva per influenzare le sensazioni (alienatio est passio in sensibus). Osteggiò sempre le pratiche coercitive e la reclusione dei pazienti dentro celle e prigioni poiché a suo parere l'oscurità peggiorava notevolmente le condizioni dei malati che avevano invece bisogno di luoghi salubri e ben illuminati.

Lo storico della psichiatria Zilboorg sottolinea come fossero acute le sue osservazioni psicopatologiche, e riporta il fatto che fu il primo a distinguere le allucinazioni dalle illusioni, distinzione che venne ripresa solo nel secolo XIX da Esquirol. Fino allora le illusioni e le allucinazioni erano rubricate sotto un'identica voce: la phantasia, tradotta in latino con il termine visum.

Asclepiade distinse due diverse forme, la prima dove il soggetto non mostra di avere

alterazioni del sensorio e vede dunque l'oggetto sebbene lo interpreta erroneamente (*ex visis veris ducentes quidam mentis errorem*) e questa è l'illusione, nella seconda forma invece, il soggetto vede e sente cose inesistenti, cioè non condivise dai suoi simili (*sensibus silentibus*), ed è questa l'allucinazione vera e propria. Merita di essere evidenziato come questa distinzione a lungo trascurata si fondi su un'implicita separazione fra un apparato senso-percettivo, un apparato per così dire emozionale (*passio*) e un apparato razionale (mente etimologicamente rimanda alla facoltà di giudicare le cose e misurarle), dove il secondo è in grado d'influire sul terzo e quindi sul primo; la passione, il desiderio, può cioè influenzare la mente e dunque i sensi, indurre la mente in errore, produrre immagini e sensazioni dall'interno, senza cioè che i sensi siano stimolati (*sensibus silentibus*), producendo pertanto una percezione che non potrà più essere condivisa. Tutto ciò ha importanti conseguenze, innanzitutto perchè riconduce la patogenesi delle malattie mentali ad alterazioni dell'apparato passionale-emozionale più che agli apparati razionale e sensitivo, inoltre perchè indica che l'essenza di tali patologie è da ricercare nell'isolamento del soggetto e in una conseguente difficoltà di comunicazione e di condivisione del mondo comune.

La centralità delle passioni, delle emozioni e del desiderio verrà ripresa da Cicerone (106-43 a.C.) che nel terzo libro delle *Tusculanae* si chiederà come mai non si sia prestata un'opportuna attenzione alle malattie dell'anima e alla loro cura: *“Eppure, le malattie dell'anima sono più pericolose e numerose di quelle del corpo. Il fatto stesso che i loro attacchi siano rivolti contro l'anima, le rende odiose; e un'anima malata come dice Ennio, è sempre sviata e non può mai fermarsi o durare; non cessa mai infatti, di desiderare. D'altronde tralasciando il resto, quali malattie corporali possono esser più gravi di queste due malattie, dell'angoscia e del desiderio? (Cicerone, Tusculanae, III, 2,3)”*.

Per Cicerone stati affettivi come l'ira, la paura, il dolore, l'angoscia, l'invidia, possono provocare sia un turbamento psicologico (*perturbationes*) ma anche vere e proprie malattie dell'anima: mentre nel primo caso egli parla d'insania, una condizione emozionale caratterizzata dall'assenza di calma e di equilibrio emotivo, nel secondo caso utilizza invece il termine di *furor*, condizione psichica dove risulterebbe intaccata la capacità del discernimento.

Una conferma dell'atteggiamento umanistico e dell'attenzione verso le dinamiche psicologiche che caratterizzò l'epoca della Roma Imperiale, ci è data da Plutarco (46-120 d.C.) il quale descrivendo il mal d'amore del Principe Antioco, figlio di Seleuco, re di Siria, ammalatosi per l'amore non corrisposto verso la giovane matrigna Stratonice, fornisce la descrizione di una condizione psichica che oggi verrebbe definita depressiva, riportiamo qui di seguito alcuni passi: *"Ogni minimo malessere è ingrandito dagli spettri paurosi dell'ansietà, egli guarda a sé stesso come un uomo che gli dei odiano e perseguitano nella loro ira. Una sorte ancora peggiore incombe su di lui, infatti, non osa valersi di alcun mezzo per rimuovere il male o per porvi rimedio per paura di trovarsi a combattere contro gli dei. Il medico o l'amico consolatore vengono allontanati. Lasciate - egli dice - il meschino, l'empio, il maledetto, l'inviso agli dei soffrire la sua punizione. Siede quindi fuori dalla porta in tela di sacco o stracci. Di tanto in tanto si trascina, nudo nello sporco, a confessare questo o quel peccato. Ha mangiato o bevuto qualcosa di proibito, ha fatto questo o quell'altro che la divinità non ha approvato. Le feste in onore degli dei non gli danno piacere, anzi lo riempiono di paura e di sgomento. Dimostra, nel suo caso che è sbagliato il detto di Pitagora, che cioè noi siamo felicissimi quando ci avviciniamo agli dei; e proprio allora, infatti, che egli si sente maggiormente disperato. Templi e altari sono luoghi di rifugio per i perseguitati, ma là dove gli altri si liberano dai loro timori, questo sciagurato teme e trema maggiormente. Vegli o dorma, è inseguito dagli spettri della sua angoscia. Sveglia, non fa alcun uso della ragione, addormentato non ha tregua nelle sue paure. La sua ragione sonnecchia sempre, le sue paure sono sempre sveglie. In nessun luogo insomma riesce a trovare scampo dai suoi terrori immaginari".*

Tuttavia le concezioni sulle malattie mentali durante l'epoca della Roma Imperiale furono alquanto contraddittorie, accanto a una considerazione umanistica, si ritrova anche il perdurare di rimedi drastici e violenti quali emetici, salassi, clisteri, decotti di papaveri e di elleboro, oltre al frequente ricorso alla contenzione. Se nel terzo volume del "De re medica" di Cornelio Celso, dedicato alle malattie mentali si afferma che tali patologie sono da considerare affezioni che interessano tutto il corpo e che dunque colpiscono l'intera personalità del paziente, poco oltre gli stessi disturbi vengono considerati disturbi specifici dell'intelligenza e in quanto tali correggibili con pratiche autoritarie, correttive e coercitive:

“Quando ha detto o fatto qualcosa di errato, il paziente può essere castigato con la fame e con le catene. Deve essere costretto a imparare qualcosa che possa ricordare, perché in tal modo sarà portato gradatamente a riflettere su quello che sta facendo. È pure benefico, in questa malattia, valersi di un improvviso spavento, dato che può effettuarsi un mutamento quando la mente viene sviata dallo stato in cui era immersa (Celso, de re medica)”.

La follia dovrà dunque piuttosto che assecondata essere contrastata e corretta tramite la ragione, ammettendo implicitamente che proprio tale funzione è emendabile ed è a essa che ci si appella in vista della cura e della guarigione, tale concezione rimarrà prevalente per lungo tempo (in qualche modo è presente persino ai giorni nostri) e come ricorda ancora Zilboorg, anche psichiatri ritenuti illuminati come Pinel finiranno per aderire a questa convinzione.

Anche Areteo di Cappadocia (secolo I d.C.) considererà il paziente come un organismo biologico unitario più che un aggregato meccanico di parti e apparati; secondo alcuni storici aderì alla scuola pneumatica così chiamata perché applicava alle teorie fisiologiche la dottrina stoica dello pneuma, del soffio caldo che penetra in tutte le parti del corpo e lo governa con il tonos (pressione) che esercita, sarebbe proprio questo tonos il fattore che determina la salute e la malattia, e per questo bisognava studiarne e regolarne i giusti valori. Secondo altri fu invece un esponente della scuola eclettica, la quale tenderà a conciliare la medicina empirica metodica con la medicina pneumatica, e in effetti egli sostenne che la malattia era il risultato della rottura dell'equilibrio tra solidi, liquidi e spiriti. Descriverà la melancolia e la mania rilevandone il decorso episodico, l'importanza di alcuni fattori ritenuti predisponenti per l'insorgenza del disturbo quali l'età avanzata, la personalità premorbosa e la stagione autunnale. Areteo distinguerà una melancolia vera, e ne descriverà accuratamente i sintomi come ad esempio lo scoraggiamento, le idee fisse, la diminuzione delle capacità psichiche, l'angoscia, i circadiani mutamenti d'umore, dalle forme cosiddette reattive, e per primo coglierà il legame tra la mania e la depressione, considerandole come fasi opposte e polari di una stessa condizione patologica (“lo sviluppo della mania rappresenta un peggioramento della melancolia piuttosto che il passaggio a una patologia differente”). Descrisse il ripetersi di più episodi di malattia nello stesso soggetto, con fasi di

completa remissione fra un accesso e l'altro e una storia di frequentissime ricadute, che talora possono durare anche tutta la vita. Analogamente ad Aristotele ritenne che esistessero tratti caratteriali all'origine di quest'affezione, e descrisse una costituzione pre-morbosa, "naturalmente irritabile, violenta, portata facilmente alla gioia, incline alle cose fatue e infantili", predisposta al furore e alla mania; oltre a una personalità pre-psicotica incline alla tristezza, predisposta verso la melanconia. Due dei suoi trattati s'intitolano: "De causis et signis acutorum morborum" e "De causis et signis diuturnorum morborum", e già dal titolo si può comprendere come anche per quest'autore il metodo della medicina dovesse essere indirizzato verso la differenziazione fra malattie acute e croniche e inoltre, verso la ricerca delle cause eziologiche. Se da una parte negherà l'analogia fra la follia e l'ispirazione divina, affermando, come ricorda lo storico della psichiatria René Semelaigne, che se i maniaci producono filosofia o poesia è per la loro precedente educazione, non certo per illuminazione divina, dall'altra ammise che le malattie di cuore potessero rendere chiaroveggenti. Tale concezione troverà curiose analogie con quelle del positivista Sigmund Freud che nel famoso saggio del 1919 "Il perturbante", nonostante contesti decisamente le fantasie poetiche e le superstizioni, giungerà ad ammettere come avesse frequentemente riscontrato in pazienti con nevrosi fobico-ossessiva (anancastici), la presenza di presentimenti i quali perlopiù finivano per rivelarsi fondati. Areteo è noto per essersi interessato particolarmente dell'evoluzione delle malattie ed eccelse nell'arte della prognosi, approccio che nell'abito delle patologie mentali verrà ripreso nel secolo XIX da Emelin Kraepelin che giungerà a differenziare e a catalogare le patologie mentali quasi esclusivamente in base al loro esito. Le concezioni di Areteo sull'isteria in qualche modo ci informano sulle sue ipotesi eziopatogenetiche che risultano fondate su rappresentazioni di tipo meccanico, egli infatti riteneva che l'isterismo dipendesse da una migrazione dell'utero verso l'alto, e in questo modo comprimeva gli intestini, il diaframma e le stesse carotidi provocando il senso di soffocamento, la perdita di sensibilità e la sonnolenza profonda tipica delle crisi.

Merita una particolare attenzione e riguardo Sorano di Efeso vissuto nel secondo secolo dopo Cristo, egli esercitò la professione medica inizialmente ad Alessandria d'Egitto e in seguito a Roma. Ponendosi in opposizione alle concezioni Platoniche che ritenevano le malattie mentali malattie dello spirito, descriverà tre differenti tipi d'infermità

psichiche principali: la frenite (dal greco fren) ovvero la malattia la cui sede di origine si credeva localizzata nella zona del diaframma, descritta come un'affezione acuta accompagnata da stati febbrili e polso piccolo; la mania e la malinconia (rabbia nera). Anche in questo caso sarà ipotizzata una precisa eziologia, le affezioni psichiche deriverebbero tutte, in accordo con i criteri generali del pensiero metodista introdotto a Roma da Asclepiade cui egli aderì, da un eccessivo rilassamento (*status laxus*) o da una costrizione dei tessuti (*status strictus*). Per questa scuola, come si è visto in precedenza, la materia e quindi lo stesso corpo umano, erano formati da atomi, connessi tra loro da pori, il cui stato di tensione determinava la condizione di salute o della malattia. Sorano in conformità a tali premesse classificherà pertanto le patologie all'interno di tre particolari condizioni, a loro volta in stretto rapporto con lo stato dei meati: *status laxus*, *status strictus* e *status mixtus*. Tuttavia non mancò di prendere le distanze dal pensiero metodista che poneva l'attenzione più sulla malattia che sull'ammalato e criticando aspramente oltre ai rimedi violenti come gli emetici e i purganti l'uso dell'alcool nelle malattie mentali a suo parere provocati dagli stessi eccessi alcolici. Ulysse Trélat, citato da Zilboorg, nel suo volume *Recherches historiques sur la folie* (Paris 1839) riporta un passo di Sorano di Efeso dove protesta vivacemente contro i metodi adottati dai colleghi per curare l'uomo folle, un vero e proprio manifesto di psichiatria umanistica:

"Prescrivono di porre tutti i pazienti al buio, senza accertarsi se la mancanza di luce in certi casi possa aggravare il loro stato o se questo provvedimento affatichi la loro testa malata. Più che essere idonei a guarire i loro pazienti, sembrano in preda al delirio; paragonano, infatti, i pazienti a bestie feroci che vorrebbero domare, privandole del cibo e tormentandole con la sete. Indubbiamente sviati da quest'errore, ordinano che i pazienti siano crudelmente incatenati, dimenticando che le loro membra potrebbero essere gravemente danneggiate e che è più adatto e più facile imprigionare il malato con le mani che con pesanti catene, spesso dannose. Consigliando persino la violenza fisica, oltre all'uso della frusta, come se questi provvedimenti potessero restituire la ragione. Un trattamento siffatto è deplorabile, aggrava soltanto le condizioni del pensiero e sporca il corpo e le membra di sangue: triste spettacolo davvero da vedere per il paziente quando riprende i sensi".

Egli fu famoso soprattutto come un esperto ginecologo, scrisse comunque anche un

trattato sulle malattie mentali in quattro volumi, dove le affezioni della psiche vengono descritte sostanzialmente come affezioni del corpo, in queste pagine si trovano oltre a dettagliate descrizioni degli stati psicopatologici, tutta una serie di indicazioni e di prescrizioni per la cura di tali affezioni, con riferimento alle caratteristiche ideali dell'ambiente, dell'atteggiamento da adottare verso i malati e dei rimedi da applicare.

Claudio Galeno è considerato dagli storici della medicina il più illustre esponente dell'eclettismo, le sue teorie, le sue speculazioni, i suoi insegnamenti saranno predominanti e un punto di riferimento paradigmatico nell'ambito della medicina fino al secolo XVIII. Nelle sue opere riportò molte delle nozioni mediche fino allora elaborate dalle diverse scuole tentando di fornirle di un ordine e di uno schema di riferimento sia teorico che pratico cui non mancò di aggiungere suoi contributi originali. Nacque a Pergamo in Asia Minore attorno al 129 d.C. e morì a Roma circa nel 200 d.C.; dopo un soggiorno ad Alessandria dove apprese la pratica della dissezione anatomica, fu all'inizio della sua carriera il medico dei gladiatori di Pergamo, si recò a Roma nel 161 d.C. come medico militare ed entrò nelle grazie di Marco Aurelio, grande imperatore filosofo e melanconico, divenendo quindi medico di corte. I suoi interessi prima di concentrarsi sulla medicina furono molto eclettici, s'interessò di agricoltura, architettura, astronomia, astrologia e di filosofia. Egli frequentò le quattro scuole filosofiche allora più rinomate, la platonica, l'aristotelica, l'epicurea e la stoica, dichiarandosi un libero pensatore aperto ai contributi originali e di conoscenza apportati da ognuna di queste, intese rifondare la medicina come un sapere globale, capace di accogliere tutti gli apporti provenienti dalle teorie scientifiche e filosofiche più avanzate, ed emerge come una figura di medico capace di padroneggiare i più svariati campi del sapere. Il suo modello conoscitivo si fondò sugli apporti della dimostrazione logico-geometrica, e nel suo scritto "Introduzione alla logica" è documentata la sua puntuale conoscenza delle proprietà dei sillogismi categorici e ipotetici già studiati nella tradizione aristotelica e stoica cui egli aggiunse i sillogismi di relazione; secondo Galeno solo la convergenza della medicina e della filosofia avrebbe consentito una conoscenza puntuale dell'uomo e delle sue patologie, passò alla storia come medico filosofo. Nella sua opera "De locis affectis" ebbe a dichiarare: *"In gioventù assimilai la dottrina di tutte le sette e ne assimilai tutti i principi. Non ne respingo e non ne condanno nessuna: le capisco tutte. La mia mente si nutrì degli insegnamenti degli empiristi come di quelli dei dogmatici"*

avendo attinto a entrambi le fonti, perchè dovrei odiare l'una o l'altra? Ma ho ben capito che la vera scienza consiste nel mettere in correlazione i vari principi delle varie dottrine. Privo di ogni spirito settario, mi sento di affermare coraggiosamente quello che penso". Un vero e proprio manifesto ante-litteram delle teorie della complessità.

Riguardo il tema specifico delle patologie mentali, egli elaborò una teoria che faceva riferimento a diversi approcci che sintetizzò e connesse con un suo apporto originale. Nel "De temperamentis" riprese e rielaborò la tradizionale teoria umorale che veniva fatta risalire alla scuola ippocratica, secondo la quale l'uomo era costituito da quattro umori: il sangue, il flegma, la bile gialla e la bile nera, secondo questa teoria era proprio la variazione dei rapporti proporzionali tra i quattro umori che dava origine a quattro differenti temperamenti che delineavano una distinta tipologia dei caratteri fondamentali dell'uomo, fattori ritenuti predisponenti per l'instaurarsi delle patologie. Vale la pena riportare sinteticamente quest'interessante categorizzazione, poiché essa riscuoterà sempre un particolare consenso e una particolare attenzione e sarà più volte ripresa e più volte trasformata con importanti aggiornamenti teorici nei secoli successivi, fondando quell'approccio della psicologia definito costituzionalista:

1. Il tipo sanguigno è caratterizzato da un'intensa sensibilità agli stimoli esterni nonché da scarsa forza intima, si caratterizza per la volubilità degli interessi e la propensione per il cambiamento, s'infiamma facilmente per sempre nuovi e superficiali oggetti di desiderio e altrettanto rapidamente se ne stanca, distaccandosi dalle attività che aveva precedentemente intrapreso, la costituzionale tendenza al cambiamento può diventare frenesia, mentre la capacità di riflessione risulta piuttosto modesta e superficiale. L'età nella quale s'accentua naturalmente la componente sanguigna del temperamento è considerata quell'infantile.
2. Il tipo flemmatico è caratterizzato da una scarsa forza e da una scarsa sensibilità agli stimoli esterni, prevale la tendenza alla pigrizia e alla vita vegetativa (astenia): l'individuo flemmatico ama le attività trofiche e l'ozio, e si sente in pace quando riposa. Non ama le attività ad alto dispendio di energia, mentre non disdegna quelle che richiedono una certa precisione e una certa meticolosità come ad esempio il collezionismo. L'età nella quale si accentua naturalmente la componente flemmatica del temperamento è quella senile.

3. Il tipo collerico rappresenta il lato stenico dei temperamenti umani, l'individuo risulta assai limitato dalle sue tendenze reattive, e il fatto che il suo temperamento sia corredato tanto di forza quanto di sensibilità agli stimoli esterni non lo mette di certo al riparo dalle unilateralità delle sue reazioni spontanee che sono impetuose e irriflessive.
4. Il carattere malinconico è dotato di elevata forza e scarsa sensibilità agli stimoli esterni, il che comporta una notevole capacità di tenere fermi i propri propositi e di perseguire con tenacia i propri obiettivi senza farsi distrarre dagli eventi esterni. L'individuo malinconico ha la tendenza a chiudersi in se stesso e ha elevate capacità d'introspezione e di riflessione. L'età nella quale si accentua naturalmente la componente malinconica del temperamento è quell'adulta.

Galeno combinò queste concezioni costituzionalistiche con la teoria dello Pneuma (spirito o anima del mondo), un principio attivo che muove e organizza i processi naturali, a differenza di questa teoria che egli riprese dagli Stoici, suddivise, mettendo insieme le concezioni platoniche e aristoteliche, e gli insegnamenti della scuola medica alessandrina, questo soffio vitale in tre differenti spiriti che presiedono le principali funzioni: lo spirito naturale con sede nel fegato (physicon), quello vitale con sede nel cuore (zooticon) e quello animale deputato alle attività psichiche, con sede nel cervello (psychicon), infine sempre da Aristotele derivò una concezione teleologica della natura secondo la quale la creazione era plasmata da un demiurgo, cioè da un singolo creatore, ogni organo risulta perfetto proprio perché è creato dal demiurgo secondo una precisa finalità poiché la natura non fa nulla a caso. Il suo brevissimo trattato, il *Peri Melaine Chole* (*De atra bile*), fu scritto per ricapitolare la propria rielaborazione della teoria degli umori che si rifaceva all'antica prospettiva tetradica, secondo tale concezione quattro erano gli elementi fondamentali: l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco e quattro le qualità primarie: il secco, l'umido, il freddo e il caldo, di conseguenza quattro dovevano essere anche gli umori (chymoi), le sostanze base che componevano un organismo: il sangue, che aveva per sito privilegiato il cuore; la bile gialla, contenuta nella cistifellea; il flegma, secrezione biancastra che aveva come sede privilegiata il cervello; e infine la bile nera (melaina chole), quest'ultima a differenza degli altri umori non aveva una sua propria sede, considerata come un prodotto di scarto del fegato e della milza transitava

attraverso quest'ultima e li poteva sedimentare provocando l'umore melancolico (succus melancholicus) e dunque la malattia. Galeno riprese e approfondì tale dottrina e proprio in questo scritto concentrandosi sulla bile nera tentò di dimostrare come fosse la separazione di questa sostanza nel corpo dell'uomo a generare per consensus l'umore melancolico a sua volta causa della melanconia e lo fece richiamandosi esplicitamente all'autorità d'Ippocrate. Galeno sostenne l'idea che la bile nera fosse contenuta, seppur invisibile, anche nei corpi sani, stabilendo in questo modo una continuità fra il normale e il patologico, la condizione patologica è implicitamente concepita come modificazione quantitativa e qualitativa di una precedente stato fisiologico e scrive: *“Certamente il corpo non possiede alcun organo che contenga la bile nera così come il fegato, in una sua vescica (la cistifellea) contiene la bile gialla, ma cadono nel ridicolo quanti credono che questa sia una prova dell'assoluta mancanza dell'umore melanconico nei corpi perfettamente sani”*. E poco più oltre, confermando i presupposti organici e materiali delle sue tesi: *“Tutto ciò attesta che l'umore melanconico è generato nel corpo dell'uomo”*. Le idee di Galeno si fondano su una concezione che presuppone una causalità meccanica, lo pneuma ritenuto la forza originaria produce pressione sui fluidi e questi a loro volta producono pressione sui solidi, in qualche parte delle sue speculazioni, si accenna alla trasformazione reversibile o irreversibile della materia, con i suoi passaggi dallo stato materiale dei solidi (cibo) a quello liquido degli umori (flegma, sangue, bile gialla, bile nera) infine a quello gassoso dello pneuma. Galeno partendo da ciò e dalle sue osservazioni anatomiche compiute perlopiù sugli animali, elaborò la teoria pneumo-ventricolare. Secondo tale concezione lo pneuma vitale non era più considerato innato ma derivato dall'aria inspirata con la respirazione, formatosi nel cuore dall'aria inspirata dai polmoni, pompato dal ventricolo sinistro nell'aorta, quindi trasferito tramite le arterie a tutti gli organi per vivificarli, parte di esso tramite le carotidi raggiungeva il cervello concepito come una specie di pompa, trasformandosi in pneuma psichico, quest'ultimo a sua volta veniva attratto dagli organi di senso nei ventricoli anteriori cerebrali e da qui attraverso il ventricolo posteriore e i nervi motori immaginati cavi raggiungeva i muscoli facendoli contrarre gonfiandoli; i movimenti del cervello erano resi possibili grazie allo spazio esistente fra dura madre e cervello e quando esso si contrae e si espande sfrutta questo spazio interposto. Le malattie mentali furono pertanto considerate come disturbi e alterazioni dello pneuma psichico (spirito

animale), affezioni dirette o per consensus del cervello, ritenuto il centro della sensazione, del movimento e della ragione, quest'ultimo difatti, poteva risentire dell'alterazione di un altro organo anche se da lui distante e ammalarsi per "simpatia (consensus)". Esempio di malattie con sede originaria localizzata nel cervello furono per il medico di Pergamo, la demenza (amentia) e l'imbecillità (stultizia, fatuitas), derivanti dalla rarefazione e dalla diminuzione quantitativa dello pneuma psichico, nonché dalla freddezza e dalla umidità del cervello, mentre come paradigma delle malattie per consensus oltre alla melanconia venne considerata l'ubriachezza, dove il vino producendo vapori caldi generava un'alterazione dell'anima irascibile, energetica, stenica e maschile situata nel cuore e dell'anima sensibile, concupiscente e femminile, localizzata nel fegato, cosicché le facoltà di giudizio con sede nell'encefalo si alteravano ma solo secondariamente. Interessanti sono pure i pochi indizi che Galeno lascia trasparire sulla cura della melanconia che in qualche modo confermano le sue concezioni pneumatiche: "Occorre purgare il sangue con l'elleboro".

Un altro importante clinico della scuola eclettica fu Rufo di Efeso vissuto nel secolo II d.C. sotto l'imperatore Traiano. Scrisse un testo sulla melanconia che secondo Klibansky, Panofsky e Saxl (1983), influenzò per più di millecinquecento anni le concezioni su questa patologia. Sempre secondo Panofsky fu tra i primi a tentare una classificazione clinica e patogenetica della melanconia, in linea con le concezioni umorali del tempo. Attraverso alcuni frammenti della sua opera ci sono noti alcuni quadri clinici dell'epoca e in particolare alcuni temi deliranti, come la convinzione di avere un corpo fragile e le idee di negazione descritte molti secoli dopo anche da Cotard. Le teorie di Rufo non si discostano da quelle di Galeno e si fondarono su un approccio che potremmo definire organicistico, egli attribuì alla bile nera la causa dell'affezione, questa poteva agire sul cervello del paziente attraverso un'azione diretta o per mezzo di vapori biliosi provenienti dall'apparato digerente, questa seconda forma dava origine a quel quadro sindromico conosciuto come ipocondria. Poiché le cause della malattia melanconica erano provocate dall'eccesso dell'umore nero, i rimedi si basavano sull'uso di lassativi, emetici e salassi.

Per Rufo la bile nera poteva, infatti, agire sull'encefalo del malato mediante tre differenti meccanismi patogenetici: a) interessamento primario dell'encefalo b)

eccessiva presenza di bile nera nell'encefalo per effetto di un aumento del contenuto di bile nera del circolo ematico c) azione patogena esercitata sull'encefalo da vapori melancolici provenienti dall'apparato digerente. Quest'ultima sindrome clinica era già stata descritta da Diocle in età ellenistica e attraverso varie vicissitudini darà vita alla moderna ipocondria. Probabilmente alludendo a quest'ultima forma clinica Rufo, come altri medici dell'antichità, includeva tra i sintomi della melancolia anche disturbi a carico dell'apparato digerente, stipsi e dispepsia.

I secoli successivi furono caratterizzati da una progressiva inversione di questo processo che potremmo definire di de-platonizzazione, di materializzazione e visualizzazione dello psichico che in qualche modo fu presente fino al secondo secolo dopo Cristo e che solo in parte sopravvivrà nella sempre più marginale tradizione dell'originaria medicina alessandrina. Quest'ultima conoscerà una profonda crisi con una frammentazione degli elementi ebrei, egiziani, persiani, greci ed ellenistici che l'avevano resa così feconda, e con la prevalenza delle componenti mistiche; così scrisse lo storico della medicina Semelaigne:

"Sospesa tra un idealismo metafisico e una considerazione teurgica del mondo, la scuola d'Alessandria si perse nei deserti di un nuovo politeismo, deserti popolati da un gran numero di potenze subalterne, che potevano essere ridotte al servizio dell'uomo mediante la magia".

Su tali basi le malattie mentali vennero sempre più spesso considerate espressione di forze demoniache, relegate quindi nel regno del male e della non visibilità, pertanto ignorate dagli interessi della medicina e affidate ai rimedi e ai metodi religiosi; vale la pena di riportare un passo di Sant'Agostino dove viene sancita questa emergente concezione idealistica e mistica: *"L'uomo è un insieme di anima e corpo. L'anima è il principio direttivo e formativo, ma come agisce sul corpo è un mistero. La sensazione è un processo mentale, non fisico. La percezione del senso, l'immaginazione e i desideri sessuali sono funzioni dell'anima sensibile, inferiore; la memoria, l'intelletto e la volontà lo sono invece dell'anima intellettuale superiore, ovvero dello spirito che non dipende in alcun modo dal corpo".*

L'età medioevale non portò rivoluzionarie concezioni nell'ambito della patologia

psichiatrica, si può dire che la più valida conquista del Medioevo in questo campo fu data dal livello di organizzazione dell'assistenza ospedaliera fornita ai malati mentali, cosa che avvenne soprattutto nei paesi arabi: siamo a conoscenza, infatti, di reparti per malati mentali all'interno degli ospedali di Baghdad (750 d. C.), del Cairo (873 d. C.), e di vere e proprie strutture residenziali nate appositamente per la cura e la gestione dei malati di mente (Damasco 800, Aleppo 1270, Kaladun 1283 d.C.).

Nonostante il notevole livello di compassione e di umanità dimostrato dai Maomettani nei confronti della pazzia, le conoscenze cliniche e terapeutiche eguagliarono grosso modo quelle dei Greci. La tradizione greca fu quella che ispirò la pratica e la ricerca medica degli arabi e i testi d'Ippocrate e di Galeno vennero ancora per lungo tempo studiati.

Najab ub din Unhammad (870-925) nel secolo X elaborò una classificazione delle malattie mentali, la sua nosologia era divisa in nove grandi categorie, all'interno delle quali trovavano posto trenta diverse malattie.

Najab descrisse il Souda a Tabee, il delirio febbrile; quindi un'allegria infantile con scoppi d'ilarità immotivata; un'altra malattia dell'età giovanile con angoscia, paura di cose sconosciute, con movimenti inconsulti delle mani e dei piedi, questa condizione patologica se cronicizza esita nel Janoon che significa lottare e battere la terra con le mani e i piedi, condizione nella quale il soggetto si mostra molto agitato, insonne, aggressivo e violento verso gli altri, stato che secondo Najab non ha tendenza verso la guarigione. Ancora descrive la Murrae souda, stato ansioso con una ruminazione ideica e dubbiosità, provocati dall'interesse eccessivo per la filosofia e le leggi; la Daul- Kulb, una forma di mania caratterizzata dall'alternarsi di "stati di violenza distruttiva al altri di gentilezza e di moine", l'autore parla poi di un tipo di malattia mentale di natura degenerativa e tipica del periodo involutivo, la Malikholia o Maraki, "provocata da un forte calore che sale al cervello"; è descritta pure una forma di psicosi delirante sotto il nome di Kutrib. Nelle categorie nosografiche elencate si trovano quindi anche una serie di disturbi del giudizio chiamati Haziyam; tra questi si trova, il Mibda a Illut dimagh, che si manifesta quando: "la mente esagera ogni cosa che le si presenta ed è indotta ad azioni dannose nei confronti della società". Infine sono citate una serie di patologie connesse al pervertimento delle passioni amorose e che ci informano delle implicite ipotesi psicogenetiche che sottendono tale nosografia, sono descritte: l'Ishk, che deriva

dalla parola *Ishka* indicante una pianta rampicante che cresce intorno a un albero determinandone a poco a poco la morte, si tratta di uno stato ansioso-depressivo provocato appunto dall'amore; l'*Haram* generato dall'amore impuro e il *Pak*, l'amore puro spinto all'eccesso. I rimedi prospettati da Najab per le malattie dell'anima furono non cruenti e non coercitivi, si raccomandavano in particolare le terapie termali, diete specifiche, cambiamenti di clima, musica e in certi casi i salassi.

Bisognerà attendere il secolo XIII per ritrovare anche in Europa Istituti per la cura dei malati di mente, in parte simili a quelli del mondo arabo essi saranno presenti in città come Parigi, Lione, Montpellier, Londra, Monaco, Friburgo, Zurigo.

L'epoca medioevale s'incamminò quindi verso una profonda regressione di tutta la conoscenza, del livello di sviluppo e assistenza raggiunto dalla medicina del mondo classico. I malati mentali furono sempre più spesso associati a streghe o maghi, considerata gente invasata e indemoniata, impuri e sotto il controllo del male e del diavolo; per questo motivo la loro cura non fu più rimandata ai medici ma ai sacerdoti, agli esorcisti e in seguito persino agli inquisitori. Fenomeno tipico del Medioevo furono le cosiddette epidemie psichiche che investirono larghe fasce della popolazione: basti pensare ai flagellanti, al tarantismo, e ai veri e propri stati di possessione d'interi gruppi nei conventi e il numero dei malati di mente aumentò considerevolmente.

Le patologie psichiche tranne poche eccezioni, vennero sempre più spesso considerate malattie sovranaturali. Soltanto il frate francescano Ruggero Bacone tenterà di riportarle nell'alveo delle patologie naturali, come pure Bartolomeo Anglico di Salerno, anch'esso frate francescano, erudito esponente della *philosophia naturalis* nel suo libro *De proprietatibus rerum*, ne descriverà le forme: la *frenesis*, la *amentia* (mania) associata alla *melancholia* e lo *stupor de la mente* o *letargia*. Questo scritto (che peraltro venne tradotto in volgare a Mantova, tra la fine del duecento e i primi anni del trecento, dal notaio Vivaldo Belcalzer), è un'importante testimonianza di quanto sopravvisse nel secolo XIII della medicina classica, vi troviamo in particolare una dettagliata nosografia, una precisa descrizione della sintomatologia delle affezioni considerate, delle ipotesi circa le cause e la localizzazione originaria del morbo nelle parti encefaliche, nonché un cenno alle terapie consigliate. In questo testo si trovano co-implicate una descrizione dell'anima di chiara derivazione aristotelica, concetti ripresi dalle concezioni umorali di origine greca-ellenistica, una classificazione nosografica d'ispirazione ippocratica-

galenica, considerazioni astrologiche riguardanti l'influenza degli astri sui temperamenti. Bartolomeo riporta la distinzione già operata dalla medicina di tradizione galenica fra le malattie mentali dette primarie, nelle quali cioè la compromissione delle facoltà superiori è causata da un'alterazione con sede primitiva nel cervello, e le malattie definite secondarie, nelle quali non è direttamente colpito l'encefalo ma solamente le sue funzioni, nonostante il corteo sintomatologico possa presentare qualche somiglianza con le prime. In accordo con le teorie della medicina galenica, egli ammette che la frenesis propriamente detta nascerebbe per l'azione della bile, la quale alterata da un calore eccessivo del corpo salirebbe fino al cervello attraverso vene, arterie e nervi, causando un'apostema, cioè una tumefazione, che genera la patologia.

A differenza della frenesis, la para-frenesis sarebbe invece un'alterazione secondaria, o per consensus, e in quanto tale considerata di minore gravità. La cura prevede una dieta leggera, abluzioni con aceto tiepido sul capo rasato, solo nei casi più gravi isolamento, contenzione, salassi della vena cefalica, riposo provocato artificialmente con unguenti e con erbe medicinali. La mania e la melanconia vengono definite entrambe infectio, malattie croniche senza febbre, dal decorso a volte molto lungo, con intervalli nei quali si ha una provvisoria remissione dei sintomi, le due forme sebbene espressione di una unica sindrome, interessano parti distinte del cervello: nella mania è pregiudicata la cellula anteriore del capo (anterioris cellulae capitis) e le facoltà immaginative (cum privatione imaginationis), nella malinconia è interessata la cellula mediana (mediae cellulae capitis) e le connesse facoltà razionali (cum privatione rationis). Fra le cause della mania è espressamente citata la corruzione dell'umore nelle persone predisposte al male: "ex malitia humoris corrupti dominantis in corpore hominis ad talem infirmitatem praeparati".

Stupor mentis, è invece un'espressione generica con la quale sono individuate non solo delle patologie permanenti ma anche degli stati reversibili, perlopiù di origine tossica o ambientale. Manifestazioni dello stupor mentis sono un irrigidimento delle membra o dei sensi accompagnato da una specie di torpore, anche in questo caso le forme più gravi comportano la compromissione del cervello, predispongono a malattie gravissime, soprattutto alla letargia, è un apostema caldo generato nella cellula posteriore del capo, ritenuta la sede della memoria: "Stupor autem prout hic accipitur, est quaedam somniculositas, quae est quaedam dispositio saepe ad maximas infirmitates, et maxime

ad lethargiam, quae est apostema in posteriori cellula capitis generatum. Et dicitur ληθε, quod est oblivio, eo quod oblivionem inducit (DPR 1601, p. 283-284) ”.

La letargia, malattia immaginata fredda e flegmatica, si riscontra soprattutto nei vecchi, generalmente come conseguenza di una patologia pregressa o come un aggravamento dello stupor, è sostanzialmente caratterizzata da un intorpidimento globale, da un ottundimento del sensorio, dal raffreddamento delle membra; la cura sarà in questo caso specifico opposta a quella prevista per i frenetici, il paziente letargico dovrà essere collocato in luoghi luminosi e rumorosi e i suoi sensi dovranno essere energicamente stimolati. Nella letargia risulteranno compromesse alcune specifiche facoltà dell’anima sensibile che presiedono ai cinque sensi, lo stupor mentis, infatti, è una specie di cecità della ragione, paragonabile al sonno per gli occhi chiusi, che sopraggiunge quando l’anima, a causa del venir meno degli spiriti, non giudica delle cose viste attraverso i sensi né le distingue: *”Et vocatur stupor mentis quaedam caecitas rationis, quae est, quasi somnus oculis clausis, quando propter defectum spirituum anima non iudicat de visis sensibiliter nec discernit (ibidem, p. 283)”*.

Le patologie cum alienatione mentis, quali frenesia, mania e letargia, sono dunque considerate patologie dell’anima sensibile, e come tali di pertinenza della medicina, devono essere sottratte al giudizio morale poiché l’uomo folle, privo di ragione non è responsabile delle sue azioni. Non è così però per la melancolia che pur essendo considerata da Bartolomeo una malattia, in relazione al temperamento pre-morboso che predispone al male, finirà per essere oggetto anche del giudizio morale, potendo favorire il peccato e la colpa. La Magia e la follia negli anni successivi torneranno sempre di più a coincidere, ad appartenere entrambi all’ambito del malvagio e del peccato, espressioni del male e dei poteri del demonio e fra il 1487 e il 1489 venne pubblicato dai domenicani Sprenger e Kramer il famigerato *Malleus malleficarum*, una sorta di manuale che servì per il trattamento delle eresie e della stregoneria. Se non tutte le persone accusate di stregoneria erano malati di mente, quasi tutti i malati di mente furono considerati come esseri posseduti e sebbene le teorie psicopatologiche adottate dal *Malleus* si ispirarono alla tradizione galenica viene esclusa la pertinenza medica, poiché: *”nessuna magia può essere rimossa da un potere naturale, anche se può esserne mitigata”*. Anche se nell’epoca del Rinascimento nonostante in molti campi si assistette ad un risveglio dell’interesse per l’uomo non si fecero grossi passi avanti nel campo

della psichiatria. Il Rinascimento fu comunque un'epoca policroma, sebbene persistette un'aspra e sanguinaria persecuzione nei riguardi dei soggetti ritenuti folli; in Spagna (Valencia 1409, Saragozza 1425 e Toledo 1440) e in America latina (San Hyppolito) sorsero numerosi istituti per malati mentali; malgrado il perdurare delle antiche tradizioni e del dogmatismo della medicina scolastica si registra l'affiorare di nuove concezioni e nuovi atteggiamenti, perlopiù ispirati dalla renaissance del neoplatonismo e della filosofia della natura. Alcuni fecondi pensatori e grandi nomi della medicina di quel tempo cominciarono a opporsi sempre più apertamente alle concezioni demonologiche, proponendo teorie che tornavano a inquadrare l'origine delle malattie mentali non esclusivamente su di un piano demoniaco, ma anche su un piano clinico-naturale.

Levinio Lemnius (1505-1568), un medico e astrologo olandese, allievo del celebre anatomista Andrea Vesalio (1514-1564), seguendo le teorie umorali affermerà nel suo libro: "Occulta naturae miracula" che le malattie mentali, incluse l'epilessia, non sono da ritenere malattie soprannaturali. Insieme con lui altri importanti medici, citati dallo psichiatra e storico della medicina Louis Fiorentin Calmeil, come Montano, Schenk, Houlier e Thomas Erastus, dissenteranno dall'idea che le malattie mentali fossero opera del demonio. Circa quaranta anni dopo la pubblicazione del *Malleus maleficarum*, venne pubblicato da Juan Luis Vives il trattato "De Subventionem pauperum" dove nel terzo capitolo si ritrovano alcune righe che raccomandano una certa attenzione e umanità verso i sofferenti di malattie psichiche: "Siccome niente al mondo è migliore dell'uomo e niente nell'uomo è migliore della mente, si deve dedicare un'attenzione particolare al benessere di quest'ultima e guarire la mente altrui, e il mantenerla sana e razionale deve essere considerata come una missione fra le più nobili. Quando un uomo dalla mente sconvolta è condotto in ospedale, ci si deve accertare innanzitutto se la sua malattia sia congenita o se derivi da qualche disgrazia e inoltre se vi sia speranza di guarigione o no". Egli continua suggerendo quegli atteggiamenti ritenuti più adatti nella relazione con l'uomo affetto da malattie psichiche, questi dovranno essere sempre ispirati dalla compassione, dal rispetto verso i pazienti e dall'evitare ogni forma di derisione. Tuttavia accanto ai metodi gentili e compassionevoli Vives non mancherà di ammettere in certi casi anche l'uso della fermezza e talvolta persino della violenza e della forza.

Juan Luis Vives (Valencia 1492-Bruges 1540) fu un illustre umanista, un filosofo e un pedagogista, concepì l'esperienza come la fonte principale della conoscenza, contestando con la sua puntuale ma sempre moderata critica filosofico-speculativa, i metodi dogmatici delle istituzioni educative e i modelli conoscitivi sostenuti dalla metafisica di marca scolastica:

"Non preoccupiamoci di cos'è l'anima; ciò che è veramente importante è a cosa somiglia e quali sono le sue manifestazioni (De Anima et Vita) ".

Riguardo il tema specifico delle sue concezioni psicologiche scrisse un trattato pubblicato due anni prima della sua morte: "De Anima et Vita (1538)". In questo testo emerge innanzitutto un'idea di uomo come entità psicologica unitaria, la cui vita singola è in relazione con tutto l'universo. Vives, come ricorda Gregory Ziilborg, con un orientamento che si potrebbe definire romantico, porrà la sua attenzione sul metodo dell'auto-osservazione, dell'introspezione, della comprensione empatica dei sentimenti e degli stati emotivi, ritenuti importanti per capire fino in fondo il comportamento umano, egli giungerà persino a sostenere, anticipando le moderne teorie sul controtransfert, che lo studio della mente dovrebbe essere fondato sull'indagine della propria vita mentale. Ciò lo condurrà a esplorare gli stati affettivi e le emozioni con mirabili descrizioni dell'amore, della riconoscenza, della vergogna, dell'odio, della gelosia, dell'invidia, stati emotivi che egli considererà sempre interconnessi e dinamicamente interdipendenti, concluderà le sue speculazioni sostenendo che l'impulso profondo è comunque sempre differenziato e si fonda, quand'è negativo sul risentimento, una sorta di antesignano delle tesi di René Girard. Riguardo la cura dei folli, propose come alternativa ai metodi cruenti e crudeli adottati in quell'epoca dall'Inquisizione, istituti statali preposti più che a mere forme assistenzialistiche, fondate cioè sulla carità e la beneficenza, a fornire cure efficaci e adeguate, non solo quindi forme di reclusione e di sorveglianza ma veri e propri trattamenti rieducativi, orientati al riadattamento sociale.

In Italia analoghe concezioni olistiche verranno elaborate da Marsilio Ficino (1433-1499), filosofo e medico che visse a Firenze all'epoca di Cosimo dei Medici tra la fine del XV e i primi del secolo XVI, fondatore dell'Accademia neoplatonica medicea. Uno degli aspetti senza dubbio più rilevanti delle sue teorie riguarda la dottrina ermetica dei rapporti e delle corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo. Dal Fedro platonico egli riprese l'immagine dell'Anima come principio essenziale che vivifica ed è presente in

tutto il Cosmo, mentre da Plotino ricavò l'idea fluida dell'anima, che in quanto tale ha come un liquido la capacità di diffondersi e vivificare il tutto. Thomas Moore, nel suo lavoro di traduzione e commento del testo di Ficino "Liber de vita coelitus comparanda (Libro sui modi di acquisire vita dal cielo)", così illustra i contributi forniti da questo grande pensatore rinascimentale:

"Ma se questa trasformazione di consapevolezza, dalla coscienza astrologica a quella astronomica, ha un po' attutito la nostra emozione di fronte al cielo di notte essa ha arrecato un danno ancora più esteso a quello spazio che familiarmente chiamiamo interiore. Quelle configurazioni e quei cambiamenti prima identificati come movimenti di Dei e Demoni che influenzano la nostra anima, diventano adesso istinti, pulsioni, tendenze inconsce, riflessi condizionati, comportamenti appresi e complessi carichi di energia emotiva. E se certamente abbiamo guadagnato qualcosa allontanandoci dalla superstizione e dall'ignoranza, abbiamo però subito anche una perdita. Mentre una volta il vasto cosmo rispecchiava in modo adeguato la profondità, la vasta estensione della coscienza umana, adesso molti dei nostri strizzacervelli, ci dicono riduttivamente che in realtà le nostre anime sono soltanto le complesse dinamiche di correnti e sinapsi elettriche (Thomas Moore, Pianeti Interiori: Moretti e Vitali, pag. 27)".

Questo commento ci fornisce la possibilità di soffermarci sulle trasformazioni che sono avvenute nel corso del tempo rispetto alle concezioni dell'uomo, dell'anima, della coscienza, della psiche e dunque delle sue patologie. Se prima le malattie dell'anima erano riconosciute come l'effetto di demoni e divinità, in seguito diventeranno una conseguenza di una materia intesa come difettosa e poco funzionante; la psiche, l'anima, come abbiamo già in precedenza osservato, conosce un processo di solidificazione e dalla sua primitiva consistenza aerea, attraverso la fluidità degli umori, ancora presente nelle concezioni di Ficino, s'incamminerà inesorabilmente verso la solidità della materia cerebrale.

Ma non è tutto, analogamente si svolge un processo d'interiorizzazione della coscienza e dell'Io che comincia a diventare individuo, separato sempre di più dal suo contesto e dalla natura, e ancora, se mentre prima le cose e il mondo erano sentiti come viventi, dotati di anima, sempre seguendo questo sviluppo, esse conosceranno un processo di devitalizzazione e reificazione che finirà per coinvolgere intimamente l'uomo. Infine, se l'uomo, l'Anthropos era un essere plurale, definito dalle sue azioni e dai suoi

atteggiamenti contingenti, sempre seguendo questo percorso, diverrà individuo unico e fissato nel suo carattere e nel suo destino. Eppure nelle forme estreme di psicosi schizofreniche sembra proprio che quest'apparato, quest'impianto salti clamorosamente. L'uomo folle, se ascoltato nel suo delirio, ci narra spesso delle influenze estranee cui è sottoposto, egli nelle esperienze pre-deliranti descritte da Jaspers, si sente connesso in modo nuovo con le cose e con la natura, in certi casi le cose tornano a essere viventi e dotate di un loro autonomo movimento, le voci di altre parti del Sé, sotto forma allucinatoria, commentano e talvolta impongono le azioni. L'intero modo di pensare da un assetto razionale e digitalizzato, si trasforma in una modalità aperta alla metafora, al simbolo, si trova improvvisamente gettata sull'angosciante instabilità polimorfa dell'analogia. Potremmo intendere dunque la psicosi come la rivelazione, l'improvvisa epifania di ciò che è stato rimosso ed escluso dalla coscienza, e forse è proprio per questo che la coscienza, sempre più chiara e sempre più distinta, da un certo momento in poi si incaricherà di curarla, controllarla, riabilitarla, e se ciò non sarà sufficiente di contenerla, piuttosto che instaurare con essa una diversa relazione in grado di riannettere quelle originarie modalità analogiche del pensiero capaci di temperare gli eccessi della razionalità, senza abbandonarla alle abissali derive del simbolo. In questo senso è illuminante una riflessione di Michel Foucault:

"La nostra identità [...], pur debole, che cerchiamo di assicurare e di raccogliere sotto una maschera, non è che una parodia: il plurale la abita, anime innumerevoli vi si disputano".

Il Rinascimento è un'epoca importante poiché conosce ancora questa peculiare connessione fra il metodo razionale e quello simbolico e Marsilio Ficino ne rappresenta un importante testimone. Al centro di tutta la sua speculazione si ritrova l'esplorazione dell'universo archetipico dell'anima e nel testo citato sono costanti i riferimenti al motivo della cura immaginale della melanconia. Ficino fa discendere la melanconia, l'Umor nero, dallo squilibrio della atra bilis, la cui causa è da ricercarsi nella prevalenza relativa di uno di quei componenti archetipali ritenuti fondamentali per l'anima, si tratta in questo caso dell'azione dello spirito di Saturno, un pianeta arido e freddo, lento, pesante, plumbeo, della morte e del decadimento, al cui opposto polare, nella sua complessa astrologia psicologica, Ficino colloca il pianeta Venere, il più umido tra i pianeti.

Marsilio riflette sulla natura e la funzione dell'anima e la considera come un ponte tra il corpo e la mente, il suo nutrimento è lo spirito, inteso come una sottile emanazione dai corpi e dalle situazioni che definisce aromatiche, ovvero significative per l'anima il cui moto circolare contrasta con la linearità dell'io. Come l'anima è l'anello di congiunzione tra la mente e il corpo, lo spirito è il medium tra l'anima e il mondo. Ficino concepì lo spirito come una sostanza sottile presente nel sangue, un vapore caldo e chiaro generato dal calore stesso del cuore che giunge al cervello dove l'anima se ne serve per muovere i sensi, sia interni che esterni, per tale motivo il sangue serve allo spirito, lo spirito ai sensi, i sensi alla ragione. La cura dell'anima e l'esercizio psicologico richiedevano una consapevole esposizione ai vari tipi di spirito e in particolare era importante il ruolo dell'immaginazione, poiché quest'ultima penetra la superficie delle cose, attivata dagli oggetti esterni consente, tra il mondo e l'anima, un dialogo attivo, sano, vitale e reciprocamente efficace.

La cura dell'anima nel caso della melanconia richiede insomma che venga attivata la funzione fluidificante dell'immaginazione, che piuttosto che la stabilità e la sicurezza rende possibile la molteplicità e il movimento. La melanconia, condizione che Ficino pare sperimentò personalmente, sarebbe l'esito del monoteismo archetipale saturnino, del blocco dell'immaginazione in un unico tipo di coscienza, dell'unilateralità della ragione, delle rigide prospettive letterali dell'io, della prospettiva fredda, distaccata e decadente di Saturno, che genera una sorta d'inaridimento psichico, proprio questo stato dell'anima va temperato, costellato, con l'umidità e il movimento sensuale di Venere, allo scopo di conservare la salute della psiche all'interno di un armonico politeismo e di una consonante policentricità archetipale. In queste concezioni possiamo ritrovare una certa analogia con le osservazioni elaborate sia dalla psicoanalisi freudiana, con le descrizioni delle difese psicologiche che caratterizzano la fissazione e il carattere anale, sia con le accurate descrizioni tipologiche di Hubertus Tellenbach sul Typus Melancholicus, una personalità premorbosa che lo studioso tedesco trovò assai spesso presente nei pazienti affetti dalle forme depressive endogene. Le personalità esposte all'influenza prevalente di Saturno, sono completamente immerse e strenuamente impegnate nel lavoro di costruzione (bildung), le forme della loro presenza sono improntate all'edificare duraturo, all'ordinare meticoloso, al collezionare, al trattenere, all'analizzare razionale e alla programmazione previdente, in una temporalità che tende

a trattenere il passato in vista di un futuro vissuto come minaccioso e da controllare. Le concezioni di Marsilio Ficino mostrano di avere ancora oggi una loro validità, sia nell'ambito diagnostico e in particolare per il riconoscimento della costituzione, della struttura, delle personalità pre-morbose, sia anche più pragmaticamente, nel tipo di trattamento psicoterapeutico che può mostrarsi efficace nelle cosiddette forme melanconiche. Merita ulteriore attenzione la concettualizzazione di Ficino riguardo l'Aroma, termine attraverso il quale intende indicare quelle fantasie, quei ricordi, quegli stati d'animo, quelle atmosfere, che avvolgono oggetti e cose come una fragranza. Ancora un autore tedesco, Erwin Strauss, riprenderà nel secolo ventesimo questa feconda intuizione, nei suoi lavori sul fondamento ultimo del vivente, prospettando una fenomenologia del biologico, intesa come una fenomenologia del mondo sensibile, comune all'uomo e all'animale. Straus sulla scorta della antropologia di Plessner, chiamerà la sua dottrina estesiologia rifacendosi in questo caso a Baumgarten che considerava la conoscenza sensibile un tipo di conoscenza intuitiva e provvisoria senz'altro diversa rispetto alla precisa e rigorosa conoscenza intellettuale e scientifica, il sentire assume quindi la sua dimensione originaria su cui si fondono tutte le successive evidenze e le verità della percezione, del linguaggio, della conoscenza filosofica e scientifica. I contributi di Ficino insomma, tenderanno di ridare la giusta importanza alle funzioni immaginali e sensibili della psiche, provando a sottrarla a quelle unilaterali concettualizzazioni, materialiste, meccanicistiche e razionali che, come vedremo, finiranno per prevalere negli ulteriori sviluppi delle discipline psichiatriche e psicologiche. L'ambito patico dell'esperienza, preconettuale e immaginale offerta da Ficino, può essere espressa dalla modalità della spazialità e dalla temporalità innescata della musica, che simile all'aria sollecita il movimento armonico senza più direzionalità della danza, la spazialità perde in questo caso i suoi connotati geometrici e direzionali, si declina come spazio omogeneo libero da valenze locali e direzionali, introducendo un movimento presenziale che non conosce limite e direzione ma un moto fluido e fluttuante di crescita e diminuzione che induce subito a intuirne e coglierne il ritmo. Tale ambito intuitivo-patico dell'esperienza, per Ficino è quella dimensione preconettuale e pre-categoriale, in grado di sciogliere (solvi) le rigidità dell'uomo di ragione, riportandolo in quella regione, in quella originaria condizione della fluidità dell'esperienza, dove cedono e si trasformano le coordinate spazio-temporali

organizzate secondo un rigido ordine geometrico, per assumerne un altro, fondato sulla connessione e la totalità, ed è proprio questa nuova dimensione che può essere capace di rendere umida la secchezza melanconica di Saturno e temperare (coagula) così più armonicamente lo spirito dell'uomo. Ficino proprio per questo raccomanda un atteggiamento più passivo, e sembra di sentire Martin Heidegger e le sue metafore sulla luce, in particolare quando evoca la luce della Radura, la Lichtung, quando il medico fiorentino afferma che ciò che conta non è la luce della ragione ma la ragione della luce, la "ratio lucis". E' proprio la ratio lucis l'elemento originario della psiche, il suo nutrimento spirituale primario, poiché per il genere umano la cosa più importante non è la comprensione tecnica o il chiarimento filosofico, quanto l'introduzione di una nuova qualità di comprensione, un'intuizione sensibile, una visione dell'intimità delle cose, colte nel loro appartenere a una totalità. Il dono del pensiero, per Marsilio diverso dal potere del pensiero, si riflette nella luce del cielo, immagine della fecondità della vita, di perspicacia dei sensi e certezza della nostra intelligenza, di abbondanza della grazia. Grazia, una parola che comunica il senso di uno spirito di ricettività e di umiltà, anche di fronte alla realizzazione intellettuale.

Sempre in quest'ambito storico ed epistemologico è da ricordare la figura di Teofrasto Bombasto Hohenheim meglio conosciuto come Paracelso. Egli nacque a Einsiedeln, in Svizzera nel 1493 e morì a Salisburgo nel 1541, fu senza dubbio il medico più famoso del suo tempo e si dedicò alla psichiatria molto più dei suoi contemporanei fornendo un notevole contributo allo sviluppo della disciplina. Di lui scrisse Carl Gustav Jung in Paracelso come medico: *"Egli agì come un possente vento di tempesta che sradica e trascina nei suoi vortici tutto ciò che in qualche modo si lascia smuovere dal luogo consueto. Come un vulcano in eruzione, ha devastato e distrutto, ma anche fertilizzato e vivificato"*. Studiò presso l'Università di Basilea e probabilmente si laureò presso l'Università di Ferrara dove seguì le lezioni di Nicolò Leonicensis, lezioni che risentirono fortemente delle concezioni neoplatoniche di Pico della Mirandola e soprattutto del medico umanista Marsilio Ficino (1433-1499). In Italia sarebbe stato allievo di Giovanni Tritemius, un sapiente che all'epoca aveva un grande peso culturale e che l'avrebbe introdotto alla conoscenza della "occulta philolosophia", il complesso di materie di cui facevano parte l'astrologia, la magia elementare, l'alchimia e la cabala cristiana. Il resto della sua vita fu alquanto movimentato: lunghi vagabondaggi lo

portarono a viaggiare molti paesi d'Europa nel 1527, tornò a Basilea dove gli venne assegnata una cattedra di medicina, fisica e chirurgia. Egli si oppose apertamente alla medicina ortodossa dell'epoca, cui rimproverava di essere fondata su un sistema di pensiero e cosmologico di tipo sintetico speculativo che non teneva nel debito conto il valore dell'esperienza. Si racconta che per manifestare il suo disprezzo per la tradizione della medicina scolastica bruciò in piazza davanti ai suoi studenti i libri di Galeno e il canone di Avicenna. Proprio a causa del suo temperamento ribelle e del suo aspro spirito polemico si creò forti inimicizie, tant'è che dovette abbandonare la Svizzera trasferendosi a Salisburgo.

Egli nel *Das Buch Paragranum* (1529) definì i quattro pilastri sui quali doveva fondarsi l'arte della medicina: la Filosofia ovvero l'arte di conoscere l'essere e il divenire delle cose; l'Astronomia, che nel cinquecento coincideva con l'astrologia, ovvero l'arte di conoscere la forma e la virtù delle cose; l'Alchimia, l'arte di conoscere e operare la trasformazione delle cose; e infine la Virtù, vale a dire l'onestà del medico, la sua integralità morale, la capacità di determinare i limiti e la condotta del proprio comportamento. Paracelso partendo dalle diffuse teorie neoplatoniche del tempo, indicò nell'*Archeus*, il principio vitale diffuso che animava l'intero universo, e concepì l'uomo come una riproduzione microcosmica del macrocosmo. Per comprendere le concezioni forse del più grande medico del Rinascimento, cercheremo di riassumere brevemente il suo impianto teorico; ciascun oggetto, corpo animato o inanimato che sia, astro, pianeta o pianta, possiede un corpo materiale e un proprio caratteristico corpo astrale, un *astrum*, ed è tramite quest'ultimo che ogni singola parte è in contatto con il resto del cosmo, gli *astra* (o virtù) sono ciò che governa le funzioni di un organismo, e dato che gli *astra* dei pianeti e l'*astrum* dell'uomo sono della stessa natura, ne consegue una uguaglianza fra gli intervalli dei tempi dei ritmi biologici e dei corpi celesti. Nella relazione esistente fra il Microcosmo e il Macrocosmo sussisterà dunque una attrazione simpatetica fra la rappresentazione interiore di un oggetto particolare compiuta dall'uomo e la sua controparte esterna, e la vera ed efficace unione conoscitiva con l'oggetto avverrà attraverso il "corpo astrale"; l'uomo comunica con gli astri mettendo in contatto queste forze (Virtù), e l'apprendimento che da questo contatto intimo e totale scaturisce, non sarà quindi una conoscenza di tipo sensibile e locale. Il compito specifico del medico sarà allora quello di cercare innanzitutto dentro di sé, ovvero

all'interno del microcosmo, quelle specifiche corrispondenze che riescono a cogliere l'attrazione simpatetica con il macrocosmo e queste corrispondenze fra i due poli, l'uomo e la natura, dovranno rimandarsi reciprocamente poiché appunto: "L'universo è un macro-antropo e l'uomo un cosmo in miniatura".

Nei suoi testi si trovano descritte delle precise corrispondenze fra ciò che egli chiama i Geni Planetari e le parti dell'organismo; il Sole aveva una correlazione con il cuore, la Luna con il cervello, Mercurio con i polmoni, Giove con il fegato, Venere con i reni e Marte con la bile, tuttavia questo fatto non è da intendere come l'espressione di una concezione che considerava la vita dell'individuo soggetta direttamente e causalmente all'influenza dei pianeti, quanto piuttosto l'enunciazione di un pensiero che si svolge per analogia. Tutto ciò è peraltro confermato da sue dirette affermazioni che contestano le credenze astrologiche dell'epoca: *"Il corso di Saturno non disturba nessun uomo nella sua vita, né l'allunga o l'accorcia. Infatti, se Saturno non fosse mai nato né in cielo né nel firmamento, la gente sarebbe nata ugualmente con lo stesso carattere, e anche se la luna non fosse stata creata, la gente avrebbe parimenti un'indole uguale a quella che ha. Non si deve credere che siccome Marte è crudele, Nerone sia stato suo figlio. Sebbene avessero la stessa natura, nessuno la derivò dall'altro. Elena e Venere hanno una natura identica; ma anche se Venere non fosse mai esistita, Elena sarebbe stata egualmente una sgualdrina, e anche se Venere è più vecchia di Elena, prima di Elena esistevano lo stesso le sgualdrine (Opus Paramirum 1,5)"*.

I geni planetari (Ficino nel suo trattato sulla cura della Melancolia cui forse Paracelso s'ispirò parla di Pianeti interiori) sarebbero in questo caso una rappresentazione analogica e simbolica dei caratteri, degli impulsi biologici e affettivi che influenzano il comportamento dell'uomo, funzioni fondamentali che si appoggiano a precisi organi del corpo umano che funzionano e si muovono, per analogia, come i pianeti che si muovono nello spazio cosmico. Conoscendo le leggi che governano questi ultimi, si può risalire all'identità occulta dei nostri organi. Va pure precisata la concezione olistica dell'organismo, cosicché una parte può stare per il tutto ma non può esistere solo per se stessa; i sette geni planetari partecipano a un flusso unico e continuo, essi si muovono dentro una simpatia cosmica dalla quale nulla è escluso.

Così scrive: *"Vi è solo un'eterna e universale Causa di ogni cosa, che è Dio, e, se dovessimo scrivere in un vero spirito cristiano, non dovremmo fare alcuna divisione;*

ma, per aiutare il nostro finito intendimento, che non è capace di afferrare il potere dell'Infinito, siamo costretti ad accettare la teoria di una varietà di cause, sperando così di affinare il nostro intelletto per la comprensione di cose finite, finché, per l'Illuminazione della Divina Sapienza, saremo capaci di guardare con l'occhio della Fede l'eterna Unità del Tutto". Il medico dev'essere consapevole che gli astra di ciascun oggetto presente mettono in contatto il tutto con il tutto, e dunque con l'aiuto di ciò che è visibile, potrà prendere coscienza di ciò che è invisibile. La capacità di comprensione della causa profonda della malattia, così come dell'intera realtà, è per le facoltà umane di certo limitata, tuttavia è di certo passibile di approfondimento e apprendimento: l'atteggiamento del medico dovrà dunque fondarsi sulla consapevolezza di non essere il padrone di una facoltà ma umile portatore di questa. L'Arte della diagnosi e della cura non appartiene alla tracotanza dell'Io, non è cioè sufficiente che si svolgano sul piano esclusivo dello sguardo e della vista.

Paracelso prospetta una diversa posizione dell'esplorazione che alla presa di distanza dell'occhio preferisce la più intima prossimità dell'ascolto; la conoscenza di tutte le parti che compongono il mondo nel posto che occupano e nella funzione che svolgono, è chiamata anatomia del mondo, essa dovrà essere studiata attraverso l'astronomia che indaga sui corpi celesti per conoscere la composizione delle cose e l'astrologia che "origlia" (ablauschen) nell'invisibile cogliendo l'influenza degli astri sulla sfera del sensibile. La giusta cura da intraprendere non può essere il risultato di un mero processo di razionalizzazione ma di un diverso modo di vedere, o meglio di percepire, intuire, di rendersi aperti e disponibili a una risposta che attende solo di essere ascoltata e questa qualità, come avrebbero detto i medici dell'antico Egitto risiede nel Cuore e non nel cervello; per usare una terminologia alchemica, bisogna affidarsi alle qualità del Sole che risplende e non della Luna che riflette. Le nostre modalità di comprensione se richiedono quindi un propedeutico processo di frammentazione dei fenomeni (solve) dovranno comunque tenere conto che questo processo è sempre in vista di un passaggio necessario a un ulteriore sviluppo ricostruttivo e trasformativo della realtà (coagula). Nella nuova partizione fra il visibile e l'invisibile, Paracelso suggerisce all'arte medica d'indagare secondo due diverse direzioni: da una parte pone l'arte del riconoscimento dei segni e in questo senso bisognerà avvalersi della semeiotica, si andrà così alla ricerca dei segni esterni evidenziando gli effetti individuali, sensibili e psicofisici della

malattia; mentre da un'altra prospettiva bisognerà procedere verso la ricerca degli effetti invisibili e insondabili, e in questo senso che è invocata l'astronomia, l'arte che aiuta a chiarire le attività funzionali non percepibili ai nostri sensi, attività presenti in quella parte chiamata anche limbus, lembo dell'universo comune a tutti gli esseri, dove risiede la parte eterea, il corpo astrale, dove sono rispecchiate fedelmente le leggi immutabili dell'universo. Egli fa risalire il primo principio a una materia cosmica o forza primordiale, una concezione che risulta essere un misto fra una rappresentazione di tipo materialistica e una rappresentazione spirituale della creazione. Come ricorda Jung, la sua teoria è assai ricca di elementi animistici, il supremo principio cosmogonico è denominato Yliaster, termine proveniente dalla sintesi di hyle, materia, e astrum, astro; solo in seguito si costituisce l'anima mundi che emana dalla materia il mysterium magnum o limbus maior, concepito come un cerchio, come un essere vivente, spirituale invisibile e inafferrabile. In esso ogni cosa è contenuta sotto forma d'idee platoniche, di archetipi. L'uomo, il limbus minor, il microcosmo, allora non sarebbe altro che uno specchio del macrocosmo. Quest'immagine dell'Anima del mondo è una concezione che almeno nel pensiero filosofico occidentale compare oltre che nelle speculazioni dei pre-socratici, nel Timeo platonico, e nel corso dei secoli successivi verrà più volte ripresa, per citarne solo alcuni, da pensatori come Diogene Laerzio, Plotino, dalla scuola di Chartres, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, e in tempi più recenti da Schelling e dallo stesso Jung che scrive: *"questa è un'idea primordiale che aveva già travagliato anche i presocratici, quantunque non sia detto che Paracelso l'abbia ereditata da loro. Le immagini primordiali di questo tipo appartengono, infatti, a tutta l'umanità e possono ricomparire in forma autoctona nella mente di qualsiasi essere umano, in qualunque tempo e luogo, purché si manifestino le circostanze favorevoli per un loro risorgere. E il momento propizio è sempre quello in cui una visione del mondo trascina con sé, nel suo crollo, quelle formule e costruzioni che fino allora erano valse come risposte definitive ai grandi enigmi della vita e del mondo. Corrisponde inoltre perfettamente a una legge psicologica il fatto che tutte le divinità spodestate ricadano sull'uomo, il quale perciò esclama: "... ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia"; e quando incomincia a declinare una religione che esalta lo spirito, al suo posto diviene cosciente – nell'esperienza interiore – un'immagine primordiale della materia creatrice".*

Contro le antiche concezioni aristoteliche che postulavano sia una differenza della materia costituente il mondo lunare e il mondo sublunare, sia una netta separazione di queste regioni, Paracelso invece affermerà che “ogni cosa è dentro come fuori, sotto come sopra”. Inoltre tra tutte le cose, sia che esse si trovino nel cerchio maggiore sia che risiedano in quello minore, esiste una corrispondenza; concetti che si ritroveranno in seguito nelle speculazioni (visioni) del mistico svedese Swedenborg, quest’ultimo però a differenza di Paracelso imbroccherà un processo di antropomorfizzazione dell’universo, pervenendo alla rappresentazione dell’Homo Maximus. Come nota ancora Jung, nel concetto più primitivo e più originario di Paracelso mancherà proprio questo fattore antropomorfo e le sue idee, per quanto possano sembrare affini alle idee del pensiero scientifico della fine dell’ottocento, manterranno rispetto a quest’ultime una sostanziale differenza, poiché il medico svizzero non penserà in sterili termini chimico-meccanici, bensì ancora secondo un arcaico modello animistico primitivo: per lui tanto l’uomo quanto il mondo sono degli aggregati di materia vivente, in quanto tali mantengono sempre una loro autonomia rispetto all’osservatore e una loro intrinseca intenzionalità. Pertanto anche le malattie sono considerate come concrescenze naturali, entità viventi, composti di una parte materiale e di una parte astrale, ed è proprio sulla parte astrale del morbo che dovrà essere rivolta l’azione della cura, e ciò potrà avvenire attraverso l’identificazione dell’arcanum presente nella natura che vi corrisponde, e cioè, solo combinando lo spirito con lo spirito si potrà ottenere la benefica trasformazione della condizione patologica, la metabolizzazione dell’ens morbi.

Riguardo la patogenesi delle malattie egli contestò duramente le teorie umorali dell’epoca derivate da Galeno e la dottrina degli elementi, acqua, terra, aria e fuoco non sono per lui i componenti ultimi della materia ma sono composti a loro volta da energie più originarie che egli chiama solfo, mercurio e sale. Questi componenti non devono essere fatti corrispondere agli elementi chimici conosciuti, ma sempre analogicamente, devono essere considerati come gli originari principi costitutivi: lo Zolfo corrisponde all’igneo principio organizzativo è rappresentato come un’oleosità solubile, modera l’eccesso che può provenire dagli altri principi, è il simbolo dell’anima; il Mercurio corrisponde al freddo principio generativo, è rappresentato come una liquidità fumosa e volatile, espelle ciò che è in consunzione, è simbolo dello Spirito; il Sale, l’Alkali, corrisponde alla massa, alla componente invariabile di qualsiasi oggetto della natura, ha

un effetto purgativo, depurativo. I quattro elementi sono dunque concepiti come matrici o uteri in cui i vari enti vengono generati e dove ricevono le loro forme, le loro signature. In conformità a queste sue nuove concezioni Paracelso divide le cause delle malattie raggruppandole in cinque classi differenti, le sue affascinanti concezioni sulla patogenesi meritano, proprio per gli stimoli epistemici che forniranno alle successive concettualizzazioni eziopatogenetiche, un minimo approfondimento.

La prima di queste classi è denominata “Ens Astrale” e riguarda la specifica debolezza strutturale di quel particolare organismo, coagualatosi come sistema astrale, come “cielo interiore” al momento della nascita. La costituzione del sistema astrale inizia a realizzarsi al momento del concepimento, quando il Mercurio filosofico, che è uno spirito, si combina con il sale filosofico attraverso un varco che collega il macrocosmo al microcosmo, questa unione del principio volatile (Mercurio) con il corpo lunare (Sale) forma una certa impressione, da quel momento questo “spazio” comincerà a essere elaborato e trasformato dal Mercurio che lo adegua in vista della sua venuta alla luce del sole, è solamente quando questo sale giungerà a maturazione che la nuova creatura verrà alla luce, poiché se ciò dovesse avvenire prematuramente questo nuovo vivente morirebbe. Si tratta di uno spirito che prende possesso di un luogo, questo spirito originariamente non ha una sua anima, non ha nessun contatto diretto con il pianeta, non è nel pianeta e non gli appartiene, non ha una sua aria e tutto ciò che gli arriva dal mondo, gli arriva mediato da un altro essere vivente che è la madre. E’ al momento della nascita che avviene il primo respiro e questo atto stabilisce il momento di un nuovo e diverso contatto del Mercurio filosofico, principio fluido-volatile, con il corpo lunare, per la prima volta quell’essere vivente scambia aria con l’atmosfera collettiva del pianeta, in quell’istante si forma il Solfo, principio igneo, e il respiro non abbandonerà mai più il suo corpo fino alla morte, quando torneranno a sciogliersi (solve) i contatti fra questi tre principi. Nel preciso momento in cui si forma questo nuovo aggregato vivente, in quello specifico spazio-tempo, si formerà anche un certo “campo” e questo campo sarà composto da una particolare, unica e irripetibile configurazione degli archetipi, questo campo sarà dunque plasmato da queste forze sottili, e l’anima che vi si formerà ne avrà tutte le caratteristiche. Tale impressione può essere indagata attraverso un’anamnesi astrologica genetica.

Risulterà forse adesso più chiaro perché Paracelso neghi la diretta influenza dei pianeti

sul destino e la vita degli esseri umani, egli piuttosto ragionando per analogia, sostiene che proprio lo studio della configurazione astrale potrà fornire la traccia sia della specifica e unica costituzione di quell'essere vivente, sia informazioni su quali influenze negative potranno colpirlo dal cielo esteriore. Le carenze che si osserveranno nel tema natale indicheranno i punti deboli dell'individuo. Questo vuol dire che se il soggetto è vulnerabile in un certo organo, se è predisposto a contrarre certi tipi d'intossicazione e d'infezioni ciò dipenderà dalla configurazione del suo campo natale, le malattie che sarà portato a contrarre saranno relative alle forze che gli mancano, ai punti in cui è carente e tutto questo avverrà puntualmente anche sul piano mentale ed emozionale, questo fatto, questa sua costituzione avrà il suo corrispettivo analogo ed equivalente anche sul piano astrale. Quindi sarà attraverso l'osservazione e la lettura dei moti dei pianeti che potremo conoscere quali sono i reali moti degli archetipi che non possiamo vedere e sarà proprio la scienza astrologica la chiave per accedere a un'interpretazione di come si stanno muovendo in quel momento gli archetipi, in base alla configurazione attuale si potrà allora provare a rinforzare e equilibrare quello che vi è di debole (sia fisicamente sia psichicamente) in modo da ottenere il ripristino di un certo equilibrio. Inoltre: *“Se noi conosciamo l'influenza delle stelle, le congiunzioni dei pianeti e le qualità delle nostre droghe, sapremo quale rimedio dare per attrarre queste influenze in modo che possano agire beneficamente sul paziente (Paracelso) ”*.

Se ogni malattia è provocata dall'emergere di un particolare assolutismo della forza archetipale, se si ammette che la vulnerabilità degli organismi è generata dalla prevalenza di un archetipo a scapito della pluriversità dell'insieme delle energie archetipali, egli del tutto comprensibilmente prescriverà d'evitare quelle pratiche che tentano di contrastare con l'uso della forza e violenza quest'energia e questa forza, immaginando piuttosto la possibilità di temperarla e relativizzarla con l'introduzione d'energie equilibranti e armonizzanti, gli arcana. Le concezioni del vivente e delle sue patologie espresse dal geniale medico svizzero, sono concezioni che potremmo definire politeiste e strutturaliste, e proprio tali visioni verranno riprese e approfondite in psicologia soprattutto da Jung e dalla psicologia archetipale dei suoi seguaci, in particolare modo da James Hillman. Esse, nonostante i toni di misticismo dai quali sono intrise, inevitabile espressione dello spirito del tempo in cui furono pensate, si mostrano ancor oggi in grado di reggere il tempo, esprimendo una concezione olistica del

biologico contrapposta a quella meccanica e localizzatrice tipica di una parte della medicina. Nelle concezioni di Paracelso si ritrovano l'idea dell'equilibrio biochimico degli organismi viventi, l'introduzione di una pratica terapeutica fondata sul metodo sperimentale, un'ipotesi costituzionalistica e individualizzata della patologia; una concezione dell'equilibrio e dell'armonia dell'organismo con il suo ambiente all'interno del quale è generato e da cui esso dipende; una casualità complessa e non riduttiva; una concezione che si fonda sull'evento e la necessità, piuttosto che sulle tecniche razionali fondate sulla tragica volontà di potenza; l'idea di appartenere a un tutto che ci avvolge e con il quale abbiamo delle affinità, delle corrispondenze e uguaglianze.

La seconda classe delle cause di malattia è l'Ens Veneniale, ove sono rappresentate quelle malattie causate da sostanze velenose e da impurità, siano esse visibili o invisibili. Nel caso delle sostanze visibili esse possono penetrare nell'organismo sotto forma di cibo e accumularsi perchè non seguono il naturale processo di metabolizzazione e escrezione, lo stesso può avvenire attraverso l'inalazione e l'assorbimento di sostanze attraverso la pelle. Ma l'Ens veneniale può assumere anche la forma invisibile di un pensiero, di un'emozione, di una volontà, e talvolta sono proprio delle reazioni psico-emozionali a determinare il blocco della metabolizzazione e dell'escrezione.

Paracelso afferma che: *“L'uomo è più soggetto alle malattie che non gli animali in stato di libertà, poiché questi vivono in armonia con le leggi della loro natura, mentre l'uomo agisce continuamente contro le leggi della propria natura, specialmente nel mangiare e nel bere. Finché il suo corpo è forte, può espellere o superare le dannose influenze continuamente causate dalla sua intemperanza, dalla sua ghiottoneria e dai suoi gusti morbosi; ma un tale continuo sforzo di resistenza implica una seria perdita di vitalità e verrà un tempo in cui una malattia ne sarà il risultato, perché l'organismo richiede periodi di riposo e di rinnovo di forze per espellere gli elementi velenosi accumulati”*.

L'indebolimento dell'organismo e l'attenuazione della sua vitalità provocati da queste condizioni, predispone allo sviluppo di ulteriori malattie che si possono instaurare attraverso le perniciose influenze astrali. Le malattie di questo genere saranno chiamate "malattie tartariche" dal termine "Tartarus" che esprime ciò che è perverso, impuro e opposto al bene.

La terza categoria di cause riguarda il cosiddetto Ens Naturale, in essa sono raggruppati quelle condizioni patologiche connesse alla condizione della natura, ovvero a problemi

di ordine morale, a uno stato morboso della mente, sono le vere e proprie malattie psicologiche. In tali casi non sarà sufficiente somministrare quei rimedi che risvegliano quegli stati mentali che si vogliono indurre, bisognerà fornire al paziente "istruzioni" per migliorare lo stato della sua moralità. Questa categoria di cause è correlata con l'elemento aria che corrisponde alla sfera del pensare. Come abbiamo visto per Paracelso il mondo delle forme corporee non è altro che la manifestazione esterna-materiale del mondo degli archetipi: ogni cosa rappresenta un'idea, un'intenzione, una funzione. Uno stato morboso della mente produce un corrispondente comportamento e quindi uno stato morboso nel corpo. Così egli spiega: *"La relazione simpatetica esistente tra gli elementi che rappresentano i pianeti nel Microcosmo e gli elementi rappresentati da essi nel Macrocosmo può portare a serie conseguenze a meno che non siano contrastate dal superiore potere della ragione e della volontà"*.

La quarta categoria delle cause delle malattie è rappresentata dall'Ens Spirituale, che corrisponde grosso modo alla volontà, esso è correlato all'elemento fuoco ed è legato alle passioni, ai pensieri dissoluti e all'immaginazione morbosa, in questa categoria vengono trattate quelle malattie che oggi verrebbero fatte risalire all'area delle patologie del desiderio. Se gli Ens Astrale, Veneni e Naturae agivano sul corpo, l'Ens Spirituale e l'Ens Deale invece appartengono alla dimensione dello Spirito: *"Nell'uomo vi sono due principi attivi; l'uno è il principio della Materia, che costituisce il corpo corporeo visibile; l'altro è lo Spirito, invisibile e intangibile, e il principio spirituale può essere viziato e malato come il corpo, e trasmettere al corpo le sue malattie. Se il corpo soffre, lo spirito non soffre necessariamente; ma se lo Spirito soffre, soffre anche il corpo; il corpo non può vivere senza lo spirito, ma lo spirito non è limitato dal corpo. L'Ens Spirituale è un potere che può agire sull'intero corpo e produrre o curare ogni genere di mali; non è un angelo né un demonio, ma un potere spirituale che, nel corpo vivente, nasce dai nostri pensieri"*.

Come abbiamo visto nelle concezioni di Paracelso nell'uomo lo spirito sostiene il corpo così come l'aria gli fornisce la vita; esso è sostanziale, visibile, tangibile e percettibile per altre entità spirituali.

Come quasi un secolo dopo Swedenborg, egli concepì che gli esseri spirituali stanno nella stessa relazione in cui un essere corporeo sta con un altro, ma mentre gli esseri corporei hanno necessità del linguaggio, gli spiriti possono intendersi senza parole.

Secondo la dottrina delle corrispondenze essi possono armonizzare, associarsi per somiglianza e per simpatia, o possono respingersi e danneggiarsi, possono cioè influire reciprocamente, se uno spirito è adirato con un altro può danneggiarlo e il danno provocato potrà essere trasmesso anche alla parte corporea.

Paracelso partendo proprio dalla sua pratica di medico osservò come gli stati psicologici provocavano spesso cambiamenti fisiologici: la vergogna produce rossore del viso, la paura il pallore, lo spavento causa la diarrea, la malinconia costipazione, l'ira o l'invidia possono far sorgere l'itterizia. Se la gaiezza d'animo può essere un importante elemento a favore della buona riuscita della cura, il dolore può giungere a far ammalare e persino alla morte, seguendo questi ragionamenti Paracelso ammetterà che un'immaginazione malefica può influire negativamente sulla mente di un'altra, avvelenare la sua vitalità, danneggiarla e persino ucciderla. Quindi queste particolari affezioni dovranno essere curate attraverso la Fede e la Volontà, poiché: *“Gli spiriti non sono nati dall'intelletto ma dalla volontà e chi vive secondo la volontà vive nello spirito; chi vive secondo la mente vive invece in disarmonia con lo spirito. La mente non produce lo spirito ma determina le qualità dell'anima”*.

L'ultima delle categorie delle cause delle patologie è l'Ens Deale, che è la causa fondamentale di tutto ciò che esiste, essa è correlata, è in analogia con la quintessenza. Per questa causa non vi è la possibilità per il medico di porvi rimedio e non si potrà far altro che aspettare pazientemente finché la legge di Giustizia Divina faccia il suo corso. Tutto quello che si può fare in questi casi è offrire un umano e solidale sostegno. Ci sono malattie che non sono soggette alle possibilità terapeutiche dell'arte medica e in questo caso l'Alchimista non credendo al caso farà riferimento al concetto di destino (Heimarméne) o di sincronicità.

Riguardo il tema specifico della classificazione delle malattie mentali furono molte le rettifiche e i ripensamenti di Paracelso; nel suo trattato “Delle malattie che ci derubano della ragione” scritto in età giovanile intorno al 1520 e che venne però pubblicato per la prima volta nel 1550, le malattie mentali si trovano riconnesse a una base naturale, e quindi si svilupperebbero secondo una specifica e connaturata predisposizione insita nell'individuo. All'interno di questo testo è proposta una distinzione delle patologie in cinque tipologie differenti: epilessia, mania, pazzia vera e propria, ballo di San Vito e suffucatio intellectus. L'epilessia a sua volta viene distinta in cinque tipologie che

vengono identificate secondo la zona originaria di sviluppo, essa è considerata un disturbo del cosiddetto spiritus vitae, paragonata in accordo con la sua concezione del macrocosmo-microcosmo, a un terremoto interiore. La mania fu descritta come un'alterazione della ragione e non dei sensi dovuta alla presenza di vapori malsani che secondo la loro zona d'azione, possono intaccare lo spiritus vitae provocando squilibri psichici ed emozionali. La pazzia vera e propria, invece fu divisa in altre cinque categorie e in generale venne fatta risalire a negative influenze astrali o allo sperma difettoso del padre.

Sono descritti i lunatici, i quali perderebbero la ragione per l'influsso pernicioso del corpo lunare, quest'ultimo attraverso una specie di magnetismo influenzerebbe gli umori corporei strappando la ragione dalla testa, questo tipo di malattia è ritenuta una affezione curabile attraverso l'uso dei farmaci. Esistono quindi gli insani, che hanno ereditato la follia o l'hanno acquisita già nell'utero materno durante il periodo della gestazione, la cura in questi casi sarà più problematica e la prognosi più severa. Altra categoria sono i vesani anch'essi sono curabili e la loro malattia deriva da sostanze tossiche provenienti dall'esterno del corpo. Quindi sono menzionati i melancholici e gli ossessi, anche questi sono folli per costituzione e per eccesso dello spiritus vitae nel cervello, essi sono ritenuti i più originali e i più creativi. Paracelso studiò con interesse la malattia denominata Ballo di San Vito, che chiamò corea lasciva, ancora oggi questa patologia è conosciuta come corea e si ammette che è determinata da infezioni cerebrali che in seguito a lesioni provocano movimenti scomposti degli arti, egli ipotizzò inizialmente che fosse provocata da sali irritanti che disturbavano lo spiritus vitae, ma in seguito ammise che fosse provocata dall'immaginatio:

“Così la causa della malattia corea lasciva è una semplice opinione o idea, frutto d'immaginazione, che colpisce quelli che credono in una simile cosa. Quest'opinione o idea è l'origine della malattia, nei bambini come negli adulti. Nei bambini la causa è pure l'immaginazione basata non sul pensiero, ma sulla percezione, perchè hanno udito e visto qualcosa. La ragione è questa, la loro vista e il loro udito sono così impressionabili che inconsciamente esso fantasticano, su ciò che hanno visto e ascoltato (Von den Krankheim so die vernuft berauben, citazione dal capitolo, Von sanct Veyts Thanz, Basel 1567).”

Infine si trova descritta la suffucatio intellectus, considerata come una forma mista

d'isteria ed epilessia e fra le cause ammette la presenza di vermi intestinali, problemi uterini e blocchi sessuali. Negli ultimi testi pubblicati da Paracelso come il "Delle malattie invisibili" (1531) o il "De lunaticis" le malattie mentali invece verranno descritte come patologie che possono esser provocate oltre che dagli ens astrale, naturale, veneniale, anche dagli ens spirituale e deale. I metodi di trattamento delle malattie applicati da Paracelso si fondavano perlopiù sull'uso di sostanze, preparate attraverso la tecnica conosciuta con il nome di Spagiria (σπαγυρικα), termine proveniente dal greco σπαω (estraggo) e αγειρω (raccolgo-riunisco). Questa tecnica riassume la fondamentale massima alchemica del "solve et coagula", cui evidentemente egli s'ispirò. L'antica tradizione ermetica riguardo quest'argomento può essere riassunta tenendo a mente l'attuale simbolo della medicina, il Caduceo di Hermes (due serpenti che si attorcigliano lungo un bastone centrale). L'Alchimia rappresenta la Via Diretta, l'Arte Media, la Via di Mezzo Umido-Secca, rimanda al bastone ermafrodita centrale e persegue l'obiettivo di realizzare la Pietra Filosofale. Il serpente di destra rappresenta l'Archimia, la cosiddetta via Maschile secca, la via dell'Arte Breve, coincidente con lo zolfo, gli archimici nei loro esperimenti e nella preparazione dei loro distillati facevano uso dei minerali utilizzando forni ad alte temperature. Infine, il serpente di sinistra, rappresenta la Spagiria, la cosiddetta via Femminile Umida, la via dell'Arte Lunga, coincidente con il Mercurio, gli Archimici per i loro scopi e l'elaborazione delle tinture e degli elisir utilizzavano sostanze vegetali e animali. Attraverso l'arte alchemica, spagirica e archemica, il medico tenterà di perfezionare quanto cresce in natura, sempre a beneficio dell'uomo stesso, agendo sugli arcana ovvero sulle virtù che si trovano in tutte le sostanze, in tutti i corpi presenti nel cosmo. L'alchimia si declina come la scienza della vita dei tre regni, minerale, vegetale e animale, essa cerca d'intervenire sulle due forze dominanti della natura, la corruzione e la costruzione, per questo cercherà di riprodurre i processi della nascita e della morte in laboratorio allo scopo di raggiungere la perfezione interiore. Questa complessa operazione tenta di riprodurre a ritroso il gesto perfetto della creazione Divina, e la distillazione delle sostanze necessarie viene eseguita all'interno dell'Atanor, un recipiente nel quale attraverso un processo di maturazione, si produce l'estrazione del "volatile" che a sua volta verrà rinchiuso nell'Uovo Filosofico sigillato dal Sigillo di Hermes. Il massimo risultato si concluderà con la creazione della famosa Pietra Filosofale, questo processo sarà

accompagnato da un parallelo percorso di maturazione interiore dell'alchimista, ciò avverrà attraverso un passaggio trasformativo composto da tre stadi fondamentali: l'Opera al Nero (Nigredo), l'Opera al Bianco (Albedo) e infine l'Opera al Rosso (Rubedo), stadi che ripropongono in chiave non solo materiale, ma soprattutto in chiave esistenziale un complesso percorso iniziatico e spirituale. Ognuno di questi stadi richiede un iniziale scioglimento (solve) della configurazione esistente sia essa materiale che psicologica e una successiva fase di raccoglimento e di nuova sintesi (coagula). La putrefazione del primo stadio è seguita da una rinascita e dalla successiva sublimazione, solo in questo modo sarà possibile risalire fino all'atto creativo primo e universale di Dio. Secondo alcuni storici della medicina il più grande merito del medico di Einsiedeln fu proprio quello d'aver spianato la strada alla "iatrochimia", e alla farmacologia, insomma di aver immaginato la chimica come nuova forma terapeutica. Sebbene la chimica proposta da Paracelso fosse ancora legata all'arte dell'alchimia, egli applicò le sue teorie ai processi alchemici conosciuti come la fermentazione, la calcinazione, la distillazione, con l'intento di giungere all'estrazione dei principi attivi delle sostanze, separando cioè il puro dall'impuro; applicò la iatrochimia all'esistenza biologica umana riconducendo sistematicamente i risultati delle ricerche empiriche alla pratica terapeutica e ponendo le prime fondamenta per la crescita di nuove discipline le quali rivoluzioneranno profondamente la storia della medicina e della farmacologia. Diversamente dalle concezioni fino allora prevalenti che ritenevano che le sostanze modificassero l'equilibrio degli umori dell'organismo, reputò che gli arcana delle sostanze agissero attraverso modificazioni qualitative della chimica dell'organismo specificamente alterata dalla patologia.

Il medico per Paracelso doveva essere un Alchimista, ossia doveva capire la Chimica della Vita, e coniò il termine chemiatria con il quale intendeva la teoria che postula una visione dei fenomeni vitali in chiave chimica, la teoria che considerava la fisiologia come una branca della chimica. Tuttavia, non mancò di contestare e mettere in guardia dalle tentazioni riduttive e dogmatiche sempre in agguato, poiché l'alchimia con i suoi derivati, la chemiatria e la iatrochimia dovranno sempre essere assistite da un coerente speculazione filosofica e astrologica, le uniche in grado di fornire adeguate risposte sulla realtà. Per Paracelso la Medicina non era solo una scienza, ma un'arte; l'Ars Medica, diceva, non consiste solo nel preparare pillole, impiastri e droghe di ogni

genere ma ha a che fare con i processi della vita, che innanzitutto devono essere capiti, prima di poter pensare di dirigerli e modificarli.

Da molti storici della psichiatria e in particolare da Henri Zilborg, gli autori citati in precedenza vengono fatti appartenere cronologicamente e ideologicamente, all'epoca della cosiddetta "prima rivoluzione psichiatrica" tra i cui fautori vengono elencati famosissimi nomi come Cornelio Agrippa, appunto Paracelso, Girolamo Cardano, Johannes Weyer.

Lo scritto, ancora oggi considerato il manifesto della prima rivoluzione psichiatrica e che non mancò di suscitare le più accese critiche da parte della tradizione inquisitoria fu il "De praestigiis daemonum" di Johannes Weyer (1515-1588), un medico olandese, allievo e seguace di Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1486-1535). Egli divenne medico personale di Guglielmo V duca di Cleve cui indirizzò una lettera non appena ebbe completato il manoscritto della sua opera più famosa, in questa lettera, oltre a dichiarare i suoi intenti e le sue aspettative, chiese la protezione dell'autorità ducale per i contenuti presenti nel testo. Weyer si schierò decisamente contro tutte le innumerevoli superstizioni e contro le pratiche magiche allora presenti nell'ambito delle concezioni relative alle patologie psichiatriche, molte delle quali erano contenute nel famigerato *Malleus maleficarum*. In particolare si oppose alla sessuologia diabolica sostenendo che gli stati di stupore delle streghe si potessero spiegare con cause mediche e naturali, originati molto probabilmente dall'utilizzo di droghe, come l'erba che gli italiani chiamano belladonna, contenente l'atropina, dall'oppio tebano, del giusquiamo, dell'hashish, oppure da stati melanconici o disturbi dell'utero, in ogni caso, le vivaci e fantastiche allucinazioni visive che queste donne riferivano avevano per Weyer sempre cause naturali. Nei suoi due testi *De Praestigiis Daemonum et incantationibus ac veneficiis* (Sulla illusioni dei demoni e su Magie e veleni del 1563) e *De Lamiis Liber* (Libro sulle Streghe del 1577), volle dimostrare che le donne ignoranti che ammettevano di essere streghe, in realtà soffrivano di allucinazioni e pertanto ciò che dicevano non poteva essere considerato reale.

Weyer non giunse a elaborare nessuna particolare nosografia, né particolari concezioni innovative sulla patogenesi e l'eziologia delle malattie mentali e in questo senso si rifece perlopiù alla tradizione galenica e alla dottrina degli umori. Spesso nelle sue descrizioni sono usati i termini, temperamento melanconico e melanconia sia nella

descrizione di stati allucinatori, esaltazione maniacale, di stati deliranti melancolici: *”Vi prego di guardare da vicino i pensieri dei malinconici, le loro parole, le loro visioni e azioni e capirete che i loro sensi siano depravati da un umore melanconico sparso nel loro cervello (De praestigiis daemonum)”*. Tuttavia egli apportò un notevolissimo contributo innovativo, rappresentato dal suo modo di accostarsi al paziente, dalla sua capacità di ascolto, che emerge chiaramente dai contenuti delle sue esposizioni:

”C’è chi pensa di essere bestia e ne imita la voce e i gesti. Alcuni pensano di essere vasi di vetro e per questo motivo indietreggiano davanti ai passanti per paura di rompersi; altri temono la morte, e il più delle volte finiscono proprio per darsela. Altri immaginano di essere colpevoli di qualche delitto, tanto da tremare e da aver paura quando vedono qualcuno andare loro incontro poiché pensano che costui voglia abbrancarli per la spalla per farli prigionieri e condannarli a morte (De praestigiis daemonum)”.

E’ l’espressione di una medicina psichiatrica che oggi si definirebbe umanistica e antropologicamente fondata, che comincia a porre la sua attenzione sui vissuti e sui discorsi dei pazienti, fu questo che consentì a Weyer di fornire puntuali descrizioni cliniche, una psicopatologia descrittiva, una psicopatologia soggettiva nel senso di Jaspers, che fra l’altro, ci offre un quadro alquanto dettagliato delle patologie psichiatriche maggiormente presenti in quell’epoca.

”Conobbi un uomo che riteneva di aver visto il fratello il quale, però viveva molto lontano da lui. Conobbi un altro sodomita, che si lamentava di udire sempre i passanti venirgli a urlare negli orecchi; persino i suoi genitori lo facevano, mi scrisse egli stesso, in segreto, chiedendo se non potessi dargli qualche consiglio, dacché qualcuno gli aveva detto che il suo disturbo era situato nell’organo dell’udito (De Praestigiis)”.

Nel tentativo di contrastare i metodi e le credenze demonologiche, Weyer si rese conto della necessità di avere un metodo e una pratica che potessero essere scientificamente fondati e credibili. A tale scopo era necessario non solamente prendere le distanze dalla sanguinaria e primitiva tendenza inquisitoria, ma rafforzare quella concezione che concepiva le malattie mentali come eventi non solo demoniaci e soprannaturali, ma anche e soprattutto naturali; proprio per questo motivo era essenziale prima di tutto l’intervento di un professionista medico, solamente in seguito sarebbe stata richiesta l’assistenza spirituale di un sacerdote in modo che si potesse mettere in atto una sorta di

rieducazione spirituale del paziente. La psichiatria con il contributo di questo medico olandese tenterà di affermarsi forse per la prima volta come una specifica branca, una distinta specializzazione della medicina, basata oltre che sull'osservazione dei comportamenti, sull'introspezione, l'analisi e la comprensione dell'esperienza personale. Fino allora i campi della sofferenza mentale erano stati ritenuti perlopiù di pertinenza della religione oppure delle discipline filosofiche-morali, e come abbiamo visto la medicina tutte le volte che aveva cercato di contestare le credenze magico-soprannaturali, nominandosi come la disciplina competente per il trattamento di quei fenomeni, aveva sempre dovuto scontrarsi con le ideologie dominanti e con i luoghi comuni.

Wyer propone una sorta di collaborazione con le istituzioni religiose, riconoscendo ai sacerdoti il compito di fornire un'assistenza morale e spirituale al soggetto reduce dalla malattia mentale, comunque sempre determinata da alterazioni umorali dell'encefalo, e cita il caso di una ragazza di Burg affetta da melanconia, che a lungo trattata con esorcismi senza esito, venne alla fine guarita da un medico attraverso purganti e ricostituenti: così dopo che il corpo della ragazza fu purgato, il sacerdote poté impiegare i suoi metodi per scacciare lo spirito maligno. Egli, in accordo con precedenti osservazioni, ammise l'importanza del ruolo della fantasia e della suggestione, della funzione dell'imaginatio all'origine delle patologie psichiche, facendo riferimento ai testi di Giamblico, alle teorie immaginali di Marsilio Ficino e a certi pensatori neoplatonici scrive: *"L'immaginazione riceve in se stessa l'immagine di tutte le cose, foggia e rappresenta tutte le attività mentali e accorda le cose esteriori a quelle interiori, estrinseca le fantasie che si spingono più in là dei sensi; supera qualsiasi senso, è come un proteo o un camaleonte (De praestigiis daemonum)"*, proprio per questo bisognerà porre una maggiore attenzione verso i rapporti tra le condotte della vita quotidiana e le esperienze interiori, per questo le funzioni immaginative troveranno giovamento da un approccio che potremmo definire d'ordine psicologico, antesignano del trattamento morale che verrà introdotto da Pinel. Weyer si oppose inoltre alla misoginia e alle pratiche di punizione: riprendendo le asserzioni del maestro Cornelio Agrippa asserì che il ruolo delle donne doveva essere rivalutato e i malati di mente non dovevano essere puniti. Il pensiero di Johannes Weyer rimase tuttavia abbastanza isolato e le sue idee non mancarono di essere screditate dai più grandi inquisitori, il suo

nome venne incluso nell'Index Librorum Prohibitorum come un Auctor primae classis, e questo voleva dire che era assolutamente vietata la lettura dei suoi testi, nel 1581 venne classificato come Auctor secundae classis e venne vietata solo la lettura del *De praestigii daemonum*, nel 1590 venne nuovamente indicato come Auctor primae classis e il suo nome rimase in questa classe fino all'inizio del novecento.

In quegli anni, nonostante i tentativi di Wyler, le malattie psichiche non ricevettero una particolare attenzione da parte delle discipline mediche, con poche e isolate eccezioni, verso la fine del secolo XVI un altro medico svizzero Felix Platter (1536-1614) mostrò un certo interesse per le patologie della psiche, di formazione eclettica, spirito indipendente, in sintonia con il pensiero rinascimentale, preferiva le proprie osservazioni al sapere teorico; è rimasto famoso poiché venne ritenuto il primo a scoprire che la percezione visiva avveniva nella retina e per essere considerato il fondatore della medicina legale svizzera. Riguardo i suoi studi sulle malattie mentali egli scelse di approfondirli visitando le prigioni di Basilea dove a quell'epoca erano detenuti molti malati mentali. Con lo spirito dell'attento osservatore delineò una classificazione, peraltro non molto originale, delle malattie psichiche, descrisse gli idioti, i deficienti, i cretini, i muti, i maniaci, i deliranti, gli alcolisti, i gelosi, i dementi, i melanconici, la sua proposta di categorizzazione procedette da una descrizione dei sintomi in seguito raggruppati in sindromi. Le sue concezioni eziopatogenetiche sulla malattia mentale furono un misto fra causalità con localizzazione cerebrale, squilibri umorali e concezioni demonologiche, sebbene siano riportate sue descrizioni cliniche che mostrano una certa attenzione al contesto di provenienza sociale e all'ambiente familiare dei pazienti. Il secolo XVII oltre dal lento tramonto delle ipotesi demonologiche, fu caratterizzato dal risorgere impetuoso e sempre più prevalente delle concezioni organiche e localizzatrici delle malattie psichiche, con la ricerca sempre più convinta della sede dell'anima e delle facoltà mentali, ricerca peraltro rinforzata dalle importanti conquiste dell'anatomia patologica.

Thomas Willis (1621-1675) illustre neuro-anatomista inglese, ripartendo dalle asserzioni ippocratiche che identificavano nel cervello la sede della follia, studiò a lungo il sistema nervoso centrale e le sue alterazioni, fortemente convinto che fosse in quell'organo che andavano ricercate le cause delle forme di alienazione mentale. Da Willis le malattie mentali sono considerate secondo le loro cause remote e immediate,

nella sua descrizione della mania, le cosiddette cause prossime sono dovute a una specifica alterazione degli spiriti animali. Come ricorda Michel Foucault nella sua Storia della follia, innanzitutto si tratta di un'alterazione meccanica: nel maniaco gli spiriti si muovono con una forza aumentata e rendono al malato difficile la loro gestione, conducendolo dentro un corso d'idee e di movimenti nuovi, incoercibili e bizzarri, ma si tratta anche di un'alterazione chimica, gli spiriti animali assumono una natura acida e corrosiva che li rende più penetranti, più leggeri, meno carichi di materia, essi diventano vivi e impalpabili come la fiamma, dando così alla condotta del maniaco tutto ciò che ha di vivo, d'irregolare e ardente (Willis, citato da Foucault, Storia della follia, p. 102). Nel suo testo, "De anima brutorum", Willis distingue un'anima "corporea" distinta da un'anima "razionale", è quest'ultima che può risultare alterata da uno squilibrio degli "spiriti animali", i quali, veicolati attraverso il sangue sono metabolizzati all'interno della ghiandola pineale che quindi li distribuisce in tutto il cervello. L'anima razionale, nel caso delle patologie mentali risulta condizionata dal dis-metabolismo degli "spiriti animali". Le malattie psichiatriche per Willis sono simili a passioni morali, fondati però su una base biochimica e materiale: è insomma il fondo biochimico e materiale che altera l'immaginazione. Le ipotesi eziopatogenetiche del medico inglese si reggono dunque su un processo di materializzazione dello spirito che si muove partendo da un'analogia rappresentativa.

L'agitazione e la turbolenza del comportamento del maniaco, immediatamente visibile all'esterno, dovrà fondarsi su un'energia altrettanto turbolenta che si muove al suo interno. Foucault osserva come avvenga un passaggio, una sorta di salto esplicativo, che dal dominio della percezione trasporta a quello della spiegazione, dall'effetto visibile al movimento invisibile delle sue cause. Le cause diventano prossime, dove per prossime deve intendersi una relazione di contiguità, di localizzazione, fra gli effetti e le cause, un luogo da dove le prime si dipartono e dove le seconde agiscono.

Nella concezione di Willis è richiesta anche una corrispondenza, che per tutto il secolo diciassettesimo rimarrà ancora qualitativa, fra l'effetto e la sua origine, fra la patologia psichica e la sua causa; se il comportamento è eccitato, violento, vigoroso, analogamente nei substrati organici e materiali dovrà trovarsi un eccesso, se viceversa il comportamento è senza slancio, fiacco senza energia, sarà rinvenibile un difetto, *“in realtà il sistema delle cause prossime non è altro che il rovescio del riconoscimento*

empirico dei sintomi, una specie di valorizzazione causale delle qualità (Foucault, Storia della Follia, p. 248) ”.

In conformità a tale processo di materializzazione della psiche, degli spiriti animali, Willis descriverà accuratamente la cefalea, il letargo, il coma, il coma vigile, l'ipervigilanza, l'incubo, le vertigini, la mania e la malinconia, la stupidità o morositas, ossia l'ebefrenia attuale, l'isteria, considerata anch'essa una “nevrosi”, null'altro che un disturbo metabolico del cervello con alterazione degli spiriti animali.

“La causa prossima della follia dovrà essere dunque un'alterazione visibile dell'organo più vicino all'anima, cioè il sistema nervoso, e, per quant'è possibile, del cervello stesso. La prossimità della causa non è più richiesta nell'unità di senso, nell'analogia qualitativa, ma nella vicinanza anatomica più rigorosa possibile (Foucault, storia della Follia, p.251) ”.

Queste rappresentazioni della psiche e dell'uomo, questi processi di materializzazione, di localizzazione e meccanizzazione dell'anima, degli spiriti animali, furono condivisi da importanti medici e ricercatori dell'epoca, e continuarono a avere una notevole influenza nei secoli successivi. Nelle concezioni del celebre medico inglese Thomas Sydenham (1624-1689), è ancora rintracciabile la corrispondenza analogica fra la sintomatologia manifestata dai pazienti e la causa eziopatogenetica: *“La forza dell'anima mentre è rinchiusa in questo corpo mortale dipende principalmente dalla forza degli spiriti animali che le servono come strumento nell'esercizio delle sue funzioni, sono la più fine porzione della materia, quella che più si avvicina alla sostanza spirituale. Così la debolezza e il disordine degli spiriti causano necessariamente la debolezza e il disordine dell'anima e la rendono il giocattolo delle passioni più violente, senza che sia in alcun modo padrona di resistervi (Dissertation sur l'affection hystérique -Medicine pratique, trad. Jault, p.407) ”.*

Troviamo quindi una particolare connessione fra il pensiero analogico e il pensiero razionale, dove il secondo si sviluppa sulle premesse richieste dal primo, connessione che nel corso del tempo tenderà a trasformarsi ulteriormente, fino ad approdare alla prevalenza sempre più decisiva del cosiddetto pensiero razionale, che si emanciperà “scientificamente” dalle limitazioni poste dal legame analogico: le alterazioni anatomiche, fisiche, chimiche, ricercate nel secolo diciottesimo, non dovranno più mantenere quei caratteri qualitativamente corrispondenti alle manifestazioni patologiche.

Tale stato di cose contribuì, oltre a rinforzare le mai sopite tendenze riduttive e meccanicistiche, disperse a rappresentare la psiche come un che di materiale, con una sua solidità e materialità qualitativamente alterata nelle condizioni patologiche, nella sua consistenza, nella sua forma, nella sua funzionalità, nelle sue componenti chimiche e nella sua elasticità, a raffigurare l'uomo come un aggregato di parti e non più come una totalità, a produrre una nuova forma di esclusione antropologica, che se in qualche modo potrà apparire nelle sue premesse diversa e opposta a quella provocata dalle concezioni demonologiche, nei suoi esiti raggiungerà talvolta altrettanto discutibili e dolorose degenerazioni, come l'elettroshock, le lobotomie e non ultimo l'uso sconsiderato e esclusivamente tecnico degli psicofarmaci.

Se le discipline mediche decideranno di impegnare le loro ricerche in vista di una localizzazione e di una definizione materiale dello spirito e dell'anima, l'essenza della follia, l'approfondimento delle sue forme, le riflessioni sui suoi contenuti e sul suo senso, verranno nuovamente demandate alle discipline filosofiche, cosicché la medicina e la filosofia, nei loro diversi approcci alle malattie psichiche rimarranno a lungo senza confrontarsi, in un isolamento reciproco e diffidente. Nasce in quell'epoca la psichiatria organicista e localizzatrice che tenterà, così come continua peraltro a fare ai giorni nostri, di guadagnare un saldo fondamento materiale, prendendo come spunto e come esempio le altre discipline mediche e in particolare la neurologia, disciplina a essa sempre collegata e con la quale, fraintendendo la complessità e la specificità dell'oggetto del suo conoscere, non cesserà mai di confrontarsi e misurarsi. Sulla scorta delle importanti scoperte di Willis, Raymon de Vieussens (1641-1716), supporrà che le facoltà immaginative fossero localizzati nei corpa striata del cervello e il medico croato Giorgio Baglivi (1688-1707), aderendo alle teorie iatrofisiche, cercherà di trovare specifiche alterazioni anatomiche nel tarantismo, uno stato di eretismo e di eccitazione, che in seguito verrà inteso come una particolare condizione psichica culturalmente determinata.

La materializzazione dell'anima e la centralità del cervello riguardo le affezioni mentali, saranno propugate da François-Marie Arouet, meglio conosciuto come Voltaire (1694-1778), il maggior esponente dell'età dei lumi. Possiamo prendere spunto dal pensiero di questo filosofo per cercare di riassumere le prevalenti rappresentazioni della follia che si andranno a sedimentare nel secolo diciottesimo.

Nel Dictionnaire Philosophique, alla voce Folie, egli fornisce una sorta di compendio e di catalogazione di questo fenomeno: riporta la concezione eziopatogenetica che mostra di condividere, definendo la follia come una malattia degli organi del cervello che separa e divide chi ne è affetto dai suoi simili; il folle non pensa e non agisce come gli altri, talvolta il suo stato mentale può metterlo nelle condizioni di non essere neppure in grado di amministrare i suoi beni, situazione che ne richiederà l'interdizione; di avere idee incompatibili con le idee prevalenti dell'ambiente e ciò ne comporterà l'esclusione; di esser pericoloso e in alcuni casi furioso, condizioni ne consiglieranno l'internamento e talvolta persino la contenzione; è qui riportata l'espressione della percezione sociale della follia. Quindi la dissertazione del filosofo procede contestando sia le concezioni che supponevano che l'anima del folle fosse sana e che fossero invece patologici i suoi organi di senso, entrambe queste opzioni risultano infondate, rispetto all'ipotesi più semplice e credibile che ammette ammalati gli organi del cervello, in fondo "si ha la gotta al cervello come si ha la gotta ai piedi".

Le sempre più preponderanti concezioni meccanicistiche, verranno avversate da Georg Ernst Stahl, nato ad Ansbach nel 1660 e morto a Berlino nel 1734; egli sembra che seguì ancora i principi dell'Alchimia com'è testimoniato da alcune pagine dalle sue opere e da alcune dispense pubblicate dai suoi studenti dell'Università di Halle. Dissentendo dalle teorie allora prevalenti, fondate sugli spiriti animali, già nella sua tesi di laurea espresse le sue concezioni animiste e attribuì all'anima l'origine di tutte le funzioni vitali, come le secrezioni, la circolazione sanguigna, la motilità, l'intera organizzazione e l'intero movimento degli organismi, asserì inoltre che ogni essere vivente, compresi quindi gli animali, fosse dotato di anima e si oppose alle teorie, che sulla scia di Cartesio, propugnavano una divisione e una differenza fra l'anima e il corpo, una scissione che si mostrerà assai deleteria soprattutto per la comprensione delle malattie mentali. Sostenne che piuttosto che i principi della fisica e della chimica, il medico doveva avere una più approfondita conoscenza della sintesi dinamica dei processi biologici, fenomeno che non gli apparve riducibile alle emergenti concettualizzazioni iatro-meccaniche fondate perlopiù sullo studio delle componenti materiali che cominciavano a essere stabilite dalla nascente chimica e sulle forze meccaniche analizzate dalla fisica.

Stahl quindi fece notare che gli organismi viventi erano dotati di una loro struttura e che i meccanismi che li costituivano erano sempre in un costante movimento, rivolti verso specifici fini, innanzitutto orientati verso l'auto-conservazione, spinti e organizzati da una specifica forza vitale che chiamò *motus tonico vitalis*. Da queste teorie ne derivava che i sintomi delle varie malattie rappresentavano null'altro che gli sforzi fatti dal principio vitale tesi a contrastare e a liberarsi dalle varie influenze negative e dai blocchi nocivi, i sintomi insomma non sono altro che l'espressione dell'azione indirizzata del principio vitale che cerca di ricomporre come può l'equilibrio dinamico perduto. Pertanto i rimedi somministrati dal medico, semplice *minister naturae*, avrebbero dovuto intervenire cercando di aiutare e di riattivare queste forze auto-conservative presenti naturalmente in ogni organismo vivente.

Le prescrizioni di Sthal propendono per una medicina aspettante, per una pratica medica che si svolge in un'armoniosa collaborazione con la natura, e proprio per questo gli interventi terapeutici dovranno essere ridotti al minimo, sempre di supporto e mai contrapposti all'intima forza presente nel corpo umano incessantemente tesa al riequilibrio e al ripristino dello stato di salute. Nell'animismo proposto da Georg Sthal il medico non si annuncia più come il principale attore della pratica terapeutica, ma piuttosto come l'attento spettatore del divenire della natura, sul quale proverà a intervenire con un umile spirito di servizio solamente per indirizzarne il corso. Se l'anima sthahliana è in qualche modo concepita come un essere pensante, provvista cioè di una sua propria intenzionalità e con una sua peculiare organizzazione, da ciò ne deriva che anche la malattia avrà una sua propria origine e una sua propria costituzione. Riguardo lo specifico argomento delle patologie psichiche Sthal le ritenne dovute a un diretto interessamento della parte sensibile dell'anima che poteva essere ostacolata nella sua funzione auto-conservativa sia da un umore ma sia anche da uno stato d'animo o da un'idea; in base a tali premesse provò a distinguere le forme di alienazione mentale generate da fattori organici da quelle altre forme che in seguito la nosografia psichiatrica, riprendendo questa distinzione, provvederà a descrivere come disturbi di natura funzionale, disturbi privi di un substrato organico e di una causa chiaramente identificabili e connessi a particolari stati emozionali. Tutto questo condurrà il medico tedesco, forse condizionato nelle stesura delle sue teorie psicopatologiche dalla sua formazione e dalla sua osservanza religiosa pietista, ad assumere già nella descrizione

dei meccanismi eziopatogenetici e nelle conseguenti ipotesi di trattamento, un atteggiamento moralizzante, poiché ogni fenomeno patologico verrà fatto risalire a un perverso movimento dell'anima, a una cattiva amministrazione del moto degli umori corporei e tutto ciò a partire dall'idea originaria che l'ha determinata. Come paradigma dell'uomo in buona salute proporrà il buon lavoratore di campagna che segue una dieta semplice, laborioso e alieno da preoccupazioni intellettuali; stile di vita contrapposto a tutti coloro che invece cedono ai vizi e non conducono una vita sufficientemente morigerata. Questi uomini, soggetti alle passioni, ai tumulti, alle inquietudini e ai desideri dell'anima sensibile, saranno esposti a un pernicioso perturbamento dell'equilibrio dell'attività vitale, divenendo pertanto le malattie la conseguenza e l'esito di una colpa. Le innovative teorie di Stahl ebbero tuttavia poca risonanza durante la vita dell'autore ma non mancheranno di averne molta in seguito, i suoi testi vennero ripresi e pubblicati quasi un secolo dopo da Ideler, e l'influenza delle sue teorizzazioni si fece sentire soprattutto in Francia, presso l'Università di Montpellier, dove insegnarono Boissier de Sauvage e Philip Pinel.

Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) più che come medico, disciplina che nonostante la sua laurea non praticò mai, va citato e ricordato come un ideologo e come uno storico della medicina, e nel nostro caso specifico per l'influenza che ebbero le sue teorie sulla psiche e sul trattamento delle malattie mentali, sulle concezioni dell'epoca e sulle epocali riforme proposte e introdotte da Philip Pinel. Insieme con Antoine Comte, Louis Claude Destutt de Tracy e Pierre Louis Roederer, è ritenuto uno dei leader degli *Idéologues*; frequentatore del circolo intellettuale della vedova di Claude Adrien Helvétius, frequentò pensatori del calibro di Étienne Bonnot de Condillac, del barone d'Holbach, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, del Marchese de Condorcet, mostrando interessi in settori diversi della conoscenza.

Proprio nella villa di Madame Helvétius s'incontravano pensatori di diversa formazione e provenienti da diverse discipline, quali politici, economisti, matematici, medici, interessati, sulla scia dell'empirismo inglese e del sensismo francese, a porre le basi di una riforma dell'antropologia scevra da ogni istanza metafisica e fondata su ipotesi materialistico-sensiste, verificate con l'apporto delle scienze sperimentali. Pierre Cabanis durante la Rivoluzione francese collaborò attivamente per la riforma della pubblica istruzione e fu professore di clinica medica e Igiene presso l'Università di

Parigi. La sua opera più importante e più citata rimane senz'altro il "Rapports du physique et du moral de l'homme", testo composto da dodici memorie scritte tra il 1796 e il 1802, in cui espose nei dettagli la sua concezione materialista, razionalista e positivista dell'uomo. In questo libro Cabanis, sebbene avanzi una spiegazione che a prima vista potrebbe apparire material-meccanicistica dell'universo, della natura e dello stesso comportamento umano, approccio che venne in particolare continuato da Auguste Comte e da Hippolyte Adolphe Taine, apre un ambito tematico che probabilmente non ha ancora avuto quegli approfondimenti che merita. Egli in questa dissertazione si opporrà criticamente, considerandole carenti e riduttive, a tutte quelle concezioni degli iatromeccanici, che per buona parte del settecento erano state le concezioni più influenti nell'ambito delle discipline mediche, così come criticherà la psicologia sensista di Condillac ritenendola semplicistica e confusiva, si riferirà invece alle teorie eretiche di La Mettrie, le quali ipotizzavano una struttura eterogenea e pluralistica della materia. Proprio partendo dall'assunto che solo la materia è reale ed eterna, se pur nelle sue molteplici forme transitorie, egli indicò una nuova metodologia di ricerca, sia nell'ambito generale dello studio dell'uomo, sia in particolare nell'ambito specifico delle discipline medico-sanitarie, metodologia che per essere adeguatamente fondata doveva a suo parere esser ricondotta alla fisica, alla chimica e alla fisiologia. La Fisiologia, l'analisi delle idee, e la morale, erano difatti, secondo Cabanis, i tre rami di una scienza che può essere chiamata la scienza dell'uomo, che se pur nella sua complessità e specificità, doveva essere esaminato e analizzato come un qualsiasi minerale o vegetale. Così come Lavoisier aveva applicato i suoi metodi d'analisi alla chimica, analogamente si sarebbe potuto fare con l'uomo, con una ricerca tesa innanzitutto a scoprire da dove nascono le sensazioni originarie e le idee, rifiutando di accettare fideisticamente tutte quelle ipotesi e quelle nozioni che non siano basate su fenomeni o sensazioni reali e in quanto tali non suscettibili di una conoscenza esatta e dunque di un preciso calcolo matematico.

Contro ogni forma di metafisica e spiritualismo, Cabanis negò decisamente ogni idea di divisione fra il Fisico e il Morale (con morale i francesi intendono ciò che è psichico, psicologico, mentale), precisando che con il termine "moral" si fa riferimento al complesso, relativamente autonomo, delle operazioni intellettuali e affettive dell'uomo, complesso che non possiede un proprio statuto ontologico.

L'uomo non è, come voleva Descartes, la somma di due nature eterogenee, ma il risultato di una complessa organisation materiale che da sola giustifica l'esistenza e il funzionamento di tutte le facoltà, compresi il pensiero e il linguaggio; ogni fenomeno psichico si fonda sempre sulla sua base materiale, il mentale, non è altro che il "fisico", considerato da certi punti di vista particolari. Egli, in questo caso specifico si serve di un'analogia fra il cervello e lo stomaco, che rimarrà famosa e verrà spesso ripresa e citata a supporto delle argomentazioni materialiste: se lo stomaco è una macchina che serve per digerire il cibo, analogamente il cervello sarà una macchina che servirà per digerire le impressioni e per la secrezione dei pensieri. A differenza degli altri Idéologues, fu molto influenzato dalle tesi di Julien Offray de La Mettrie e in particolare dalla sua teoria dell'uomo-macchina. Aderì all'approccio fisiologico, il quale rimarcava l'importanza delle disposizioni ereditarie, dello stato chimico-fisico degli organi interni, dei sogni, degli impulsi automatici o inconsci, tutti fattori a suo avviso assai più importanti dell'esperienza nel determinare il comportamento dell'individuo. Questo è nelle sue linee generali il quadro all'interno del quale si declina il pensiero di Pierre Cabanis. Proveremo a ricapitolare brevemente il procedere delle sue argomentazioni nei vari paragrafi (Memories) del suo libro più famoso "Rapporti del fisico e del morale dell'uomo", e questo innanzitutto allo scopo di accennare alle sue speculazioni teoriche, ma anche con l'intento di provare ad approfondire quelle parti del suo discorso che nel corso del tempo verranno ampiamente riprese e continuate, se pur con qualche fraintendimento di matrice e di derivazione cartesiana. Difatti, buona parte degli studi delle discipline psichiatriche e psicologiche si riconosceranno e impianteranno in questo nuovo e promettente terreno scientifico fondato su una solida base organicista-positivista e produrranno specifici linguaggi e una specializzazione sempre più tecnica, un numero considerevole d'ipotesi e di teorizzazioni meccanicistiche e materialiste rinvenibili persino in Sigmund Freud e nelle sue teorie psicoanalitiche, ipotesi e teorizzazioni che peraltro non mancheranno di produrre importanti risultati e epocali conquiste nell'ambito della cura delle patologie psichiche.

Ciò nonostante, ci arrischieremo anche a provare a riprendere quelle parti del discorso del medico-filosofo franceseritenute confuse e dunque trascurate, quelle parti che in particolare alludono e trattano della sensibilità, ritenuta come il fenomeno essenziale del biologico, come quella sua peculiarità, che lo differenzia incommensurabilmente e

inderivabilmente dall'inorganico.

Forse gli studi di Cabanis, nonostante le accuse di riduzionismo e materialismo che gli saranno rivolte, possono essere fatti rientrare in quella corrente di pensiero che tentò di contestare le tracotanti e nichilistiche derive della potenza razionale e calcolante del pensiero e le derive dello spiritualismo senza materia e dunque senza corpo e senza vita. In quella corrente di pensiero che s'avvede della necessità di tornare al mondo della vita, alcune sue riflessioni possono ancora indicare quella via, quel metodo, che nell'apertura del biologico, nel suo essere aperto al mondo, sente il mistero, e su quest'ambito cerca di far ritornare la riflessione e il pensiero.

Nella sua prefazione Cabanis insiste innanzitutto sul fatto che sia il "moralista" (termine che in francese oggi comprenderebbe lo psicologo, lo psichiatra, il sociologo e l'antropologo) che il medico devono approcciarsi all'uomo nella sua totalità, compreso nelle sue componenti fisiche e morali, incomprensibili, se considerate separatamente.

"La sensibilità fisica è il termine ultimo al quale si giunge con lo studio dei fenomeni della vita e con le ricerche metodiche sul loro vero concatenamento. Esso è anche il risultato finale, per così dire, cui giunge l'analisi delle facoltà intellettuali e delle affezioni dell'anima. Così dunque il fisico e il morale si confondono nelle loro origini; o meglio, il morale non è che il fisico considerato da un punto di vista più specifico (Cabanis, Rapports du physique et du morale p. 142) "

La Fisiologia, l'analisi delle idee, la morale sono riconosciuti come i tre rami di una scienza che può essere chiamata la "scienza dell'uomo". L'unione della mente e del corpo è proprio il tema che apre la prima "Mémoire": l'aver asserito che il morale non può essere disgiunto dal fisico, che psiche e corpo sono interconnessi, è uno fra i più importanti risultati gnoseologici raggiunti da Cabanis, insieme a quello di aver superato la rozzezza del riduzionismo materialistico sensista-meccanicista. Contro gli assolutismi materialisti e gli opposti e contrari assolutismi spiritualistici, la sensazione è ritenuta il *primum movens* e la causa necessaria delle idee, dei sentimenti, dei bisogni e della volontà. Consolidata quest'asserzione, si passa ad affermare che la sensibilità è la connessione tra la vita biologica e la mente e su tale base si sviluppa una sorta di analisi genetica delle sensazioni e delle idee. Non ci sono a suo parere cause primariamente spirituali, poiché le cause che muovono l'uomo sono cause che devono agire prima di tutto sui nostri sensi, aggiunge inoltre come corollario relativista che non può esistere

nessuna verità se non in relazione al modo in cui il mondo si offre ai sensi della natura umana, e questi ultimi a loro volta, variano con l'età, il sesso, la disposizione culturale, la salute, il clima, persino lo stato chimico-fisico dei visceri addominali può giungere a influenzare la formazione e lo svolgimento delle idee. Come nota Sergio Moravia nel suo testo sul pensiero degli Idéologues, Cabanis oltre a introdurre una psico-fisiologia unitaria suggerisce di sostituire all'uomo caratterizzato dal pensiero, l'uomo caratterizzato dalla sensibilità, ed è su tale base che due importanti sentimenti come la compassione e la simpatia possono essere visti come aspetti della sensibilità e non più della morale (psichici).

Le possibili conseguenze e le interessanti aperture epistemologiche di quest'asserzione, a quell'epoca, non verranno (forse non lo sono neanche oggi) adeguatamente approfondite, e prevarrà la scelta del metodo cartesiano che sembrava promettere più immediate possibilità. Il modello antropocentrico che considererà l'animale inferiore e diverso dall'uomo in quanto privo delle facoltà razionali, del linguaggio e della tecnica, la prevalenza della razionalità, dell'Io e della coscienza, il rappresentarsi l'uomo, appunto come costituito da un centro che si rapporta a una periferia e non viceversa come un particolare luogo da dove avviene un'apertura al mondo, sono alcune delle conseguenze del prevalere delle speculazioni fondate sulla priorità concessa al pensiero razionale e calcolante. Tutto ciò nel nostro caso specifico comporterà importanti impasse conoscitive e fatali fraintendimenti epistemologici, con un inquadramento riduttivo dell'essenza delle malattie psichiche ritenute spesso esclusive alterazioni delle facoltà cognitive, patologie della volontà, del pensiero, della credenza e delle percezioni, con conseguenze sulla loro categorizzazione, sulla loro rappresentazione nonché sui rimedi e sulle cure che verranno elaborati.

Nella seconda "Mémoire" è trattata e approfondita proprio la natura fisiologica delle sensazioni; la vita viene definita come un sentimento e la sua specificità è data dalla sensibilità. Cabanis sembra escludere la possibilità di un passaggio dalla materia inorganica alla materia vivente, ritenendo la sensibilità e la vita, determinata da una causa prima, e comunque specifica del mondo biologico, che non può essere la stessa del mondo inorganico.

"La sensibilità è il fatto generale della natura vivente; è evidente che la sua causa rientra nelle cause prime. Supponendo, ciò che non è in effetti impossibile, che si possa

scoprire un giorno il legame che la sensibilità può avere con certe proprietà ben note della materia, resterebbe tuttavia da scoprire da dove derivano quelle stesse proprietà, e così via. Ma è vero che seguendo questa strada, e per arrivare a questa conclusione, si saranno risolti problemi importanti (ivi pag. 198) ”.

E' affrontata in seguito la differenza tra la sensibilità e l'irritabilità, dove quest'ultima è interpretata sostanzialmente come una reazione, come il risultato della stimolazione della sensibilità, considerata l'essenziale fenomeno biologico di base. I movimenti volontari provengono dalle percezioni, che a loro volta nascono dalle sensazioni, mentre i movimenti involontari sono causati dalla sensibilità degli organi che producono inconscie (autonome) impressioni e che determinano molte delle nostre idee e delle nostre decisioni. L'azione del sistema nervoso in fondo non è altro che un'applicazione specializzata delle leggi del moto fisico che sono la fonte originaria di tutti i fenomeni. Così egli scrive:

”Soggetto all'azione degli enti della natura l'uomo trova nelle impressioni che essi producono sui suoi organi la fonte delle sue conoscenze e le cause stesse del suo vivere: poiché vivere è sentire. In tale mirabile concatenamento dei fenomeni costituenti la sua esistenza, ogni bisogno presiede allo sviluppo di qualche facoltà. Ogni facoltà, per il suo stesso sviluppo, soddisfa qualche bisogno e le facoltà si accrescono con l'esercizio, come i bisogni aumentano con la facilità a soddisfarli. (ivi, p.168) ”.

Nel prosieguo della Memorie tratta della sensazione del piacere e del dolore, anch'essi avrebbero origine dalla sensibilità con un'importante funzione, poiché il loro rapporto e il loro equilibrio influirebbero oltre che sull'istinto finale volto all'auto-conservazione dell'animale, nel guidarlo nei suoi movimenti, analogamente a ciò che fanno la gravità e i rapporti dinamici tra le grandi masse del cosmo. Le azioni della sensibilità secondo le descrizioni di Cabanis si realizzano non in un tempo unico, ma attraverso complessi meccanismi di retroazione; può accadere che le estremità nervose ricevano e trasmettano i segnali a tutto il sistema nervoso, oppure solo a una sua parte, sarà in seguito l'organo sensitivo che reagendo retroattivamente su di esse potrà metterle nella condizione di ricevere, più o meno, il resto delle impressioni. Coticché la sensibilità, che in un primo tempo fluiva dalla periferia al centro, si muove successivamente dal centro alla periferia, ipotizzando questo movimento di feed-back, si rende del tutto inutile il ricorso a entità metafisiche come l'anima.

Quindi egli immagina l'intero organismo vivente attraversato da un sistema energetico, quest'ultimo rappresentato come una sorta di fluido vitale percorrente tutto l'organismo in maniera equilibrata fin quando questo si trova nella normale condizione di salute.

Ma nel momento in cui viene alterato questo equilibrio, cosa che può essere provocata anche da una vigorosa emozione, si modifica la normale dinamica del fluido che con un'azione di furto, andrà ad alimentare maggiormente quel canale vitale e quella parte del cervello specificamente coinvolti da quella particolare impressione, ciò determina una diminuzione relativa di questo fluido in quegli altri canali che alimentano gli altri organi e le altre zone dell'encefalo, questi ultimi finirebbero così per diventare ipotonici perdendo forza, energia e dunque la loro funzionalità.

Alla luce di queste ipotesi Cabanis descrive e spiega lo stato di estasi mistica, come un caso limite di uno stato emozionale che genera uno stato patologico, riducendo in questo modo a mero fatto fisiologico ciò che da millenni era considerato determinato da agenti trascendentali:

“Sottolineiamo allora che la sensibilità si comporta come un fluido, la cui quantità totale è determinata e che tutte le volte che si getta con maggiore abbondanza in certi canali diminuisce proporzionalmente negli altri. Ciò diventa evidente nelle emozioni violente, ma particolarmente nelle estasi, dove il cervello insieme con qualche altro organo simpatetico godano dell'ultimo grado di energia e d'azione, mentre la facoltà di sentire e muoversi, e la stessa vita, paiono aver abbandonato completamente tutto il resto (ivi pag. 192)”.

Nella terza "Mémoire" è ulteriormente sviluppata una speciale teoria dell'inconscio, vi si ammette che il sistema nervoso è influenzato da cambiamenti interni dell'organismo che hanno i loro effetti sulla memoria e sull'immaginazione; così che dentro l'uomo esisterebbe un altro "uomo interno" in azione costante, i cui effetti sono massimamente evidenti nei sogni.

Nella quarta "Mémoire" sono indagate l'influenza dell'età sulle idee e gli "affetti morali (psichici)". Gli organi e il corpo, così come ogni altra cosa in natura, sono in un costante movimento e sono quindi coinvolti nella continua scomposizione e ricomposizione, sicché le variazioni del tessuto cellulare produrrebbero cambiamenti fisici e psichici per mezzo della loro azione chimica.

La quinta "Mémoire" tratta delle differenze sessuali; gli organi riproduttivi sono

descritti come organi di natura ghiandola, con le loro secrezioni influenzerebbero il cervello e il corpo, rimane in ogni modo sconosciuto il fattore primitivo che determina l'embrione maschile o femminile, e mentre le donne sono considerate come gli esseri deputati a svolgere una funzione principalmente riproduttiva, il genere maschile sarebbe deputato a produrre differenziazione e diversità.

La sesta "Mémoire" si sofferma sull'influenza del temperamento, vale a dire, degli effetti determinati dalla costituzione fisica ereditaria. Così mentre un grande cuore e grandi polmoni produrrebbero un carattere energico, quando questi organi sono di dimensioni ridotte determinerebbero un carattere intellettuale. Riferendosi alle leggi dell'ereditarietà, Cabanis sostiene che la razza umana potrebbe essere migliorata con metodi di igiene pubblica e attraverso incroci mirati, con un vero e proprio progetto eugenetico che potrà proporsi di fare per la specie umana, ciò che gli umani hanno già fatto per migliorare le razze dei cani e dei cavalli.

Nella settima Mémoire, Cabanis esplora le perturbazioni emotive e mentali causati da malattie organiche, sono citati a titolo di esempio la debolezza e l'irritabilità dello stomaco che produrrebbero snervamento muscolare e alternanze rapide tra stati di eccitamento e depressione.

L'ottava e la nona "Mémoire" affrontano gli effetti della dieta, dei diversi alimenti e delle bevande, della pressione atmosferica, dell'umidità delle temperature e del clima; vi si specifica che l'uomo è l'animale più adattabile al freddo e al caldo, con l'adozione di differenze di comportamenti e atteggiamenti, che si declinano all'interno di una polarità compresa fra attività e passività, si potranno così notare quelle differenze di attività sessuale e fisica e delle abitudini mentali e morali presenti nelle varie etnie.

La decima "Mémoire" è la parte più lunga di questo trattato, vi s'indagano i fenomeni della vita animale, compresa la sensibilità, l'istinto, la simpatia, il sonno, i sogni, le fantasie, le idee e il delirio. Vi è compresa una significativa concezione che sembra anticipare di oltre un secolo le osservazioni freudiane sull'inconscio, egli osserva:

“Ma se l'Io non esiste che nel centro comune, e per mezzo delle impressioni che gli vengono trasmesse è evidente che quelle che vi arrivano gli divengono percepibili; ma ve ne sono, al contrario, un gran numero che gli restano assolutamente estranee (Ivi, p.538)”.

Riguardo la simpatia, anticipando le analisi Husserliane sull'empatia osserva: *“La*

simpatia, in generale, deriva dal sentimento dell'io, della coscienza, almeno vaga, della volontà: essa è anche necessariamente inseparabile dalla coscienza e da quel sentimento. Noi non riusciamo a condividere gli stati d'animo di chiunque, a meno che non supponiamo in lui una facoltà di sentire come noi. In effetti, senza ciò, come concepire degli affetti? Per supporre che egli senta, occorre necessariamente prestargli un io (Ivi, p.568) ”.

Le forze che causano l'organizzazione della materia biologica, sono interpretate come l'esito di una tendenza naturale che nella sua essenza rimarrà comunque sempre sconosciuta. Tuttavia, queste forze vennero ritenute solo fisiche, e la vita, il Bios, fu considerato come una loro peculiare forma di organizzazione. Cabanis, non sviluppò nessuna teoria generale dell'evoluzione, e se da una parte aderì a una concezione che potremmo definire creazionista, concezione che postulava l'esistenza d'una generazione spontanea, dall'altra ritenne che le specie animali e viventi si fossero evolute attraverso mutazioni casuali, cambiamenti delle strutture biologiche fortuiti. Da positivista qual era perseguì sempre l'idea di progresso, fu interessato al miglioramento morale e sociale del genere umano e immaginò che fosse possibile persino progettare delle mutazioni pianificate attraverso tentativi sperimentali messi in atto dall'uomo in grado di modificare positivamente le strutture dell'ereditarietà.

L'undicesima e la dodicesima delle "Mémoires" riguardano infine l'influenza del "morale" (mentale) sul fisico, dell'azione del cervello sul corpo, e delle "disposizioni acquisite," e cioè dell'influenza dell'abitudine, della cultura e dell'esperienza in generale, sui comportamenti umani.

Nelle riflessioni di Pierre Cabanis, sempre rivolti alla riabilitazione della corporeità in chiave anti-meccanicista, nell'ambito della teoria conoscitiva trova un adeguato spazio anche lo studio sulla comprensione del "meccanismo del linguaggio", considerato una funzione essenziale in vista di una più precisa comprensione del "meccanismo dell'intelletto", nonché del significato delle rappresentazioni e delle idee. Questa parte della speculazione del filosofo francese oltre a riassumere le sue opzioni anti-cartesiane, soprattutto offre un'interessantissima composizione fra il particolare e il generale, fra il frammento e la totalità. Egli riprendendo le precedenti concezioni sull'uomo, dove la sensibilità è considerata come l'essenza dell'essere biologico, torna a rappresentare la corporeità, piuttosto che come il polo opposto dell'anima come la fonte originaria della

conoscenza, e in base a queste premesse anche il linguaggio, funzione superiore e specifica dell'essere umano, non può generarsi se non in stretto rapporto con l'attività percettiva e sensibile del corpo vivente. Ogni operazione della psiche, anche i ragionamenti più astratti, hanno sempre origine da sensazioni, da quel principio elementare che è il sentire e lo stesso linguaggio non è altro che il collegamento esistente fra i processi percettivi elementari e le funzioni cognitive superiori. Sono in questo caso riprese le idee di Condillac per le quali il linguaggio ha la possibilità d'innestare le facoltà superiori della mente umana e così rendere possibile il passaggio da una conoscenza percettiva e sensibile a una modalità conoscitiva fondata sulla riflessione cosciente, tale transizione si compirebbe con gradualità, senza nessuna rottura tra le due modalità, e soprattutto senza bisogno di ricorrere a un deus ex machina meta-fisico come attivatore del processo del pensiero. La funzione fondamentale dei segni adottati e prodotti dal linguaggio è quella di esprimere in successione ciò che nella percezione si dà simultaneamente, permettendo così di distinguere, di categorizzare e di istituire rapporti tra idee semplici. Tuttavia la formazione di ogni nuovo concetto poggia sempre sul sentimento e sull'intuizione dell'esistenza di un rapporto associativo tra quelle idee che in precedenza erano state individuate e distinte. I segni, nonostante inizialmente concorrano alla separazione delle singole idee dalla globalità delle percezioni con cui si viene in contatto, costituendole in questo modo come idee circoscritte e definite, permettono poi alla mente di poter percepire eventuali rapporti di somiglianza o di differenza tra di esse e procedere nella formulazione delle idee composte. Interessante sintesi fra un procedimento di tipo razionale e digitale, orientato alla separazione e alla divisione, che si combina in seguito con un procedimento di tipo analogico che ricompona la totalità in precedenza sezionata. A dimostrazione che tale metodo è forse derivato dalle sue formazioni mediche, nel saggio pubblicato nel 1804 "Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine", scrive: *"Dopo aver ricevuto la prima impressione dell'insieme, il suo occhio distingue le parti; le esamina separatamente, le confronta, cerca di fissare i loro rapporti; poi li riunisce di nuovo in uno sguardo che li abbracci contemporaneamente ricomponendo la visione globale, di cui avrebbe avuto un'idea soltanto vaga se non ne avesse operata tale specie di dissezione (P.Cabanis, Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine, in: Œuvres philosophiques de Cabanis, cit., vol.II, p.187)."*

In queste poche righe si trova compendiata l'ancora attuale lezione epistemologica del medico-filosofo francese, che poche pagine dopo, adottando una metafora pittorica aggiunge:

”Chi non vede che in queste operazioni successive, il cui fine è quello di provvedere all'esatta descrizione del paesaggio, c'è decomposizione e ricomposizione dell'oggetto; che il giudizio portato sui rapporti tra le diverse parti dà luogo a una deduzione d'idee e di conseguenze da esse ricavate. Infine, se l'analisi del paesaggio dura abbastanza a lungo, affinché ogni sua parte sia esaminata sotto differenti gradi d'illuminazione solare, seguendo la successione dei mutamenti, oppure dei fenomeni relativi al loro stato percepibile, l'esposizione non sembra configurarsi come un'analisi storica?”

Come osserva ancora Sergio Moravia, per Cabanis la conoscenza è un processo “nel tempo”, che storicizza l'analisi (diacronica) di una serie di fasi d'approccio e le ricomponi in un quadro cognitivo sincronico.

Riguardo il nostro tema specifico delle malattie mentali nel saggio Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine pubblicato nel 1804, troviamo ripresi quei suoi convincimenti che consigliavano al medico di essere anche filosofo, a cui in questo caso aggiunge l'ammonimento ad essere esperto anche nell'ambito morale, poiché esistono malattie che sono di carattere morale e il medico che non lo capisce difficilmente potrà guarire l'ammalato, il medico che non sa leggere nel cuore dell'uomo è insomma un cattivo medico.

Nello stesso anno Charles-Louis Dumas (1765-1813), un fisiologo della Scuola di Montpellier, pubblica il Discours sur les progrès futurs de la science de l'homme (1804), dove la “scienza dell'uomo” viene posta come un nuovo orizzonte per la medicina, incentrata sullo studio del cervello, in base al presupposto (ripreso da La Mettrie) che: *“Lo studio della filosofia e quello della medicina sono nati insieme, poiché gli stessi bisogni concernevano la loro comune origine. Il medesimo destino le associa, infatti, in uno scambio reciproco di nozioni e di obiettivi. La loro unione, vecchia come il mondo, dev'essere così duratura, così necessaria quanto l'indissolubile unione di uomo e di natura (citato in Sergio Moravia, Il pensiero degli Idéologues, Firenze, La Nuova Italia 1974, p.181) ”.*

Nel saggio Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine, sono presenti tutte le premesse che condurranno Philip Pinel a considerare la possibilità di un

trattamento morale, vale a dire una cura basata sulla rieducazione dell'immaginazione e sulla correzione del desiderio:

“Gli errori dell’immaginazione, o quelle delle inclinazioni e del desiderio, sono evidentemente la causa di quasi tutti i mali dell’uomo. Le sue malattie stesse dipendono quasi sempre dai suoi errori o da quelli della società, e sempre esse possono esser aggravate da stati anomali della sfera morale. Quanto i giudizi falsi e tendenze sviante possono turbare il funzionamento degli organi! Quanto abitudini viziose influenzano tutte le funzioni corporee! E se è vero che il crimine è sovente, come la pazzia, una malattia psichica, allo stesso modo le malattie sono il prodotto di una follia che, nella sua generalità, può portare disordini in tutte le funzioni vitali, o tendenze criminose che non sono evidentemente che una loro varietà”.

Gli errori dell'immaginazione, le inclinazioni perverse del desiderio, gli errori dell'individuo e della società, i giudizi falsi, le tendenze sviante, le abitudini viziose, il crimine; sono trattati tutti gli ambiti che verranno dalla fine del settecento in poi, riconosciuti come l'origine e il contenuto della follia e per essi è immaginato un metodo di cura che potremmo definire non solamente riparativo ma persino ortopedico, un procedimento terapeutico in grado di raddrizzare e correggere le pervertite forme assunte da quella particolare esistenza. Come si sarà già notato, in questo saggio, contrariamente a quanto in precedenza aveva affermato, Cabanis ammette la possibilità che la mente si ammali non solo per motivi fisici ma anche morali, e nella *Lettre à Fauriel Sur les causes premières* del 1806, considerata il suo testamento filosofico, il materialismo di Pierre Cabanis sembra prendere una svolta più vitalistica, così da far pensare a una parziale revisione delle sue prime posizioni. Se nei “Rapports” egli sembrava disposto a rinunciare alla spiegazione finale, mostrando interesse solo verso le cause e gli effetti sul piano immediato dei fenomeni, in questo scritto è introdotta l'idea di un piano teleologico dell'esistenza.

La ricerca della felicità e del piacere, la pulsione verso l'auto-conservazione, sono identificati come i motivi ultimi in grado di giustificare il complesso delle azioni. Tali nozioni peraltro erano state già avanzate nel XVIII secolo ma furono sviluppati sistematicamente solamente da Cabanis e Destutt de Tracy. All'idea dell'uomo fondata sulla sensibilità, riconosciuta come la sua essenza egli aggiunge un'idea dell'uomo aperto all'immaginazione: *“Sin qui noi abbiamo considerato l'uomo come un essere*

giudicante e ragionante; ma esso è assai più, senza dubbio, un essere sensibile e dotato di immaginazione". Il desiderio fa il suo ingresso nelle ipotesi causali e motivazionali di Cabanis, l'immaginazione conduce l'uomo a distaccarsi dai semplici e immediati bisogni fisici e vitali, che dietro la spinta della fantasia possono in certe condizioni passare in secondo piano. L'intero impianto fin qui costruito sembra adesso vacillare, poiché attraverso l'immaginazione l'uomo può rivolgere le sue aspirazioni anche verso ciò che non è immediatamente presente. Inoltre la facoltà immaginativa forse più ancora del linguaggio, è in grado di estrarre l'uomo dalla sua immediata e irriflessa corporeità, mettendolo nelle condizioni di divenire oggetto di se stesso, l'immaginazione è quella funzione che produce l'io, quella funzione che separa l'uomo dal suo mondo della vita e da se stesso, che da quel momento si sente costretto a ristabilire una connessione con le parti che prima si sono separate. Proprio questo passaggio, Cabanis non lo dice ma possiamo inferirlo dal contesto entro il quale si svolgono queste riflessioni, provoca quello sgomento, quell'angoscia che innesca e richiede risposte di tipo metafisico-religioso. Difatti i motivi che sono all'origine della nascita delle religioni, non sembrano essere motivi razionali ma sensibili-immaginativi. Di seguito il medico-filosofo francese si spinge a riconsiderare proprio le malattie mentali, constatando che la medicina fino allora concepita non mostra di avere gli strumenti per poter comprendere né le motivazioni metafisico-religiose, né tanto meno quelle particolari declinazioni del desiderio così spesso all'origine e così spesso rappresentate nelle patologie psichiche. La cura delle sofferenze morali non può essere più pensata come di esclusiva pertinenza di una medicina materialista e viene invocata la filosofia come sostegno e aiuto per queste forme patologiche. Riprendendo la famosa differenza metodologica stabilita da Jaspers un secolo più tardi, una medicina psichiatrica fondata sullo spiegare non sembra sufficiente e viene quindi evocata una medicina psicologica fondata sul comprendere. Sono oltremodo interessanti gli ulteriori passaggi delle argomentazioni di Cabanis, che dopo aver sezionato e diviso razionalmente, si trova impegnato a riconsiderare quelle cause prime in grado di riconnettere il frammento uomo alla totalità. Se le cause prime ci sono sconosciute, possiamo però avvederci dei loro evidenti effetti: *"È ugualmente certo che l'universo considerato sotto il rapporto delle forze che lo muovono e lo mantengono nella sua eterna attività, non potendo essere comparato a nulla, tali forze non si rapportano che a esso stesso, e non possono essere veramente studiate che negli*

effetti osservabili come risultati delle loro azioni (ivi p. 269-270) ”.

Cabanis a questo punto avvertirà il bisogno di una nuova terminologia, ritenendo quella fino allora utilizzata insufficiente e confusiva, gravata di un'inesattezza che contrasta con il suo intento di avanzare nell'esplorazione di questo ambito “more geometrico”, e così si appresta a precisare che: *”Io scarterò dunque termini quasi privi di senso, come deismo, ateismo, spiritualismo, materialismo, e tutti quelli che ne derivano o che hanno con essi qualche rapporto oggettivo e di significato; né utilizzerò quello di Dio, poiché il suo senso non ne è mai stato determinato e circoscritto con esattezza(ivi p.271-272) ”.*

Nonostante si avveda dell'insufficienza dei nessi causali fondati sulla spiegazione, dell'insufficienza del linguaggio rappresentativo della logica razionale, non sembra in grado di constatare e accettare che l'ambito dell'immaginazione richiede un linguaggio fondato sulla metafora e sull'analogia. Ed è proprio sull'analogia e sull'induzione che fondano questo tipo di speculazione che poche pagine dopo osserva:

“L'uomo, pur essendo consapevole dei suoi limiti gnoseologici non riesce ad astenersi dal creare analogie e trarre induzioni dal conosciuto in direzione dell'inconoscibile (ivi p. 277) ”.

Si è detto in precedenza che in questo testo egli pare aderire al punto di vista vitalista:

“È evidente, inoltre, che il principio dell'intelligenza è sparso ovunque, poiché ovunque la materia tende senza sosta a organizzarsi in esseri sensibili (ivi p.277) ”.

Tuttavia, questo vitalismo insito nella materia, ha una sua propria unità intenzionale che esclude, questa sembra essere la maggiore preoccupazione di Cabanis, ogni casualità e aleatorietà, preoccupazione che lo conduce a spostarsi progressivamente nel proseguo dell'argomentazione, dall'originaria concezione eterogenea e pluralistica verso una concezione monoteista:

”Sia quel che sia, non si può disconoscere che delle forze attive animano tutte le parti della materia, nulla è più stupefacente e più certo. Non soltanto esse la tengono in uno stato di moto continuo, esse le fanno anche subire ogni tipo di trasformazione, ma queste trasformazioni seguono piani d'azione molto ingegnosi, molto complicati, molto diversificati, e tuttavia costanti e uniformi, ciascuno nel suo genere e nella sua specificità, cioè operando con gli stessi mezzi, manifestando gli stessi fenomeni, tendenti allo stesso scopo (ivi p. 278) ”.

Il passaggio concettuale avviene procedendo da una concezione dell'unità del cosmo, inizialmente solamente fenomenica, verso una rappresentazione dell'unità cosmica che diviene ontologica, e questo attraverso un'unificazione dei mezzi e dei processi (le forze), che sono immaginati rivolti teleologicamente verso un unico fine, identificato con la vita:

“Infine, queste forze fanno nascere, sviluppano e conducono al termine della loro perfezione e della loro maturità, degli esseri sensibili e per di più intelligenti. Ora, lo confesso, mi pare che a numerosi filosofi, ai quali peraltro non si possono imputare eccessi di credulità, accada che l'immaginazione si rifiuti di concepire come una causa o delle cause, sprovviste d'intelligenza, possano dotarne i loro prodotti. Io penso nello specifico, col grande Bacone, che bisogna essere altrettanto creduli per rifiutarla in modo formale e positivo alla causa prima, quanto credere a tutte le favole della mitologia e del Talmud (ivi p. 278)”.

E ancora: *“Quest'esito del ragionamento, che sarà facile rafforzare entrando nell'esposizione dettagliata dei fenomeni, insistendo sull'ammirevole coordinazione che li lega tra loro e fa concorrere tutte le parti di ognuno al fine prescritto. Mi sembra dunque condurci a questo risultato, che lo spirito dell'uomo, in base alla sua maniera di sentire e ragionare (non possiamo servirci di un altro strumento nel nostro esame) non può astenersi dal riconoscere nella forze attive dell'universo intelligenza e volontà (ivi p. 278)”*.

Date queste premesse, appare chiaro che la vita diventa espressione non solo della sensibilità e dell'immaginazione, ma anche della volontà e dell'intelligenza, e così anche l'uomo dovrà attenersi a questa direzionalità insita nell'universo che ha una sua intrinseca progettualità e un suo verso, ed è chiamato a impegnarsi nel contrastare le possibili degenerazioni che possono essere provocate proprio dall'immaginazione e dalle passioni.

È doveroso concludere questi cenni dedicati al pensiero di Cabanis, soffermandoci sulla sua azione riformatrice e istituzionale. Egli fu il promotore, l'ideatore e il legislatore, del primo progetto che nell'età moderna contemplò uno specifico regolamento degli istituti destinati ai malati di mente. Nella stesura del 1791 sono contenute una serie d'importanti disposizioni che vale la pena riportare. Innanzitutto le ammissioni negli ospedali psichiatrici sono minuziosamente regolamentate: *"L'ammissione dei folli e*

degli insensati negli edifici che sono o saranno loro destinati in tutta l'estensione del dipartimento di Parigi avverrà in seguito a rapporto del medico o del chirurgo legalmente riconosciuti, firmato da due testimoni (parenti, amici o vicini di casa) e certificato da un giudice di pace della sezione o del mandamento".

Sono quindi poste una serie di garanzie a tutela degli infermi, è richiesta una certificazione medica, redatta da un sanitario legalmente riconosciuto che attesti lo stato morboso e richieda l'internamento del soggetto, tale richiesta dovrà inoltre essere sottoscritta da due testimoni che verranno prescelti come persone a conoscenza del paziente e dei fatti che ne consigliano l'internamento, sono citati parenti o vicini di casa, infine ad ulteriore tutela sia del paziente che del contesto sociale, l'ordinanza dovrà essere certificata da un magistrato.

Va notato come nelle regole volute da Cabanis s'intrecciano gli ambiti evocati dalla follia, ambiti che non sembrano essersi di molto modificati da allora fino ai giorni nostri: troviamo la malattia, che richiede la competenza medica; la pericolosità sociale che richiede il coinvolgimento dell'entourage del soggetto, quindi dei familiari e dei vicini di casa; troviamo infine l'istituzione giustizia preposta al mantenimento della legalità e dell'ordine. Dopo l'ammissione del malato si procederà a una "lunga osservazione" espletata dagli "agenti di servizio specializzati e dagli ispettori sanitari"; se il soggetto darà segni manifesti di follia ogni dubbio scompare, e lo si potrà trattenerne senza scrupoli, bisognerà allora curarlo, proteggerlo dai suoi errori, e continuare coraggiosamente l'uso dei rimedi e dei medicinali indicati.

Se, al contrario, dopo il lungo periodo di osservazione *“non si scoprirà nessun sintomo di follia... sarebbe un delitto trattenerlo per forza”*.

Notiamo in questo caso come di fronte al sospetto di una forma di alienazione segua la prescrizione di un periodo di osservazione lungo, teso a scoprire i segni della follia, che quando chiaramente manifesti autorizzeranno il proseguimento dell'internamento e l'adozione dei rimedi indicati, messi in atto allo scopo di proteggere il paziente dai suoi errori. Sono ampiamente considerati i provvedimenti volti a garantire la “sicurezza”, nonché le norme rivolte alla tutela del folle, non solo nella fase della sua ammissione ma anche durante il periodo della sua degenza. E' così prescritto che i luoghi di cura nei quali saranno rinchiusi i folli dovranno essere continuamente sottoposti all'ispezione della magistratura e alla sorveglianza speciale della polizia; quando un ammalato di

mente è condotto in un luogo di detenzione: *"senza perder tempo lo si osserverà sotto tutti gli aspetti, lo si farà esaminare da ispettori sanitari, sorvegliare dagli agenti di servizio più esperti nello scrutare la follia in tutte le sue varie forme"*; le limitazioni alla libertà fisica saranno applicabili solo nei casi più gravi poiché: *"L'umanità, la giustizia e la buona medicina prescrivono di rinchiudere solo i folli che possano nuocere agli altri e d'incatenare solo quelli che altrimenti nuocerebbero a sé stessi"*; in questi casi Cabanis dispone l'eliminazione della catena *"che ammacca sempre le parti che stringe"* che potrà essere sostituita con *"uno stretto corpetto di robusta tela che rinserra e imprigiona le braccia"*, strumento che in seguito sarà chiamato *"camicia di forza"*.

Ma questi istituti non avranno solo il mandato della detenzione ma dovranno avere anche il compito della cura e per questo che Cabanis introduce un'altra importante innovazione, all'interno dell'istituzione si dovrà tenere un diario, dove saranno annotati con scrupolosa esattezza il quadro di ogni malattia; la descrizione della malattia dovrà sempre essere molto rigorosa, distinguendo le fasi d'insorgenza, di sviluppo, stasi, declino e convalescenza, anticipando così l'uso della cartella clinica sconosciuta a quei tempi, sempre in questo diario andranno riportati gli effetti dei rimedi e delle cure adottate, e i risultati delle autopsie. Vi figureranno i nomi di tutti i pazienti presenti in quel reparto, in modo tale che l'amministrazione potrà disporre di un resoconto delle condizioni di ognuno, settimana per settimana, o se lo ritiene necessario, giorno per giorno. Sono stabiliti i fondamenti organizzativi e scientifici del manicomio moderno, a questo regime s'ispireranno, da quel momento in avanti, tutte le disposizioni governative emesse in materia di malattia mentale.

Come evidenzia puntualmente Michel Foucault, con Pierre Cabanis viene introdotta l'idea che l'internamento non dovrà più avere solamente un'esclusiva funzione di protezione della società dalla pericolosità e dalla scandalosità del folle, ma anche quella di tentarne il recupero e la guarigione. In questo senso la privazione della libertà non potrà che aggravare la condizione degli alienati, contestando l'idea che lasciata nella condizione di esprimersi liberamente, la follia possa rafforzarsi e cronicizzarsi. Cabanis e prima di lui Jacques René Tenon, sosterranno che proprio un regime di semilibertà, sia un fattore di per se stesso terapeutico e questo perché, essendo la follia un prodotto dell'immaginazione sviata e perduta, una sua limitazione finirà senz'altro per acuirlo poiché: *"più l'uomo è forzato, più la sua immaginazione è errante, più strette sono le*

regole alle quali il suo corpo è sottomesso, più sregolati sono i suoi sogni e le sue immagini, la libertà imbriglia l'immaginazione meglio delle catene, mettendola continuamente a confronto con la realtà (Foucault, storia della follia, p.234)''.

Questa "moderna" rappresentazione della follia merita alcune considerazioni: possiamo pensare che con Cabanis e con Tenon, la ragione cominci a credere d'averne un certo potere e un certo agio riguardo alle credenze della follia, tanto da poter giungere a concederle una certa libertà; si può adesso immaginare d'instaurare con essa una relazione più aperta che ammette un nuovo spazio e una certa libertà di espressione, nel convincimento che la struttura stessa della realtà, sarà in grado di piegarla e di convincerla a rinunciare alla sua precarietà e ai suoi artifici. Più o meno implicitamente la follia, almeno da parte di questi due riformatori, non è più considerata come un'alienazione totale, essa cioè, non giunge a estinguere completamente il soggetto, all'interno del soggetto folle s'intravede ancora la sopravvivenza d'una parte stimata sana, indenne, non intaccata dall'alienazione, ed è su questa che bisognerà far leva per ricondurre il soggetto folle nel dominio della ragione. Si apre l'ambito di un possibile "intervento morale" che oltre a condurre a concepire una follia parziale, incoraggia nell'intravedere una probabilità di cura e un attendibile orizzonte di guarigione. Questa nuova rappresentazione della follia, che ne ammette una sua parzialità ed una possibile reversibilità, si accompagna tuttavia, a una concezione più pratica e più sociale, a una concezione proveniente dalla giurisprudenza che pare contraddirla.

Difatti nell'ultima decade del settecento, le cronache giudiziarie francesi cominceranno a riportare casi nei quali di fronte a un delitto anche efferato, compiuto da una persona riconosciuta inferma di mente, il magistrato tende a ordinare, non la prigione, ma piuttosto la reclusione in manicomio, parificata a quell'applicata ai folli che non hanno compiuto reati: prende consistenza la concezione che la follia in certi frangenti annulla gli atti e i comportamenti dei quali il folle non può essere ritenuto responsabile, la follia in questi casi ritorna a essere privata del soggetto. Ciò che sembra avvenire riguarda una profonda trasformazione della percezione della follia, questa una volta dimessa da quella regione che l'aveva per così lungo tempo ospitata, quella regione che aveva come suoi estremi polari il bene e il male, è ammessa entro una nuova partizione che è quella illuministica dell'età moderna, la nuova polarità entro la quale viene designata la malattia mentale diventa progressivamente quella aperta fra le regole della ragione e la

sragione. Ovviamente queste due differenti partizioni, quella morale e quella razionale, conviveranno e in qualche modo convivono ancora oggi nell'immaginario comune e nelle percezioni delle malattie mentali. Già questo transito si può avvertire nelle esplorazioni di Descartes che esprimono con una certa chiarezza questo nuovo corso, il filosofo francese per garantire le ragioni del dubbio, evoca proprio la follia e i ragionamenti degli insensati, chiamati adesso a fare da contro-canto, a fornire una garanzia alla realtà in cui si muove la pericolosa messa in discussione del reale da parte del dubbio metodico della ragione.

Messa in discussione della repressione e dell'internamento, semilibertà, cura, parzialità, reversibilità, irresponsabilità: sono i nuovi ambiti che si vanno delineando riguardo le rappresentazioni della follia, ambiti che potranno essere meglio compresi se si proverà a inquadrarli entro la nuova concezione del soggetto che si va abbozzando. Il soggetto adesso è parziale, reversibile, in grado di divenire oggetto di se stesso, in certi casi può essere staccato dalle sue azioni, dai suoi pensieri e dai suoi atti dei quali può anche non rispondere, nella nuova e più laica rappresentazione della malattia mentale e del delirio, appare più promettente ed efficace più che la repressione del desiderio, la possibilità della sua costruzione, esso potrà essere piegato dalla potenza della realtà, l'unica veramente in grado d'imbrigliare e di poter controllare le derive del desiderio e dell'immaginazione. La ragione comincia in quest'epoca a coincidere non più con la verità, quanto piuttosto con la realtà. Il terreno sul quale ragione e follia s'incontrano non è più quello della verità, e questo passaggio lo vedremo molto bene con le pratiche adottate da Pinel, al piano della verità si sostituisce quello della realtà, sulla quale la ragione ritiene di avere oramai preso, una volta conquistata la certezza e la padronanza dell'Io e dunque senza più possibilità di errore, il sopravvento. I discorsi dei folli non sono più contestati in vista della verità, non serve più provare a correggerli, poiché risulterà assolutamente ovvio che ciò che viene detto nei deliri non è vero, ma è frutto di una perversione passionale o di una distorsione dell'immaginazione. Quindi una volta che è stata localizzata l'origine del male, così pensa Cabanis e dopo di lui Pinel, sarà senz'altro possibile correggerne i guasti, riparare ciò che non funziona. Si apre lo scenario del trattamento morale.

Ma quale è la parte del soggetto folle che viene ritenuta sana, qual è quella parte che nonostante l'azione della follia, risulterà in ogni caso sempre indenne, e sulla quale si

potrà ipotizzare di agire per rieducare e riabilitare il soggetto?

La parte che viene intravista come costitutiva della soggettività, passibile di trattamento morale è costituita dalla connessione della parte passionale con la funzione immaginativa, potente funzione quest'ultima che differenzia l'uomo dalla bestia e lo istituisce. Questa potente funzione sarà ritenuta la chiave di volta delle nuove possibili strategie morali, non sarà più necessario cercare di curare il folle correggendo le sue asserzioni avvalendosi della forza, della ragione o della logica, ma si cercherà d'intercettarlo là dove si costituisce, di manipolarlo laddove egli tenta di realizzarsi come soggetto, laddove egli prova a trovare una sua posizione nel mondo in vista della realtà, laddove egli costruisce il mondo, le cose e se stesso come oggetto. Proprio in questa prospettiva la ragione ha la certezza che la follia risulterà sempre poco adatta a coordinarsi rispetto alle esigenze dell'ambiente, poiché non risulterà in grado di impiantare delle oggettività solide e convincenti. Il soggetto è adesso intercettato là dove si costituisce, vale a dire nell'immediata emergenza dei suoi bisogni e dei suoi desideri, bisogni e desideri che l'imposizione della realtà è sempre più in grado di piegare, dominare e suscitare, richiedendo una norma capace di fornire una potente consistenza all'oggettività prodotta dalla funzione immaginativa.

Solamente interpretando il folle come possibile soggetto, come soggetto in costruzione, sarà possibile pensare di assoggettarlo. Ma allora come mai questa costituzione della soggettività viene messa in mora dalla giustizia quando si trova di fronte all'azione efferata di un soggetto folle, perché la giustizia non segue questo discorso e anzi sembra in qualche modo addirittura contraddirlo, riaffidando agli ospedali psichiatrici la cura e la custodia degli insensati e delle loro azioni violente e delittuose? Perché insomma la giurisprudenza non ritiene il folle responsabile delle sue azioni e anzi chiede adesso alla medicina di quantificare i margini di libertà e di comprensione che la malattia mentale concede al soggetto che ne risulta affetto?

Anche oggi, di fronte a un atto particolarmente violento ed efferato, il pensiero comune è portato molto spesso, con una sorta di corto circuito difensivo, a concludere che senz'altro si tratta dell'azione compiuta da un folle. Riprenderemo in maniera più approfondita queste riflessioni intorno alla costituzione del soggetto, un evento che come ricorda Heidegger inizia a presentarsi in quell'epoca e che perdura tuttora, basterà qui evidenziare come gli stessi dispositivi preposti a realizzare questo processo di

soggettivazione già nel momento in cui si annunciano mostrano di avere qualche pecca, ed è proprio per questo che ciò che sembra sfuggire alla possibilità di essere gestito, controllato, manipolato e intercettato, non potrà essere considerato un fenomeno umano, insomma la follia, nonostante la possibilità di gestione che pare offrire la pratica della soggettivazione, continua a sottrarsi alla presa della ragione, da ciò deriva che la sua cura dovrà continuare a essere un compito della scienza, della medicina e in particolare della psichiatria che rubricerà queste azioni insensate dentro un patologico ritenuto sempre più spesso mera espressione di una processualità organica e proprio per questo incomprensibile nello svolgimento dei suoi motivi e imprevedibile nella progressione sensata dei suoi atti. Se la giurisprudenza avesse ammesso o ammettesse la responsabilità del folle, dovrebbe implicitamente ammettere la sua appartenenza alla possibilità degli ambiti di quei discorsi che richiedono un soggetto razionale e logico, in grado di fondare adeguatamente il suo dire nella oggettività del linguaggio e il suo fare nella oggettività dell'azione, ambito dai quali la follia è rimasta anche in questo caso esclusa. Le due facoltà perdute dalla follia, sono le facoltà d'intendere e di volere, vale a dire di comprendere rettamente ciò che è reale, le conseguenze dei propri atti, e la possibilità di autodeterminarsi, di decidere senza coercizioni, di muoversi cioè all'interno di un orizzonte di libertà, di mantenere una possibilità di scelta, sono entrambe funzioni della soggettività e il soggetto folle difetta proprio in questa proprietà dell'uomo. La sua costituzione come soggetto frana, si disperde, non funziona più come dovrebbe, e il suo modo di rappresentare sé stesso, il mondo, la realtà, il suo modo d'individuarsi, non è più comune, non è più consensuale, la follia è il fallimento della costituzione del soggetto. Questa crisi della soggettività annunciata dalla follia, espone a enormi pericoli e scandali, espone al riemergere di un mondo pulsionale e rimosso che incute con il suo alone d'imprevedibile violenza timori e paure, espone al riemergere di un mondo fantastico e immaginale simile al sogno, che incanta e seduce la coscienza imprigionandola nelle sue chimere. Se vengono a mancare questi presupposti, se cioè viene meno la dimensione della soggettività oggettivante, l'azione compiuta non può essere più considerata sensata, non può più essere ritenuta un'azione imputabile al soggetto che l'ha messa in atto, in questo caso la malattia mentale si conferma come una patologia dell'Io, della coscienza, della soggettività, se essa è danneggiata lo saranno anche gli oggetti che essa produce, vale a dire i pensieri e le azioni. Tuttavia, per quanto

quest'azione sia concepita come non valida, essa stessa ha delle conseguenze, può nuovamente accadere che il folle compia qualcosa di violento e dunque va messo nelle condizioni di non ripetere i suoi gesti. Si cercherà di sapere se esistono le condizioni di una pericolosità sociale, sebbene il folle non risponderà della sua violenza si dovrà evitare che possa nuocere agli altri e a se stesso, si dovrà proteggere la società, il soggetto folle, prendendo in prestito la distinzione aristotelica, risponderà della sua potenza più che dei suoi atti. In questo caso non è più sufficiente tentare d'intercettare il soggetto laddove si forma il suo desiderio, poiché questo stesso desiderio composto dalla combinazione delle pulsioni e dell'immaginazione, non più metabolizzato dalla coscienza, dall'Io, dalla funzione oggettivante della soggettivazione, non risulta più prevedibile ne tanto meno comprensibile. La follia, nell'età moderna è inquadrata come una patologia della potenzialità costitutiva della soggettività.

Il diciottesimo secolo sarà attraversato da una serie di revisioni e di nuove concezioni riguardo le malattie mentali, considerato spesso come il secolo dell'avvento dell'Illuminismo e del razionalismo, conoscerà importanti tentativi di sistematizzazione e organizzazione delle discipline psichiatriche, ciò riguarderà la diagnosi, le ipotesi eziopatogenetiche, i trattamenti, l'istituzionalizzazione e la regolamentazione dei luoghi di cura previsti per i malati mentali.

Si trovano in parte riprese le concezioni di Stahl, rispetto la forza vitale; fu Johann Unzer (1727-1799), che coniò il termine forza vitale (Lebenskraft), Ernst Platner (1744-1818), seguace di Leibniz, pubblica nel 1772 la prima versione della *Neue Anthropologie*, opera importantissima per l'antropologia medica tedesca, dove egli aspira a fondare un'antropologia che possa avvalersi del duplice apporto della fisiologia e della psicologia. Seguendo la linea dell'antica medicina ippocratica, filosofia, arte medica, etica, sono considerate inseparabili, poiché l'uomo non può essere considerato solo corpo o solo anima, quest'ultima lungi dall'essere ritenuta uno spirito immortale ha una sua base materiale e organica, così che le sue due principali facoltà, la volontà e il pensiero, hanno una loro sede, rispettivamente nel corpo e nel cervello. Gli studi di antropologia medica dell'autore influenzeranno pensatori del calibro di Herder, Schiller e Moritz, oltre alle successive concezioni del romanticismo tedesco che insisteranno sul tema della solidarietà dell'uomo con la natura, interpretando l'antropologia come una scienza della totalità dell'essere e della vita dell'uomo.

Il problema della relazione corpo-mente divenne in qualche modo centrale nel dibattito e nelle teorie scientifiche che si occupavano di elaborare ipotesi esplicative sulle patologie. Boissier de Sauvage (1706-1767) in Francia, sostenne che la forza vitale si esprimeva come coscienza e in intima connessione con i sensi generando il movimento. Analogamente Albrecht von Haller fisiologo e poeta svizzero (Berna 1708-1777), nel 1747 pubblicò *Primae lineae physiologiae* e nel 1766 completò la pubblicazione degli *Elementa physiologiae corporis humani*, considerati un classico nell'insegnamento della medicina, studiò le funzioni degli organi mediante la sperimentazione e la vivisezione, dimostrando la loro attività propria e autonoma rispetto al cervello o al principio immateriale dell'anima, formulò la dottrina dell'irritabilità, intesa come la capacità di contrazione del muscolo di fronte allo stimolo, alla quale si affiancava la sensibilità connessa allo stimolo nervoso, concezione che consolidò una spiegazione meccanica unificatrice dei fenomeni vitali esercitando una duratura e ampia influenza nelle teorie della fisiologia medica.

L'eccitabilità fu ripresa dai medici scozzesi William Cullen e John Brown, i quali diedero origine a una nuova teoria conosciuta come teoria dell'eccitabilismo, che ebbe molto seguito e fu adottata da molti medici dell'epoca. Controcorrente rispetto a quest'ultimo filone della ricerca, furono le ipotesi di Johann Gottfried Langemann (1762-1832), un seguace di Stahl. La sua dissertazione di Laurea del 1797, trattava: "Del metodo da adottare per riconoscere e curare le malattie dell'anima", oltre a riprendere la distinzione delle malattie mentali proposta dallo Stahl in funzionali e organiche, contestò la concezione che riteneva tali patologie localizzate nel cervello e sostenne invece che molte di esse avevano origini psicologiche, motivo per il quale richiedevano un trattamento psicoterapeutico sistematico e preciso. Sempre secondo lo Zühlborg, questa fu la prima dissertazione psichiatrica discussa in una sessione di laurea in Germania.

Ebbe contatti e scambi con Fichte, Goethe e Schiller e fu il fondatore del primo ospedale per malattie mentali in Germania, l'ospedale di S. Giorgio a Bayreuth che diresse dal 1805 al 1810, contrario ai metodi coercitivi, abolì la camicia di forza e le pratiche di contenzione, è ricordato per essere stato un insegnante appassionato della materia e fra i suoi allievi si annovera Karl Wilhelm Ideler.

La ricerca psicopatologica nel secolo XVIII comincia a dividersi in quattro principali

filoni di ricerca sostenuti dalla filosofia naturalistica, dall'organicismo meccanicistico, dalla nosologia d'ispirazione linneana, dalla ricerca orientata a riformare e ideare le strutture più adatte per accogliere e curare questi pazienti.

Come riporta Patrizia Magli nel suo libro di ricerca semiologica: *Il volto e l'anima. Fisiognomica e passioni*, (Bompiani, Milano, 1995), tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, si trovano due influenti indirizzi nell'ambito dello studio dell'uomo, dei suoi caratteri e delle patologie dell'anima, si tratta della Fisiognomica della quale il più influente esponente è un pastore protestante, lo svizzero Johann Kaspar Lavater, e dell'anatomia localizzatrice, che annovera come suoi esponenti, anatomisti e fisiologi come Felix Vicq d'Azyr (1748- 1794), Georg Procháska (1749-1820), Francesco Gennari (1752- 1797), Vincenzo Malacarne (1744-1816), Luigi Rolando (1773- 1831) e Charles Bonnet, questi famosi e stimati medici con i loro studi tenteranno di dare non solo un nome ai sintomi della follia ma anche una sede, cercando di circoscrivere le funzioni del cervello, di toccare con mano l'origine dell'attività spirituale, ovvero di rintracciare la sede fisiologica dell'anima. E' all'interno di questo filone di ricerca che s'inseriscono le teorie del medico tedesco Franz Joseph Gall (1758-1829), questi, proprio criticando le concezioni metafisiche e idealiste dell'epoca, darà origine alla frenologia, una teoria che nasce dall'ambizioso proposito di realizzare una sorta di saldatura tra anatomia, fisiologia e neurologia e che cercherà pertanto di localizzare nelle diverse zone cerebrali le funzioni della mente.

Il cervello nell'organologia di Gall è rappresentato come l'insieme di diverse facoltà che hanno diverse funzioni, e sono i singoli nuclei cerebrali, i centri che determinano le capacità e le predisposizioni della persona. Egli descrisse ben ventisette facoltà, ognuna di esse localizzata in una specifica area del cervello, di cui diciannove comuni fra uomini e animali. Le ventisette forze primitive divennero trentadue nella classificazione dell'allievo e collaboratore Johan Caspar Spurzheim (1776-1832), e si accrebbero ulteriormente nelle rielaborazioni successive. Vale la pena di riportare l'elenco di queste ventisette funzioni, che come si può notare comprendono talenti, passioni, vizi e difetti, ricordandoci come anche oggi, sia gli studi neuro-anatomici, sia quelli genetici risentano ancora di questa vocazione innatista e localizzatrice.

Nella classificazione originaria di Gall le forze primitive identificate furono: 1) istinto di riproduzione; 2) amore per la prole; 3) attaccamento-amicizia; 4) istinto d'auto-difesa

e della proprietà; 5) istinto ferino (inclinazione a uccidere); 6) astuzia; 6) sentimento della proprietà-inclinazione al furto; 7) orgoglio-superbia-fierezza-propensione all'autorità; 8) vanità-ambizione-ricerca della gloria; 9) diffidenza-previdenza; 10) memoria delle cose e dei fatti; 11) senso dei rapporti spaziali; 12) memoria delle persone; 13) senso delle parole-senso dei nomi-memoria verbale; 14) senso del linguaggio parlato (talento filologico); 15) senso cromatico (talento pittorico); 16) senso dei rapporti armonici (talento musicale); 17) senso dei rapporti numerici; 18) senso della meccanica (senso delle costruzioni-architettura); 19) acutezza comparativa; 20) spirito metafisico-profondità di pensiero; 21) spirito caustico-arguzia; 22) talento poetico; 23) bontà-benevolenza-dolcezza-compassione-sensibilità (senso empatico); 24) coscienza sociale-sentimento di giustizia (senso etico); 25) facoltà d'imitare (mimica); 26) Dio e senso della Religione; 27) fermezza-costanza-perseveranza-tenacia.

Attraverso la pratica della craniometria, ovvero la misurazione del cranio e delle sue protuberanze, a suo parere sarebbe stato possibile stabilire i singoli caratteri degli individui (che come s'è visto erano ritenuti innati), poiché il cervello protetto dalle ossa craniche fornirebbe loro una specifica impronta durante il periodo di ossificazione che avviene nel corso dello sviluppo infantile, proprio le caratteristiche esterne del cranio attraverso la loro misurazione possono pertanto essere utilizzate per avere una stima della dimensione dell'interno dei singoli organi cerebrali, delle singole facoltà e dei caratteri. Gli studi di Franz Joseph Gall incarnano quell'aspirazione da sempre presente nelle discipline psichiatriche di trovare una sede e un organo delle funzioni della mente e dunque delle patologie mentali e non mancheranno d'essere riprese e d'influenzare le ricerche successive sulla morfologia cerebrale, la localizzazione delle funzioni, la fisiognomica e l'antropologia criminale, quest'ultima verrà sviluppata in Italia da Cesare Lombroso e in Francia da Alexandre Lacassagne.

Un altro importante indirizzo verso il quale si svilupparono le discipline psichiatriche fu l'indirizzo classificatore e il nosografo più importante dell'epoca fu senz'altro Francois Boissier Sauvages de la Croux (1706-1767), professore emerito presso l'Università di Montpellier di medicina e botanica, venne influenzato dalle concezioni di Stahl, seguì le concezioni animistiche allora diffuse e contrastò le concezioni della iatromeccanica, sostenendo fra l'altro che nelle persone costituzionalmente più nervose e nelle donne, dove l'influenza dell'anima risulta più importante, le malattie si presentano con una

maggior frequenza.

Venne soprannominato dai colleghi e dagli allievi *médecin de l'Amour*, appellativo che proveniva dall'argomento della sua tesi di laurea intitolata: "Se sia possibile guarire l'amore con rimedi ricavati dalle piante". La *Nosologiè Méthodique*, opera in tre volumi pubblicata nel 1771, quattro anni dopo la sua morte, riprende il sistema di classificazione di Sydenham e il metodo di catalogazione botanica ideato da Linneo; le malattie menzionate e classificate risultano più di 2400, sono suddivise in dieci classi, quindi in ordini e generi, l'ottava classe, le "Folies", è a sua volta suddivisa in quattro ordini che comprendono: gli errori di ragione, le bizzarrie, i deliri e le anomalie, mentre le "affezioni vaporose" sono catalogate nel quinto ordine della classe sesta. Alle malattie mentali sono dedicate circa trecento pagine e in esse si ritrova un'esposizione sistematica di ogni aspetto dei disordini nervosi; sono distinte l'ipocondria, annoverata fra i disordini della ragione, i deliri, la mania, ben quattordici tipi di melancolia, la demenza. La sua classificazione non mostra di seguire un criterio omogeneo poiché le malattie sono divise in parte secondo le funzioni interessate in parte secondo la sede e in parte secondo l'eziologia. Riguardo l'eziologia delle malattie mentali le cause vengono divise a secondo che siano considerate esterne al cervello (cause remote) o interne (cause prossime) ed è solo in quest'ultimo caso che i disordini mentali sono ritenuti provocati da lesioni cerebrali, vi sono inoltre malattie psichiche che sarebbero dovute ai cedimenti della volontà e dalla debolezza intellettuale.

"Chiamiamo folli, coloro che sono attualmente privi della ragione o che persistono in qualche errore notevole: ebbene questo "errore costante" dell'anima, il quale si manifesta nella sua immaginazione, nei suoi giudizi e nei suoi desideri, costituisce il carattere di questa classe (Nosologiè Méthodique)".

Già in queste parole di Savauges s'intravede il transito metodologico che si accingono a compiere le rappresentazioni mediche sulla follia. Se da una parte, si continua ancora a pensare che il disordine del nostro spirito proviene in fondo dall'eccesso dei nostri desideri, dalla turbolenza delle nostre passioni, dall'arbitrio delle nostre immaginazioni, quando non adeguatamente frenate né moderate dalla volontà e dall'intelletto, tuttavia, comincia a mettersi in dubbio la loro immediata coincidenza con l'essenza della follia: in effetti la follia non è il semplice errore del giudizio né tanto meno la distorsione dell'immaginazione o la perversione dei desideri, in essi piuttosto essa si manifesta, c'è

qualcosa d'altro, c'è qualcosa che s'agita e si muove dietro quei sintomi, ma piuttosto che indagare più compiutamente verso questa intuizione, perseverando nell'asserzione ormai divenuta certa e indubitabile della divisione fra il soggetto e l'oggetto ridefinita da Descartes, si imbocca la direzione della ricerca esplicativa, ritenuta l'unica in grado di chiarire questi fenomeni, che può spiegarli e magari anche unificarli. Nonostante Savages porti avanti la mai sopita concezione che ipotizza l'appartenenza dei fenomeni della follia alla possibilità stessa della passione, nella sua nosografia si delinea una concezione della malattia mentale che sarà poi quella che diventerà prevalente per le rappresentazioni mediche e psichiatriche dalla seconda metà del settecento in avanti: la follia e la sue manifestazioni più eclatanti, se da una parte richiederanno di essere descritte botanicamente nella loro espressione fenomenica, dall'altra, sarà in quello scarto esistente fra il visibile l'invisibile che continuano a tenere aperto, che si proverà a immaginare e scoprire la loro radice, la loro origine e le loro cause. L'idea che avanza è che le forme della follia potranno essere alla fine immediatamente comprese, e così si proverà a delinearle sempre meglio nella loro configurazione, nei loro tratti e nelle loro caratteristiche, procedimento che si muove sicuro e fiducioso in vista di una loro univoca definizione, con l'adozione di un metodo razionale che oltre a descriverle nelle loro forme proverà anche a distinguerle da ciò che non sono, senza mai riuscire a coglierle nella loro essenza.

Questa nuova rappresentazione della follia, che almeno "inconsiamente" mette in dubbio le sue origini fino allora ricercate nei deficit dell'intelletto, nella dis-funzionalità dei sensi, negli eccessi dell'immaginazione, nell'esuberanza delle passioni, nella volubilità del desiderio, sebbene sia una rappresentazione molto importante che avrebbe potuto aprire la possibilità di porre la domanda circa la follia su di un altro piano più congruo e più radicale, verrà per lungo tempo trascurata, ma vediamo di comprenderla un po' meglio. Nel delirio, per esempio, in quegli anni si conviene che si tratta di un'alterazione non tanto della sensibilità che può essere conservata, tanto è vero che le eventuali alterazioni del tatto, dell'udito, dell'olfatto, gusto e della vista, sebbene possano produrre deformazioni di quanto percepito, non necessariamente comportano il ritenere vera la percezione, il soggetto che ha deficit sensoriali riconosce quasi sempre il difetto dei propri organi percettivi. Né tanto meno qui è in gioco la tendenza a creare immagini, poiché anche il sogno produce immagini, ma al risveglio sono considerate

tali, a esse nello stato di veglia non si aderisce considerandole irreali. Per pigra esclusione si perviene quindi ad affermare che è del tutto ovvio che si tratta di una patologia dell'intelletto e della credenza, magari in qualche caso sostenuta dagli eccessi della passione, e in ogni caso sempre sottesa da anomalie organiche di natura fisico-chimica, che prima o poi con l'affinamento dei metodi scientifici si finiranno per scoprire. Queste conclusioni che verranno confermate persino dall'autorità di Immanuel Kant, le ritroviamo conservate fino ai giorni nostri e agli inizi del secolo XX persino nella Psicopatologia Generale, l'opera monumentale di Jaspers pubblicata nel 1913, la definizione che troviamo del delirio non si discosta molto da quella di Savages: *“Idee deliranti si chiamano in modo vago tutti i falsi giudizi, che posseggono in elevata misura, anche se in modo impreciso le seguenti caratteristiche esteriori: 1. La straordinaria convinzione con la quale vengono mantenuti, l'impareggiabile certezza soggettiva 2. Il fatto di non essere influenzati dall'esperienza concreta e da confutazioni stringenti 3. L'impossibilità del contenuto (Psicopatologia generale p.103)”*. Il delirio vero, sempre da Karl Jaspers, è distinto dal deliroide (*Whanhafte Ideen*) che è derivabile e comprensibile, cioè: *“sorto da affetti, esperienze umilianti e sconvolgenti, che risvegliano senso di colpa e altre esperienze vissute, oppure da percezioni false o dall'esperienza di estraniamento dal mondo delle percezioni, con coscienza modificata, le altre le esperienze deliranti vere e proprie (Echte Whanideen) non possono essere indagate psicologicamente più a fondo, ma sono fenomenologicamente qualcosa di ultimo (ibidem p. 103)”*.

L'intuizione che i fenomeni della follia riguardino qualcosa di diverso dalle funzioni dell'intelletto, dell'immaginazione, delle passioni e del desiderio, avrà solo dopo molti anni le sue conseguenze e i suoi sviluppi: la follia appartiene all'ambito non tanto della verità, che non vale la pena di mettere più neppure in discussione. Il discorso del folle non è più né vero né falso, quanto piuttosto irreali, la follia intacca la *function du real*, concetto che sarà all'inizio del secolo XX ripreso da Janet, e in seguito, con i contributi di Husserl che parlerà di appresentazione e di Heidegger, che nei seminari di Zollikon s'intratterà a lungo proprio sulla nozione di presentificazione, dalla psicopatologia fenomenologica del novecento. La follia è una condizione che colpisce l'uomo nella sua relazione con il mondo e con l'altro da sé e la sua origine va esplorata in quella regione pre-logica del pre-categoriale e del primordiale.

Ma andiamo con ordine e torniamo alla fine del secolo XVIII, la follia contravvenendo alle prescrizioni di Parmenide, parla di cose che non esistono, il discorso della follia è il discorso che si avventura nelle regioni del non essere, la follia è lo smarrimento della ragione. Tutto questo comincia a trovare finalmente una corrispondenza con le intuibili alterazioni dell'organo preposto all'intelligenza, alla credenza, alla rappresentazione del reale, l'encefalo, senza che per questo si perda l'aspetto morale della follia che nello stesso tempo continua a essere considerata un perversimento più o meno colpevole delle proprie passioni. Nonostante sia adesso considerata una malattia come le altre di essa un po' ci si continua a vergognare e si tende per questo a nasconderla. La follia, con una strategica azione di delimitazione, è finalmente circoscritta e circondata dalla ragione, che adesso può interrogarla e studiarla, non più sulla sua verità, quanto sulla sua realtà, e tutto questo le servirà per evitare di interrogare se stessa, poiché è sulla follia, sul delirio che è possibile proiettare l'inconsistenza della posizione dell'essere, è la follia che si fonda sul nulla, la follia e il delirio servono a confermare la realtà della stessa ragione. Rassicurante esclusione che considerando i prodotti della follia come insensati, finisce per attribuirli a un patologico dovuto a un guasto organico dell'encefalo e a un perversimento colpevole delle proprie affezioni e dei propri desideri, si annuncia la concezione moderna e attuale della malattia mentale. Sauvages nella compilazione della sua opera partì dalle stesse considerazioni e dagli stessi problemi da cui parte oggi il DSM, il manuale diagnostico sui disturbi mentali più diffuso al mondo; se il criterio causale assume un ruolo predominante tra i tanti criteri possibili di raggruppamento e di appartenenza a un processo morboso, in presenza della sua assenza si provvederà ad adottare il criterio sintomatologico e di raccolta dei segni, un criterio cardine che sarà utilizzato per definire e distinguere una malattia dall'altra, sono i sintomi che si presentavano insieme e con un alta frequenza che costituiscono l'entità morbosa.

In questa nosologia la malattia è compresa in base a una concezione ontologica che la tratta come se fosse un ente ben definito e circoscritto, e che la classifica come una specie botanica o zoologica. Questo metodo venne preferito poiché non sembrava possibile classificare le malattie e soprattutto le malattie mentali, avvalendosi di quel criterio causale, che consentiva di identificare con sufficiente certezza e precisione la loro causa eziologica e la loro sede anatomica, motivo per il quale si fu in qualche modo costretti a ricorrere a un altro criterio di categorizzazione, il metodo prescelto fu allora

un metodo descrittivo, basato cioè sull'osservazione e sulla successiva descrizione accurata e rigorosa della fenomenologia del morbo, dei fenomeni clinici osservabili nel paziente, tuttavia, proprio tale osservazione doveva avvalersi di un adatto linguaggio, condivisibile e riproducibile. Queste furono le considerazioni di Sauvages, che appaiono del tutto analoghe alle considerazioni dichiarate dagli estensori del DSM: se vogliamo comunicare le nostre osservazioni, intenderci sui termini, dovremo prima di tutto adottare un linguaggio comune, i nomi dei sintomi, delle sindromi, delle malattie, sono segni che diamo alle nostre idee, alle nostre analisi e ai nostri raggruppamenti concettuali, è attraverso questi nomi che ci sarà più facile condividere le nostre rappresentazioni. Pertanto se vogliamo comunicare e discutere con altri le nostre idee e le nostre argomentazioni, dovremo prima definire nel miglior modo possibile i termini dei nostri discorsi e mantenerli costanti nel tempo. Per un avanzamento della ricerca e della conoscenza sarà dunque innanzitutto richiesta una propedeutica delimitazione e una quanto più precisa possibile definizione dell'oggetto che intendiamo studiare, ciò comporterà una buona attitudine all'osservazione, alla descrizione, ma anche una buona capacità di cogliere analogie, somiglianze e differenze. Un'ulteriore complicazione che s'incontra nell'osservazione dei fenomeni patologici riguarda la loro differenza rispetto ai fenomeni osservabili in un oggetto che si può misurare e ri-osservare, una malattia infatti non è così unitariamente osservabile, poiché essa è costituita da fenomeni assai spesso in movimento e in evoluzione, dunque una analoga attenzione dovrà essere posta nel cogliere la temporalità dei sintomi, la loro comparsa, la loro successione ed evoluzione, la loro sincronicità, vale a dire la loro tendenza a presentarsi insieme, a raggrupparsi in sindromi. I rischi connessi a tale metodo li abbiamo visti già esposti da Ippocrate nella sua critica alla scuola medica di Cnido cui rimproverò l'assenza di ogni teorizzazione dell'esperienza, con l'esito di giungere a una minuziosa e piatta diagnostica che: *“Non rivela nulla di più di quanto un profano e il malato stesso possono sapere perché non riesce ad attribuire al fenomeno il valore di sintomo”*, e che inoltre non riesce a ridurre i dati dell'osservazione e a situarli all'interno di una sintesi significativa, approdando all'elencazione degli infiniti nomi delle malattie, alla proliferazione di una casistica, a una descrittiva classificatoria senza validi e proficui schemi teorici (Vegetti).

In quell'epoca furono diversi i sistemi di classificazione elaborati e proposti, Michael

De Valenzi (1728-1813) ispirandosi alla nosologia botanica di Savauges conìò una nuova serie di termini come *dismnesia* e *amnesia*, *apanthrophia* e *agriothimia*, dove con quest'ultimo termine s'indicava una specie di mania che rendeva inclini all'omicidio.

Il medico scozzese William Cullen (1710-1790) ordinò le patologie dividendole in quattro classi principali: le piressie o malattie febbrili, le nevrosi o malattie nervose, le cachessie ovvero le malattie conseguenti a cattive abitudini di vita e le malattie locali, nella classe seconda delle nevrosi introdusse quattro ordini: gli stati comatosi, le adinamie, gli spasmi e le vesanie. L'isteria viene assegnata all'ordine degli spasmi, mentre la malinconia a quello delle vesanie, essa verrà ulteriormente suddivisa in base ai contenuti, quindi si trovano descritte forme allucinatorie, religiose, la variante attonita, quella errabonda, la demonopatica, la nostalgica, e infine quella con "*taedium vitae*".

Erasmus Darwin (1731-1802), nonno di Charles, fu medico, filosofo, poeta e botanico, compilò una sua classificazione che seguì l'indirizzo fisiologico allora predominante, evoluzionista e convinto delle influenze dell'ambiente sul carattere e sui comportamenti, divise le patologie in malattie d'irritazione, sensazione, volizione, associazione, dove per associazione intese le associazioni dei movimenti, mentre le patologie della volizione vennero suddivise in due classi con volizione accelerata e con volizione ritardata. Famoso inoltre per aver ideato il trattamento con la sedia girevole, egli pensò che il sonno curasse le malattie mentali e che facendo girare il paziente su se stesso s'inducesse il sonno più velocemente, tale rimedio venne adottato anche da Benjamin Rush, quest'ultimo ritenne che questa metodica decongestionasse il cervello alleviando l'infermità mentale.

Johann Benjamin Erhard pubblicò in un testo miscelaneo del 1796, "Contributi all'antropologia filosofica" una nuova proposta di classificazione, dove sono citate le false percezioni, le parafrosinie, coincidenti con le attuali psicosi paranoide, i deliri, l'amentia; in seguito, il medico tedesco, amico di Immanuel Kant, propose di separare le parafrosinie dalla melanconia e divise quest'ultima in varie categorie, melanconia hypocondriaca, thanatophobia e demonomania. Persino Immanuel Kant, si era interessato di proporre una classificazione adeguata delle malattie mentali e nel 1764 aveva pubblicato un articolo di cinque pagine sull'argomento, argomento che riprese quattro anni dopo nella sua *Anthropologie*, sostenendo fra l'altro che l'uomo primitivo era raramente colpito da pazzia o stupidità poiché i suoi compiti richiedevano poco

giudizio e intelligenza, quindi la malattia mentale venne considerata dal filosofo tedesco una patologia che riguardava le funzioni intellettive e razionali, opzione che non mancherà di avere una lunga influenza sulle scuole tedesche, inglesi e americane per buona parte del secolo XIX e oltre. Questo breve excursus storico, c'informa dei prevalenti indirizzi delle ricerche, nell'ambito delle malattie mentali, come sottolineato da Ziilborg, le discipline psichiatriche, anche in questo caso, fraintendendo la peculiarità del loro oggetto d'interesse, intrapresero metodi di studio che sostanzialmente tentavano di ridurre la complessità dell'uomo, di oggettivare la soggettività, separandolo dal suo mondo. I sistemi di classificazione che saranno proposti sono in effetti impegnati a distinguere e a descrivere le varie manifestazioni della follia e molto spesso finirono per perdersi dietro un formalismo teso alla descrizione minuziosa dei sintomi, disperdendosi in un nominalismo sostenuto da impianti teorici per molti versi contraddittori, che nelle loro linee principali fanno riferimento al compito descrittivo inaugurato dal metodo botanico linneiano e alle ipotesi eziologiche allora prevalenti, improntate secondo una prospettiva psico-fisiologica.

Il quarto ambito di sviluppo delle discipline psichiatriche, che si svilupperà tra la fine del settecento e gli inizi dell'ottocento riguarderà come abbiamo anticipato, l'organizzazione, il ruolo e le funzioni delle istituzioni preposte all'internamento e alla custodia dei soggetti ritenuti folli. La follia è adesso stabilmente riconosciuta come una malattia e dunque in quanto tale rientra nella pertinenza della medicina, che oltre a classificarla, a tentare di scoprirne le cause, si accingerà a prendersi carico di questa forma di sofferenza e quindi sarà anche chiamata a cercare di curarla. Come riportato da molti storici della medicina, i luoghi d'internamento per i folli, erano presenti in Europa fin dal secolo XIII, il famoso ospedale di Bethelam di Londra, fu fondato nel 1247, sebbene conosciuto con il nome di Bedlam, analoghe strutture erano presenti in Germania e in Spagna. A Parigi la residenza nota come Grange aux Gueux, inizialmente costruita per ospitare ufficiali e mutilati di guerra, nel 1660 venne adibita a luogo di ricovero per malati mentali, essa sorgeva su un terreno appartenuto al cardinale di Winchester e la storpiatura di questo nome la trasformò nel famoso ospedale di Bicêtre. Sempre a Parigi esistevano dei posti, chiamati "maison de santé", che offrivano ricovero a questi pazienti, tuttavia prevedevano una retta alquanto costosa e quindi vi trovavano

accoglienza solo soggetti provenienti da famiglie abbienti. Le disumane condizioni degli ammalati internati in quei tristi luoghi di ricovero, vennero denunciati da Jean Colombier (1736-1789) un medico che lavorava presso l'Hotel de Dieu di Parigi e da François Doublet (1751-1795), questi sostenuti dagli ideali comunitari introdotti dalla rivoluzione francese, richiamarono la società alle proprie responsabilità, sollecitandola a prendersi cura e a proteggere quei soggetti più deboli e più disgraziati. Nel 1785 Doublet e Colombier nominati da Luigi XVI ispettori generali degli ospedali e delle prigioni, pubblicarono per conto del governo francese un rapporto sulle condizioni in cui versavano gli alienati. Il rapporto che venne ampiamente distribuito in tutto il Regno riveste un certo interesse essendo il primo documento redatto con un intento riformatore e il primo progetto ufficiale di medicalizzazione della follia in Francia. Lo spirito riformatore e umanitario di Doublet e Colombier li portò a protestare vivacemente contro la condizione di abbandono in cui versavano i pazienti psichiatrici, contro l'indifferenza delle amministrazioni pubbliche e contro i maltrattamenti psicologici e corporali cui erano sistematicamente sottoposte queste persone. Doublet, animato dalla necessità di mettere ordine all'indistinguibile massa dei folli presenti negli ospedali di Francia proverà ad adottare una classificazione delle malattie mentali alquanto semplice e concisa che aveva come scopo l'organizzazione degli ospedali tenendo conto della tipologia dei pazienti. La nosografia di Doublet ammetteva quattro tipi fondamentali di alienazione: la frenesia, la mania, la malinconia e l'imbecillità e cioè, l'alienazione con febbre, alienazione totale, alienazione parziale, limitata cioè a un singolo oggetto, infine l'alienazione dovuta a un deficit intellettuale. Per quanto riguarda il trattamento, Doublet nelle sue proposte terapeutiche cercò sempre di contrastare ogni pessimismo terapeutico, e raccomandò l'uso di tutte le risorse mediche tradizionali: flebotomia, salassi, purganti, scarificazione, servizi igienici, docce, isolamento. La rivoluzione francese ebbe l'effetto di bloccare questo progetto, anche se in seguito un comitato della Costituente assimilò il suo contenuto; tra il 1768 e il 1789 ben 230.000 persone vennero internate in queste strutture.

Nel corso degli anni successivi quello che voleva essere un innovativo progetto di medicalizzazione del folle divenne un ricovero totalitario. In Italia una posizione umanista fu assunta da Vincenzo Chiarugi (1759 - 1820), questi nel 1785 fu distaccato presso un istituto di ricovero per dementi dove pur senza alcuna mansione direttiva,

iniziò a teorizzare la riorganizzazione dell'assistenza, in seguito al suo incontro con il Granduca di Toscana venne emanata un'ordinanza granducale dove si contemplava la conversione dell'Ospedale di Bonifazio che sarebbe dovuto essere dedicato alla cura dei pazienti dementi con l'introduzione dei metodi innovativi e umanitari propugnati da Chiarugi e nel 1788 egli divenne Primo Infermiere di quell'ospedale. Nel 1793 venne pubblicato "Il trattato medico della pazzia in genere e in specie", che fu sovvenzionato dal Granduca. Il Trattato ebbe un certo successo e una notevole diffusione scientifica, la traduzione in tedesco fu pubblicata a Lipsia due anni dopo, il testo aggiornato e modificato venne nuovamente pubblicato nel 1808. Il Trattato è apprezzabile per le innovazioni che vennero introdotte nell'assistenza, Chiarugi divenne assai famoso e venne chiamato come consulente a Venezia per stendere il regolamento dell'istituto ospedaliero di San Servolo. Nel trattato riguardo la follia egli scrive:

“Le pazzie sono adunque errori di Giudizio, e di raziocinio procedenti da un’affezione idiomatica del Sensorio Comune, senza accompagnamento di febbre primitiva, o di affezione Comatoso. È da quanto si è detto fin qui desumendo l’essenza delle malattie da comprendersi tralle pazzie, potrà dirsi pazzo con giustizia quell’infelice individuo della specie umana, che senza avere malattia febbrile, o lesione dei sensi esterni, e fuori delle circostanze di sonno, di ubriachezza, temulenza, e altre simili occasioni, mostra di avere delle sensazioni, che non hanno i circostanti posti nella medesima situazione; agisce o ragiona in maniera contraria a ciò, che esigono le sensazioni, le quali abbiamo ragione di supporre, che egli abbia; e finalmente, senza che la forza della ragione, e la testimonianza dei sensi possa convincerlo, si trova persuaso di un errore di per se stesso facile a riconoscersi, e che prima non l’avrebbe ingannato.”

Come Savauges anche Chiarugi parla di errori di giudizio e di raziocinio, fallaci interpretazioni della realtà, escludendo colpe personali e devianze dell'infelice colpito da quest'affezione idiomatica, che non è dovuta a infiammazioni (senza malattia febbrile), né a lesioni dei sensi esterni, né dal sonno, né provocata da sostanze stupefacenti (ubriachezza, temulenze), ma che invece colpisce il sensorio comune, malattia appunto idiomatica. Il procedimento identificativo è del tutto simile a quello che avevamo già descritto in Savages, innanzitutto la follia viene distinta da ciò che non è, e proprio questo procedimento che si mostra in grado di farla apparire nella sua essenza che qui Chiarugi nomina come alterazione del sensorio comune e della

relazione con gli altri individui che sebbene si trovino in quelle stesse situazioni non hanno le stesse rappresentazioni: la caratteristica della follia è identificata, quasi senza essere vista, e in ogni modo senza che questa osservazione abbia l'attenzione che merita, nel suo essere un'affezione idiomatica, nello scarto esistente fra il mondo vissuto del folle e quello degli altri suoi simili.

Anton Muller (1775 -1827) in Germania, W. Perfect e A. Harper in Inghilterra, esprimeranno analoghe critiche al sistema disumano e coercitivo con il quale erano trattati e reclusi i pazienti affetti da malattie mentali. William Tuke fondò sempre in Inghilterra il York Retreat, residenza dove vennero eliminati i metodi coercitivi e all'interno di un clima familiare si cercò di dare un trattamento più umano e affettivo ai malati di mente. Come nota acutamente Michel Foucault, tuttavia le concezioni umanitarie di quell'epoca più che liberare i folli concepiscono per loro una cura, un trattamento rieducativo e riabilitativo rivolto a circoscrivere la follia, a ri-accoglierla e inscrivere nell'alveo stesso della ragione e della responsabilità, ponendola nella condizione di divenire oggetto di se stessa. L'apparato che Tuke e Pinel riescono a fondare è un apparato che prova a ricostruire la soggettività del soggetto, è una struttura che promuove un processo di soggettivazione poiché solamente se il folle è riabilitato come soggetto sarà possibile assoggettarlo: *“In realtà, Tuke ha fondato un asilo nel quale ha sostituito al libero terrore della follia l'angoscia chiusa della responsabilità: la paura ora non regna più dall'esterno delle prigioni; ora infierisce dall'interno delle coscienze (Foucault, Storia della follia, p. 551).*

Un altro medico-psichiatra dell'epoca che si impegnò attivamente affinché per i pazienti psichiatrici fossero abbandonati i metodi restrittivi e violenti e fossero invece applicati i metodi “moralì” fu Joseph Daquine (1733-1815), mosso anch'egli da spirito umanitario e da curiosità scientifica per i fenomeni della follia, appartiene alla stessa scuola di pensiero di Pinel e Tuke, egli fu chiamato a dirigere l'ospedale per alienati di Chambéry, e nel 1791 (una seconda edizione venne data alle stampe nel 1804) pubblicò un testo sulla malattia mentale dal titolo “La philosophie de la folié”. In questo scritto, l'ospedale è ritenuto il luogo più idoneo per la cura, l'osservazione e la riabilitazione morale dei folli, che potranno qui beneficiare di un ambiente salubre, luminoso, tranquillo, di una nutrizione adeguata, di regole chiare e umane, di una normale routine quotidiana, la sollecitudine e il sostegno che verrà offerto a questi ammalati procurerà

loro sollievo e eliminerà gli accessi furiosi, infine suggerisce, differentemente dagli approcci dell'epoca, che il medico deve identificarsi con il folle, evitando di contrastare le sue credenze, continuando con lui a ragionare, prendendo per vere le sue convinzioni deliranti, conquistando così la sua fiducia, questa terapia morale diede al medico francese notevoli successi ed egli riporta molti casi di guarigione.

Giungiamo infine a Philippe Pinel (1745-1826), considerato, a torto o a ragione, il punto di svolta e di raccordo della psichiatria dell'età moderna, la vivida mitologia che lo riguarda è senza dubbio l'espressione delle dialettiche all'interno delle quali si è, nella cosiddetta età moderna, ritrovata la spinosa questione della malattia dell'anima. Eppure il contributo tramandato da Philippe Pinel potrebbe essere meglio compreso più che come il gesto di liberazione fisica della follia come l'espressione di una pratica, che nasce dalla sua diretta esperienza di medico che si propone di curare queste forme morbose. Se inquadrato sotto quest'aspetto il trattato di Pinel forse potrebbe suggerire utili indicazioni sulla peculiare rappresentazione della follia che comincia a stabilizzarsi in quell'epoca, come pure sulle costanti azioni di mediazione che il proposito della sua cura sollecita e richiede. Le teorizzazioni e le pratiche sostenute da Pinel, nonostante la distanza temporale che ormai ci separa dal medico francese, potrebbero renderci edotti sulle qualità specifiche della follia, in questo caso colta nel suo complesso processo di trasformazione in malattia mentale, attraverso una sorta di analisi del contro-transfert istituzionale, sociale e medico-scientifico che essa genera. In altre parole, proprio attraverso le reazioni che essa innesca e le procedure terapeutiche che evoca e produce, si potrebbe cioè, provare a chiarire un po' meglio la sua essenza. In qualche modo ribaltando gli approcci abituali potremmo cercare di evidenziare nelle procedure diagnostiche, nelle pratiche terapeutiche e nelle modalità di rapporto che da Pinel in poi la società e la scienza comincerà a instaurare con essa, l'effetto prodotto dalla follia nella cosiddetta età moderna ed estremizzando un po' le cose potremmo persino pensare di assumere la follia come il vero soggetto, mentre il complesso delle ragioni mediche, politiche, giuridiche e sociali, la cifra della reazione alla sua incombenza. Proprio Pinel si presta a quest'esperimento, in quanto sulla sua immagine s'innesterà uno dei più noti miti fondativi della psichiatria moderna, sulla sua figura rivoluzionaria, convergeranno apprezzamenti ma non mancheranno neppure aspre critiche, a lui vengono fatte risalire quelle idee innovative che determineranno importanti svolte umanitarie, e soprattutto la

possibilità di un trattamento morale. Con il medico-filosofo francese iniziano a propagarsi e organizzarsi tutta una serie di concezioni che introducono una discontinuità epistemica con quelle fino allora prevalenti e per citare solo quelle più importanti ritroviamo: la messa in discussione dell'incurabilità, la parzialità della follia, la necessità dell'ospedale psichiatrico come luogo ideale per la cura e non soltanto come luogo di esclusione, la necessità di separare la malattia mentale dal crimine, la messa in discussione dell'alienazione come diretta espressione di una lesione organica del cervello. Inoltre, le ipotesi e la visione della follia compendiate da Pinel non sembrano discostarsi di molto da quelle presenti, forse con l'unica variazione che la colpevolezza di essa, il suo guasto e il suo scandalo, oggi sono, con un maggiore convinzione, supportate dalle potenti tecniche scientifiche, attribuiti alla materia organica cerebrale e alle sue alterazioni genetiche e neurotrasmettitoriali. Viste le cose da questa prospettiva nella storia professionale del medico francese convergerebbero dunque, tutta una serie di premesse e aspettative che coinvolgono più che la follia in quanto tale, la disciplina medica che s'incaricherà di curarla. La psichiatria, disciplina sempre alla ricerca, allora come oggi, di una sua legittimazione scientifica, etica e se vogliamo persino ontologica, agli inizi dell'ottocento cercherà d'instaurare un nuovo rapporto con il folle, con la società e con il potere politico e amministrativo, proponendosi come la più legittimata mediatrice fra la ragione e i territori abitati della follia. L'azione di Pinel (ma non solo la sua) è dunque etica, in quanto si propone di togliere le catene alla sragione, magari seducendola, come osserverà Foucault, entro l'orizzonte di un nuovo ordine e di un nuovo comportamento, politica poiché ricerca l'assenso del regime e infine sociale, in quanto si pone come garante dell'ordine e della morale.

Nel suo "Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou La manie (1800)", esito dell'attività professionale svolta dall'autore presso l'ospedale di Bicêtre e in seguito presso l'ospedale della Salpêtrière, si ritrovano innanzitutto una serie di difficoltà e problemi che la pratica quotidiana propose al medico francese. Nonostante l'influenza dei paradigmi medico-scientifici prevalenti che egli ben conosceva, l'indirizzo dell'azione riformatrice e terapeutica pineliana seguirà molto spesso un approccio di tipo empirico e osservativo, oltre ad avvalersi dei preziosi suggerimenti che gli perverranno dal suo infermiere-sorvegliante, Jean Baptiste Pussin (1746-1811) e dalla sua consorte, e questo per il semplice motivo che gli approcci scientifici, quelle

ipotesi anatomiche e fisiologiche, con i loro rimedi, si mostravano meno efficaci degli stratagemmi adottati dalla pratica immediata e quotidiana messa in campo da alcuni operatori in vista sia della gestione dei pazienti, che della guarigione. In fondo, le ipotesi teoriche e accademiche sulla patologia psichiatrica non fornivano decisivi contributi, assestandosi su posizioni che descrivevano le forme morbose come incurabili, inguaribili, ingestibili, imprevedibili, incomprensibili.

Egli così si esprime: *"L'imponente progresso che si è realizzato in questo secolo nella storia naturale grazie allo spirito di osservazione, a un linguaggio aforistico e ai metodi di classificazione, non deve forse servire da guida e da esempio in medicina? E inoltre un nuovo oggetto di ricerca non ne mostra la necessità? È quanto io stesso ho verificato quando intesi applicare agli alienati di Bicêtre gli studi fatti precedentemente sulla mania. All'inizio tutto appariva ai miei occhi come confusione e caos, da una parte c'erano degli alienati cupi e silenziosi, dall'altra dei furiosi, con gli occhi stravolti e in preda a un delirio continuo, altrove tutti i segni distintivi di un sano giudizio con furibondi impeti d'ira, più lontano, uno stato di annichilimento e il più stupido idiotismo (Trattato p. 25)"*.

All'ingresso alla Bicêtre, il medico coglie immediatamente l'effetto che fino allora ha avuto in quel luogo, l'incontro della ragione con la follia, disordine, caos, confusione, ma gli è subito evidente che la follia non ha un unico linguaggio, non ha un'unica espressione e quindi non ha un unico esito. L'ordine dell'ospizio e lo studio di quelle condizioni si implicano l'un l'altro, i fatti osservati richiedono una categorizzazione per gradi e un ordine metodico, ma nota subito che applicare le "ripartizioni arbitrarie" di Sauvages e Cullen non semplifica il suo compito cosicché decide di adottare, *"un metodo che risultò sempre efficace in tutte le parti della storia naturale, consistente nel cominciare a esaminare in successione ogni oggetto con attenzione, e senz'altro scopo che riunire del materiale per il futuro, cercando di evitare ogni illusione, ogni prevenzione, ogni opinione accolta senza verifica (ibidem p. 25)"*.

La teoria di riferimento che adottò Pinel è derivata dall'indirizzo empiristico-sensistico, sviluppatosi in Inghilterra, continuato e reinterpretato nelle riflessioni degli ideologisti (Idéologues) francesi, i quali cercano di fondare una nuova scienza delle idee, che si prefigge il compito di approfondire ed esplorare i processi intellettivi e affettivi dell'uomo.

Proprio nella terminologia adottata si può già notare l'intento riformatore di questo circolo d'intellettuali, di cui ci siamo in precedenza occupati trattando di Cabanis. Il termine "moral", è preferito ai termini "Âme" e "Esprit", poiché permette d'estendere il raggio dell'esplorazione e dell'analisi dei comportamenti umani, dall'empirismo circoscritta ai soli aspetti intellettuali e cognitivi, includendo gli aspetti affettivi e passionali dell'esperienza. Pinel fa tesoro degli insegnamenti di Cabanis, che come abbiamo visto aveva avuto modo di criticare quel metodo cartesiano che dava al pensiero un'importanza centrale, proponendo invece, il "sentire" come l'aspetto più importante dell'essere uomo: l'uomo come essere sensibile (être sensible) più che come essere pensante. Tale opzione non è solo linguistica ma soprattutto pratica e avrà delle importanti conseguenze proprio sugli approcci e sui trattamenti terapeutici proposti. Nell'inquadramento diagnostico prospettato nel *Traité*, si ritrovano le diverse classi di affezioni mentali, tratteggiate e suddivise concedendo ancora una certa importanza alle funzioni intellettive. La melanconia, per esempio, viene descritta come una fissazione o un delirio esclusivo polarizzato su un oggetto, e le alterazioni (lésion) riscontrate riguardano principalmente le facoltà percettive e immaginative, con libero esercizio di tutte le facoltà dell'intelletto; anche la mania senza delirio, nonostante sia posta l'attenzione sulla lesione delle facoltà affettive, è caratterizzata per l'assenza di alterazioni delle funzioni intellettive, percettive e della consapevolezza. La mania con delirio, la terza categoria diagnostica identificata, coinvolge le funzioni cognitive superiori, quali la percezione, l'immaginazione e la stessa coscienza di sé; mentre la demenza comporta un'alternanza ininterrotta di idee isolate, emozioni labili e incoerenti, completo oblio della vita precedente, la perdita della memoria, del giudizio e delle funzioni che permettono un'orientamento nel tempo e nello spazio, infine l'idiotismo (l'unica patologia per la quale si ammette la presenza di un substrato organico e dunque provocato da lesioni "fisiche"), dovuto a abuso di piaceri snervanti, assunzione di narcotici, traumi cranici, malformazioni congenite o acquisite, tumori al cranio, forti emozioni, studi eccessivi senza metodo, abuso di salassi adottati in altre malattie, tutti fattori che producono un'abolizione pressoché totale dell'intelletto, gravi deficit intellettivi, comportamentali e affettivi difficilmente curabili.

Molti critici, riprendono la "divisione dell'alienazione mentale in specie distinte" proposta da Pinel, ritenendola non esauriente, e per molti versi vaga e assai imprecisa,

tuttavia, l'intento dell'autore non è un'intento descrittivo-nosografico, inoltre la sua rappresentazione della malattia mentale si discosta notevolmente dalle concezioni ontologiche di tali affezioni, optando per una descrizione aperta che ammette un certo movimento e una certa dinamicità delle patologie, dovuta alla costituzione del soggetto, alle storie di vita dei pazienti e alle singole evoluzioni, insomma per Pinel la malattia mentale non è statica ma dinamica, essa è un processo, sempre aperto alla possibilità di una sua trasformazione ed evoluzione. Le categorie diagnostiche sono per l'autore semplici punti di repere che servono a orientare il trattamento e non inerti categorie entro cui ordinare sintomi e pazienti. Tutto questo è evidenziato dal punto di partenza che il medico francese sceglie nelle sue descrizioni; egli parte sempre dal caso clinico concreto, dalla storia di vita del paziente, lasciando ampio spazio proprio alla descrizione empirica dell'evoluzione, cercando così di comprendere gli infiniti fattori che possono influenzare l'andamento dell'affezione. Senz'altro uno dei meriti di Pinel fu di prestare attenzione alle pratiche e all'immediatezza degli approcci di alcuni operatori, che sebbene non disponessero della conoscenza delle più moderne teorie sulla malattia mentale, mostravano di avere una certa metodologia e di raggiungere con i loro metodi risultati migliori e più duraturi. Così si esprime sull'infermiere-sorvegliante Pussin: *"Trovai un validissimo aiuto nello zelo, nell'intelligenza e nei principi di umanità che animavano il sorvegliante, uno degli uomini più esperti nell'arte di dirigere gli alienati e più adatti, per la sua coraggiosa fermezza, a mantenere un rigoroso ordine nell'ospizio (Ibidem p. 30) "*.

Soffermiamoci per un attimo su queste osservazioni, riprendendo la nostra iniziale ipotesi d'indagine e di analisi dei cosiddetti meccanismi contro-transferali; il primo vissuto che il contatto con la follia induce in Pinel è un vissuto di disordine e di caos, ma si badi bene, questo non è provocato dalla follia in quanto tale, ma da quella convulsa combinazione di follia e ragione, anzi nella follia egli intuisce un ordine, frainteso e disperso proprio dai trattamenti che la ragione ha messo in campo per delimitarla e nominarla. Questo ordine della follia è possibile coglierlo a condizione di lasciare a essa una maggiore possibilità di espressione, i motivi dell'azione riformatrice di Pinel sarebbero dunque non esclusivamente umanitari ma anche scientifici.

Non solo la follia ma anche la ragione, vengono così convocate a incontrarsi all'interno di una disciplina e di un ordine che dovranno essere ristabiliti, condivisi e rispettati.

Se la ragione giunge ad accordare una maggiore libertà alla follia è perchè si aspetta che essa sia in grado di corrispondere “responsabilmente” a questa concessione, il che implica che l’incontro con la follia non è del tutto impossibile, implica cioè, il riconoscimento preliminare della sua parzialità. Conseguentemente Pinel contesta in più occasioni la convinzione che tali malattie siano dovute a lesioni del cervello e del cranio, consapevole che tale assunto consegnava queste forme morbose all'irreversibilità e all'ineluttabilità, spegnendo ogni ragionevole intento terapeutico.

Se è vero che l'impressione originaria indotta dall'incontro con l'uomo folle è quella della distanza, della impossibilità comunicativa, dell'avvertire uno scarto che fa sentire talvolta quell'altro da noi come appartenente a un diverso ambito, a un diverso mondo, se è vero che questa sensazione originaria è stata interpretata arcaicamente come l'epifania del numinoso, in seguito come espressione del diabolico, e ancora, attraverso l'adozione di meccanismi difensivi fondati sulla razionalizzazione, si è pervenuti a una sua interpretazione teoretica e causale; analogamente, è altrettanto vero che le reazioni che anima sarebbero molto spesso all'insegna del distanziamento. L'incontro con il folle avviene all'interno di un vissuto d'incomunicabilità prima di tutto empatica, ed è quest'ultima che incita un vissuto perturbante di smarrimento che a sua volta suscita la ricerca difensiva di una localizzazione, di un'origine e di una delimitazione. Tutto ciò riguarda in maniera specifica il delirio, che è la forma più caratteristica ed eclatante della follia, ma non è certo l'unica, poiché esistono alterazioni psichiche meno gravi e meno durature, esistono cioè affezioni psichiche che non giungono a compromettere completamente la facoltà razionali e rappresentative, inoltre persino le forme di alienazione più grave con delirio, possono recedere, possono attenuarsi fino a scomparire, riconducendo il soggetto entro una condizione dove è possibile ripristinare la perduta comunicazione. Questo è un punto di partenza assai importante nelle osservazioni di Pinel, protese a smontare la “totalità” della follia, egli difatti dedica la parte iniziale del *Traité*, a descrivere la mania periodica e intermittente, dove è messa in risalto proprio la periodicità e la reversibilità della follia. Il medico-filosofo, citando una serie di casi clinici osservati alla Bicêtre, riferisce degli effetti dell'influenza del sole, delle stagioni, delle temperature, del clima, senza comunque giungere mai a farne una legge generale, poiché, aggiunge, esistono forme che non sembrano dipendere dalle temperature e dalle stagioni ma che paiono essere connesse a impeti di collera, ad

accadimenti che ricordano eventi traumatici, all'alcool, alla denutrizione.

Infine, sempre avvalendosi delle sue osservazioni, persino riportando un suo personale studio statistico, riferisce episodi di mania con cicli periodici e regolari che sembrano del tutto indipendenti dalle stagioni e dagli avvenimenti. Tutto questo al di là della validità scientifica che esse dimostreranno, offre all'autore la possibilità di contestare le conclusioni "totalitarie" di Locke e Condillac sulla follia: *"Come conciliare questi fatti con le nozioni che Locke e Condillac hanno elaborato sulla follia, che per essi consiste esclusivamente in una tendenza a collegare idee incompatibili per la loro stessa natura e a scambiare queste idee così associate per una reale verità?" (ibidem, p. 32).*"

Ma continuiamo a seguire Pinel nel suo percorso di liberazione della follia, egli torna a occuparsi poche righe dopo delle cause; si trova a dover contrastare le sempre presenti derive metafisiche e le altrettanto esiziali derive materialistiche, egli quindi con il preciso intento di fondare sulla corporeità le malattie psichiche senza incorrere nel meccanicismo e nella eccessiva naturalizzazione, perviene a una sorta di compromesso epistemologico, e pertanto critica il semplicistico approccio fondato sui nessi di causa-effetto, ricorrendo al concetto di costituzione. Sebbene ammetta che talune forme di mania derivino da passioni violente e infelici, altre da ambizioni di gloria, altre da rovesci della fortuna, oppure da deliri di devozione estatica, dagli slanci d'ardente patriottismo sprovvisti di saldo giudizio, tuttavia conclude che non sono questi fatti in quanto tali a provocare né gli accessi maniaci né la loro forma periodica, quanto piuttosto la peculiare "natura" del soggetto, e per natura è appunto intesa la sua costituzione, che manifesta i diversi gradi, l'infinita varietà delle combinazioni possibili della sensibilità fisica e della sensibilità morale. Introduce quindi una sua originale tipologia, dove afferma che gli uomini robusti e con i capelli neri sono più soggetti ad abbandonarsi a passioni violente e impetuose mentre gli uomini con i capelli castani mostrano perlopiù un carattere dolce e moderato e gli accessi maniaci di questi ultimi non raggiungono mai il furore dei primi, infine gli uomini con i capelli biondi sono soggetti alle fantasticherie e tendenzialmente sono portati a sprofondare in forme di alienazione che esitano spesso nella demenza e nell'imbecillità. Permane anche in questo caso un processo di pensiero di tipo analogico (che avrà una sua propria linea di sviluppo nella fisiognomica, che come vedremo verrà ripresa anche nell'ottocento fra gli altri da Lombroso e da Kretschmer), che correla le qualità fisiche ed esteriori alle

qualità affettive, passionali e morali. Definita questa tipologia analogica, Pinel passa a descrivere i tipi psicologici, “moralì”, prima delineati: predisponente alla mania sono un’immaginazione ardente e una profonda sensibilità; e in questo caso è nuovamente indicato un varco e un punto di contatto fra la follia e la ragione, è un’estrema sensibilità che espone alla follia e non un vizio, né una colpa o un difetto, e le qualità morali di questi infelici sono direttamente testimoniate dal medico francese:

”Da nessuna parte, eccetto che nei romanzi, ho potuto vedere sposi più degni d’esseri amati, padri più teneri, amanti più appassionati, patrioti più puri e magnanimi, che nell’ospizio degli alienati, durante i loro intervalli di ragione e di calma; ogni uomo sensibile può visitarli ogni giorno e assistere a qualche scena commovente (ibidem, p. 33).”

Ciò nonostante, questa connessione e questa reversibilità ammessa da Pinel fra la mania e la ragione, non si muoverà nella direzione di fornire alla follia un suo proprio senso derivabile dalla stessa ragione, malgrado essa sia un fenomeno parziale, reversibile e non totale, la mania produce solitamente un ordine nuovo, incomprensibile, violento, furioso, perverso; la comparsa della follia, soprattutto nelle sue forme più gravi e più acute, determina quasi sempre la scomparsa della ragione, e non è in questi casi immaginabile né una loro coesistenza né tanto meno una loro reciproca trasformabilità. La follia nelle sue forme più gravi e acute, secondo Pinel produce una trasformazione qualitativa, piuttosto che una esacerbazione quantitativa in difetto o in eccesso delle passioni, delle emozioni o del giudizio, e comporta quasi sempre un pervertimento delle qualità morali, che verranno riacquistate solo alla fine dell’accesso, e che non sono presenti durante la manifestazione della malattia.

“Se talvolta si hanno accessi senza furore, quasi mai se ne vedono senza una sorta di alterazione o senza perversione delle qualità morali. Un uomo divenuto maniaco a causa degli sconvolgimenti della rivoluzione, nel momento degli attacchi respingeva con asprezza il figlio che, in altre circostanze, aveva teneramente amato. Ho visto anche un giovane molto legato al padre ingiuriarlo e cercare anche di batterlo, durante gli accessi periodici, senza che vi fosse alcuna traccia di furore. Potrei citare diversi esempi di alienati, noti d’altronde per la loro inflessibile probità negli intervalli di calma, i quali, durante gli accessi mostrano un’irresistibile inclinazione al furto e all’imbroglio (ibidem, p. 35)”.

Ricapitolando: nella sua immediata azione spaesante la follia provoca e chiama la ragione, che cerca difensivamente di circoscriverla e delimitarla: nell'epoca moderna accanto alle teorizzazioni medico-scientifiche che cercheranno di definirla nelle sue forme e nelle sue cause, parallelamente si svolge una prassi, una pratica, di tipo sociale e istituzionale che se ne occupa e la tratta, quasi sempre, cercando di escluderla, di disperderla e d'internarla.

Se in certe epoche e in certe culture è stato possibile, sebbene sempre marginalmente, averci a che fare considerandola una manifestazione del Sacro, immaginandola come esito dell'azione e dell'influsso del divino, con l'adozione di rituali che riuscivano in qualche modo a includerla nel simbolico prevalente, comunque nei riguardi del folle prevarranno in ogni tempo movimenti di esclusione e meccanismi vittimari, e dall'età medioevale in poi si assisterà alla sua dispersione sistematica perseguita, come abbiamo visto, ora attraverso la costituzione della nave dei folli, quindi attraverso la sua demonizzazione e poi attraverso l'internamento.

Dall'inizio del settecento in poi la teorizzazione medico-scientifica e le pratiche sociali e istituzionali cominceranno in qualche modo a convergere fino a giungere quasi a coincidere, la reclusione, l'internamento della follia, s'incontrano con il tentativo di materializzarla, definirla, interiorizzarla, individualizzarla e infine localizzarla, entro un processo di encefalizzazione, e con Philippe Pinel entro un inedito processo di "moralizzazione".

Sarà proprio dentro questa riformata istituzione, vale a dire dentro gli ospedali per malati mentali, che la medicina scientifica incontrerà in maniera nuova la gestione quotidiana del folle, fino allora lasciata agli inservienti e ai secondini, a personale che non aveva altra competenza che la propria esperienza. Essa forte dei suoi metodi e delle sue teorie, cercherà di distinguerlo, trattarlo, curarlo e in alcuni casi persino di guarirlo. Pinel (ma non solo lui, come s'è visto l'esperienza del medico francese non fu certamente unica e isolata) in qualche modo è il testimone e l'interprete dell'incontro medico con le pratiche empiriche adottate in quei luoghi di ricovero, e verosimilmente fu il suo spirito critico e pratico a permettergli di annotare e interrogare il fallimento terapeutico sia dell'approccio esclusivamente "visivo e visionario" messo in campo dalle discipline mediche, isolate entro la tipica visione dall'alto della scienza, sia delle strategie empiriche dei sorveglianti, spesso disumani e ignoranti, preposti alla gestione

dei folli. Quella generazione di medici e psichiatri, rappresentata da Cabanis, Tuke, Chiarugi, Daquine, si renderà conto che in quella maniera si può al massimo recludere e controllare la malattia mentale, che la cura e il controllo in vista della guarigione dovranno essere posti, se è possibile su di un altro piano.

Pinel poté, nel perseguimento del suo proposito giovare dell'approccio "dal basso" suggerito da Pussin e dalla moglie, che nonostante tutto riuscivano sempre a instaurare una relazione con i folli, approccio che al di là degli aspetti umanitari mostra di pervenire a dei risultati migliori e più efficaci.

Si comincia insomma a intuire che si tratta d'includere la follia entro un nuovo percorso di soggettivazione. Altra questione assai importante e talvolta trascurata riguarda il come Pussin e la moglie insegnarono a Pinel a cercare di ripristinare con il folle un contatto, a superare quello scarto e quel distacco empatico tipico della follia e questo attraverso una serie di strategie. Una di queste è il prendere per vero ciò che dicono i pazienti, intravedendo così una loro parte indenne, sana, a immaginare insomma che nonostante tutto era possibile instaurare con loro una relazione, un rapporto e una comunicazione, evitando di porre questa comunicazione sul piano della verità, che sarà in qualche caso meglio aggirare sforzandosi di entrare nel loro mondo. Pinel riconosce l'effetto della strategia raccontando ammirato alcuni episodi. Nel primo, riferisce l'approccio di Pussin di fronte al più noto orologiaio di Parigi divenuto folle in seguito al clima sanguinario della rivoluzione, questo paziente inseguiva nel suo delirio la chimera di realizzare un meccanismo in grado di produrre il moto perpetuo; l'infermiere non solo non lo contesta, ma persino lo asseconda chiedendo ai familiari di inviargli la strumentazione da orologiaio oltre a pezzi di metallo e ingranaggi adatti per provare a realizzare il suo disegno, gli concede persino di sistemare una specie di laboratorio nella sua camera; basteranno una serie di fallimenti ripetuti per convincerlo a rinunciare ai suoi propositi e ad abbandonare la convinzione delirante. L'episodio attribuito invece alla moglie di Pussin tratta di una lite avvenuta fra tre ospiti di Bicêtre, che si disputano l'identità di Luigi XVI, la donna si avvicinò a uno di essi sconsigliandolo di continuare a litigare, osservando che erano evidentemente folli e così agisce anche con tutti gli altri convincendoli a desistere e a ritirarsi.

Ecco un punto nuovo che emerge, la follia e il delirio sono caratterizzati da questo scarto, da questa distanza, da questo varco, la realizzazione del mondo è chiusa e

monotona, vi è un eccesso di verità, che abbaglia e che isola, che chiude e difende. La malattia mentale, questa l'intuizione che sta' dietro la figura di Pinel, Pussin e la moglie, non è da considerare un difetto della ragione, quanto piuttosto un eccesso di verità, e ciò è reso evidente dal fatto che i deliri dei pazienti sono tutti costruiti su questa sproporzione della ragione, che rifiuta strenuamente il suo essere insatura, che non tollera più alcun margine d'incompletezza. Come osserva Antonello Sciacchitano sulle sue puntuali considerazioni sull'essenza del delirio, qui è in gioco l'esorbitazione del principio di ragion sufficiente, che non è altro che il correlato reattivo e correttivo dell'esorbitante richiesta di verità.

C'è delirio perché c'è troppa ragione, troppo senso, troppa interpretazione, troppa verità. Vige nella follia una sorta di logocentrismo, per cui il vero è necessariamente e indubitabilmente vero. Spinto all'estremo tale principio porta alla dissociazione schizofrenica, dove ogni asserto è vero indipendentemente dagli altri, in un epifania assoluta della verità che nel suo esprimersi finisce per esonerarsi dal mondo della vita. Quindi in questo assetto disperatamente difensivo che fa della verità l'obiettivo e l'obbligo dell'esistenza, non può avere molto senso, né una particolare efficacia, contestare l'ultimo appiglio, l'ultimo baluardo, inventato disperatamente dal paziente di fronte all'angoscia, per continuare a stare al mondo; piuttosto, strategicamente, la sua propria verità andrà portata fino in fondo, esplorata più che nelle sue premesse nelle sue conseguenze, più che nelle sue cause nelle sue condizioni di possibilità. E' strano, ma forse non più di tanto, che questi apporti giungano più che dal medico Pinel dai suoi aiutanti, più che dalla teoria dalla pratica quotidiana. Questo ci fornisce degli ulteriori insegnamenti: la teoria, la visione dall'alto, quando si distacca dall'esperienza immediata della prassi finisce molto spesso per mostrarsi insensibile, mentre viceversa, quando la sensibilità della pratica non ha la possibilità critica di guardarsi dall'alto, si mostra cieca. Questa sconcertante dissociazione sensoriale fra prassi e teoria è ciò che produce la follia, e se così fosse, magari proprio in questa direzione potremmo cercare d'intercettare la sua essenza. Tuttavia, nonostante i nostri sforzi, ci stiamo ancora muovendo nell'ambito delle reazioni della ragione, esplorata nel suo avere a che fare con la follia, mentre il nostro intrattenerci sulle concezioni di Pinel vuole avere l'intento di provare a inoltrarci nella regione che le suscita e le evoca, citiamo ancora Antonello Sciacchitano nella sua definizione di follia: *"La follia sarebbe catturata dalla*

*situazione, affascinata com'è da un punto locale e singolare di massima verità, tanto luminoso da accecare il soggetto e impedirgli di vedere il resto del campo epistemico, popolato da verità minori, che a suo dire è falsità. Alla follia mancherebbe la luce scura della *Lichtung* heideggeriana, che porta alla luce l'essere. Ci sarebbe solo accecamento – la *Blendung* di cui parla Elias Canetti. Fissata al puntiforme, mancherebbe alla follia lo sguardo panoramico, che permette di progettare l'azione d'intervento sul mondo. Torniamo così all'assenza d'opera”.*

Proviamo adesso a fare un timido passo avanti: sospendendo la reattività della ragione sembra più chiaro che la follia non è innanzitutto il prodotto volontario di un'attività, quanto piuttosto l'esito reattivo di un'intollerabile e angosciata passività, che non le consente più di trascendere dalla situazione contingente, di relativizzarsi, di separarsi e prendere le distanze dall'ambiente, premessa di ogni possibile successiva relazione e realizzazione; come osserva Foucault, la follia è assenza d'opera. Proprio per questo la follia e il delirio si dispongono e si declinano come una estrema chiusura difensiva all'ambiente e al contesto. Aspirando a un punto di massima, luminosa, assoluta e singolare verità, il soggetto quando è catturato dalla follia rimane come accecato dalla luminosità, e quest'accecamento non gli consente più di rinunciare alla sua reattiva fissità puntiforme, unica possibilità che sembra rimanere per evitare l'annegamento nella relatività abissale del panoramico. Se così stanno le cose, la condizione di possibilità della follia, in fondo mostrerebbe delle analogie con quell'azione di separazione violenta e drammatica, narrata da molti miti dell'origine, che tratta della nascita della soggettività, della coscienza, dell'ego, della possibilità del disallontanamento Heideggeriano e dello stesso sorgere della ragione critica e razionale, della *scepsi* cartesiana, dell'*epoché* husserliana, tuttavia declinantesi in una forma non più volontaria, non più attivamente adottata, quanto piuttosto passivamente impostasi al soggetto folle. Questa prima impressione, insieme tracotante e colpevole della follia, questa prima sospensione radicale del reale, questa perdita dell'evidenza naturale, genera un insostenibile senso di emorragia della coscienza, della soggettività e dell'io, che tenterà di salvarsi, dopo aver provato la sua angosciante dissoluzione, cercando di coagularsi, innalzando un denso punto archimedeo quanto più assoluto e indubitabile possibile; proprio per questo la straordinaria convinzione con la quale sono mantenuti i deliri, l'impareggiabile certezza soggettiva, il loro non essere influenzati dall'esperienza

concreta né tanto meno da confutazioni stringenti, l'impossibilità del contenuto, queste caratteristiche del delirio descritti da Karl Jaspers, diventano in questo caso più che caratteristiche originarie del delirio, reazioni ed effetti della ragione, di fronte all'esperienza primordiale della follia, dove l'ego trascendentale, nonostante tutto, cerca ancora di "sopra-vivere", tentando di impiantarsi come l'origine costitutiva di un minaccioso, persecutorio, onnipotente e sfuggente mondo oggettivo. Lasciamo almeno per un attimo sospesa queste considerazioni e ritorniamo alle innovazioni che si producono con Pinel.

Le azioni terapeutiche della strategia morale saranno in questo caso rivolte e proteste a rifornire l'esistenza di una soggettività, proponendosi di soggettivare l'esperienza, ma questo sarà possibile solamente a condizione che essa non venga affrontata nella direzione delle sue proprie carenze, vale a dire nella direzione della costituzione della verità; proprio questa regione richiederà di essere opportunamente aggirata e rinforzata poiché è l'area che si mostra più fragile e friabile: la mania dovrà essere accerchiata strategicamente e rinforzata ortopedicamente dall'esterno. Difatti, se analizzate con attenzione, tutte le procedure terapeutiche pineliane mostrano di avere come loro obiettivo la guarigione, tuttavia perseguibile attraverso il raggiungimento di questa ortopedica soggettivazione, una guarigione ottenuta attraverso l'uso di "tutori", quali l'umanità, l'ordine, le regole, la prescrizione di comportamenti, il lavoro, l'ospedale e le varie forme di dipendenze e assoggettamenti, nella inconscia consapevolezza che ciò che non riesce a reggere la follia è proprio l'angoscia indotta da una vertiginosa sproporzione, a sua volta generata da quell'eccesso di libertà, passivamente e coattivamente raggiunta dal soggetto folle, sospinto dall'impeto di separazione che lo disloca tragicamente nell'ambito dell'indifferenziato. Ma allora come mai, nonostante non fossero prive di risultati e di efficacia le aperture avvenute nell'epoca di Pinel verranno in seguito trascurate? Difatti, le sue ipotesi e le sue teorie torneranno già nei successivi decenni sullo sfondo, lo stesso figlio di Pinel, Scipion, anch'esso noto psichiatra, aderirà, discostandosi conflittualmente dalle concezioni paterne, alle teorie organicistiche e l'allievo Esquirol, imposterà le sue successive concettualizzazioni eziopatogenetiche sulla follia fondandole sull'importanza della cura ospedaliera e sulla prevalenza delle passioni.

La follia tornerà a essere frantesa, reclusa e contenuta dentro istituzioni totali,

perdendosi l'obiettivo della guarigione, nella triste convinzione del predominio della sua inemendabilità. Una prima risposta a questa domanda potremmo tentare di darla pensando che la follia si mostrerà indocile alle forme ideate per la sua soggettivazione e sebbene possa a esse aderire in qualche occasione, sostanzialmente è in sé stessa esposta a ricadute, a riacutizzazioni e alla degenerazione in cronicità. Proprio per questo motivo contro l'ottimismo terapeutico espresso da Pinel ed Esquirol, prevarrà il realismo medico che la relegherà entro il dominio della sua incomprendibilità, dell'irreversibilità, della sua materialità organica e cerebrale e della sua totalità. Mi permetto una breve digressione che sarà forse utile sia per tentare di dare una risposta alla domanda che ci siamo posti, sia per approfondire ciò di cui stiamo cercando di occuparci: l'essenza della follia.

In occasione di un corso di formazione mi sono trovato a discutere a lungo con alcuni operatori, di quei pazienti definiti cronici e residuali, di quegli utenti che frequentano da molto tempo i servizi e che non sembrano dimissibili, poiché il solo pensare di dimetterli induce negli operatori il timore di una ricaduta.

Inoltre, quest'eventualità aprirebbe accese discussioni e polemiche con i familiari che di certo protesterebbero e lascerebbe quelle persone prive di quella unica possibilità che rimane loro per socializzare. Ecco dunque la questione, la follia curata entro gli efficaci apparati di soggettivazione, finisce per disinnescare la costituzione critica dell'ego, il processo di soggettivazione; l'impalcatura fornita dall'esterno con le strategie che abbiamo visto, va mantenuta pena il crollo, la ricaduta nella crisi. Il soggetto folle, nel processo della sua riabilitazione, viene ricondotto strategicamente entro un'area deficitaria, e così viene sottratto prudentemente all'area del rischio e del conflitto, area istituzionale e artificiale che nonostante lo protegga, tuttavia finisce molte volte per stabilizzarlo storicamente e cronicamente. Tra gli stessi operatori partecipanti alla discussione, alcuni esprimevano un vissuto di noia, altri di timore, altri ancora raccontavano della loro difficoltà a riportare sul diario clinico notizie, commenti e osservazioni su quegli utenti, definiti rocciosi, impenetrabili, esistenze ingessate sui quali non si sa mai cosa dire, forme di esistenza che in quell'assetto, aggiungevano altri operatori, hanno in ogni modo trovato un loro peculiare equilibrio. Simbiosi focale, dipendenza istituzionale accettabile, che permette una guarigione sociale e che da a questi utenti l'opportunità di vivere comunque decentemente.

Certo questo è già molto, piuttosto che esporli a un continuo malessere, a una precaria chiusura assoluta dentro l'irraggiungibilità del mondo autistico e delirante; tuttavia alcuni guariscono e non hanno più ricadute, non hanno più crisi, cosa succede in quei casi? In fondo non lo sappiamo. Gli esiti della malattia mentale dopo l'episodio critico sono ancora assai variabili, difficili da prevedere, sappiamo in ogni caso che in alcuni contesti culturali le forme di guarigione risultano più frequenti, più durature, e le ricadute più rare, sappiamo ancora che la cosiddetta personalità premorbosa ha la sua importanza, sappiamo infine che un percorso psicoterapeutico migliora la prognosi. Ragionando per esclusione, potremmo concludere che il processo di soggettivazione esterna adottato non risulta in alcuni casi sufficiente, e ipotizzare che quando questo stesso processo di soggettivazione torna a essere sollecitato è possibile che ricompaia la malattia.

Alla scomparsa della malattia, permane sempre un rischio, la possibilità della recidiva, tanto è vero che Pinel identificherà nei tratti personologici, nella costituzione del soggetto, in quella sua estrema e commovente sensibilità, fenomeno che non verrà ulteriormente approfondito, il fattore predisponente. Il problema delle cause, o meglio delle condizioni di possibilità del sorgere della follia non è dunque risolto dagli apporti di Philippe Pinel e non è certo un caso che il figlio Scipion e l'allievo Esquirol divergeranno nelle ipotesi eziopatogenetiche, verosimilmente delusi dall'insufficienza del metodo pineliano. Tornando un attimo sui nostri passi abbiamo scorto che la follia, la mania delirante, ha in comune con la ragione e la soggettività quel momento fondativo che abbiamo indicato nell'epoché, nella radicale sospensione del reale, nell'azione distanziante dall'ambiente, la follia delirante in questo caso sarebbe l'espressione della possibilità della stessa soggettivazione; la sua condizione di possibilità è quella che abbiamo chiamato epochizzazione passiva, e questa può essere trattata prudentemente e ortopedicamente con protesi o tutori, oppure in un altro modo, senz'altro più complesso e problematico, che si propone di tentare di pervenire delicatamente ed empaticamente al luogo e al tempo della frattura. Analogamente a quant'è continuamente accaduto riguardo l'esplorazione della follia, ci ritroviamo anche nel caso di Pinel di fronte a un'operazione d'iniziale apertura epistemologica alla quale corrisponde una reattiva e successiva chiusura e dunque ci troviamo ad avere a che fare con una teorizzazione che finisce per eludere le specifiche questioni poste dalla follia.

Se proseguiamo nel nostro itinerario, proprio occupandoci delle prescrizioni consigliate da Pinel nel quinto capitolo del suo trattato, forse sarà un po' più chiaro il movimento che il medico-filosofo agisce nei riguardi della follia, all'iniziale operazione di apertura corrisponderà una reattiva teorizzazione che s'incarica nientemeno, di descrivere le misure di polizia interna e di sorveglianza da instaurare negli ospizi dedicati agli alienati. L'operazione pineliana di liberazione della follia, avviene in questo caso, sul doppio registro dell'apertura e del contenimento. Egli inizia questo controverso capitolo, dilungandosi proprio sulla necessità di una distribuzione metodica dell'isolamento specie-specifico delle diverse varietà di alienati all'interno degli ospizi, giustificando metodologicamente tale opzione sostenendo che essa permetterebbe con un solo colpo d'occhio, di sapere quali misure bisognerà prendere per il soddisfacimento e la gestione, non solamente dei bisogni primari degli alienati, quali il nutrimento, l'igiene, la pulizia e il regime morale e fisico, ma anche e soprattutto di quei bisogni farneticanti, diventati dopo il consolidamento della coscienza, dopo il rinforzo dell'Io, dopo la ricostituzione dell'Ego, bisogni e desideri finalmente razionali e reali. Vediamo quindi come secondo Pinel dovrà essere organizzato l'apparato curante dell'ospizio, se si vuol raggiungere l'obiettivo della guarigione e la dimissione degli ammalati. Innanzitutto dovrà essere messa massima attenzione e massimo impegno per opporsi alle idee dominanti dei malinconici, adottando fermezza e rigore, ricorrendo alla forza solo quando sarà necessario. Le condizioni ambientali dovranno essere tutte organizzate con l'intento di provocare profonde scosse emotive, tese a distrarre i pazienti dalle loro idee sinistre, e in questo senso si potrà utilizzare forti impressioni prolungate nel tempo che siano in grado di operare sui sensi, sulle emozioni, sulla credenza, sulla speranza e sull'immaginazione. In questo caso l'autore fa riferimento alle sagge istituzioni presenti nell'antico Egitto, dove erano impiegate "tutte le industriose risorse delle arti, gli apparati pomposi della magnificenza, i diversi piaceri dei sensi, il potente ascendente dell'autorità del culto".

La descrizione di queste case della salute mentale, presenti nella cultura dell'antico Egitto, insieme alla funzione che sempre secondo Pinel svolge un lavoro meccanico, ricorda molto da vicino l'organizzazione attuale, con le loro offerte di numerose e varie attività ricreative e risocializzanti, delle comunità terapeutiche residenziali e dei centri diurni progettati per i percorsi riabilitativi dei pazienti psichiatrici.

Forse l'unica importante differenza che si ritrova e che questi santuari avevano una connotazione mistico-religiosa, definita dall'illuminista Pinel superstizione religiosa, senza dubbio anche la credenza e la fede hanno la loro importanza e il loro peso nei processi di soggettivazione.

La descrizione del medico francese continua soffermandosi sulla necessità d'instaurare dentro l'ospizio un forte principio di autorità, poiché: *“una repressione energica e uno stato di dipendenza possono accelerare di molto la guarigione, soprattutto quando l'alienato è dominato da sentimenti di altezzosità o quando è particolarmente gonfio d'orgoglio per il ricordo delle cariche illustri che ha ricoperto, in questo caso non solo è necessario l'isolamento più assoluto, ma egli deve avere anche l'intima convinzione che dipende da una autorità superiore contro la quale ogni resistenza sarebbe vana (trattato, p. 124)”*.

Ma non è tutto, esercizi fisici diversificati, lavori fisici pesanti, la ripresa di eventuali attività e delle inclinazioni anche artistiche, sono assai utili per contrastare la pigrizia, l'indolenza, l'ozio e inoltre per distrarre i malati dalle loro idee prevalenti e fissare la loro attenzione su attività più sane. La regolamentazione della giornata secondo orari e secondo le stagioni, dell'apertura delle celle, della somministrazione dei pasti, delle diverse attività previste, fornirà all'ospizio quella imprescindibile disciplina necessaria per il mantenimento dell'ordine. Il capitolo si chiude con la constatazione che gli alienati non guariscono quasi mai se rimangono in famiglia e sulla opportunità di regolare le visite e il vantaggio di un lavoro meccanico e costante.

Infine, il sesto capitolo riassume i principi del trattamento medico degli alienati. Oltre al trattamento morale è ammesso in casi specifici, l'uso dei salassi, degli evacuanti, degli anti-spasmodici, dei bagni freddi e del bagno improvviso, sono discussi alcuni casi clinici con i trattamenti adottati e gli esiti ottenuti, indicate le forme patologiche che rispondono ai trattamenti, le percentuali di ricadute e quelle più resistenti e inguaribili. Tornando alle indicazioni e alle regole per il trattamento morale, possiamo concludere osservando come Pinel suppose che attraverso la messa in campo di ciò che abbiamo definito processo di soggettivazione, fosse possibile, soprattutto nei casi di mania periodica con delirio, giungere a una guarigione stabile e duratura. Il metodo e le strategie del trattamento morale ideato dal medico francese, avranno nonostante tutto, una loro precisa continuità storica ed epistemica.

Esse, di fatto, s'incaricheranno di circoscrivere, regolare, materializzare, di umanizzare e infine d'interiorizzare l'indifferibilità del desiderio, sostenendo e avanzando tutta una serie di osservazioni empiriche e di "prove scientifiche", le quali dimostreranno che si sarà in grado di raggiungere la guarigione, a condizione di razionalizzare e indirizzare quell'incontenibile anelito, poiché è proprio quest'ultimo che manifestandosi attraverso l'effetto insostenibile della mancanza, e ciò che definisce e genera le diverse forme di alienazione. In altri termini ciò che producono i trattamenti morali è una forma di soggettività ricavata dal propedeutico riconoscimento patologico della follia, inoltre l'approccio pineliano si fonda sull'assunto più o meno implicito, che solamente cogliendo quell'originario "bisogno materno" di appartenenza, accudimento e di indifferenziazione e l'opposto e polare "bisogno paterno", altrettanto intenso e potente, di separazione e di tracotante differenziazione-individualizzazione, sarà possibile provare a intercettarli, a prevederli in anticipo e calcolarli; solo tenendo conto della forza di queste spinte sarà ipotizzabile la possibilità di poterli prendere in carico e gestirli, sempre nella previsione della loro conflittuale e a volte sproporzionata e tragica eventualità. Non sarà certamente un caso che nei suoi trattamenti si avvarrà della collaborazione del fido Pussin e della sua consorte, prototipo di coppia genitoriale, e non sarà un caso se tenterà di ristrutturare l'intera organizzazione dell'ospizio sul codice paterno dell'ordine e sul codice materno dell'accudimento e dell'ascolto comprensivo, adottando, se così si può dire, un registro familiare. Tuttavia, questo metodo mostrerà una funzionalità limitata, questo "dispositivo" non funzionerà fino in fondo, di fatto non riuscirà a prendere in carico il soggetto completamente, a guarirlo definitivamente, come osserva Michel Foucault, non riuscirà fino in fondo a riprodurlo. Il soggetto folle può non giovare del trattamento, può non rispondere alle cure, esistono casi incurabili e fallimenti terapeutici, che peraltro Pinel ha l'onestà intellettuale di riferire, il paziente può, una volta ristabilitosi, ricadere nella follia, la cosiddetta malattia mentale può ripresentarsi, poiché evidentemente il suo originarsi non risiede nella coscienza ma si trova prima di essa, non è nella soggettività ma nelle condizioni della sua stessa possibilità, ed è proprio per questo motivo che la follia, il delirio, la mania periodica, la melanconia, l'isteria, eludendo le pretese della ragione continuano indocili a ripresentarsi costituendo monotonamente il loro mondo, nella sua apatia, nella sua insensibilità, nella sua persecutorietà evanescente.

Ma cosa c'è prima del soggetto, quali sono le condizioni della sua stessa possibilità, la risposta ancora una volta la possiamo ritrovare contenuta e rappresentata proprio nella costituzione delle pratiche della cura: l'ordine, la disciplina; l'encefalo con la sua materialità anatomica-fisico-chimica; infine la presa in carico morale delle passioni e del desiderio.

Accanto alla figura di Pinel, si erse in Francia, pressappoco nello stesso periodo, quella di Anton Franz Mesmer (1734-1815), nato nella Svizzera tedesca presso il lago di Costanza, da famiglia cattolica, studiò in Germania teologia, filosofia e diritto, quindi continuò i suoi studi a Vienna dove si laureò nel 1766 in medicina con una tesi che aveva per titolo: "Dissertatio phisico-medica de planetarum influxu", l'argomento trattato in questa ricerca riguardava l'influenza che la luna e i pianeti avevano sugli esseri umani e sulla malattie. I suoi interessi di scienze naturali, esoterismo e alchimia, lo condussero a cercare di reinterpretare questi antichi saperi alla luce delle innovazioni introdotte dall'Illuminismo. Le sue teorie, riprendendo in parte le scoperte newtoniane, combinate con le antiche concezioni astrologiche ed ermetiche, si basarono sulla convinzione che esistesse un sottile fluido di natura fisica presente in tutto l'Universo, che chiamò "gravitatio animalis", un'energia misteriosa che operava come un mezzo di connessione simpatetica tra l'uomo, la terra, i corpi celesti e tra uomo e uomo. Insomma l'Universo non era uno spazio vuoto e privo di vita che circonda inerte gli esseri viventi, quanto piuttosto uno spazio e una sostanza continuamente attraversata da onde invisibili e impercettibili, onde non ancora percepibili con gli strumenti messi a disposizione dalla fisica, ma solamente attraverso la percezione interiore, onde composte da un'energia misteriosa che si toccano e s'influenzano ravvivandosi continuamente. Le condizioni della malattia, secondo Mesmer avevano origine da perturbazioni dell'armonica corrispondenza fra l'uomo e il cosmo, dalla carenza oppure dall'eccesso di questo fluido sconosciuto, all'interno del corpo umano, tuttavia, con l'aiuto di opportune tecniche, il magnetismo animale poteva essere incanalato, convogliato e trasferito in altre persone, con opportune maniere si potevano provocare "crisi salutari" nel paziente, ripristinare l'armonia naturale e curare le malattie. È da sottolineare come il concetto di armonia adottato da Mesmer sia ripreso dall'ambito musicale e proprio nella sua tesi di laurea così si esprime: *"L'armonia stabilita fra l'ambito astronomico e l'ambito umano deve essere ammirata quanto l'effetto ineffabile della gravitazione universale, per mezzo*

della quale i nostri corpi sono armonizzati non in modo uniforme e monotono, ma, come in uno strumento musicale dotato di diverse corde, il tono esatto risuona all'unisono con il tono dato, così i corpi umani reagiscono all'unisono con quei corpi astrali con i quali sono legati da un'armonia precisa (analogica) e determinata in base al sesso, all'età, al temperamento e a altri caratteri diversi”.

I suoi metodi ebbero una certa notorietà in tutta l'Europa e soprattutto si diffusero inizialmente a Parigi dove si trasferì nel 1778. Divenuto amico del Gesuita Maximilian Hell, astronomo di corte a Vienna, che già sperimentava l'uso terapeutico dei magneti, Mesmer venne da questi incoraggiato a provare la nuova tecnica anche su donne affette da patologia isterica. Gli aspetti scandalistici che seguirono il caso della giovane Maria-Theresia Paradis, una pianista cieca affetta da melanconia e da crisi convulsive che Mesmer sottopone a lunghe sedute risolvendo sebbene non completamente la sua cecità, suscitarono i sospetti della famiglia e le maldicenze degli avversari spingendo Mesmer a trasferirsi da Vienna a Parigi.

Nella capitale francese il mesmerismo divenne in breve tempo un fenomeno di moda, egli magnetizzava la gente sia nel suo studio che pubblicamente, sia individualmente che collettivamente, conducendo il soggetto magnetizzato a una particolare alterazione dello stato di coscienza che denominò “crisis perfecta”, in questa peculiare condizione psichica, si producevano spettacolari contorsioni, fenomeni di conversione, visioni e vissuti di estasi e chiaroveggenza che rendevano alquanto suggestive e scenografiche le sue dimostrazioni. Giunse a costruire persino una apparecchiatura chiamata baquet, una tinozza ovale, nel cui doppio fondo erano depositati frammenti di bottiglia, sabbia, pietre, zolfo frantumato, limatura di ferro, il tutto riempito d'acqua e ricoperto con assi inchiodate; sulla superficie del coperchio dei fori lasciavano passare alcune sbarre di ferro disposte in modo che una loro estremità potesse penetrare nel fondo della vasca mentre l'altra toccava il corpo del paziente. Attorno al baquet-moral, si svolgeva un complesso psicodramma che aveva lo scopo di provocare la catarsi individuale e collettiva. Le sedute di magnetismo erano sempre accompagnate dalla musica, eseguita da una piccola orchestra, poiché anche il suono e la melodia erano concepite come forme e mezzi del potere magnetico; con una bacchetta in mano il medico Mesmer si aggirava fra gli astanti, provocando crisi salutari attraverso gesti, sguardi e contatti. Emerse a questo punto un intenso contrasto con i medici e gli scienziati delle accademie

parigine, i quali richiedono per l'ammissibilità scientifica delle teorie mesmeriane, sia l'individuazione di un agente materiale direttamente osservabile, sia la verifica dei fenomeni a esso attribuiti, pretendendo che gli esperimenti dovessero avvenire alla presenza di osservatori imparziali ed essere riproducibili da chiunque. Con la messa in campo di queste premesse venivano eliminati proprio quegli aspetti emozionali e relazionali che invece costituivano il punto centrale e innovativo delle teorie e delle pratiche mesmeriane. Dopo notevoli controversie nel marzo 1784 il Re si decise a nominare due commissioni, una in seno alla Società reale di medicina, composta da Borie, Darcet, Guillotin e Sallin, l'altra più importante, composta da membri dell'Accademia delle scienze, fra cui figuravano personaggi come Lavoisier, Franklin, de Bory, Le Roy e come presidente Jean Sylvian Bailly, un serio scienziato, impegnato nel campo delle riforme sociali e ospedaliere, oltre che un convinto sostenitore della rivoluzione.

I commissari non riuscirono a esaminare direttamente la pratica di Mesmer che si rifiutò caparbiamente di ammettere osservatori alle sue sedute, ma quella del suo famoso allievo Charles Deslon, osservarono e cercarono di mettere in pratica le tecniche del magnetismo ma non ottennero i risultati previsti. Le due commissioni presentarono nell'agosto dello stesso anno la loro relazione, dove espressero un parere negativo, contestando l'esistenza del fluido teorizzato da Mesmer, oltre a sottolineare la nocività sul piano fisico e morale di questo trattamento.

Le spettacolari crisi osservate intorno al baquet sono interpretate come semplici fenomeni d'imitazione e dunque attribuite all'immaginazione.

Negli anni successivi viene fondata la Società dell'Armonia, che assunse una forma fra la loggia massonica, l'accademia scientifico-letteraria e la società per azioni. I soci fondatori otterranno da Mesmer in cambio di una quota associativa la rivelazione dei suoi segreti, dagli iniziali 48 giungeranno a essere nella sola Parigi più di quattrocento. Fra di essi figurano anche alcuni scienziati come Berthollet e lo stesso Cabanis.

Nel 1792 Mesmer abbandona Parigi, trascorre un periodo in Inghilterra quasi da sconosciuto e si trasferisce quindi in Germania dove morirà nel 1815. Sarà l'importante Accademia berlinese delle scienze, pervasa dagli umori romantici della nascente Naturphilosophie nel 1812 a riscoprirlo; Karl Christian Wolfart, noto medico e intellettuale inviato dall'Accademia, lo incoraggerà e lo aiuterà a scrivere l'ultimo dei

suoi trattati dal titolo *Mesmerismus, o der System der Wechselwirkungen*. Senza perdere le sue ambizioni personali e riformatrici, Mesmer ormai vecchio s'impegnerà a insegnare la teoria e l'applicazione del magnetismo animale, inteso come una terapeutica generale ai fini della conservazione dell'uomo. Le università tedesche diventano una potente cassa di risonanza per le pratiche e le teorie mesmeriane, e Berlino e Bonn avranno le loro cattedre di magnetismo, una commissione nominata dal governo prussiano nel 1816 pronuncia un verdetto nettamente favorevole alle ipotesi di Mesmer. Il filosofo Schelling non mancò d'esprimere il suo apprezzamento per quelle teorie e descrisse il fluido magnetico uno strumento, messo a disposizione dell'uomo, per comunicare con l'anima cosmica. Nell'anno 1785 Christoph Wilhelm Hufeland, medico a Weimar, frequentatore del circolo di Goethe, si occupa di Mesmer und sein Mesmerismus; un quarto di secolo più tardi, divenuto primario alla Charité di Berlino e protomedico di Federico Guglielmo III, Hufeland scriverà di una Sympathie, che in natura connetterebbe fra loro tutte le cose, sottolineando peraltro la singolarissima relazione fra magnetizzatore e magnetizzato. Questa relazione sarebbe tanto intensa da fare dei due soggetti un unico individuo e delle loro anime una sola anima: qualcosa di paragonabile, dice sempre Hufeland, forse soltanto all'intimità del feto con l'utero materno. E pertanto, secondo il medico tedesco, la guarigione magnetica seguirebbe fasi del tutto simili a quelle che dal concepimento portano fino alla nascita. Considerato da un punto di vista filosofico il magnetismo animale pur con tutti i suoi enigmi venne descritto da Arthur Schopenhauer come "la scoperta più gravida di contenuto mai realizzata". E per quasi un secolo dopo Mesmer uno dei modi più utilizzati di accedere all'inconscio sarebbe stato proprio il sonnambulismo artificiale, chiamato in seguito ipnotismo, molto presto riconosciuto omologo al magnetismo. In questo senso sarà Amand Marc Jacques de Chastenet, marchese di Puységur a introdurre quell'importante trasformazione nella pratica del magnetismo animale che avrà nei decenni successivi molta risonanza e tanti seguaci. Nel corso del trattamento un giovane contadino di Buzancy, tale Victor Race, entra in una sorta di trance, condizione psichica che verrà chiamata sonnambulismo artificiale, o sonno lucido, in questo stato il giovane contadino mostra di possedere facoltà intellettuali enormemente potenziate rispetto allo stato di veglia. Si tratta del fenomeno che da Braid in poi sarà chiamato ipnosi e che si evolverà nel corso del secolo, attraverso la scuola di Nancy, attraverso i contributi di Charcot e di

Breuer, verso la psicoanalisi freudiana. È interessante notare come proprio nell'epoca di Pinel e della nascita della cosiddetta psichiatria razionale e scientifica, accanto agli indirizzi organicistici, siano essi materiali o morali, contemporaneamente si sviluppi questo nuovo filone di ricerca che fonderà le basi per il successivo concetto di inconscio, recuperando proprio quelle funzioni che le teorie psichiatriche avevano ignorato e trascurato e specificamente: la suggestione, l'immaginazione, l'imitazione, l'essere in un mondo e la fantasia. Sembrerebbe che si realizzi una sorta di ritorno del rimosso: azione a distanza, chiaroveggenza, fluido animale, forma di energia impulsiva e vitalistica presente in tutta la materia e in tutte le parti dell'Universo, concezione animistica, relazione simpatetica fra magnetizzatore e magnetizzato, ritornano con prepotenza a ri-presentarsi. È stimolante il possibile collegamento esistente fra questi due approcci: il procedimento teorico e prassico propugnato da Pinel e dalla psichiatria moderna non riuscirà a intercettare completamente l'esistenza patologica, decidendo di assestarsi, nel tentativo di circoscriverla e definirla dentro un riduttivo processo di soggettivazione, di materializzazione, d'individualizzazione, d'interiorizzazione e di moralizzazione, dentro quella cartesiana soggettività chiara e distinta fondata sulla prevalenza della visibilità. Questa opzione epistemologica avrà l'effetto di rimuovere gli importanti aspetti vitali, immaginali e simpatetici, e sono proprio queste parti rinnegate ed escluse che invece si manifestano prepotentemente nelle teorie di Mesmer. In altri termini, all'eccesso di visibilità promesso dalle nuove teorie psichiatriche, corrisponde il ripresentarsi di forze e di energie in grado di eludere i dispositivi di cura messi in campo dalla ragione, in grado di tornare a rifornire l'esistenza di quell'ambito misterioso e incontrollabile che la riconnette a un ambito vivo e vitale e che l'affranca dal meccanicismo e dall'inerte materialità. Servendoci del solito asse foucaultiano, aperto fra la visibilità e l'invisibilità, possiamo osservare come ancora una volta alla prepotenza del visibile sembra contrapporsi la reazione dell'invisibile e le impellenti necessità espressive e comunicative degli altri sensi, del corpo vivente e dell'intero mondo della vita. Alla prevalenza della coscienza chiara e distinta si contrappone l'insorgenza vitale e indifferibile dell'inconscio.

Torniamo comunque a seguire quella parte della psichiatria impegnata a riformare i luoghi e i modi della cura, Guillaume Ferrus (1784-1861) allievo di Pinel, fu insieme con Esquirol promotore della legge del trenta giugno del 1838, che protesse gli alienati

e rese più umano il loro trattamento. Diede un notevole contributo alla psichiatria forense sostenendo che i pazzi criminali dovevano essere più che puniti curati, inaugurò all'ospedale della Bicêtre quella che più tardi sarà chiamata ergoterapia. Scegliendo fra i degenti coloro che erano in grado di lavorare, ristrutturò ben novantasei celle della Bicêtre; fece in seguito costruire anche una fattoria con un caseificio, un allevamento e dei laboratori di artigianato. Sulle orme di Esquirol introdusse anche delle lezioni di clinica psichiatrica; fu uno dei fondatori della Société Médico-Psychologique, presso la cui sede continuò le sue lezioni. Continuando a muoversi nel solco dello spirito riformatore e umanistico di Pinel, tuttavia ritenne a differenza di questi, che le malattie mentali avessero la loro sede nelle aree del cervello e sostenne una concezione costituzionalistica.

Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840), allievo preferito di Pinel, iniziò a esercitare presso la Salpêtrière nel 1779, e nel 1805 pubblicò le sue tesi con il titolo: “Le passioni considerate come cause, sintomi e significati della cura in caso d’infermità mentale”. Seguendo pedissequamente le teorie di Pinel, Esquirol era convinto che l’origine delle malattie mentali risiedesse nelle passioni dell’anima e che la follia non fosse mai totale, non giungesse mai a eliminare del tutto il soggetto razionale. Con i contributi teorici di Esquirol si rafforza quella concezione che avevamo già osservato annunciarsi con Pinel, vale a dire la convergenza fra il controllo sociale dello scandalo e della pericolosità della follia con il supposto sapere delle pratiche terapeutiche, suggerite dalla nascente psichiatria: solamente se la follia sarà, almeno in linea di massima, curabile e guaribile avrà un senso che il medico, lo psichiatra, prenda posto entro i dispositivi predisposti per il suo trattamento, sia Pinel che i suoi seguaci si trovano a dover giustificare la loro esistenza, le loro tecniche e il loro sapere di fronte alle esigenze di una società che non solo teme gli effetti della follia, ma che comincia a essere inquietata dal suo disturbo e dalla sua improduttività. Gli argomenti “inventati e messi in campo” dalle pratiche mediche saranno dunque l’umanità e la contestazione dei pregiudizi demonologici, ma ovviamente questo rischia di non bastare, dovrà essere messa in campo una credibile prospettiva di cura, un trattamento efficace, che sia in grado di prospettare una qualche forma di recupero e di guaribilità.

Allora risulta chiaro il motivo per il quale la follia dovrà essere intravista su nuovi, rinnovati paradigmi, dovrà essere riconsiderata su piani diversi: reversibilità, parzialità,

derivabilità, diventano necessariamente le parole d'ordine con le quali la nascente psichiatria può tentare di legittimarsi agli occhi, non solamente delle altre branche della medicina, ma anche del contesto sociale e amministrativo e in qualche modo anche nei riguardi di sé stessa. E' dentro questo nuovo contesto che le discipline psichiatriche cercano di ritrovare il loro diritto e la loro legittimità, l'obiettivo della guarigione dovrà essere perseguito senza allarmare i timori sociali e familiari, che dal folle continuano ad aspettarsi violenza insensata e comportamenti vergognosi. La psichiatria di Pinel ed Esquirol non è certo in grado di rinunciare a quel sistema di garanzia e di sicurezza che offre l'istituzione. Nonostante la sperimentazione del metodo terapeutico, adottato presso la clinica privata di Rue de Buffon, dove Esquirol istituì la "maison de santé", la follia e le sue forme si mostrano spesso incurabili, resistenti, refrattarie alle cure siano esse fisiche o morali, inoltre la casa di cura privata ospita un numero molto inferiore di pazienti, tutti benestanti, con familiari spesso preoccupati più che di liberarsi dei loro congiunti, di recuperarli e guarirli.

Avviene quindi una nuova combinazione fra la psichiatria e la follia, dove la guaribilità della seconda dovrà servire a legittimare l'esistenza scientifica della prima e questo comporta l'ammissione di una sorta di continuità fra essa e la ragione, richiede l'esistenza di una propedeutica permeabilità quantitativa. Così scrive Esquirol: *"Quante meditazioni per il filosofo che, sottraendosi al tumulto del mondo, percorre una casa di pazzi! Vi trova le stesse idee, gli stessi errori, le stesse passioni, gli stessi infortuni: è lo stesso mondo; ma in una simile casa i lineamenti sono più forti, i colori più vivi, gli affetti più contrastanti, poiché l'uomo vi si mostra in tutta la sua nudità, non dissimula il suo pensiero, non nasconde i suoi difetti, non presta alle sue passioni quel fascino che seduce, né ai suoi vizi gli ornamenti che li abbelliscono."*

In questo movimento di supposto sapere, la disciplina psichiatrica non potrà che allestire nuove forme di "potere terapeutico" nei riguardi della follia, poiché quest'ultima, nonostante l'ottimismo terapeutico propugnato dai sostenitori del trattamento morale, continuerà a mantenere una sua intrinseca resistenza, continuerà ad agire una sua indocilità. Il nuovo rapporto fra la psichiatria e la malattia mentale e questo più sottile ricorso al potere e alla forza, sono richieste proprio perché in questo caso è in gioco la stessa sopravvivenza della psichiatria come scienza. Tutta la speculazione di Esquirol si muoverà dunque seguendo questa direzione, rendere la follia,

meno estranea e più comprensibile, rendere la malattia mentale curabile e persino guaribile. La categoria diagnostica della monomania è il risultato di questa esigenza, l'orizzonte della guaribilità finisce per modificare e trasformare l'approccio sensoriale del medico, l'analisi del paziente si trasferisce dalla prevalenza visiva, rivolta a ricercare sintomi e segni, alla possibilità dell'ascolto, è il discorso del paziente, è ciò che egli dice, che è in grado di indicare le alterazioni delle funzioni del pensiero; la localizzazione della follia dentro le mura dell'ospedale, circoscrive la follia e in questo processo di circoscrizione e interiorizzazione, si ritrova come in certi ambiti e in certi contesti l'uomo folle si mostri ancora ragionevole. Dentro l'istituzione manicomiale s'instaura una nuova relazione fra il medico e il folle, una nuova complicità, una nuova confidenza, all'atteggiamento di ascolto proposto dal medico il folle risponde talvolta fidandosi e affidandosi, avviene fra questi due poli della relazione un reciproco riconoscimento, se il paziente è adesso inquadrato nella possibilità di una relazione, di un dialogo, di una comunicazione, il medico diventa oltre che il detentore del potere, anche colui con cui si può parlare a cui ci si può appunto confidare, a cui si possono rivelare le proprie idee e i propri pensieri. Dentro le mura dell'istituzione manicomiale il medico interroga la follia avvalendosi di un processo di oggettivazione meno visivo e più acustico, meno fondato sullo sguardo e più sull'ascolto, di un processo di oggettivazione che tenta di comprendere all'interno del suo metodo il punto di vista dell'altro.

Tutto ciò ha delle conseguenze, non si tratta più di catalogare le forme della follia secondo le loro forme immediatamente percepibili e visibili e i loro comportamenti per poi interpretarli in funzione di una localizzazione cerebrale ma d'intercettarla nei suoi discorsi, nei presupposti delle sue idee e nei suoi sviluppi. Esquirol, attraverso la concezione della follia parziale, della monomania, intravede nella possibilità d'identificare l'idea madre del delirio un nuovo punto di partenza e da esso risalire e ricostruire il complesso procedimento discorsivo e interpretativo della realtà dell'uomo ammalato di follia.

L'ascolto, al di là delle celebrate connotazioni umanitarie e filantropiche è soprattutto una strategia conoscitiva, serve a risalire alla fonte, all'origine del discorso delirante, all'idea sbagliata che genera l'insieme complesso di rappresentazioni alienate, poiché "il trattamento morale dei maniaci consiste nell'impadronirsi della loro attenzione, nel

dominare la loro intelligenza, nel guadagnare la loro fiducia, nell'eccitare la loro ammirazione e la loro sorpresa", l'attenuazione del processo di oggettivazione s'inscrive in un rinnovato tentativo di dominio e di controllo della follia, che per essere più efficace e completo dovrà attraversare un propedeutico processo di soggettivazione. Nel trattato sulla malattia mentale edito a Parigi nel 1838, lo stesso anno in cui viene promulgata la legge francese del 30 giugno 1838 ispirata dallo stesso Esquirol, che regolerà l'internamento ed il trattamento dei malati di mente in Francia per più di un secolo e mezzo, il medico francese oltre alla monomania descrive la lipemania, un neologismo coniato per designare la melanconia con delirio, monomania caratterizzata da un delirio parziale e da una passione triste e oppressiva, entrambe queste forme dell'alienazione sono descritte all'interno della loro parzialità e della loro derivazione passionale, queste due premesse epistemiche sono le due condizioni che li rendono affrontabili e riducibili entro la ragione, proprio in base a queste premesse teoriche potranno essere affrontate, circoscritte e infine corrette e guarite.

Potremmo osservare a questo punto come un possibile effetto delle produzioni teoriche e concettuali dell'approccio del trattamento morale sarà proprio il divaricarsi e l'assolutizzarsi polare e conflittuale dei concetti d'inconscio da una parte e del nascente materialismo positivista dall'altra. Se l'ascolto del paziente, il propedeutico processo di soggettivazione predisposto per intercettare la follia alle origini della sua costituzione, mostra di avere qualche efficacia, tuttavia permane uno zoccolo duro, una percentuale di forme psicopatologiche che non sembrano recedere di fronte all'approccio terapeutico dei metodi morali. Il soggetto della follia, l'ego della follia, si sdoppia mostrando un doppio fondo, una parte che sfugge alla luce della coscienza, la psiche rivela, attraverso le pratiche del magnetismo e dell'ipnotismo la sua natura sfuggente. Cominciano a sorgere le teorie del di-psichismo e del poli-psichismo che verranno compendiate alla fine del secolo da Max Dessoir, che in *Das Doppel Ich* (Il doppio Io) del 1890, coniando tra l'altro il termine para-psicologia, affermerà che la psiche sarebbe costituita da due parti stratificate, coscienza superiore e coscienza inferiore (subconscio), ciascuna con caratteristiche sue proprie.

L'ipnosi indotta rappresenterebbe un'evocazione del cosiddetto Io secondario che si manifesterebbe anche in altre occasioni come ad esempio nel sonnambulismo spontaneo o nei casi di personalità alternante, dove l'Io secondario acquista una forza che consente

di prevalere sulla personalità principale, altri studiosi invece riprendendo concezioni più misticheggianti riterranno che la psiche inconscia sia aperta, cioè virtualmente in comunicazione con un mondo misterioso ed esterno all'individuo, altri ancora affermeranno che la trance medianica o il sonno ipnotico rende accessibili il ricordo di vite precedenti e addirittura la comunicazione con gli spiriti dei defunti. Questi modelli interpretativi eserciteranno un importante influsso sui nuovi sistemi della psichiatria dinamica. Dal di-psichismo chiuso Pierre Janet, trarrà il proprio concetto di subconscio e il suo famoso saggio *L'automatisme psychologique* (1889), frutto d'indagini sperimentali compiute dal 1882 al 1888 su pazienti isterici, psicotici ed epilettici, esercitò un influsso così fecondo da dominare per molti anni il campo dell'esplorazione dell'inconscio. Lo stesso Sigmund Freud trarrà da questa rappresentazione la sua prima nozione d'inconscio come effetto delle pulsioni e dei desideri rimossi. Dall'altro lato la ricerca insisterà nei suoi metodi tesi a localizzare l'origine fisica della malattia mentale, riprendendo la frenologia di Gall.

La disciplina psichiatrica all'inizio dell'ottocento si divide definitivamente in tre tronconi: il primo che potremmo definire egologico e razionale, il secondo dinamico e psichico, il terzo organico e materiale, ognuno di questi approcci proprio definendo il suo oggetto, la malattia mentale, perviene a definire sé stesso e i suoi metodi di ricerca e terapeutici. Se nel primo caso la malattia mentale è ritenuta un disturbo della ragione e della coscienza, nel secondo è invece rappresentata come il riemergere di parti sconosciute e rimosse di cui il substrato sarà l'inconscio, infine nel terzo caso si ritiene che si tratti di un'alterazione della materia cerebrale, anatomica o anche chimica o fisica. All'interno di questi tre filoni si svilupperanno una serie di teorie, metodi di ricerca e rimedi terapeutici che perdurano fino ai giorni nostri.

Jean Pierre Falret (1794-1870), seguace di Esquirol, riportò l'attenzione della psichiatria verso il vissuto dei pazienti e sulle motivazioni psicologiche, nonostante anch'egli, fosse fermamente convinto delle basi lesionali delle malattie mentali. Questo non gli impedì di soffermarsi sulle modalità di manifestazione dei disturbi mentali, di approfondire i quadri clinici, si applicò alle forme depressive considerate anormali e studiò a lungo il fenomeno del suicidio, descrisse con il nome di follia circolare le forme maniaco-depressive. Analogamente Benedict Auguste Morel (1809-1873) cominciò la sua carriera sottolineando come fossero stati trascurati dalla clinica

psichiatrica proprio le dinamiche psicologiche a favore delle ricerche anatomiche e patologiche. Convinto assertore della necessità degli asili per malati mentali, tuttavia si mostrerà decisamente critico sull'uso segregante di questi istituti proponendone un uso terapeutico fondato sulla brevità dei ricoveri, sul "no-restraint", sull'affidamento dei pazienti alle famiglie e alla costituzione di specifici servizi preposti a seguire i pazienti una volta dimessi e a garantirne la loro tutela. Ben presto diventerà molto famoso anche fuori della Francia per le sue competenze medico-legali e le sue tesi che escludono la punibilità dei pazienti psichiatrici, soggetti che egli ritiene non responsabili delle loro azioni, celebre è una sua consulenza peritale a Monaco di Baviera, dove eviterà la condanna per omicidio al conte Chorinski. Durante la sua permanenza professionale presso l'ospedale di Maréville, collaborò con Louis Renaudin (1808-1865), un medico psichiatra con il quale condivise gli interessi sia per l'amministrazione ospedaliera sia per gli aspetti medico-legali connessi alla malattia mentale. Louis Renaudin s'occupò soprattutto dello studio delle psicosi e apportò importanti e stimolanti contributi alle concezioni di queste forme patologiche. In particolare osservò come nelle malattie psichiche una forma di automatismo spesso prendesse il posto della spontaneità, concezione che sotto il nome di automatismo mentale verrà in seguito ripresa da De Clerambault; inoltre asserì che le tre forme di espressione psicologica erano il sentimento, l'intelligenza e il comportamento, tuttavia, nonostante la distinzione delle tre funzioni descritte, osservò come l'impressionabilità, l'intelligenza e la volontà, agivano sempre di concerto in modo che risultava sempre alquanto difficile nei singoli casi clinici descrivere separatamente l'entità e la qualità delle loro alterazioni: la malattia psichica era il risultato della rottura del funzionamento armonico e unitario di queste funzioni. L'opera più importante di Morel venne pubblicata nel 1857 e ebbe come titolo: "Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives (Trattato sulle degenerazioni, fisiche, intellettuali e morali della specie umana, e delle cause che producono certe varietà di malattie)", il medico francese riprese il termine "dégénérescence" dai fisiologi, in particolare da Karl Friedrich Heusinger (1792-1883), che nelle sue *Recherches de pathologie comparée* (1853) aveva usato il concetto di *dégénération* applicandolo ad animali e vegetali, per indicare la tendenza delle specie domestiche e artificiali a tornare a conformazioni tipiche delle specie selvatiche

(naturali).

Naturalmente Morel non intese usare questo termine per indicare la tendenza dell'uomo a tornare allo stato naturale, ma semplicemente per definire la costituzione di uno stato morboso (*état maladivement constitué*). Lo studioso francese rivela quindi nel suo libro un approccio alla degenerazione pienamente positivista ma ancora pre-darwiniana.

L'uomo per lui è passibile di degenerazione fisica e morale quando si realizzano una serie di circostanze sociali e ambientali che causano l'allontanamento (in peggio) dal suo standard ottimale. Queste condizioni possono essere climatiche, fisiche o culturali, ma nell'epoca "attuale" per Morel si riducevano spesso a una sola: le inumane condizioni di vita e di lavoro che la rivoluzione industriale aveva imposto alle classi lavoratrici. Per Morel la degenerazione è un accumulo degenerativo ereditario che si verificava nel corso delle generazioni. Fattori cerebrali organici, sociali e psicologici si combinavano per spingere l'indole debole e nervosa del membro di una famiglia sulla strada della tossicodipendenza e della criminalità; nell'arco di varie generazioni questi stessi fattori portavano alla follia, all'idiozia e alla demenza. Essa si configura quindi come una sorta di consunzione, di usura precoce degli strumenti corporei atti a procreare altri corpi di uomini, è inoltre sfortunatamente ereditaria e può aggravarsi di genitore in figlio fino a portare all'estinzione del ceppo ammalato, a volte è così rapida che di generazione in generazione la progenie di una stessa famiglia nasce sempre più tarata e sempre più incapace di provvedere a sé. La degenerazione obbediva alla cosiddetta legge della "pregressività", ovvero se per esempio la prima generazione di malati era affetta solo da comune nervosismo, la seconda sarà affetta da nevrosi, la terza da psicosi più gravi fino alla completa cancellazione della stirpe malata.

Sulla base della sue teorie Morel propose una nuova classificazione delle malattie mentali evidenziandone il carattere eziologico più che sintomatologico; il primo grado delle forme psicopatologiche era rappresentato da persone eccentriche e impulsive, il secondo dalla cosiddetta mania ragionante, il terzo grado dai maniaci istintivi, l'ultimo livello era costituito dagli idioti e cretini. Da positivista autenticamente preoccupato del progresso e spinto dall'ottimismo terapeutico, propose riforme tese a ristabilire una equilibrata igiene sociale in grado di migliorare lo sviluppo fisico e morale del genere umano, in particolare prestando attenzione alle persone che risiedevano in regioni paludose e insalubri, in abitazioni povere e malsane, in condizioni lavorative usuranti

come nelle miniere e nelle fabbriche e infine intossicati dall'uso dannoso dell'alcol, per lui la degenerazione non era da considerare quindi come un'inesorabile via a senso unico e benché fosse di natura ereditaria, le condizioni dei discendenti dei degenerati potevano essere rapidamente migliorate fornendo loro cibo, alloggio, educazione e condizioni di lavoro migliori di quelle dei loro genitori, riattivando quel processo di "rigenerazione", che è l'inverso della "degenerazione". In Francia le sue idee trovarono terreno fertile dopo il 1870 e furono riprese e sviluppate dal medico Valentin Magnan (1828-1864) che ne colse la portata esplicativa riducendone la componente morale e religiosa. Egli applicò la teoria della degenerazione allo studio dell'alcolismo, strettamente legato al problema della degenerazione furono le discussioni molto in voga all'epoca, sulla connessione tra il genio, la follia e la delinquenza. Secondo Morel e Magnan sia per i delinquenti che per i geni e i malati mentali, entrava in gioco la stessa disposizione costituzionale e in tutti e tre i casi si trattava naturalmente di degenerazione. Magnan formulò una specifica teoria sulla fisiologia e patologia nervosa molto simile alla classificazione di tipo eziologico proposta dal neurologo inglese e suo contemporaneo John Hughlings Jackson che risentì più di lui delle nuove teorie evoluzionistiche darwiniane. Quest'ultimo occupandosi dell'epilessia aveva formulato una teoria evoluzionistica del sistema nervoso che aveva distinto in tre livelli: basso (midollo spinale e allungato), medio (gangli della base) e alto (corteccia cerebrale), spiegando gli accessi comiziali come un venir meno del controllo perpetuato dal livello superiore su quello inferiore. La teoria di Jackson ebbe uno straordinario influsso in particolare sulla neurologia e sulla neuro-fisiologia, ma fece risentire la sua influenza anche in psichiatria dove verrà in particolare ripresa dallo psichiatra francese Henry Ey. Verso la fine dell'Ottocento l'idea della degenerazione cominciò a perdere credito tra gli psichiatri. Fu Konrad Rieger il primo a combatterla apertamente, fu la stessa esperienza a screditare questa teoria in quanto non si riscontrarono le stesse malattie ereditarie a livello di generazioni successive sulla popolazione. Nell'Europa della seconda metà del secolo XIX, riguardo lo studio delle patologie psichiche prevalse un fecondo cosmopolitismo e una vivacità culturale che consentì la diffusione dei diversi approcci, con la riscoperta dei testi di Paracelso, Vives, Wyer, Stahl.

Lo studio dell'ipnosi e le ricerche che si svilupparono dal mesmerismo resero la Francia un polo di attrazione internazionale, lo stesso Freud si recherà a Parigi presso la Clinica

di Charcot e frequenti saranno gli scambi intellettuali fra la psichiatria di lingua tedesca, francese e anglosassone.

La psichiatria tedesca cercherà di riguadagnare il passo con le altre nazioni e in particolare con la Francia e l'Inghilterra che a lungo si erano impegnate a riformare gli istituti per mali mentali, e dall'inizio dell'ottocento il suo sviluppo sarà notevolmente influenzato dai fervori del Romanticismo.

Johann Christian Reil (1759-1813) adoterà un approccio che interpretava il trattamento morale in una maniera senza dubbio assai più rigida rispetto alla scuola francese e anglosassone, una combinazione di severo controllo psicologico esercitato grazie alla pura forza della personalità e di shock sia fisici sia psicologici. Secondo la sua teoria, derivata dal pensiero romantico, nonostante la malattia mentale fosse da considerare essenzialmente di origine somatica era opportuno curarla esercitando un forte controllo sulla risposta del paziente.

Johann C.A. Heinroth (1773-1843), docente di medicina all'Università di Lipsia e profondamente cattolico, tornò addirittura alla visione medievale dei disturbi psicologici, che la rappresentavano come una manifestazione del male, considerandola però come la conseguenza di un vizio morale, di un abbandono volontario, di una scelta personale piuttosto che il risultato di un'involontaria possessione demoniaca.

Anche Karl Ideler (1765-1860) trasse dal Romanticismo un'interpretazione metafisica delle motivazioni personali e delle pulsioni interiori inconscie, concetti che molto più tardi avrebbero in parte influito sui teorici della psicoanalisi. Alla base della psichiatria tedesca, tuttavia, prevalse un più pragmatico materialismo. Si riteneva che la diagnosi e il trattamento dovessero fondarsi su dati scientifici organici sperimentali piuttosto che sulle congetture letterarie e immateriali degli psicologi. Uno dei primi sostenitori dell'approccio somatico fu Karl Wigard Maximilian Jacobi (1775-1858) ma tra i primi autori di manuali il più influente fu Johannes Baptiste Friedrich (1796-1862), che nel 1830 pubblicò l'opera *Versuch einer Literärgeschichte der Pathologie und Therapie der Psychischen Krankheiten* (Tentativo di storia della letteratura sulla patologia e la terapia delle malattie mentali). Proprio in Germania si realizzerà quindi un intenso e rinnovato contrasto fra i cosiddetti Somatiker (somatologi) e gli Psychiker (psicologi moralisti) con la netta prevalenza finale dei primi che con Wilhelm Griesinger affermeranno la definitiva supremazia del cervello.

Wilhelm Griesinger (1817-1868), considerato il padre della scuola di psichiatria organica tedesca, eserciterà un profondo influsso sul successivo sviluppo della materia, egli pubblica a Stoccarda nel 1845, all'età di 28 anni l'autorevole testo: "Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten (Patologia e terapia delle malattie mentali)"; dove sono esposte le sue asserzioni e i suoi postulati, allo scopo di evidenziare l'assetto epistemologico di questo testo ritenuto il fondamento della moderna psichiatria riportiamo alcune frasi dell'introduzione: *"L'alienazione mentale (Irresein) o malattia psichica (psychische Krankheit) è solo un complesso di sintomi di diversi stati cerebrali anormali (ein Symptomenkomplex verschiedener anormaler Gehirnzustände). In base alle scoperte della fisiologia che considera la vita psichica come una forma particolare di quella dell'organismo, la psicologia non vede negli atti psichici se non la funzione di un certo organo. Ora, quale organo è anatomicamente intaccato, è ammalato quando insorge la follia? La risposta non può essere che una e una sola: tutto – fatti fisiologici, psicologici e patologici – fa ritenere ch'esso non possa essere che il cervello. Pertanto le malattie psichiche sono malattie del cervello (die psychischen Krankheiten sind Erkrankungen des Gehirns), i malati mentali sono malati cerebrali (die Geisteskranken sind Gehirnkranke); e, per converso, la normalità dei processi psichici ha come presupposto l'integrità del cervello. Psicopatologia e cerebropatologia formano un unico ambito, in cui tutto viene retto dalle stesse leggi. Ne segue che ogni passo che fa avanzare la patologia cerebrale fa avanzare anche la psichiatria. Questa disciplina pertanto è alla lunga fatalmente destinata a far tutt'uno colla prima. Infatti, anche se non sempre l'anatomia patologica riesce con i suoi mezzi a dimostrare "ad oculos" delle lesioni cerebrali nei malati psichici, che detto organo debba in loro necessariamente essere intaccato ce lo assicura inoppugnabilmente la fisiologia. Un sintomo mentale patologico è pertanto veramente compreso se è possibile dimostrare la lesione cerebrale che lo sottende"*.

Come si vede Griesinger considerava la psichiatria come una branca della neurologia e insisterà a lungo affinché le due discipline rimanessero strettamente collegate e dalle pagine della sua rivista, "Archiv für Psychiatrie", fondata nel 1868, incoraggerà la creazione di cliniche neuro-psichiatriche congiunte agli ospedali generali.

Era profondamente convinto che l'anormalità psichica fosse di origine anatomica o fisiologica e famoso è rimasto il suo aforisma che recita: le malattie mentali sono

malattie del cervello; la follia insomma non era altro che il sintomo di una patologia organica.

Griesinger riteneva che un'originaria irritazione cerebrale, possibile conseguenza di un trauma, dell'ereditarietà, di un'infezione, di un'anemia o di una vasta gamma di cause ignote, producesse stati cronici irreversibili di degenerazione cerebrale, portando progressivamente e inesorabilmente alla demenza, alla disintegrazione della personalità e dell'intelligenza. Egli pensava, riprendendo le ipotesi di Morel e Magnan, che le malattie mentali potessero essere collocate lungo un continuum degenerativo, che partendo dagli stati depressivi meno gravi conducevano al deterioramento intellettuale totale della demenza, passando attraverso lo stadio intermedio delle psicosi croniche. L'ordinato schema proposto dal medico tedesco affascinò gli intenti nosografici ed eziologici degli psichiatri dell'epoca e inoltre sembrava concordare con le osservazioni condotte nei manicomi, dove lo stadio finale delle psicosi si confondeva con le demenze provocate da infezioni cerebrali, traumi o vecchiaia.

Un'opinione tanto influente e confermata dall'osservazione manicomiale, risultava sorprendentemente difficile da confutare e a metà del XX secolo era ancora diffusa tra i medici degli ospedali psichiatrici. Griesinger peraltro ammetteva che in molti casi non era possibile identificare alcuna anomalia patologica durante l'autopsia del cervello dei pazienti, anche per la limitatezza delle tecniche strumentali. La lezione di Griesinger anticipò il grande movimento tardo-ottocentesco della *Gehirnpsychiatrie* (psichiatria del cervello), che si diffonderà attraverso una serie di scoperte come: il centro dell'afasia motoria di Broca, dell'afasia sensoriale di Wernicke dell'aprassia di Liepmann, che condurranno alla formulazione delle dottrine localizzatorie (*Lokalisationslehre*) espresse compiutamente nelle cosiddette mappe cerebrali e nella susseguente nosografia di Karl Kleist, mappe cerebrali tese a individuare specifiche regioni cortico-cerebrali cui sarebbero corrisposte altrettante specifiche funzioni.

L'atteggiamento personale di Griesinger, tuttavia, non fu affatto così pessimistico e riduttivo come successivamente lo avrebbero considerato i suoi seguaci, innanzitutto, come ricorda Karl Jaspers, fu sempre assai attento alle manifestazioni del patologico e fu sostenuto da un atteggiamento più descrittivo che teorico, riteneva che i pazienti dovessero essere assistiti, rassicurati e sostenuti poiché la malattia non era colpa loro più di quanto non lo fosse qualsiasi altra patologia fisica, convinto che la sua eziologia

organica restituisse dignità ai pazienti e alimentasse la speranza di futuri trattamenti scientifici. I suoi discepoli spesso interpretarono il continuum degenerativo come qualcosa di incurabile e irreparabile. Karl Westphal (1833-1890), successore di Griesinger a Berlino, continuò sulla stessa linea, pubblicando saggi di argomento neurologico sui disturbi del cervello e del sistema nervoso.

Nella seconda metà del XIX secolo, la psichiatria tedesca s'inserì di diritto nella corrente della tradizione medico-scientifica che sarebbe divenuta predominante nell'Europa continentale e avrebbe avuto come scopo quello di comprendere i fondamenti scientifici della follia. Le sue finalità non erano quindi immediatamente terapeutiche ma piuttosto teorici e orientati alla ricerca. Dalla scuola tedesca uscirono un certo numero di ottimi neurologi ed esperti di patologia cerebrale, tra i quali Theodor Hermann Meynert, il già citato Carl Wernicke e Auguste Henri Forel. Meynert fu professore di Sigmund Freud (1833-1892) e costruì tutta la sua carriera a Vienna, diventando professore di psichiatria sebbene fosse più interessato agli studi di anatomia del cervello che alla medicina psicologica, curava anche i pazienti psichiatrici ma con un approccio di tipo organicistico e trovò ben presto frustrante la loro disordinata sintomatologia e la difficoltà di costruire una teoria ragionevole sulla base di disturbi psichiatrici non corrispondenti in modo soddisfacente agli schemi di classificazione che stavano emergendo nella medicina generale e nella neurologia. Seguendo la stessa strada, Carl Wernicke (1848-1905) ripose le sue speranze nello studio della localizzazione del linguaggio, partendo dalla sofisticata teoria che i disturbi mentali erano legati ad anomalie linguistiche e dovevano quindi essere associati con quelle parti del cervello in cui avevano origine il linguaggio e il pensiero. Questo approccio fu alla base di nuove e durevoli scoperte sui disturbi del linguaggio, ma contribuì molto poco a estendere le frontiere della psichiatria.

Dopo le accese lotte fra le diverse scuole di pensiero riguardo le cause e i metodi di cura delle malattie mentali, si assistette ai primi tentativi sistematici dell'età moderna di ordinare, sistematizzare e soprattutto uniformare la confusa sintomatologia psicopatologica, fenomeno dovuto proprio alle diverse scuole di pensiero e alle svariate ipotesi eziologiche adottate, tentativo che possiamo quindi fare risalire alla fine dell'Ottocento. Autori francesi e tedeschi tenteranno, sull'onda dei successi della medicina di quell'epoca, di mutuare da questa una specifica metodologia.

Vediamo di seguito quali sono i paradigmi prevalenti sui quali si organizzano le nascenti nosografie organiciste.

Wilhelm Griesinger e in seguito Karl Ludwig Kahlbaum (1828-1899) formulano l'ipotesi secondo cui esiste una stretta corrispondenza tra eziologia, patologia cerebrale, clinica e decorso: parametri che dovrebbero essere utilizzati per unificare sintomi fra loro molto diversi. In particolare Kahlbaum descrive la ciclotimia e un particolare comportamento tipico dei pazienti ricoverati negli ospedali psichiatrici che chiamerà catatonia, attribuendolo all'eccessiva masturbazione. Johan Ludwig Wilhelm Thudicum (1829-1901), uno dei pionieri della neuro-chimica, nel 1884 pubblica un trattato sulla costituzione chimica del cervello, risultato delle analisi chimiche eseguite su di oltre mille cervelli umani e animali, in questo suo lavoro tra le altre cose stabilisce un principio che diverrà il modello del concetto psichiatrico delle cosiddette psicosi endogene, che verranno opposte a quelle esogene, quest'ultime causate dall'ingestione di sostanze tossiche, o da traumi al cervello. Secondo le ipotesi di Thudicum numerose forme di follia non sarebbero nient'altro che le dirette manifestazioni di effetti di sostanze tossiche, le quali dopo essere state fermentate all'interno dell'organismo agirebbero i loro effetti dannosi sulla materia cerebrale, esattamente come avviene per quelle aberrazioni mentali generate dall'intossicazione cronica alcolica, egli a tal riguardo così si esprimeva: *“Non ho alcun dubbio che riusciremo a isolare queste sostanze tossiche quando saremo in grado di conoscerne i normali processi chimici fin nei più intimi dettagli. E allora arriverà a coronare l'impresa anche la scoperta verso cui devono essere diretti tutti i nostri sforzi, vale a dire la scoperta degli antidoti di queste sostanze tossiche, e le cause dei processi fermentativi che le producono”*.

Questo modello sarà in seguito ripreso da Paul Julius Moebius, (1853-1907), che proporrà una nuova e originale classificazione dei disturbi mentali a secondo che la loro origine sia ritenuta di natura endogena o esogena. La polarità endogeno-esogeno, come si è già accennato, diventerà ben presto un'opposizione concettuale che riscuoterà molto successo in psichiatria, e seppure con alcune importanti trasformazioni servirà a differenziare le cause interne (endogene) dalla cause esterne (esogene) di un disturbo psichico. Nell'accezione originaria che Moebius diede a questo termine, il concetto di endogeno indicava la disposizione congenita individuale per cui: quando si può dimostrare o sospettare una causa fondamentale che dall'esterno penetra nel corpo

dell'individuo determinando la malattia, abbiamo una malattia esogena, mentre invece quando esistono solo delle condizioni quantitative variabili, la causa fondamentale dovrà risiedere nella costituzione dell'individuo e consistere in una specifica disposizione congenita e quindi in questo caso parliamo di una malattia endogena.

Karl Jaspers cercherà in seguito di chiarire il concetto in questi termini: "I concetti di endogeno ed esogeno hanno un significato diverso a seconda che vengano impiegati soltanto per le malattie fisiche o psichiche. Tutti i fattori che sono esogeni per le malattie fisiche (veleni, batteri, clima) sono anche esogeni per le malattie psichiche, però, rispetto alla disposizione psichica, chiameremo esogene anche le malattie fisiche e perfino le affezioni cerebrali somatico-endogene". Rispetto alla psiche, infatti in questo caso, viene ritenuto esterno, e quindi esogeno, non solo il mondo, ma anche il soma, il corpo. Infine, il concetto di endogeno richiama la categoria del «tipico», che verrà sviluppata e approfondita da Hubertus Tellenbach, in questo caso viene assunta come un terzo campo di causalità accanto o meglio come una struttura comprendente sia il somatico sia lo psichico: accanto al soma e alla psiche viene ora preso in considerazione un "endon" come un terzo campo causale, che comprende sia somatico che lo psichico. La sua caratteristica è fin dall'inizio estremamente incerta e potremmo assumerla entro l'ambito euristico del costituzionale e del geneticamente determinato. Esso sembra appartenere ed essere consustanziale sia alla regione del soma che della psiche e darà spazio alla successive determinazioni genetiche, in fondo evoluzione del concetto di degenerazione introdotto da Morel. Sempre Tellenbach così lo definisce:

"Permanendo come ciò che nell'accadere temporale del processo del divenire, rimane uguale a se stesso, l'Endogeno è ciò che è stabile, ciò che, pur trasportato nel fluire della vita, permane nel dover-esser-così, nel non-poter-sfuggir-da-sé. E così noi intendiamo per Endogeno ciò che emerge come unità del carattere fondamentale in ogni cosa che accade nella vita".

In tal modo se endogeno nell'accezione di Moebius e in quella di Jaspers poteva ancora contrapporsi a esogeno, in quella di Tellenbach diventa una regione a sé stante, accanto alla regione psichica e a quella somatica su cui si fonda, ma da cui anche si distingue.

Queste operazioni d'identificazione e localizzazione di zone patologiche, di alterazioni biochimiche delle regioni encefaliche, di definizione di una costituzione e di un endon, che fino a oggi non sono mai completamente riuscite, avranno in ogni modo molto peso

sulla psichiatria, rimanendo per molti come l'ideale verso cui tendere.

La psichiatria biologica intravede i suoi filoni di ricerca e di crescita: la ricerca neuro-anatomica, la ricerca biochimica, la ricerca costituzionale e dunque genetica. Nel contesto della psichiatria tedesca della seconda metà del secolo XIX che cerca strenuamente di trasformare questa disciplina e declinare il sapere psichiatrico all'interno di una conoscenza positiva, spicca la figura di Emil Kraepelin (1856-1926). Studente di medicina a Lipsia, nel corso della sua formazione fu forse influenzato dal fratello Karl di dieci anni maggiore, che era un biologo e uno zoologo di vaglia, si mostra subito interessato alla psichiatria, tanto che nel 1876 frequenta un corso nel laboratorio di psicologia sperimentale di Wilhelm Wundt, ancora studente accetta un incarico come assistente di Franz von Rinecker nell'ospedale psichiatrico dell'Università di Würzburg. Dopo la laurea frequenta per circa quattro anni il servizio del neuro-anatomia di Bernhard von Gudden a Monaco di Baviera.

Nel 1878 presenta la sua tesi di dottorato: "Ueber den Einfluss auf die Entstehung von Krankheit Geisteskrankheiten (Sull'influenza delle malattie acute nella genesi della malattia mentale)", dove si propone di analizzare la collocazione della psicologia nell'ambito della psichiatria, nello stesso anno diventa assistente presso l'ospedale psichiatrico di Monaco di Baviera. Si dedica allo studio della neuropatologia, continuando comunque a frequentare le lezioni di Wundt, con il quale comincia una ricerca sulla psico-farmacologia e psico-fisiologia. Nel 1885 viene nominato direttore del reparto per le malattie mentali dell'ospedale generale di Dresda, quindi professore di psichiatria presso l'Università di Dorpat (oggi Tartu in Estonia) nel 1886. Insegnò anche presso l'Università di Heidelberg (1891) dove ebbe come allievo Aloysius Alzheimer, divenne infine professore di Psichiatria a Monaco di Baviera nel 1903, incarico che mantenne per diciannove anni. Per molti anni Kraepelin condusse una grande quantità di osservazioni cliniche in maniera descrittiva e sistematica, esaminò con attenzione i disturbi comportamentali dei pazienti ricoverati, analizzò meticolosamente migliaia di cartelle cliniche e in base a queste vaste esperienze cercò di classificare le malattie mentali. La prima edizione della sua opera più famosa "Lehrbuch der Psychiatrie", fu pubblicata nel 1883 quando aveva ventisette anni, e in essa si sosteneva che la psichiatria era una branca della scienza medica e in quanto tale doveva essere studiata con l'osservazione e la sperimentazione, come le altre scienze naturali.

Durante il suo soggiorno in Dorpart (1886-1891) apparvero la seconda e la terza edizione del compendio, nella seconda viene introdotto come ulteriore criterio diagnostico la progressione della malattia, ritenuto un elemento fondamentale per stabilire la diagnosi differenziale all'interno delle psicosi, e in particolare fra la psicosi maniaco-depressiva e la dementia praecox, mentre nella terza è aggiunto un capitolo sulla catatonìa descritta da Kahlbaum nel 1874, che viene annoverata all'interno della dementia praecox accanto alla forma definita hebephrenia descritta da Hecker nel 1871. La quarta, la quinta e la sesta edizione saranno pubblicate da Kraepelin a Heidelberg. La quarta edizione aveva 700 pagine e includeva un capitolo che trattava delle malattie mentali provocate da processi degenerativi, fra di esse trova posto, la demenza precoce, descritta come un processo che va incontro a un progressivo e inesorabile deterioramento e che non prevede alcuna remissione né guarigione. La quinta edizione fu pubblicata nel 1896 e in essa Kraepelin riprende dalla scuola francese il concetto di "disposizione alla psicosi maniaco-depressiva", ipotesi secondo la quale la causa di questa forma psicopatologica è dovuta a una disposizione patologica; questa entità clinica è definita attraverso la presenza di specifici sintomi che appartengono agli ambiti dei disturbi emotivi-affettivi, per il suo corso fasico e per la tendenza alla remissione completa. Nella sesta edizione del 1899, la psicosi maniaco-depressiva assume la sua descrizione definitiva ed è qui che compare per la prima volta il concetto di patologia psichica endogena mutuato da Moebius, sempre in questa edizione viene aggiunta la forma paranoide alla categoria diagnostica della dementia praecox. Il sistema di classificazione di Kraepelin s'impose in concreto sin dalla sua promulgazione.

Si parlò da allora della "classificazione di Kraepelin" per riferirsi alla divisione della malattia mentale nei due gruppi delle psicosi maniaco-depressive e dello spettro schizofrenico.

Riassumendo: Kraepelin con attento spirito clinico cercò di descrivere i fenomeni psicopatologici inquadrandoli, se così si può dire, lungo gli assi cartesiani dello spazio e del tempo. In assenza di una chiara ed evidente topologia cerebrale che tuttavia fu sempre ipotizzata, provò a descrivere la configurazione dei sintomi attraverso una specie di tassonomia, mentre l'asse temporale fu rappresentato dall'osservazione sul decorso. Sulla scorta di questi due criteri egli isolò due entità: la demenza precoce e la psicosi maniaco-depressiva. Oltre le notevoli differenze dei quadri clinici, il dato più indicativo

divenne l'esito in demenza per la demenza precoce, e la guarigione, per lo meno dell'episodio, per la psicosi maniaco-depressiva. Questa dicotomia kraepeliniana rimane tuttora operante all'interno della Psichiatria. L'osservazione di Kraepelin fu resa possibile almeno da tre fattori: l'enorme numero di pazienti che egli poté osservare; la possibilità di ricovero in una situazione istituzionale che rendeva possibile fare catamnesi a lungo termine, l'assenza di qualsiasi ausilio terapeutico che faceva sì che il decorso della sindrome fosse il più "naturale" possibile.

Le analisi e le ricerche di Kraepelin, furono senz'altro condizionate dalla particolare condizione di osservazione assunta, tuttavia, è forse l'osservazione naturalistica più spinta operata sul malato mentale. Questo modello di nosografia che è definito come clinico-descrittivo sarà in seguito sviluppato in vario modo fino a giungere all'attuale modello che è auto-definito neo-kraepeliniano dagli estensori del DSM. Tutti i successivi modelli nosografici adottati dalla psichiatria risentiranno enormemente dell'impostazione kraepeliniana e saranno o modificazioni di questo o nasceranno come tentativo di opposizione a questo modello ritenuto troppo deterministico e oggettivante. Concludiamo questo breve excursus storico con Pierre Janet, nato a Parigi nel 1859, dove morirà nel 1947 all'età di ottantotto anni dopo un'intera vita dedicata alla ricerca. Janet fu molto influenzato dallo zio Paul, filosofo e professore alla Sorbonne, nel 1879 entra all'École Normale Supérieure come studente di filosofia dove ha quali compagni di studi Durckheim e Bergson con cui si manterrà in contatto per tutta la vita. Quale allievo dell'École insegna filosofia nel 1882 al liceo di Chateauroux e dal 1883 al liceo di Havre per sei anni. Per la tesi in filosofia s'interessa del fenomeno dell'ipnosi e frequenta i servizi psichiatrici di Gibert e di Powilewicz: prende in cura una ragazza diciannovenne, Léonie, affetta da crisi d'ansia e mediante il metodo della scrittura automatica scopre che nel corso degli accessi compare una personalità seconda, Adrienne, che rivela i motivi delle crisi. Quando la fanciulla aveva sette anni era stata molto spaventata da due uomini che si erano nascosti dietro una tenda, la rievocazione dell'episodio provocò la remissione della sintomatologia. Nel 1885 comunica, alla Société de Psychologie Physiologique, una prima memoria sui fenomeni ipnotici e di sonnambulismo, suscita l'interesse di Charcot che presiede la seduta; la ricerca è ben accolta dai medici del servizio di Charcot e Richer si impegna a verificare le affermazioni di Janet sulla possibilità di ipnosi a distanza.

Il caso viene pubblicato nel 1886 e nel commento si evidenzia il fenomeno della catarsi come metodo di cura, nonché l'importanza della relazione che si instaura fra l'ipnotizzatore e la paziente. Nel 1889 pubblica il suo più famoso libro: "L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine (L'automatismo psicologico. Studio sulle forme inferiori dell'attività umana)", frutto del lungo apprendistato a Le Havre che si basa sullo studio tramite l'ipnosi e la scrittura automatica, di quattordici isteriche femmine, di cinque isterici maschi, otto psicotici ed epilettici. Qui espone la tesi che un evento psico-traumatico può favorire il formarsi di un'idea fissa che agirà come un fattore patogenetico per l'insorgenza della sintomatologia susseguente: l'immagine dell'evento impressiona la sensibilità del soggetto, agisce sulla sua anima eccitando le passioni, la fantasia, altera l'equilibrio umorale dell'organismo e quindi infine influisce sulle funzioni del corpo. Nell'apprendistato di Le Havre durato dal 1882 al 1888, Janet, anche sulla base della rivalutazione dell'ipnosi operata da Charcot, aveva iniziato i suoi primi studi con alcuni pazienti, ed aveva evidenziato numerosi fenomeni tra i quali ritiene fondamentale quello delle idee fisse subconscie, termine da lui adottato per sottolineare la genesi clinica di questo fenomeno e differenziarlo dal termine di inconscio coniato da von Hartmann molto in voga in quel periodo, che aveva però una genesi speculativa e un significato metafisico. L'automatismo psicologico secondo Janet è costituito da due stati: uno totale che riguarda il soggetto globalmente e che s'identifica con la catalessia e il sonnambulismo, l'altro parziale che si manifesta fundamentalmente come scrittura automatica, stati di assenza mentale e soprattutto come suggestione post-ipnotica.

La spiegazione di questo fenomeno porterà il medico-filosofo francese a formulare il concetto di subconscio e di "désagrégation psychologique", concetto che sarà successivamente ripreso da John Hughlings Jackson, che occupandosi della epilessia parlerà della dissoluzione gerarchica delle funzioni e nel campo prettamente psichiatrico da Henry Ey con la sua teoria dell'organo-dinamismo, il concetto della disaggregazione psicologica ritornerà in voga per spiegare il fenomeno della personalità multipla.

I punti salienti dell'automatisme psychologique possono essere così riepilogati: all'origine del funzionamento psichico c'è una forza (élan) che tende a svilupparsi e a manifestarsi come movimento e sintesi delle funzioni psichiche, quando questa forza diminuisce si evidenzia una debolezza psicologica che è denominata "misère

psychologique", da questa condizione di vulnerabilità si produce la scissione di significativi eventi esistenziali che diventano così subconsci. Da ciò deriva che molti sintomi dell'isteria sono dovuti alla presenza di frammenti scissi della personalità (idee fisse subconscie) che hanno origine da eventi traumatici del passato, con l'ipnosi è possibile risalire e scoprire tali sistemi psicologici subconsci. Janet inoltre evidenzia l'importanza del rapporto tra ipnotizzatore e paziente raffigurabile come una sorta di scotoma del paziente sulla realtà circostante, che lo induce a concentrare tutta la sua attenzione sulla figura del medico. Già nel 1889 quindi il sub-conscio come risultato della scissione di eventi traumatici del passato, l'importanza terapeutica del recupero di questi frammenti subconsci e la significatività della figura dell'ipnotizzatore e del particolare modello di rapporto che si stabilisce tra i due, sono concetti chiaramente enunciati e definiti. Quest'opera portò a considerare Janet come un maestro di filosofia e di psicologia. Sempre nel 1889 si trasferisce a Parigi e inizia gli studi di medicina e frequenta i servizi di Falret, di Séglas e dello stesso Charcot alla Salpêtrière; con Charcot e Richer discute nel 1893 la tesi di laurea "Contribution à l'étude des accidents mentaux des hystériques". La decisione di intraprendere gli studi medici fu motivata proprio dalla consapevolezza che per continuare questi studi era necessario che si avvallesse di un metodo scientifico, un solido terreno sperimentale, così come stava avvenendo nel campo medico in seguito alle innovative teorizzazioni di Claude Bernard che con l'opera: "Introduction à l'étude de la médecine expérimentale", edita nel 1865 aveva postulato non solo una continuità fra fisiologia e patologia, ma giungeva a considerare la malattia come l'espressione quantitativa di un'alterazione del naturale equilibrio delle forze in campo. Claude Bernard fondando l'innovativo concetto di fisiopatologia, segnerà non solo la medicina ma anche lo studio dei disturbi mentali, proponendo una nuova psichiatria che si porrà in netto contrasto con quella psichiatria egemone in altri paesi europei basata, come si è visto, sulla ricerca anatomo-patologica, e sul concetto di degenerazione come causa del disturbo mentale. Nel pensiero e nella prassi di Janet confluiranno sempre le due discipline la filosofia e la medicina ed è da questa sintesi che nascerà la sua "analisi psicologica". Oltre all'influenza delle teorie di Bernard, Pierre Janet venne stimolato dagli studi sull'ipnotismo, studi che in Francia erano stati continuati grazie soprattutto alla scuola di Nancy. Seguendo questi due filoni, egli non solo sarà uno storico attento ed accurato dei magnetizzatori e degli ipnotisti, ai

quali riconoscerà ampiamente il suo debito intellettuale, ma perverrà a utilizzare questo metodo in modo accurato e scientifico, proponendolo non solo come un metodo d'indagine della psicologia e del disturbo mentale, come aveva fatto durante la permanenza a Le Havre dove si era dovuto limitare essendo solo un filosofo esclusivamente alla ricerca, ma dopo aver conseguito la laurea in medicina, anche come un innovativo metodo terapeutico, e in questo senso Janet può essere considerato come il vero iniziatore della psichiatria dinamica. Janet proseguì il suo instancabile lavoro di ricerca e approfondimento dopo il suo trasferimento a Parigi, dove inizialmente venne favorito da Charcot che istituì per lui un laboratorio di psicologia sperimentale che il successore Raymond mantiene fino al 1910, con la successione alla direzione di Dejerine, cambia il clima e il suo lavoro verrà fortemente ostacolato. Uno dei primi casi clinici studiati alla Salpêtrière fu il caso una giovane ventenne di nome Marcelle affetta da gravi disturbi sia motori sia psichici: incoordinazione della deambulazione, deficit mnesici, confusione, deliri, abulia totale. Il contatto con questa paziente risultò subito assai difficile, cosicché egli si avvale dell'osservazione diretta analizzando i comportamenti, i sintomi, le alterazioni delle funzioni psichiche. Questa iniziale analisi psicologica doveva però essere seguita da una sintesi, accompagnata dalla ricostruzione biografica e degli eventi traumatici e significativi della storia di vita della paziente. In questo lungo, faticoso, iterativo lavoro si mostrerà tutta l'ingegnosità di Janet nello scoprire e mettere in atto una serie di espedienti e strategie volte ad aggirare le resistenze psicologiche del paziente. Leggendo i casi clinici di Janet (interessanti sono quelli di Irène e di Achille, quest'ultimo un paziente affetto da un delirio di possessione) si è subito colpiti dall'inventiva, dalla fantasia, e dall'interesse di Janet per le sofferenze dei pazienti. Sempre a Parigi avrà modo d'incontrare numerosi studiosi che, seppur con diverse metodologie avevano il suo stesso intento: dare alla psicologia uno statuto scientifico; tra questi in particolare risaltano le figure di Théodule Ribot (1839-1916) e Alfred Binet (1857-1911).

Ribot propose una metodologia di ricerca empirica che potesse essere al contempo soggettiva e oggettiva, in grado di rendere scientificamente valutabile le funzioni psichiche, così da consentire un ordinamento dei fatti psichici sufficientemente coerente da poter analizzare i dati rilevati mediante l'introspezione, Ribot ideò il cosiddetto metodo patologico, che aprì l'ambito psicopatologico all'interesse della psicologia.

Tale metodo fortemente sistematizzato era costituito essenzialmente da due fasi distinte: l'osservazione pura della psicopatologia e la sperimentazione su di essa. Ma di certo la più grande innovazione portata dall'adozione di questa strategia conoscitiva, riguardava il superamento di una concezione dell'osservazione psicologica limitata al contesto del laboratorio e la promozione di un'osservazione mirata alla condotta globale dell'uomo. Le funzioni psichiche sono individuate a partire dalla patologia che essendo considerata come l'effetto di una regressione del normale sviluppo psichico evidenzia per contrasto, quale dovrebbe essere la dinamica del normale sviluppo psicologico.

Binet direttore del Laboratorio di psicologia fisiologica di Parigi, s'interessò dello studio sperimentale dei processi psichici superiori e anch'egli s'impegnò a lungo per la fondazione su basi scientifiche di una psicologia individuale, in particolare condusse interessanti studi sulla memoria, sull'emotività, sulla suggestionabilità, sulla sensibilità tattile e sulla grafologia.

Nel 1894, nella sua "Introduction à la psychologie expérimentale", presentò al pubblico un primo bilancio della nuova psicologia scientifica di cui era fautore, affrontando anche i problemi epistemologici posti dall'applicazione del metodo sperimentale. Nel 1896 pubblicò "La psychologie individuelle", in cui si sosteneva che le differenze individuali risultano maggiori nei processi psichici superiori (intelligenza) che non in quelli elementari (sensazioni). La lenta evoluzione dalle sue primitive posizioni influenzate soprattutto dall'associazionismo inglese e dalle teorie di Wilhelm Wundt, culminò ne "L'Étude expérimentale de l'intelligence" pubblicato nel 1903, in cui impostò il famoso studio differenziale dell'intelligenza, differenziando due diversi tipi di funzionamento intellettuale, il cosiddetto tipo soggettivo e il tipo oggettivo, riconobbe inoltre l'esistenza di un pensiero senza immagini. Nel 1905 propose infine insieme allo psichiatra Théodore Simon il primo reattivo mentale per la valutazione dello sviluppo dell'intelligenza. Dalla nascente psicologia scientifica e sperimentale sono dunque attentamente studiate e descritte le cosiddette funzioni cognitive superiori quali attenzione, volontà, memoria e Janet, succeduto nel 1902 a Ribot nella direzione dell'Istituto di Psicologia Sperimentale presso il prestigioso Collège de France, applicherà questa nuova metodologia, a un tempo soggettiva e oggettiva, analitica e sintetica, allo studio dei numerosi casi clinici di cui egli si prenderà cura, casi clinici provenienti in prevalenza dal proletariato urbano e che presentavano patologie spesso

molto gravi.

Sicuramente anche Maine de Biran (1766-1824) con la sua costruzione teorica della mente umana influenzò Janet, così come molti altri psichiatri francesi: primo fra tutti quel Moreau de Tours (molto citato da Janet) che primo arrivò a postulare il sogno come una chiave di lettura per la conoscenza della malattia mentale. Maine de Biran, ritenuto il padre dello spiritualismo francese, considerava lo sforzo e la volontà come i fenomeni fondamentali dell'uomo che è innanzitutto caratterizzato dalla presenza di un senso interno, il sentimento della mia esistenza. Tale originario sentimento della mia esistenza è dato dal fatto che mi sento opporre una resistenza da qualcosa a me esterno e ciò approda al sentirmi come attività lottante contro la passività dell'esterno che mi si oppone e mi fa resistenza, tra questi oggetti esterni a me opponentisi c'è il mio stesso corpo proprio. Riconoscere al soggetto l'attività, ovvero la spontaneità, come sua essenza equivale a riconoscere la sua libertà, i cui singoli anelli sono insieme attività e passività, porre in discussione la libertà significa mettere in dubbio il sentimento dell'esistenza dell'io che da essa non si differenzia, la libertà, o l'idea della libertà, considerata nella sua fonte reale, non è altro che il sentimento della nostra attività e del nostro potere di agire e produrre lo sforzo costitutivo dell'io: nel soggetto risiede un'energia prorompente verso l'esterno che si scontra con esso; la libertà è il sentire la nostra attività interna, lo sforzo continuo e costitutivo dell'io. Sebbene nel mondo esterno regni il determinismo, sussiste un ambito che da esso non è minimamente sfiorato: questo è l'ambito della coscienza, il regno della spontaneità. La coscienza non è null'altro che la consapevolezza di questo sforzo che solleva la mente dalle sensazioni fino a giungere alla percezione, fino a pervenire alle più complesse operazioni mentali. L'indebolimento di questo costante sforzo costitutivo dell'io viene riconosciuta come la causa di quella regressione che si evidenzia e si manifesta nella patologia mentale: "L'allucinazione e il delirio si verificano per un graduale indebolimento del libero arbitrio, della capacità di fissare e coordinare le idee". Janet, che definì questa come la legge fondamentale di Moreau de Tours della vita psichica, l'adottò e l'ampliò nel suo innovativo sistema interpretativo, definendola più accuratamente come una tensione psicologica e come "fonction du réel". Con le sue due opere successive, "Névroses et idées fixes e Les obsessions et la psychasténie", Janet cercherà di porre ordine soprattutto nel complesso campo delle nevrosi, elaborando una serie di concetti teorici

di estrema importanza. Innanzitutto egli osserva come esista tutta una serie di gradi intermedi fra la coscienza e il sub-conscio e sono proprio questi gradi che dovranno essere ripercorsi e evidenziati procedendo nel senso inverso della loro formazione. Se le idee subconscie sono generate da eventi traumatici, che in seguito a un restringimento difensivo del campo di coscienza dovuto a una caduta della tensione psicologica, sono ricondotte nell'oblio, in vista della guarigione, dovranno essere rievocate e riportate alla coscienza, anche perché esse sono in grado di innescare un circolo vizioso, difatti, oltre a essere prodotti dall'abbassamento della tensione psicologica possono ulteriormente determinare una progressiva debolezza mentale.

Janet conia a questo punto il termine di psico-astenia, condizione nella quale si evidenzia in modo assai chiaro la progressiva caduta dei vari livelli di gerarchia della mente. Le idee subconscie sono caratteristiche soprattutto dell'isteria e spesso le crisi isteriche non sono altro che recitazioni mascherate dell'idea fissa subconscia, a differenza delle nevrosi ossessive ove invece le idee fisse sono coscienti. Sulla base di queste nozioni egli svilupperà quella che Henri Ellenberger chiamerà la grande sintesi che verrà riproposta in maniera più organica e sistematica in "Les obsessions et la psychasténie" nel 1903. Lo sviluppo delle concezioni di Janet risentirà molto dell'influenza di un altro grande filosofo, suo contemporaneo e amico personale: Henry Bergson. Nel 1896 Bergson, in "Matière et mémoire" propone, attraverso la nozione di *élan vital*, un'immagine della materia vivente come memoria, come un presente che vive del passato, e quindi del tempo come durata. L'intuizione bergsoniana intesa come conoscenza interna, dinamica, nasce non tanto da uno stato a-logico o pre-logico, ma dal superamento dell'analisi e della riflessione intellettuale verso un possesso della realtà che abbia la concretezza dell'esperienza immediata. Questa condizione Janet la chiama "appréhension", già in precedenza abbiamo accennato all'importante concetto di "fonction du réel (presentificazione)" inteso come il rapporto più elevato e complesso di conoscenza e di contatto con la realtà. Il concetto di presentificazione in Janet è assimilabile alla funzione più alta nella sua gerarchia dei fenomeni psicologici, quella *fonction du réel*, molla della comprensione che presuppone la massima energia, la massima tensione. L'azione è dunque la finalità più alta, "ultima", mentre l'angoscia rappresenta lo stato primo perché più basso, una sorta di grado zero, quasi un vuoto. Ma il vuoto non esiste per Janet, così come non esiste l'oblio poiché nel continuum, nel

flusso dinamico del tempo-memoria-durata, nulla può perdersi. Nella gerarchia dei livelli psicologici il massimo livello di evoluzione è la capacità di una condotta individuale e creativa, ed è a questo livello che l'uomo, nel realizzare la propria unicità, riconosce anche l'individualità dell'altro, del socius, con cui stabilisce un rapporto di profonda intimità. Questo livello, come quello dell'evoluzione in generale, è in continua espansione e citando il Bergson della *Èvolution créatrice*, dirà: "l'evoluzione non è finita e l'azione umana è stata e sarà sempre fonte di meraviglia". Tutta la speculazione di Janet non fu mai solo teorica o accademica ma rimase sempre orientata a produrre nuove possibilità terapeutiche in grado di lenire la sofferenza e i disturbi dei pazienti. La sua visione della cura non si limitò a ritenere sufficiente il riportare alla coscienza gli eventi traumatici rimossi, egli era del tutto consapevole che ciò non sarebbe bastato e che anzi perseguendo questo obiettivo si rischiava di trasformare un isterico in un ossessivo, era necessario eliminare o meglio trasformare queste idee fisse subconscie, integrandole nella complessità e globalità della persona. Per fare questo era richiesta un'opera di rieducazione morale e psicologica resa possibile da quel "bisogno di direzione" che i pazienti normalmente manifestavano, bisogno che può definirsi analogo al moderno concetto di transfert positivo.

Janet, alla luce delle numerose esperienze fatte con il metodo dell'ipnosi era ben consapevole della dipendenza che si creava nel paziente nei confronti del terapeuta, e proprio per questo cercava di limitare il più possibile questa regressione, il rapporto fra paziente e terapeuta fu ritenuto fondamentale e il vero fattore terapeutico, ed egli si poneva nei riguardi dei pazienti come una sorta di Io ausiliare o di Super-Io benevolo. Janet oltre a sforzarsi di vedere la realtà latente dei pazienti cercherà dunque di integrare ciò che emerge all'interno di una nuova complessità antropologica che all'inizio del novecento si va prospettando, egli è anche capace di cogliere più ampiamente lo spirito di quei tempi, in cui all'immagine di un individuo-indiviso si va via via sostituendo con quella di un uomo molteplice, complesso e in movimento.

Terminiamo a questo punto questo breve excursus storico riproponendoci di trattare negli altri capitoli, gli ulteriori apporti che perverranno soprattutto dalla psichiatria antro-po-fenomenologica, dalla psicoanalisi e dalla psicologia dinamica in generale. Per una migliore comprensione del problema della nosografia in psichiatria rimandiamo al capitolo specifico dove sono descritti brevemente i vari modelli attualmente prevalenti e

le nosografie da essi derivati, in quelle parti si tenterà di evidenziare ulteriormente le premesse epistemologiche e antropologiche a essi sottesi.

Parte Terza: Il Bios, riflessioni sulle concezioni del Biologico nell'ambito delle discipline psichiatriche.

Ogni concezione sulle malattie, siano esse considerate di “natura fisica o mentale”, si fonda necessariamente su una concezione più o meno esplicita dell'essere vivente, su una rappresentazione dell'essere biologico, ma anche su una sua pre-comprensione pre-logica e pre-categoriale. Proveremo a interrogarci anche in questo caso iniziando dalla partizione operata dal modello bio-psico-sociale per tentare di porci in seguito qualche domanda. C'intratteremo sulle condizioni e sulle premesse che hanno reso possibile tale peculiare frammentazione fra il Bios, la Psiche e il Sociale, quindi sul fenomeno biologico in quanto tale, sulle forme del vivente e in particolare di quella forma vivente che è l'uomo, sia infine sui prodotti, i domini discorsivi e le eventuali incongruenze che tale determinata divisione metodologica e concettuale ha comportato nell'ambito delle discipline psichiatriche. Emergerà assai spesso come occupandoci del Bios non si potrà fare a meno di richiamare e di debordare negli altri due campi, confermando come la compartimentazione fra il Bios, la psiche e il sociale, risulti una divisione metodologica artificiosa che piuttosto che avvantaggiare la ricerca spesso la rende assai difficoltosa e riduttiva.

Una premessa epistemologica suggerita da Von Weizsäcker, medico e biologo cui faremo costante riferimento, recita che per conoscere il vivente bisogna interessarsi, prendere parte (Beteiligen-coinvolgersi) alla vita; nel suo lavoro del 1940, “La struttura ciclomorfa (Der Gestaltkreis)” egli scrive: “La fisica è solamente oggettiva, la biologia è anche soggettiva. Le cose inerti sono estranee tra loro, gli esseri viventi sono nel loro antagonismo, socievoli”.¹ Senza dubbio il concetto di vita, “il Bios”, apre per il pensiero una questione di alta complessità. Il termine “vita” rimanda a un fenomeno che avvertiamo subito come misterioso potente ed enigmatico; sebbene indagata e in qualche maniera spiegata da un punto di vista fisicalistico, non ci è dato osservare il sorgere della vita dall'inerzia della materia e non si è neppure in grado, nonostante la potenza raggiunta in questa nostra epoca dalla tecnica, di produrre la vita dalle sue parti costituenti, di estrarla per così dire dall'inorganico.

¹ Von Weizsäcker Viktor: Der Gestaltkreis. Traduzione italiana a cura di Aldo Masullo,

Noi produciamo vita, diceva sempre Weizsäcker, solo vivendo, facendo cioè vivere i nostri organi riproduttori, conferma del fatto che ciò che è spiegabile meccanicamente non è la vita e che ciò che vive non è spiegabile meccanicamente. Oggi siamo soliti attribuire il fenomeno della vita alle piante, agli animali e all'uomo, contrapponendola più o meno implicitamente al cosiddetto regno dell'inorganico e all'idea, alla rappresentazione della morte; oggi diciamo vita tanto per indicare la vita vegetale, quella animale, quella umana e quella oltre-umana: e nello specifico dell'esser uomo, per denotare la vita corporea, la vita psichica e la vita spirituale. Nonostante l'intricata inspiegabilità della vita essa è un fenomeno che immediatamente avvertiamo, un'impressione che abbiamo al cospetto di certi enti: la vita è qualcosa che immediatamente sentiamo e comprendiamo; addirittura in certe epoche e in certe culture, ogni cosa, ogni ente, era "sentito" e rappresentato come vivente e proprio tale concezione, presente anche in certe esperienze psicotiche², venne definita animismo o ilozoismo. In particolare con questo neologismo, composto dal greco *hýlē*, "materia", e *zōé* "vita", coniato dal filosofo neoplatonico inglese Ralph Cudworth nel 1678 per

² Un mio paziente raccontava di questa sua esperienza, attribuendo vitalità a ogni oggetto, e così si esprimeva: "La mia stanchezza, la mia debolezza e il mio sforzo lo ritrovavo anche negli oggetti intorno a me; un pomeriggio d'estate, sentivo lo sforzo del condizionatore, la sua fatica a raffreddare l'ambiente, quell'oggetto era vivo, animato, così io lo avvertivo senza poterne dubitare, nonostante razionalmente riconoscessi che questa percezione era la percezione di un folle."

E' interessante notare come l'evidenza della percezione immediata di questo paziente, ha una pregnanza tale da non poter essere corretta dalla successiva riflessione razionale, ponendolo di fronte alla constatazione che quella percezione è la percezione di un folle. Sull'animismo merita una citazione anche Sigmund Freud che nel saggio del 1919, "Il Perturbante" scrive: "Sembra che noi tutti nella nostra evoluzione individuale, abbiamo attraversato una fase corrispondente a questo animismo dei primitivi, che questa fase non sia stata superata da nessuno di noi senza lasciarsi indietro residui e tracce ancora suscettibili di manifestarsi e che tutto ciò che oggi appare "perturbante" risponde alle condizioni di sfiorare tali residui di attività psichica animistica e di spingerli ad estrinsecarli"(Sigmund Freud, Il Perturbante (Das Un-heimlich) Opere vol. 9 p. 101, Boringhieri).

indicare la concezione filosofica dei presocratici e in quell'epoca storica da Spinoza, s'intesero tutte le rappresentazioni filosofiche che consideravano la materia come una forza dinamica e vivente, che ha in se stessa animazione, movimento e sensibilità. Questa dottrina filosofica era ancora presente presso gli antichi fisiologi della Ionia, soprattutto nella Scuola di Mileto; Anassimandro, Talete, Anassimene, ritenevano che tutta la materia contenesse in sé il principio della vita. Ripreso nel Rinascimento da molti autori, fra i quali Giordano Bruno e Tommaso Campanella, questo concetto rimandava a una concezione della Natura concepita come un organismo vivente e animato, divenendo il fondamento della Magia; medici e filosofi importanti quali, per citarne solo alcuni, Reuchlin, Agrippa, Paracelso, Cardano, Marsilio Ficino, Fracastoro, intenderanno il Kosmos come un tutto vivente. Con l'Illuminismo e con Kant tale termine farà già riferimento a una visione della Natura concepita per analogia: la Natura come l'essere vivente, cioè come dotata di facoltà e intenzionalità. L'ipotesi che di seguito proveremo a sostenere è che la trasformazione della percezione della vita avviene di pari passo con una trasformazione della percezione che l'uomo ha di se stesso e della sua posizione nel mondo. Si definisce un percorso di centramento e di consustanziale sclerotizzazione delle periferie e dei margini, che divengono confini e recinzioni, tale percorso è rinvenibile quasi in ogni ambito, dalla costruzione dei villaggi, all'organizzazione delle forme di governo, alle pratiche rivolte ad approfondire le conoscenze e il sapere. Se possiamo immaginare come nelle età arcaiche l'uomo si ritrovasse all'interno di un mondo pieno di forze e potenze ai suoi occhi meravigliose, esuberanti, enigmatiche e misteriose, possiamo anche ipotizzare come progressivamente incomincerà a cercare di ricavarsi un suo spazio, a delimitare un proprio luogo. L'Anthropos abiterà nella Natura (Physis) costruendo mura e difese e questa particolare modalità abitativa si realizzerà soprattutto nella cultura occidentale, entro una visione del mondo che si avvierà a definire i suoi spazi e i suoi tempi sempre più in termini economici, dove con economia s'intende indicare la dottrina che disciplina le regole dell'abitare e della gestione della casa, come denota l'origine etimologica della parola "oikos-nomos" (οἶκος = casa, νόμος = norma o legge). Proprio concependo la necessità di un centro che diverrà poi Arché, Anthropos, Casa, Polis, Nazione, Patria, definito nella sua contrapposizione a ciò che gli è esterno ed estraneo, il pensiero occidentale si declinerà sempre più decisamente entro un mondo della vita che si sentirà minacciato da

quanto è straniero (*xenos*), perseguendo entro questo paradigma una razionalizzazione della natura che avrà come movente e come scopo la rassicurazione fornita dal dominio tecnico sulla *Physis*. La presa di distanza dalla concezione della Natura come insieme vivente, unitamente all'inizio di un processo epistemologico che potremmo definire di de-vitalizzazione, di centralizzazione e di meccanizzazione dei fenomeni biologici, si realizzerà pienamente con l'avvento della scienza moderna, e risulterà fondato sull'idea che la Natura, pur avendo le caratteristiche del movimento, della nascita, della crescita e della morte, non possiede però una sua propria motilità intenzionale e una sensibilità centralizzate. Riguardo alle concezioni concernenti il fenomeno della vita, con l'avvento della cosiddetta età moderna il fenomeno del sentire e del movimento iniziano progressivamente ad accompagnarsi a un processo di centralizzazione intenzionale e dall'età dei Lumi in poi, la sensibilità, il movimento, le facoltà riproduttive e la centralità, saranno definitivamente ritenute le differenze sostanziali e ontologiche fra ciò che è vivente e l'inerte. Tuttavia, nella prevalenza accordata alla funzione del centro proprio la qualità della sensibilità verrà sempre più trascurata, poiché in accordo con le prescrizioni di René Descartes, si reputerà che essa non può essere considerata fondante per la costruzione del sapere e la ricerca della verità, che dovrà piuttosto basarsi sulla deduzione e sul metodo razionale. I sensi sono così privati di ogni dignità conoscitiva e riconosciuti nella loro apparenza ingannevole, accordando una netta prevalenza agli altri due assi portanti del Bios: all'attività, alla potenza dell'azione e alla centralità. Proprio sul differente coefficiente di centralità e sulle funzioni razionali si potrà così formare quell'ordine gerarchico ancora oggi prevalente che attribuirà agli esseri viventi, dalle forme unicellulari, attraverso le più complesse forme vegetali, fino a pervenire alle varie specie animali più evolute, una diversa sensibilità, sia essa quantitativa, ma soprattutto qualitativa, e sarà su questa sensibilità consapevole e centralizzata che si fonderà tutta una serie di giustificazioni etiche per l'uso, la commestibilità e l'uccisione delle forme biologiche non umane.

Come si è prima sostenuto la prevalenza epistemologica del centro avrebbe le sue provenienze evidenti da un tentativo di difesa dalle aperture espositive della periferia, dei bordi e delle zone di confine, regioni che dovranno essere presidiate e difese per proteggersi dalle incursioni dei nemici, e perfino nelle discipline biologiche tale paradigma non mancherà di avere i suoi effetti.

Con la scoperta della cellula e con le nuove possibilità osservative permesse dalla microscopia, la biologia diventa citologia e lo studio della vita si sposta su di un piano molecolare. Anche con l'introduzione di questo innovativo metodo si finirà per dare una prevalente attenzione alla funzione del nucleo piuttosto che alla funzione della membrana, quest'ultima rappresentata come una semplice intercapedine che regola gli scambi con l'ambiente e protegge la parte più importante e nobile della cellula che risiede appunto dentro il nucleo. Basti pensare all'importanza sempre più attribuita ai cromosomi e ai geni, indicati come le basi della vita e dalla medicina attuale identificati come all'origine delle forme patologiche e indagati in vista della loro possibile manipolazione e correzione. L'epistemologia del centro ha prodotto importanti ripercussioni anche nell'ambito delle discipline psichiatriche con la finale attribuzione dell'origine delle malattie mentali all'organo centrale identificato nell'encefalo, trascurando di considerare per esempio, che la provenienza embriologica del sistema nervoso pertiene all'ectoderma, porzione che nell'uomo compare solo durante la terza settimana di gestazione, dopo la formazione del mesoderma e dell'endoderma, costituendo quindi l'ultimo dei tre foglietti del disco trilaminare embrionale. Dall'ectoderma si formeranno in seguito l'epidermide e il tessuto nervoso mediante il processo di neurulazione, e proprio il processo embriogenetico già sembra indicare come esista una intricata complessione fra la periferia, la membrana epidermica e i centri nervosi definiti centrali. Nell'ambito delle concezioni delle malattie mentali il processo di centralizzazione e antropomorfizzazione della conoscenza del soggetto ammalato si è svolta lungo un asse che dalla sensitività dell'epidermide, dalla recettività della superficie, si è diretta verso la centralità dell'encefalo, spezzando riduttivamente il collegamento esistente fra questi due poli. Questo processo d'interiorizzazione ha avuto come esiziale effetto il sorgere di una serie di pratiche della cura che hanno determinato l'isolamento dell'uomo folle dal suo ambiente, omettendo l'importanza fondamentale degli aspetti relazionali. Se si tiene conto della sclerotizzazione che già la psicosi produce, queste procedure terapeutiche, scotomizzando la complessità della membrana relazionale che connette l'uomo al suo ambiente, finiscono assai spesso per intensificare la progressione della patologia.

Persino gli approcci anti-cartesiani e anti-kantiani della prima metà del novecento non riusciranno a mettere fino in fondo in discussione questo accostamento epistemico

centripeto al fenomeno biologico, favorito da un antropocentrismo fortemente radicato nella storia del pensiero occidentale. All'inizio del secolo ventesimo com'è noto, la distinzione fra il corpo e la mente e la prevalenza della coscienza chiara e distinta saranno oggetto di critiche intense e radicali; in particolare nell'ambito delle scienze il darwinismo e la psicoanalisi freudiana offriranno una diversa versione del fenomeno biologico, decentrando l'uomo dalla sua posizione e riconducendolo entro una vitalità della quale risulta essere solo uno dei prodotti. La teoria sulle origini delle specie e le pulsioni biologiche primordiali faranno la loro comparsa sotto la prepotenza della coscienza e della ragione contestandole il suo primato. Anche la filosofia, soprattutto con il contributo della fenomenologia husserliana, pone le premesse per una revisione degli assunti cartesiani; in questo senso faremo riferimento agli studi di Max Scheler³, che sulla scorta delle concezioni biologiche del suo tempo proverà a elaborare una diversa e innovativa visione teoretica che lo condurrà a individuare una peraltro non proprio originale successione di gradi nelle forme della vita.

Le concezioni della fenomenologia innescheranno un'importante revisione degli assetti conoscitivi precedenti e nel nostro caso specifico forniranno un notevole apporto per la comprensione e l'interpretazione della natura biologica e vivente dell'essere umano. Tuttavia, come proveremo a mettere in risalto, manterranno inalterati alcuni principi e alcuni paradigmi che avranno inevitabili ripercussioni sugli approcci conoscitivi delle discipline biologiche, psicologiche e antropologiche. Sintetizzando possiamo dire che per il filosofo tedesco la forma di vita vegetale rappresenterebbe il primo stadio delle forme viventi, poiché in questo caso l'organismo sarebbe dotato di un impulso sensoriale e affettivo, ma non di una vera e propria consapevolezza centrale e intenzionale dei suoi stati. Nella vita animale, il secondo stadio, comincia a formarsi e a definirsi sempre meglio una certa rappresentazione centrale degli stati interni e

³ Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), Armando Editore 1999.

La scelta di quest'autore è motivata dalle influenze che sulla sua speculazione ebbe la fenomenologia husserliana e dallo stimolo che fornì all'antropologia filosofica, termine per la prima volta usato proprio nel saggio citato. Ispirò fra gli altri pensatori come Heidegger, Ghelen, Von Weizsäcker, Plessner, Portmann, Hans Jonas, Merleau Ponty.

dell'ambiente di vita. Il terzo stadio infine, è rappresentato dalla sfera umana, in cui il sistema vivente prende finalmente piena coscienza anche di se stesso.

Le posizioni di Scheler partiranno da una critica decisa nei riguardi dell'impostazione cartesiana, con il proposito di porre in evidenza l'importanza dei vissuti emotivi e dell'esperienza corporea, erroneamente tralasciate rispetto alla preponderanza concessa alla razionalità. Egli tuttavia riterrà fondamentale l'intenzionalità degli atti, ed è proprio seguendo questo principio interpretativo che la sua speculazione potrà far capo allo specifico ordine gerarchico degli esseri biologici prima riassunto. Va subito precisato come questa classificazione degli esseri viventi sia il risultato di una riflessione intorno alla specificità dell'essere uomo e non l'esito di una meditazione sul biologico in quanto tale; come vedremo l'essere uomo è immaginato da Scheler in maniera peculiare, non fondato cioè sulla materialità corporea della *res cogitans*, quanto piuttosto su una certa priorità concessa allo Spirito (*Geist*); priorità del contenuto intenzionale (formale, intenzionale), nella sua dimensione attiva e rappresentazionale, sul contenuto qualitativo (iletico, materiale), non intenzionale, sensoriale, sensibile, passivo, affettivo, patico, impressionale e immaginale. Questa preminente attenzione concessa all'uomo, questo pregiudizio antropocentrico, peraltro si rende evidente già nel titolo del suo saggio forse più conosciuto, "La posizione dell'uomo nel cosmo", nel quale la sua speculazione s'impiegherà pressoché esclusivamente intorno alla questione della natura umana, trascurando quasi completamente le specificità biologiche e l'appartenenza dell'uomo al cosiddetto regno animale. Egli s'intratterà a contestare gli approcci conoscitivi della psicologia e della stessa filosofia, ritenendo fundamentalmente falsa e fuorviante la famosa tesi di Descartes secondo cui lo psichico coinciderebbe con la "coscienza desta, chiara e distinta", in seguito localizzata esclusivamente nella corteccia cerebrale. Le tesi delle sue osservazioni dimostrano come sia piuttosto tutto il corpo-vivente (*leib*) a dover essere considerato come il campo fisiologico dei fenomeni psichici, finora limitati al cervello, rendendosi del tutto evidente come l'equivoco cartesiano ci costringa a dover in seguito spiegare su quali basi si possa svolgere la successiva connessione fra una sostanza psichica e una sostanza corporea in precedenza erroneamente scisse. L'essere dell'uomo invece va concepito come un'unica e medesima forma di vita che nel suo "essere-interno (*Innenwelt*)" assume la forma dello psichico e nel suo "essere-in-relazione-con l'altro da se" assume la forma del corpo-vivente.

La posizione di Scheler nonostante metta opportunamente in discussione l'abisso che Descartes ha scavato fra anima e corpo, risentirà tuttavia, di un certo dualismo fra lo Spirito e la vita, che qualche decennio dopo sarà il filosofo e zoologo Helmuth Plessner a evidenziare e contestare. Egli difatti, oppone alla concezione naturalistica dell'uomo, propugnata a quell'epoca sia dal darwinismo che dalle ipotesi della nascente psicoanalisi, una visione spiritualista e personalista, affermando che la natura dell'essere antropologico non andrà ricercata nell'ambito del vitale, quanto piuttosto nel suo continuo sforzo di trascendere il vitale stesso. L'adozione dei termini Spirito e Persona è dovuta dunque al suo proposito di distinguere il principio trans-biologico dell'essere uomo, sia dalle posizioni cartesiane e kantiane, assestate sulla prevalenza accordata alle funzioni logico-razionali della ragione, sia dalle opposte posizioni freudiane, che attribuivano la massima importanza agli istinti e alle pulsioni. Con Spirito, Scheler intende indicare la completa sfera degli atti, siano essi di natura intenzionale, emozionali, teoretici, volitivi, atti che in accordo con le teorizzazioni kantiane, in ogni modo trascendono sempre il dato empirico per rivolgersi a essenze valide a priori. Il suo interesse per la specificità dell'essere umano lo conduce a ritenerlo in qualche modo individuato rispetto alla natura, affidando alla coscienza, o per meglio dire alla consapevolezza di sé, un'importanza che rende l'uomo non solo capace di linguaggio, ma in grado di attribuire un significato ai suoi vissuti. Scheler sottolinea come a differenza degli animali che sentono il dolore, l'uomo è in grado di dichiararlo; se l'animale è ancora esposto al contagio psichico dei sentimenti, l'uomo grazie alla sua tensione verso l'infinito che pone capo all'idea di Dio, della persona perfetta, è in grado di distanziarsene, ciò lo pone nelle condizioni di poter fondare una cultura spirituale che lo emancipa dalla tirannia dei bisogni, dalle impellenze delle pulsioni, dalla violenza delle passioni e dalla rigida e impetuosa predisposizione degli istinti. Riprendendo le concezioni nietzschiane che vedevano l'uomo come un animale caratterizzato dalla mancanza di organi e istinti adatti alla vita, un essere costituzionalmente malato, affetto da una deficienza vitale, dove la vita ha fatto un passo falso smarrendosi in un vicolo cieco (eine Sackgasse), Scheler mette in discussione le fraintese teorie evoluzioniste darwiniane, molto diffuse negli approcci delle ricerche biologiche di quel tempo, a suo parere fondate su una sorta di monismo evolutivo, rigidamente definito dall'adattamento e incapace di dare ragione della pluralità dei percorsi e dei momenti di conflittualità e di

equilibrio instabile presenti nell'ambito della natura. Nell'essere biologico dell'uomo egli rintraccia la peculiare capacità di trasformare la sua carenza in un'opportunità: l'animale malato, il grande dilettante della vita, l'animale intelligente e capace di costruirsi degli utensili, degli "artifici" volti a compensare le carenze della sua "individualità biologica", diviene subito magnifico, grande e nobile, quando si consideri la sua possibilità di trasformarsi in un essere che trascende ogni forma di vita. L'uomo è l'essere che pur attraverso attività biologicamente finalizzate, come la fabbricazione di strumenti, è in grado di trascendere ogni forma di vita e persino sé stesso in quanto semplice vita, caratteristica che ai suoi occhi, gli concederebbe una certa prevalenza ontologica sulle altre forme viventi: l'uomo è l'intenzione e il gesto della trascendenza stessa, l'essere che prega e che cerca Dio⁴. Le riflessioni della fenomenologia e di Scheler ebbero una considerevole importanza nella riconsiderazione epistemologica dell'uomo e della soggettività, fino allora fondate sulla competenza tecnica e razionale e sulla costituzione dell'io come fenomeno originario, riportando l'essere antropologico entro la sua naturale relazione con gli altri viventi suoi simili. Sempre secondo Scheler l'io emergerebbe da un primordiale livello unipatico in cui vige una indistinzione originaria fra l'io e il tu. La consapevolezza di sé avverrebbe e si realizzerebbe all'interno di un processo in cui la costituzione del "tu" procede di pari passo alla costituzione dell'io. Non esisterebbe cioè un io monadico puro, un ego originariamente dato non contaminato da influssi esterni che incontra l'altro solo dopo aver già costituito la propria identità. Questa sarà la situazione di partenza sostenuta dalla fenomenologia

⁴ L'uomo [...] è l'intenzione e il gesto della trascendenza stessa, l'essere che prega e cerca Dio. Anzi l'uomo non prega, egli è la preghiera che la vita eleva sopra di sé stessa; non cerca Dio, egli è quello X vivente, che Dio cerca! E tutto ciò, esattamente nella misura in cui il suo intelletto, i suoi utensili e le sue macchine sono in grado di garantirgli un ozio libero per contemplare e amare Dio. Dunque ciò che può giustificare il suo intelletto e l'opera di questo, la civilizzazione, è solo il fatto che essi rendano sempre più permeabile il suo essere a quello spirito e a quell'amore che, in tutti i loro moti e in tutti i loro atti, si orientano come i segmenti di un unico arco verso qualcosa che si chiama Dio. Dio è il mare, essi sono i fiumi: e fin dalla loro sorgente i fiumi presentano il mare verso cui corrono. (Sull'idea dell'uomo, in: La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi, p. 110)

dell'alterità e dell'empatia, intesa quest'ultima come atto intuitivo originario con cui viene colta l'alterità in quanto alterità, dove viene messo in discussione il rapporto fra soggetti già costituiti che in seguito comunicano e si relazionano, si pone in evidenza il processo stesso di costituzione dell'identità, in base alla funzione esemplare o contro-esemplare dell'espressività altrui. Nonostante questa riduzione della soggettività, la posizione dell'uomo nel mondo ha per Scheler delle prerogative che lo differenziano dalle altre forme biologiche, poiché la sua propria natura trascendente gli concederebbe una certa superiorità esperienziale, in quanto il suo intelletto, i suoi utensili e le sue macchine sono in grado di garantirgli un ozio libero per contemplare e amare Dio, l'uomo dunque come essere differenziato e preminente rispetto agli animali, poiché in esso si ritrova la possibilità di ricevere la rivelazione divina, quell'originaria tensione amorosa verso l'assoluto che costituisce metafisicamente ogni persona. In questo senso la posizione dell'uomo nel mondo assume i caratteri di un ponte, di un transito, fra un regno ritenuto inferiore, quello dell'animalità, e quello giudicato superiore, il regno di Dio. Esplicitamente afferma nel suo trattato "Zur Idee des Menschen: "Là ove il desiderio di Dio chiama prepotentemente alla riscossa tutto l'essere e tutto lo spirito contro ciò che è solo mondo, ecco l'homo bestia naturalis trasformarsi in un homo. Colui che cerca Dio, rientra con i suoi attributi sostanziali in una nuova classe eidetica oggettiva". Questa qualità del sentire, personalizzato, spiritualizzato, individualizzato e centralizzato, proposta da Scheler e in generale dagli approcci fenomenologici sviluppatasi sulla scorta degli insegnamenti husserliani, pone in qualche modo sullo sfondo il concetto di patire l'esperienza, in considerazione della prevalenza accordata all'intenzionalità, all'attivo far esperienza: riprendendo le osservazioni di Scheler, il nominare il dolore assume una sua prevalenza gerarchica sul sentire il dolore.

Allo scopo di comprendere meglio la gerarchia degli esseri biologici che emerge dalla speculazione scheleriana riassumiamo brevemente la cornice qui delineata. L'uomo-persona, indicato da Scheler come la più alta e completa forma raggiungibile dall'essere antropologico, perverrebbe alla sua piena individualità solo quando si pone nelle condizioni di esercitare le facoltà superiori dello Spirito, invece diventa tanto più simile agli altri esseri biologici quanto più la sua esistenza è ridotta al campo delle semplici funzioni vitali. Diversamente dalla massa (negli animali coincidente con quei fenomeni di aggregazione che danno origine al gregge, al branco, allo sciame, allo stormo), che si

forma in base al contagio affettivo, la comunità di vita, sarebbe resa possibile dalla condivisione da parte dei singoli individui che la compongono, dei medesimi contenuti siano essi emozionali o immaginali, contenuti che tuttavia, a differenza di quanto accade nei fenomeni tipici delle reazioni del gregge o del branco, in questo secondo caso sono sempre caratterizzati dalla presenza dell'intenzionalità e difatti, sono indicati dal filosofo tedesco proprio con questo titolo: "intuizioni emozionali". Se la prima modalità del valore è compresa entro la serie del piacevole e dello sgradevole e pertanto riferibile al sentire sensibile, al soffrire e al piacere; la seconda forma è invece considerata come l'insieme dei valori vitali e comprende le qualità che si trovano entro la polarità nobile-volgare, fra di essi vanno annoverate il sentimento di salute o di malattia, di giovinezza o di vecchiaia, di decadenza o di ascesa, di esuberanza o apatia, il sentimento di buono o di cattivo, applicato alle competenze, alle abilità e alle facoltà; le società umane sono invece ritenute un'unità di singoli fondata su convenzioni e contratti, da ciò derivano le diversità reali e dei valori che si manifestano nelle varie forme di società e tra i suoi membri, differenze che si instaurano in base alle diverse capacità di prestazione dei singoli, rispetto all'orientamento assunto da quella specifica forma di società nei riguardi dei valori che riguardano la sfera del piacevole e dell'utile. Al grado più elevato della scala Scheler colloca la persona comune che sorge dall'unione di persone singole, autonome, spirituali, individuali, articolatesi in una persona collettiva, anch'essa autonoma, spirituale, individuale, fino ad arrivare alla piena comunità di ogni persona con Dio, definita persona delle persone. Questa particolare forma di unione è caratterizzata da un insostituibile principio di solidarietà e di responsabilità: la persona singola è corresponsabile di tutte le altre persone singole, non solo all'interno della persona collettiva e come suo membro per il fatto di rappresentare una funzione, ma lo è pure in quanto individuo personale, unico e dotato di una coscienza morale individuale; tutto dipende da quali valori vengono accentuati: avremo la Nazione, se hanno particolare rilievo i valori della patria e della cultura, invece avremo la Chiesa, se sono in primo piano i valori religiosi. Nell'ottica di Scheler, questa appartenenza della persona a vari gruppi sociali non esaurisce tutto il suo essere poiché essa, oltre a una sfera sociale costituita da quell'insieme di esperienze che può condividere con gli altri, ha anche una sfera di esperienze intime e incomunicabili. Questa sfera è caratterizzata, nell'ambito delle persone finite, dalla solitudine assoluta

che cessa solo nei confronti della relazione comunitaria con Dio, che non è né persona singola, né persona comune: è così che davanti a Dio la persona si apre per tutto ciò che è, con la consapevolezza di essere al contempo giudicata e protetta. Scheler definisce la persona come l'unità concreta e in sé stessa essenziale, di atti di diversa natura, tale da darsi in sé prima di ogni essenziale differenza d'atto, prima ancora che si instauri la differenza tra la percezione interna ed esterna, persona indica per Scheler un essere umano considerato nella ricchezza della sua vita emotiva, non il soggetto incolore, animato da una mera attività di pensiero: un soggetto capace di pensare e che sia auto-cosciente, non è ancora una persona. L'essere della persona precede e fonda la possibilità di tutti gli atti essenzialmente diversi. Nonostante la rinnovata considerazione dell'uomo suggerita da Scheler ponga l'Anthropos come un particolare essere che per la sua peculiare natura è inoggettivabile, un essere che ha la caratteristica costituzione di trovarsi nel mondo e di essere aperto al mondo, è l'intenzionalità spirituale a essere riconosciuta come preminente, mentre l'intenzionalità iletica, benché fondamentale, è ritenuta secondaria. Tale opzione filosofica non mancherà di avere le sue conseguenze nella concezione fenomenologica del corpo, con un certo privilegio accordato al corpo estensivo, cinestetico, funzionale, rispetto al corpo vivente concreto, biologico e materiale. A questa qualità ontologica dell'uomo, rappresentata dalla sua emotività e dalla possibilità dell'epochè, insieme sua povertà e risorsa, che fonda la possibilità dello Spirito e del pensiero, in seguito tornerà a essere sostituita la più tecnica qualità dell'intelligenza e della coscienza chiara e distinta, e persino in Martin Heidegger si troveranno residui di questo antropo-centrismo coscienzialista e una conseguente grossolana distinzione fra la pietra, l'animale e l'uomo, dove la prima è considerata senza mondo (*weltlos*), il secondo è designato come povero di mondo (*weltarm*) mentre il terzo è individuato come formatore di mondo (*weltbildend*)⁵.

⁵ Un'analisi comparativa fra il modo di essere della pietra (l'ente inanimato), dell'animale e dell'uomo sulla scorta delle tesi di Jacob Von Uexküll, viene tentata da Heidegger nel corso del semestre invernale 1929-30 e riportata in "Concetti fondamentali della metafisica". La famosa tesi afferma: "l'animale è povero di mondo" (*das Tier ist weltarm*), "l'uomo è formatore di mondo" (*der Mensch ist weltbildend*) e

“la pietra è senza mondo” (der Stein ist weltlos). (Concetti fondamentali della metafisica. Mondo –finitzza– solitudine, Il Melangolo, Genova 1992).

L'importante contributo gnoseologico di Jacob Von Uexküll, in considerazione delle notevoli influenze che ebbe e che ha ancora oggi, non solo nell'ambito della biologia, dell'etologia, dell'ecologia, dell'antropologia, ma anche nell'ambito delle riflessioni epistemologiche sulle discipline psichiatriche, giungendo a influenzare fra gli altri, il lavoro di Karl Jaspers sulla psicologia delle visioni del mondo (Weltanschauungen) e l'antropo-analisi binswangeriana, merita almeno qualche cenno. Possiamo innanzitutto dire che la sua posizione è sostanzialmente un'estensione al mondo animale delle concezioni kantiane espresse nell'Estetica trascendentale, con una certa priorità accordata alla funzione sensoriale e percettiva. Secondo quest'autore la costruzione dell'ambiente da parte dell'organismo vivente è innanzitutto determinato dal “Bauplan (progetto di costruzione)” che comprende l'organizzazione delle forme e delle funzioni corporee di un animale completo. Il concetto di Bauplan, che potremmo rendere nel nostro caso specifico come costituzione, tiene conto anche delle limitazioni imposte dalla forma, dallo stile di vita (ethos) dell'animale e dalle varie combinazioni dei diversi caratteri, permettendo di mettere in risalto il significato adattativo dello schema strutturale di cui è dotato ogni specie animale nonché i vincoli evolutivi e percettivi che tale schema strutturale comporta. Secondo Von Uexküll ogni essere biologico vive nel suo particolare mondo-ambiente (Umwelt), determinato dal suo corredo morfologico, motorio e sensoriale, un mondo che egli immagina monadicamente chiuso e differente rispetto a tutti gli altri mondi-ambienti, sebbene a questi connesso. Diversamente dalla concezione biologica classica che vedeva un unico mondo, un unico ambiente entro il quale vivono e si muovono tutte le specie biologiche disposte gerarchicamente, von Uexküll pone un'infinita varietà qualitativa di mondi percettivi. Prima ancora che da Heidegger, la critica “all'ambiente unico” verrà ripresa da Max Scheler: egli osserverà che se è vero che è l'organismo, in base alle sue peculiari proprietà percettive, a determinare le sue coordinate spazio-temporali relative, proiettando in esse le proprie possibilità di movimento e d'azione, costituendo in questo modo il suo specifico Wirkwelt (mondo del lavoro), se è l'organismo biologico a codificare e selezionare in una precisa gradazione di pregnanza e urgenza il suo spazio sensoriale e semiotico circostante (Merkwelt), allora dovranno esistere tanti “mondi percettivi”, tanti a priori

Nei termini della psicologia archetipica junghiana, potremmo dire che anche nella riflessione scheleriana si ritrova una certa prevalenza accordata al principio maschile

biologici, quanti sono gli ambienti-propri che competono a ciascuna specie vivente. Animali di specie diversa e con corredi sensoriali, percettivi e motori diversi, con un differente Bauplan, pur trovandosi nello stesso luogo, non vivono all'interno dello stesso mondo, non si muovono nello stesso spazio: si posizionano e pongono universi ambientali diversi, entro orizzonti di senso differenti, che possono anche interagire, rimanendo comunque distinti. L'Umwelt (ambiente), sintetizza Scheler, è così da intendere come una prospettiva particolare, una visione prospettica (Seitenansicht-sezione verticale) sul mondo, capace di riflettere e definire oggettivamente lo spazio della rilevanza vitale di un organismo, di conseguenza la chiusura ambientale non sarebbe altro che l'esatto rispecchiamento della ricchezza o della povertà della struttura pulsionale dell'organismo. Questa corrispondenza viene teorizzata nella correlazione fra il corpo vivente (Leib) e il mondo ambiente (Umwelt) relativo, per cui a ogni variazione dell'orizzonte di rilevanza del corpo vivo corrisponde una variazione della parte di mondo che viene selezionata, così come ogni variazione ambientale può indurre una trasformazione nella struttura di rilevanza del corpo vivo. L'Umwelt rappresenta così l'insieme di tutto ciò che è rilevante per un determinato organismo, indipendentemente dal fatto che sia attualmente dato: esso forma una sorta di possibilità complessiva non solo lo sfondo per i contenuti della percezione, ma anche la riserva da cui questi contenuti sono ricavati. Figurativamente si possono tracciare una serie di cerchi concentrici sempre più ampi a cui il corpo vivo può attingere in caso di crisi o smentita della propria intenzione attuale: quello puntiforme rappresentato dalla percezione sensibile attuale, quello dell'attenzione, quello dell'interesse e infine quello del mondo ambiente. Una critica a questa deriva coscienzialistica della speculazione heideggeriana, oltre alla messa in evidenza della sensibilità nell'ambito dei fenomeni biologici, la troviamo espressa nelle parole dell'allieva Hanna Arendt che scrive: "Nulla potrebbe apparire, la parola "apparenza" non avrebbe alcun senso, se non esistessero organi ricettivi – creature capaci di conoscere, riconoscere e reagire – con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode – a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione" (H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, 1987, p. 99).

dello Spirito, rispetto al principio femminile dell'Anima. Per avere un cambiamento paradigmatico in grado di reintrodurre il concetto materiale e non solo estensivo di corpo all'interno della prospettiva fenomenologica, bisognerà attendere l'apporto di Maurice Merleau-Ponty che nei suoi studi, con la sostituzione del concetto di corporeità con il concetto di carne (*chair*) amplierà il metodo della riduzione fenomenologica, intesa come analisi strutturale e formale dei vissuti e della loro funzione costitutiva, nella direzione di una riconsiderazione del contenuto materiale della coscienza e del corpo vivente, inteso non come mera corporeità, come semplice estensione corporea, bensì come carnalità, sensibilità, immediata materialità corporea.

Confortati da queste brevi riflessioni possiamo quindi ipotizzare, rifacendoci peraltro anche alle esperienze infantili, che il vissuto nostro originario, fondato sulla immediata sensibilità del corpo proprio sia portato a riconoscere e a comprendere il mondo, le cose e l'intero ambiente in cui ci muoviamo come qualcosa di vivo e che pertanto l'inerzia della non vitalità sia un concetto e una rappresentazione derivata e successiva. In altri termini potremmo azzardare l'ipotesi che il progresso della coscienza e dell'Io, ha comportato una simultanea de-vitalizzazione dell'esistente. Un'ulteriore conferma a quest'approccio proverrebbe dagli studi filogenetici, ontogenetici e dello sviluppo psicologico del bambino. L'esperienza dell'uomo si compie in un corpo biologico naturale, e nella sua fisiologia e sensorialità individuale, l'esperienza intenzionale si edifica e si costituisce originariamente nel rapporto pre-linguistico e pre-concettuale, empatico-comunicativo con l'Altro, relazione che inoltre si struttura e stabilizza dentro le forme istituzionalizzate di specifiche e storiche inter-soggettività culturali. Pertanto, essendo il corpo umano un corpo neo-tenico, organicamente non specializzato e cognitivamente non "precablato" per un ambiente specie-specifico determinato, l'esperienza umana tenderebbe a coordinarsi e strutturarsi già da subito nel rapporto comunicativo con l'Altro, compensando in questo modo la propria "apertura al mondo (*Weltoffenheit*)" e la propria caratteristica instabilità istintiva (*Ghelen*). L'alterità verso cui è intenzionata originariamente la coscienza esperiente non sarebbe dunque quella dell'oggetto o del mondo esterno (l'Allon come lo chiama Erwin Strauss⁶), bensì quella dell'altro essere umano (*Heteros*); e come affermano le teorie psicodinamiche, il

⁶ E. Straus, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, a cura di A. Gualandi, Quodlibet, 2010.

rapporto con l'oggetto sarebbe intenzionato, mediato, metabolizzato, metaforizzato, dal primordiale rapporto con l'Altro (Klein, Bion, Lacan); la condizione di essere aperto al mondo (weltoffen) produce una torsione: l'individuo sentendo l'altro e il mondo si sente, guardando l'altro e il mondo si sente guardato, percepisce sempre un doppio lato soggettivo e oggettivo della relazione.

Proseguendo nella nostra esplorazione intorno alla vita torniamo a interrogarci sulla sensibilità (aisthesis-αἴσθησις), indicata come una delle caratteristiche distintive del vitale e che abbiamo individuata come una fondamentale qualità del vivente che è stata ingiustificatamente trascurata. Secondo lo zoologo svizzero Adolf Portmann, comune all'uomo e alla forma vivente più semplice è una percezione originaria e immediata del mondo circostante (Welterleben), che fonda, attraverso una sorta di pre-soggettività, di un'interiorità, la stessa possibilità di una relazione con il mondo (Weltheziehung durch Innerlichkeit). Interiorità e pre-soggettività che sono l'intimo vivere (erleben), costituiti sia dal mondo sentito che dal proprio comportamento verso questo stesso vivere e cioè, l'insieme delle attività e delle sensibilità di quest'organismo entro quell'ambiente che costituisce il primordiale rapporto con il mondo⁷. Il nostro stesso vissuto immediato, che ci consente di distinguere un essere vivente da un essere che si muove meccanicamente, ci rimanda all'intuizione della sua sensibilità, alla sua possibilità di sentire e percepire il mondo in cui si trova. La letteratura e gli studi sulla sensibilità sono sterminati, allo scopo di approfondire quest'aspetto del vivente, proveremo a seguire il tragitto di Hanna Arendt che addentrandosi nei suoi territori ne approfondisce gli aspetti appoggiandosi ai concetti di auto-presentazione e auto-esibizione dello zoologo svizzero Adolf Portmann. Così scrive questo autore: "Dato primario è per noi l'essere individualizzato, la cui attività interna produce un rapporto con il mondo di ricchezza assai variabile, e che, in nuce, in alcuni suoi tratti essenziali ci appare già predisposto a questo rapporto in forza di determinate strutture e processi ereditari. Certi caratteri distintivi dei viventi, come la reazione agli stimoli, l'attività nervosa, le funzioni dei sensi e il movimento, sono elementi di quel complesso stato di cose che costituisce il rapporto con il mondo. L'insieme di queste attività correlate all'ambiente è ciò che chiamiamo l'interiorità, espressione designante una realtà non spaziale che non va confusa con l'insieme degli organi interni del corpo. L'azione di quest'interiorità si

⁷ Adolf Portman, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 1956

manifesta nei caratteri esterni del vivente attraverso i più diversi rapporti sensoriali. L'aspetto visibile stesso va inteso soprattutto e nel senso più ampio come auto-presentazione dell'individuo"⁸.

Se ogni forma vivente ha questa tendenza ad auto-presentarsi, se fa parte dell'essere biologico il manifestarsi attraverso odori, suoni, ornamentazioni della superficie esterna, ciò è possibile poiché in questo manifestarsi e rendersi percepibile è già da sempre presente l'altro da sé, è già presente un'alterità, che in quanto corpo, è anch'essa a sua volta aperta alla sensazione.

E' insomma all'interno della possibilità dell'*αἰσθάνομαι*, del percepire mediante i sensi, che può darsi l'auto-presentazione e l'auto-esibizione del biologico. Funzione che può svilupparsi nella relazione con altri viventi, sia nella modalità dell'attrarsi, come avviene nella relazione sessuale, che nel respingersi, come avviene nelle relazioni aggressive e difensive. Contro la prevalenza data all'interno, la Natura sembra in questo caso esibire l'importanza della superficie e dell'apparire, che ha un ruolo preponderante nell'ambito degli esseri biologici e nella loro costitutiva reciprocità, la Arendt osserva difatti come: "ogni cosa che può vedere vuole essere vista, ogni cosa che può udire richiede di essere udita, ogni cosa che può toccare si offre per essere toccata"⁹. Sempre secondo Portmann, questa auto-esibizione e questa auto-presentazione ha l'effetto di accrescere il campo di attività e di esperienza e aggiunge che ciò non va interpretato come il sorgere di una vita associativa dalla precedente isolata individualità, ma viceversa, come lo sviluppo di tali funzioni da un'originaria predisposizione alla "simpatia", alla mutua rispondenza. È proprio tale attitudine al riconoscimento e alla ricerca del proprio simile a rendere possibile il successivo evolversi dei sistemi di comunicazione, e similmente a Heidegger conclude che l'individuo non è mai solo, ma è già da sempre pre-costituito nell'essere con (Mit-sein). Ma oltre a questo processo messo in atto dalla coscienza, di cui essa stessa in un percorso ricorsivo risulterebbe essere il prodotto, processo che perviene a formare e costruire il rapporto dell'uomo con il mondo, disponendolo entro una sua progressiva "devitalizzazione", "scarnificazione",

⁸ A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989, p. 31

⁹ H. Arendt, *La vita della mente*, p.101

“de-sensibilizzazione”, “de-superficializzazione”, spiritualizzazione” e “centramento”, c’è dell’altro.

Portando alle estreme conseguenze le precedenti considerazioni e seguendo la divisione che abitualmente si compie fra le discipline che si avvalgono del metodo del comprendere e quelle che si fondano sull’ordine dello spiegare, metodi di studio tradizionalmente ritenuti specifici rispettivamente delle scienze della Natura e delle scienze dello Spirito, la collocazione delle discipline biologiche nell’ambito delle scienze della Natura richiederebbe in questo caso un aggiornamento, secondo alcuni autori, con il loro inserimento di diritto nell’ambito delle scienze dello Spirito, visto che come si è detto, il biologico in quanto tale non si riesce a spiegare ma semmai si può provare a comprenderlo. Lo stesso Dilthey affermerà che la vita non può essere condotta dinanzi al tribunale della ragione, mentre Bergson metterà in guardia dal meccanicismo e dal metodo dello spiegare applicato ai fenomeni biologici, in quanto provare a spiegare il vitale con i concetti dell’intelletto, che non è altro che una produzione della stessa attività vitale, sarebbe come pretendere che la parte comprenda il tutto, che il prodotto comprenda il produttore. Anche Max Scheler sosterrà che l’intelletto può pensare di comprendere il fenomeno vitale solo facendo assumergli l’aspetto del meccanismo, perdendo però in questo modo il suo carattere di “autonoma forza unitaria”, espressione questa di una proiezione antropomorfa, di una decadenza della civiltà e della sua perdita di vitalità, trasposizione utilitaristica del mondo della vita ai principi della meccanica che falliscono la comprensione della originarietà e irriducibilità del fenomeno biologico. Infine Edmund Husserl, che indicherà nel mondo della vita (*Lebenswelt*), l’unico mondo veramente reale, che si dà, nell’adombramento e nella sua parzialità, nella vita concreta, intuitiva e immediata che si svolge in esso, sul quale la scienza ha sovrapposto un sapere sul mondo (*Welwissen*), un mondo matematico delle idealità, in questo modo costruendosi e dividendosi in tanti saperi autonomi e separati fra loro, che nonostante si mostrino efficaci, hanno smarrito proprio il fondamento e il radicamento nello stesso mondo della vita.

Ma torniamo adesso a intrattenerci sulle origini delle nostre attuali concezioni del fenomeno vitale cercando di cogliere nella sua progressiva declinazione semantica, attraverso le parole che la cultura occidentale ha adoperato per nominare la vita, le

tracce del vissuto originario che il fenomeno vitale ha determinato e il suo successivo sviluppo, la sua successiva sistematizzazione cognitiva, razionale e culturale. Le esperienze immediate dell'uomo non producono subito pensieri, prima di essi si generano sensazioni, stati d'animo e immagini, e le parole sono da intendere come il successivo tentativo di comunicarle, d'inserire questi evanescenti vissuti entro un linguaggio; in questo senso le parole sono il tentativo di solidificare e digitalizzare l'esperienza. Nel linguaggio parlato forse più che nella parola scritta, talora si possono ritrovare i segni delle concezioni pre-filosofiche e pre-categoriali, dove le parole non sono ancora completamente dominate, dove esse non sono ancora del tutto sottomesse alla predominanza prepotente del pensiero logico-razionale, mantenendo un peculiare alone semantico che riconduce al sentire immediato del corpo proprio vivente, alle valenze affettive e immaginali che rimandano al particolare vissuto che le ha evocate.

Nella lingua greca esistono tre differenti termini per indicare il vitale: Zoé, Bios, Psyché.

Zoé (ζωή): indica la vita di ogni essere vivente, la vita senza ulteriori caratterizzazioni, la "vita qua vivimus", ossia quella che è l'essenza della vita, la vita naturale, proprietà dell'essere vivente, che si manifesta in tutti gli esseri organici; in un certo qual modo è il principio della vita, il cui contrario è la non-vita; come ricorda Giorgio Agamben il termine ζωή è: "il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi"¹⁰. Nell'etimologia del termine Giovanni Semerano¹¹ ritrova fra l'altro, la radice assira "izēzum", esistere, stare saldo con vigore, simile allo *stehen* (stare), *stehen bleiben* (stare fermo), alla *Lebewesen* (la natura vivente); al *gültig bleiben* (essere valido) della lingua tedesca. Ed è proprio in questa direzione, sviluppandosi seguendo il senso presente in questa radice, che in seguito la nuda vita, potrà essere intesa come ciò che si erge e sta, opponendosi con fermezza e con vigore in mezzo all'ente.

¹⁰ Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Torino: Einaudi, 1995

¹¹ Semerano Giovanni: Dizionario della lingua greca in, Le origini della cultura europea. Vol. II, Dizionari etimologici, Basi semitiche delle lingue indoeuropee, p. 105-106)

La ζωή dunque si trasformerà dal suo significato originario di vita facile e concessa¹², in vita che richiede uno sforzo e un'opposizione, una differenziazione e un sollevarsi validamente (in latino essere in salute, stare bene si dice valere) e con fermezza, comincerà ad essere messo maggiormente in risalto più che l'aspetto eterno, pervasivo e totale, l'aspetto auto-conservativo, di resistenza della vita, questa prevalenza della conservazione e dello sforzo, comporterà la coincidente messa sullo sfondo dell'aspetto relazionale, relativo, temporale, propagativo, impetuoso, irruento e cangiante, che dopo che sarà ulteriormente intuito e pensato, verrà avvertito come minaccioso e perturbante. La vita nella parola Zoé non è ancora completamente concepita nel suo carattere di resistenza all'ambiente e di opposizione alla morte, essa è piuttosto il suo contrario, la sua esclusione, la sua impossibilità. Di quest'impossibilità della zoé di ammettere la possibilità della propria distruzione si perderanno le tracce, e la prevalenza della radice izēzum la ritroveremo esplicitata più di due millenni dopo nell'affermazione del famoso fisiologo e biologo francese Xavier Bichat¹³, quando dice che la vita è la totalità delle funzioni che resiste alla morte. Le concezioni della vita insomma già nei termini originari che provano a nominarla, mostrerebbero una certa tendenza progressiva a rimuovere e controllare i suoi immediati aspetti sensoriali, patici e temporali. Una definizione greca di Zoé, è difatti “tempo dell'essere, Chrónos toû eînai”, dove il tempo non è il tempo vuoto nel quale il vivente entra e vi risiede fino a quando muore, ma il tempo continuo dell'Essere, racchiuso dal Bios finché esso perdura, solo con il termine Bios il tempo giungerà a diventare un palcoscenico entro il quale gli eventi della vita e la vita stessa si producono, piuttosto che il tempo inteso come il generarsi stesso di questi eventi e di questa vita. In questo senso sembra significativo che nella traduzione greca del Nuovo Testamento, il termine Zoé sia ancora impiegato per indicare la vita eterna, la vita non solo e non tanto emancipata dal tempo e dallo spazio, ma la vita che inizia e inaugura il tempo e lo spazio. Plotino chiamerà Zoé il tempo dell'anima, il tempo nel quale la psiche nel corso delle sue ripetute nascite trapassa da un Bios all'altro, il filo su cui ogni singolo e individuato Bios viene infilato come una perla, e

¹² Da Omero gli Dei sono detti Rheia zontes, coloro che vivono facilmente.

¹³ Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1800.

che al contrario di Bios può essere pensato solo come infinito¹⁴. Zoé, nel suo significato originario viene dunque a coincidere con l'Essere stesso, con l'Aionios Zoé, dei Cristiani, espressione di un'esperienza originaria, immediata, che viene prima di ogni astrazione ed estrazione, che precede ogni differenziazione, che solo quando incarnata nel Bios diviene l'espressione particolare, individualizzata e mortale dell'Essere, della Zòein, della vita che continua.

Il Bios (βίος) invece allude alle modalità o condizioni della vita, la vita caratterizzata dai suoi contorni e dai suoi tratti specifici. Sempre seguendo Agamben, questo termine indica la "vita quam vivimus", ossia la vita qualificata che ha un inizio e una fine, la vita propria di un individuo, di una specie o di un gruppo, tanto è vero che in greco le diverse modalità o condizioni di vita, quali la vita politica, la vita teoretica, la stessa vita contemplativa, vengono rese da Aristotele in poi con il termine Bios accompagnato dall'aggettivo di pertinenza, Bios finisce per coincidere con la vita politica che ha una sua protezione giuridica. Il termine Bios ha inoltre una certa assonanza con un'altra parola greca, "βία", quest'ultima è la rappresentazione della potenza e della violenza; per la mitologia greca Bia era infatti una delle figlie di Stige, una delle Oceanine, e del Titano Pallante, sorella di Kratos, la potenza, di Zelos, l'ardore e di Nike, la vittoria. Il concetto di vita, muovendosi dall'area semantica riferita al termine Zoé, fino a giungere al concetto di Bios, sembra conoscere una torsione e una sua qualificazione, che rende la rappresentazione della vita, già nel linguaggio che proverà a nominarla, come un fenomeno sempre più vulnerabile e nello stesso tempo violento. La vita, nelle specifiche concezioni dell'Occidente espresse dalle parole originarie con le quali si proverà a definirla, erigendosi sull'esclusione della sua "passività e paticità", pare intraprendere re-attivamente, un suo inesorabile tragitto di differenziazione "attiva", progressiva, e inarrestabile dall'ambiente, dal quale tenta drammaticamente e con tracotanza di emanciparsi, definendolo, in maniera sempre più decisa, come sua alterità.

Tracce di questo transito e di questa trasformazione antropocentrica della percezione, o meglio, della intuizione della vita, possiamo ritrovarle anche nelle rappresentazioni mitologiche e religiose delle cosiddette età arcaiche, dove l'indifferenziato vitale (zoé)

¹⁴ Karol Kerényi: Vita finita e infinita nella lingua greca. Tratto da: Dioniso archetipo della vita indistruttibile, Adelphi 1992, p. 17-21

che precede l'umano, dopo essere stato raffigurato come vigorosa e impetuosa energia cosmica, in seguito come vivace forza, espressa tramite gli elementi instabili della natura, comincia a essere personificato nelle immagini delle potenti e violente divinità venerate nei culti, divinità che prima che assumere sembianze antropomorfe, per molto tempo saranno raffigurate come forme miste tra l'umano e l'animale, in un'ibridazione chimerica che concede proprio alle forme animali una speciale vicinanza e affinità con il divino¹⁵.

Il termine Psyché, infine, indicherà il soffio vitale, l'Anima, e dunque anche la vita, e a questo concetto dedicheremo un capitolo specifico. Secondo questa breve ricostruzione etimologica emerge come il termine zoologia sembrerebbe più idoneo a indicare l'oggetto delle discipline che trattano e s'interrogano sul fenomeno vitale, e come inoltre la preferenza data al termine biologia¹⁶ ha avuto di certo le sue ragioni e i suoi

¹⁵ Se nelle epoche arcaiche l'essere umano nelle forme della follia si sentiva posseduto dalle forze della natura, da demoni o spiriti animali, in seguito con l'avvento dell'era delle macchine, il sentirsi posseduto comincia progressivamente a declinarsi attribuendo quel potere a marchingegni e apparati che a distanza s'impongono alla volontà e alla determinazione dell'uomo. Se dunque permangono inalterati i vissuti di possessione e di defezione della soggettività e delle sue funzioni egoiche e coscienziali, si trasformano gli oggetti esterni cui sono attribuiti quei poteri. L'uomo emancipatosi e separatosi dalle sue componenti animali, sembra che si trovi a temere una nuova dipendenza e un nuovo assoggettamento da parte del potere della tecnica.

¹⁶ Il termine "Biologia", scrive Antonello La Vergata, può essere fatto risalire dall'intersezione dello studio del vivente con la speculazione filosofica. Quest'autore riporta una breve ricostruzione storica di questo termine: il suo primo comparire si trova nella prefazione ai "Fondamenti della dottrina della forza vitale" opera datata 1797, del medico Theodore Georg August Roose. Karl Friedrich Burdach, anatomista e fisiologo, nel suo testo edito nel 1800 "Propedeutica allo studio della medicina generale" lo utilizzerà per indicare uno specifico settore dell'antropologia. Nello stesso anno Jean Baptiste Lamarck, impiegherà la parola biologia con intenti più teorici e generali nel testo "Hydrogéologie", analogamente al medico tedesco Gottfried Reinhold Treviranus, autore del trattato dal titolo "Biologia, ovvero filosofia della natura vivente a uso dei

effetti. Una delle ragioni può essere rintracciata nella differenziazione che tale termine indica: la vita qualificata e definita, la vita che ha un suo inizio e una fine è la vera vita, mentre la nuda vita, l'essenza del vitale, finisce per rimanere sullo sfondo. Il linguaggio in questo caso pare declinarsi e adattarsi seguendo, per dirla con Heidegger, la prevalenza della concezione teoretica del fenomeno vitale e della rimozione del suo significato “fattuale (faktisches Leben)” ancora compreso nel termine zoé, e in ogni modo, già nella scelta del termine biologia, lo studio e l'analisi della vita mostra di aver deciso la natura del suo oggetto. Quest'opzione terminologica, abbiamo detto, oltre alle sue ragioni avrà anche delle importanti conseguenze; la prima è che la vita comincia a essere definitivamente intesa come una condizione di precarietà, che dovrà combattere costantemente contro le sue possibili degenerazioni e contro le minacce provenienti dall'ambiente¹⁷, la seconda è che la difesa della vita esige una precedente decisione che

naturalisti e dei medici”. In particolare per Lamarck, la biologia si riferiva allo studio dei corpi viventi, una delle tre parti, che con la meteorologia e la idrogeologia, componevano la “fisica della terra”, la biologia era la disciplina che si domandava: “che cos'è la vita?”, distinguendosi dalla medicina e dalla fisiologia che davano come scontato il fenomeno vitale. Per Treviranus, questa nuova scienza che egli chiamerà anche “Lebenslehre”, teoria della vita, poneva come suo oggetto le diverse forme e le diverse manifestazioni della vita, oltre alle condizioni e alle leggi sotto le quali essa aveva luogo e alle cause da cui è prodotta. Con Auguste Comte, il termine Biologia viene a coincidere con “la teoria astratta della vita”, il padre del positivismo nella sua opera “Corso di filosofia positiva” auspica una sua definitiva indipendenza sia dalla metafisica espressa dallo spirito di Stahl, sia dalla fisica rappresentata dallo spirito di Boerhaave che cercava di assorbirla. (Filosofia e Biologia, Antonello La Vergata, in: “La Filosofia. La filosofia e le scienze.” A cura di Paolo Rossi, Garzanti 1996, p.101)

¹⁷ In questo senso, scrive Viktor von Weizsäcker: ”Basterebbe dare solo un'occhiata per strada, o ancor meglio al proprio animo, per sapere che noi ora viviamo la vita non come armonia, non come un tutto, non come equilibrio, non come appagamento, soprattutto non come il grande Sì all'esistenza che una volta risuonò dal Verbo, bensì come imperfezione, disarmonia, disequilibrio; come grande bisogno di completezza, come sofferenza che vogliamo ma non possiamo superare, in definitiva, senz'altro molto più No che Sì. La vita però sarebbe un grande confronto, un incontro unico con la

richiede di definire quali sono le vite che devono essere difese e salvate e quali quelle che invece andranno combattute e in certe condizioni persino distrutte. Le scienze della vita intraprendono il loro percorso con quest'originario pregiudizio ideologico e culturale, per il quale la vita per eccellenza sarà quella umana, una forma di vita che ha una sua priorità rispetto alle altre, che di fatti, verranno rubricate nel termine zoologia, che nel frattempo ha perduto il suo significato originario. La vita, il biologico, assumerà di conseguenza una sua propria gerarchia, un suo valore, che riguarderà, da un certo punto in poi, l'ambito culturale che lo designa e lo definisce. Le attuali attenzioni agli ambiti ecologici e bioetici sembrano quindi dei richiami che convocano l'uomo a interrogarsi su ciò che intende salvare e preservare, che lo interrogano profondamente intorno a ciò che s'ingegna a salvare, conservare e proteggere nonché sui modi che intende impiegare, oltre che naturalmente riproporre la domanda radicale circa il senso della vita in generale, domanda propedeutica alla riflessione sulle singole vite, ossia sui singoli esseri viventi. Il riferimento al concetto di difesa della vita in questo caso perde il suo senso, se non sono precisate quali forme di vita vadano difese, e quali invece vanno contrastate. Consta infatti che nei diversi ambiti culturali si diano forme di vita che sono considerate nocive, e in quanto tali esse vanno combattute e magari anche distrutte, per consentire la salvaguardia e lo sviluppo della vita umana, dei singoli individui: si pensi alla lotta della medicina contro virus, batteri, cellule tumorali, geni difettosi. Entro una oramai consolidata gerarchia di valore altre forme di vita assumono meno pregio rispetto a quello della razza umana ed è così che possono essere considerate come meri oggetti utilizzabili per la nutrizione, per il lavoro, per lo sfruttamento e come cavie per la ricerca scientifica, insomma, come conseguenza del nostro pregiudizio ecologico intorno alla fenomenologia della vita, noi finiamo inesorabilmente per fare riferimento esclusivamente alla vita umana e alla sua difesa. Potremmo affermare che nella questione che riguarda la concezione della vita e la sua difesa, sarebbe necessario passare da un pensiero spaziale di tipo cartesiano a un pensiero organico e vitalistico, passaggio epistemologico che si trova tuttavia a fare i conti con l'entrata in campo della tecnica, oggi in grado di penetrare e manipolare fino

morte che è desiderata più della vita stessa da un numero infinitamente grande di noi, forse dalla maggioranza (Sul concetto di vita. Sull'indagabile e il non indagabile. In "Filosofia della medicina", Guerini e Associati, 1990, p. 145)".

nei suoi interstizi e fino nelle sue fondamenta il Bios, il corpo organico, i suoi metabolismi, il suo stesso genoma, attraverso pratiche in grado di modificarne lo sviluppo e i suoi processi. Come conseguenza di questo bio-potere, il Diritto, impegnato fino a qualche tempo fa a regolare i rapporti fra gli uomini, è chiamato oggi a entrare in campo e dire la sua riguardo la costituzione più intima dell'uomo, a porre principi e leggi nella costituzione stessa del soggetto. La scienza e la tecnica, introdottisi nel campo delle scienze della vita e della genetica hanno provocato la nascita del bio-diritto e della bio-politica. La vita è dunque oggi diventata, grazie alle pratiche fondate sulla potenza tecnica del meccanicismo e sulla messa da parte dell'organicismo, "materia vivente" e sulla sua materialità, sulla "nuda vita", che è possibile agire con l'intento di migliorarne le forme o prolungarne la durata, rimuovendo pericolosamente quell'aspetto qualitativo della vita che si riconduce al soggetto incarnato e paticamente comprendente e alla sua stessa esistenza. Ovviamente questo stato di cose non può non avere fondamentali conseguenze sulla rappresentazione stessa del biologico, del soggetto e dell'uomo; entro questo nuovo potente dispositivo tecnico finiscono per essere declinate tutte le forme patologiche, comprese quelle mentali, rielaborate pragmaticamente entro un nuovo scenario molecolare e spesso tradotte nei termini di un eccesso o di un difetto, in un linguaggio biochimico, biofisico e biogenetico che nonostante prometta un orizzonte dove la Natura umana potrà essere infine corretta e riparata nelle sue imperfezioni, rischia di eludere e ribaltare proprio il dato di partenza, che è la sofferenza umana¹⁸ e il suo doloroso squilibrio con ciò che la circonda, oltre ovviamente al disconoscimento dell'irriducibile dimensione enigmatica e creativa dell'organismo vivente. Qui entra direttamente in gioco l'insufficienza della trattazione psico-fisico-chimica della vita e ciò richiede un ridimensionamento della fondazione epistemologica

¹⁸ "E' dunque innanzitutto perchè gli uomini si sentono malati che vi è una medicina. E' solo secondariamente-per il fatto che vi è una medicina-che gli uomini sanno in che cosa essi sono malati". Georges Canguilhem (*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Paris 1943).

Anche Foucault riprendendo gli insegnamenti del suo maestro scrive: "Agli albori dell'umanità, prima di ogni vana credenza, prima di ogni sistema, la medicina nella sua interezza risiedeva in un rapporto immediato della sofferenza con ciò che l'allevia (La nascita della clinica)"

meccanicistica o ontica; in luogo di “tecniche” curative per le discipline mediche sarà richiesta una più appropriata “arte” curativa, in altri termini il re-inquadramento dei lati quantitativi del biologico entro una concezione della vita intesa come espressività, entro una concezione dell’organismo come totalità, sensibilità, individualità, creatività, storicità, paticità, relatività e relazionalità. Così scrive Viktor von Weizsäcker: ”Per comprendere il vivente, si deve prender parte alla vita. Si può certamente tentare di trarre il vivo dal non vivo, ma quest’impresa finora è fallita. Si può anche tendere a rinnegare la vita nella scienza, ma s’incappa in un’illusione: incontriamo la vita in quanto siamo esseri vivi, essa non nasce è già lì, non incomincia perché è già incominciata. All’inizio di ogni scienza umana non c’è l’inizio della vita stessa; ma la scienza ha preso avvio in concomitanza con il porsi in modo problematico rispetto alla vita. Lo scaturire della scienza della vita può essere paragonato dunque al risveglio dal sonno, perciò non si dovrebbe incominciare come spesso è accaduto, dalla materia inanimata o morta, per esempio con l’enumerazione degli elementi chimici presenti negli organismi. Il vivente non nasce da una realtà morta. Anche mettere sullo stesso piano il non vivo o l’inorganico e ciò che è morto è mancanza di chiarezza, perché fa credere che quest’ultimo nasca dal vivente. La vita stessa non muore, solo i singoli esseri viventi muoiono. Ma la loro morte limita la vita, la rende particolare e la rinnova. Morire significa rendere possibile la trasformazione. La morte non è il contrario della vita, ma ciò che si contrappone a procreazione e nascita; nascita e morte sono due aspetti fondamentali della vita, non opposti che si escludono logicamente e reciprocamente. La vita è nascita e morte questo è propriamente il nostro tema (Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, 1973)”.

In queste significative righe il neurologo e antropologo tedesco disegna l’ambito delle sue successive ricerche nonché le premesse epistemologiche di una medicina antropologica in grado d’interrogarsi adeguatamente sul suo oggetto: l’uomo ammalato, oltre che sull’essenza del vivente. Le considerazioni di Viktor von Weizsäcker si sviluppano criticando apertamente il riduzionismo meccanicista che a fronte dei suoi successi non è riuscito a interrogarsi sul significato traboccante della parola vita, constatando come le scienze naturali moderne siano fondate su di un’insicurezza crescente verso il concetto di Bios.

Ancora Georges Canguilhem difenderà in più occasioni le ragioni epistemologiche del vitalismo osservando come: “Il vitalismo è l’espressione della fiducia che ha il vivente nei confronti della vita, dell’identità della vita con sé stessa all’interno dell’essere umano vivente, cosciente di vivere. Possiamo quindi avanzare l’idea che il vitalismo traduca un’esigenza permanente della vita nel vivente stesso, l’identità con sé stessa della vita immanente all’essere vivente.”¹⁹ Egli, riprendendo la lezione della fenomenologia husserliana e delle riflessioni di Merleau Ponty e di Bergson, descrive il vitalista come colui che mostra di avere un “sentimento filiale e di simpatia”, con i fenomeni naturali e spiega le periodiche rinascite del vitalismo con la sfiducia che la vita stessa mostra di avere nei riguardi della meccanizzazione, e oggi potremmo aggiungere, della tecnicizzazione della vita. Proprio su queste rassicuranti basi meccaniche e tecniche e sulla progressiva scotomizzazione della totalità organica del vivente, il positivismo ha potuto erigere il suo potente metodo analitico e la sua convincente rappresentazione fisiopatologica della malattia, intesa come deviazione quantitativa dalla norma, spiegabile attraverso lo studio e l’analisi dettagliata dei processi fisici e chimici. Su queste basi il filosofo August Comte, sarà colui che inaugurerà il nuovo corso delle discipline biologiche e mediche. Nonostante che per l’esuberante paziente di Esquirol fossero ancora centrali il rapporto fra l’organismo e il suo ambiente e la concezione del biologico come un complesso irriducibile alle sue componenti fisico-chimiche e dunque in quanto tale inaccessibile alle pretese conoscitive del materialismo cosmologico, egli perverrà a una concezione dei fenomeni vitali che ammettono una specifica teleologia del Bios e una staticità delle sue forme, contestando la modificazione indefinita delle forme del biologico. Ciò lo condurrà a sottolineare come lo stato patologico non si distingue dalla fisiologia, rappresentando solamente uno spostamento più o meno forte dei limiti superiori e inferiori entro i quali si manifesta l’organismo normale, negando decisamente al patologico la produzione di nuovi fenomeni. Il nuovo concetto biologico di malattia si oppone sostanzialmente alla rappresentazione qualitativa della condizione morbosa, che vi riconosce oltre che una serie di reazioni eccezionali, un elemento creativo che propone una possibilità di cambiamento di strutture che si sono irrigidite, la malattia insomma come occasione per una rinnovata organizzazione della vita; come diceva Novalis, le malattie, specialmente

¹⁹ Canguilhem Georges: La conoscenza della vita, Il Mulino 1976, p. 129

quelle lunghe, sono un tempo nel quale si apprende l'arte di vivere e si forma l'anima, precetto che verrà ripreso dalla psicologia analitica junghiana che attribuirà alla sofferenza psicologica, della psiche, il processo del fare Anima. Spesso nella pratica psico-terapeutica i pazienti assaliti dalla sofferenza richiedono di ritornare al più presto alla condizione precedente, allo stato quo ante, tuttavia emerge sempre che l'episodio critico è l'espressione di una configurazione difensiva divenuta rigida ed esiziale, una struttura difensiva che schiaccia e che reprime gli aspetti vitali e innovativi di quell'esistenza. Il ripristino meccanico delle condizioni precedenti, attraverso la potenza dei rimedi chimici offerti dagli psicofarmaci (quando funzionano) non fa che ricondurre quella particolare esistenza a riprendere gli assetti psicologici difensivi precedenti. L'idea che suscita questo tipo d'intervento è quella di aver messo un cerotto, di aver agito riparando un guasto di un meccanismo che prima o poi tornerà a saltare, poiché non si è provveduto a favorire la trasformazione della rigidità di quella struttura, non tenendo conto degli elementi creativi che sono sempre presenti in queste condizioni. Anche la velocità della guarigione fa presagire come quell'assetto personale non abbia avuto il tempo di ri-generarsi, di de-costruirsi e ri-assettarsi entro una nuova relazione con il sé, con l'altro e con l'ambiente. L'antica concezione alchimista del Solvi et coagula mostra in questo caso tutta la sua pregnanza.

La vita, sempre secondo le correnti del pensiero definite vitalistiche riprese fra gli altri da Nietzsche e Bergson, in quanto tale è irrequietezza: non soltanto sforzo continuo di mantenimento, ma anche e soprattutto impeto orientato al superamento, all'uscire fuori di sé. Rispetto al suo mantenimento, la vita, come osservano Maturana e Varela, è innanzitutto fondata sul fatto di possedere una struttura organizzata capace di conservare e rigenerare nel tempo la propria unità, la propria costanza e la propria autonomia, nell'ambito delle continue variazioni che avvengono nell'ambiente circostante. L'insieme delle sensibilità e dei movimenti disponibili, pertanto si combinano e s'intrecciano come un primigenio tutto indifferenziato, dove cioè, l'azione e la sensibilità non sono da considerare come due differenti funzioni separate che si connettono successivamente, piuttosto come due funzioni che si declinano e si mostrano nella loro originaria intricazione, fra di esse e con il mondo circostante, fornendo così ai

singoli organismi gli strumenti utili per esprimere la loro vitalità.²⁰ Queste qualità del vitale, del fenomeno biologico, sono rintracciabili anche in quella peculiare forma vivente che è l'uomo. Se Körper è il nome che Edmund Husserl utilizza per designare il "corpo-oggetto", il "corpo-rappresentazione", Leib è invece il nome che egli dà all'esperienza immediata del corpo, dove una peculiarità di questa esperienza sarebbe il senso di proprietà e di possesso che nella quinta delle sue Meditazioni cartesiane definisce Eigenheit (peculiarità), ma proprio questo senso di proprietà è l'esito di quella unità immediatamente vissuta di percezione e movimento; questo corpo vissuto nell'unità essenziale di percezione e movimento ne fa, scrive Husserl nel § 28 della terza parte della Krisis, l'organo di cui dispongo per poter agire nel mondo percettivo. Tale agire nel mondo percettivo posso esercitarlo anche sul mio stesso corpo, insomma, io sono l'organo, ma anche il possibile oggetto del mio fare, dunque sono Leib sempre sul punto di rovesciarmi in Körper, sono "corpo vissuto" sempre sul punto di rovesciarmi in "corpo-oggetto". Ossia, sono corpo vivente la cui proprietà (intesa sia come possesso e controllo sia come peculiarità) è sempre sul punto di essere rovesciata in oggettivazione, concetto questo ripreso da Merleau Ponty, che parlerà di reversibilità, di corpo proprio e di "carne viva (chair)". È dunque già stabilita la prevalenza-precedenza del Leib sul Körper, oltre che l'indivisibilità dell'azione e della sensibilità e soprattutto attraverso la revisione merleau-pontiana, è indicata quella corporeità vivente, quella "carne del mondo" che non può dirsi propriamente di qualcuno, che è anzi abitata da una totalità, da una intricata indifferenziazione fra interno ed esterno, fra attività e passività, luogo incarnato della reversibilità fra Leib e Körper, che rende possibile l'alterità, come confermato dai fenomeni di empatia.

²⁰ In questo senso scrive Alberto Gualandi: "L'analisi di opere come *Matière et mémoire* di Bergson e *Identité et réalité* di Meyerson ci suggerì infatti la convinzione che la 'frattura antropologica' tra stimolo e reazione – il cosiddetto iato senso-motore di Gehlen – fosse alla base di tutte le successive ipostatizzazioni in termini di opposizioni inconciliabili tra azioni e passioni, sensazioni e volizioni, concetti e intuizioni, e dell'opposizione ultima tra una ragione identitaria e dispotica che tenta di sottomettersi una realtà eterogenea e cangiante che eternamente le sfugge di mano (Gualandi Alberto: *La rottura e l'evento. Il problema della verità scientifica nella filosofia francese contemporanea* p. 5, Isonomia. Rivista di Filosofia. 2004.

Ed è ancora una volta nei fenomeni psicopatologici che possiamo ritrovare qualche ulteriore conferma di questa reversibilità del corpo vivente, in alcune esperienze appartenenti all'ambito della psicosi, i pazienti avvertono il loro corpo proprio abitato dalla totalità come accade ad esempio nelle esperienze estatiche dove la corporeità giunge a coincidere con il tutto²¹, oppure invaso da un'alterità, spesso indefinita e impersonale, avvertono il loro corpo proprio spossessato dalla loro azione volontaria, mosso dall'esterno, influenzato nell'azione, nei pensieri e nei sentimenti, posseduto da forze malvagie, in una condizione che la psicopatologia tedesca ha chiamato *gemacht*. Modificazione sostanziale fra l'interno e l'esterno, fra il mio e il non mio, fra azione e passività, fra soggetto e oggetto, fra l'Io, il mondo e l'altro.

Come abbiamo visto, il processo auto-generativo del vivente secondo le teorie di Maturana e Varela, avverrebbe tramite la creazione delle proprie parti costituenti, che a loro volta contribuiscono alla continua rigenerazione dell'intero sistema, tuttavia, la plasticità richiesta dalla mutevolezza delle condizioni dell'ambiente li esporrebbe a una

²¹ Un mio paziente già in precedenza citato riferiva del suo "sentire" il suo stesso sforzo di esistere e di stare al mondo, anche negli oggetti, in particolare raccontava come "sentiva" lo sforzo del condizionatore impegnato a raffreddare l'aria in una giornata di caldo. Empatia che noi riteniamo subito patologica, tuttavia qui emerge come l'immediato sentire in certe condizioni attribuisca il suo stato anche al mondo circostante, in questo caso possiamo osservare come siamo soliti invertire la direzione della costituzione del vissuto, affermando, seguendo i paradigmi psicoanalitici, che il paziente attribuisce al condizionatore il suo stato d'animo, come se in questo caso un io precedentemente costituito in seguito proiettasse sul condizionatore il suo stato, mentre seguendo le precedenti considerazioni qui si tratterebbe proprio del processo inverso, l'Io si differenzia solitamente dall'ambiente circostante e dagli oggetti, per così dire estraendosi, il soggetto sente lo sforzo e il suo sentire è immediatamente diffuso su tutto il suo mondo circostante; da tutto il mondo si sforza attraverso analogie, attraverso rimandi percettivi che consentono tale attribuzione di senso egli perviene a conferire quel sentimento di sforzo all'oggetto condizionatore, solo in seguito, attraverso il processo di soggettivazione e di oggettivazione egli può giungere a ritenere che il sentire quello sforzo è solo suo.

riproduzione sia dei suoi componenti che di se stessa, una riproduzione che ha una sua intrinseca instabilità, aperta alla aleatorietà e all'evento, che potrà risultare, a secondo dei casi, favorevole o esiziale. I sistemi viventi sono dunque un tutto, incluso e che include nella sua esistenza anche l'ambiente in cui vive, l'ambiente non è il "fuori" del vivente ma è ciò che dà al vivente il suo completamento, Heidegger, preciserà che l'organismo vivente non va inteso come qualcosa a sé che in seguito si adatta, l'organismo non finisce con i confini del suo corpo. Il concetto di enazione elaborato dai due biologi cileni riprende questa visione dinamica e complessa, ponendo soprattutto l'attenzione sugli aspetti attivi. Enazione, difatti, è la traduzione italiana per il termine inglese Enaction, che significa entrare in azione, nelle scienze cognitive e in epistemologia si usa questo termine per indicare un processo cognitivo che non sia basato su cardini solamente teoretici, ma che sia attivato dalla stretta connessione con le esperienze sensoriali; riprendendo la lezione di Piaget e della sua epistemologia genetica, secondo la quale la cognizione era da considerare come fondata sull'attività concreta del sistema vivente e sull'accoppiamento senso-motorio, Varela conclude che il mondo non è qualcosa che ci è innanzitutto dato ma è qualcosa a cui la vita prende parte, attraverso ogni sua azione, movimento e funzione: viene messo in crisi il modello cartesiano che presuppone una separazione fra il soggetto e l'oggetto, il loro star di fronte: i sistemi viventi e il loro milieu, si disegnano in un nuovo spazio dell'esistenza vivente, corporeo, carnale e situato. In una radicale inversione della costituzione del vivente e del suo movimento, il biologico viene visto come una differenziazione attiva dall'ambiente a cui in ogni modo concerne e in cui si muove, la primigenia essenza del vivente è la sua connessione con l'ambiente, da cui si differenzia pur sempre appartenendovi. Il corpo vivente, il Leib della lingua tedesca, conquista la sua centralità, contestando la prevalenza concessa al Körper anatomico, divenuto il vero oggetto della medicina e delle scienze obiettive. L'embodiment degli autori prende in questo caso spunto dalla fenomenologia di Merleau Ponty, e il fenomeno vivente s'avvia a essere colto attraverso un processo d'incarnazione, invertendo la direzione devitalizzante e disincarnata, intrapresa metodicamente da Cartesio e preferita fino allora dalle scienze. Ad analoghe conclusioni perverrà Helmuth Plessner²² che sosterrà un punto di vista

²² Helmuth Plessner, I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica (1928), Bollati Boringhieri, 2006

dove il concetto della natura biologica dell'uomo assume un carattere relazionale, incarnato e storico. Il filosofo e sociologo tedesco, osservando che tutti i corpi viventi si distinguono dal mondo inorganico per il loro carattere posizionale e grazie alla presenza di una membrana, conclude che il corpo vivente è sin dall'origine connesso e individuato dall'ambiente circostante. Ma se allora così stanno le cose, la funzione della coscienza e del cervello, che è stato da tempo identificato come il suo organo, non sarà altro che quella di consentire la distanziamento e la connessione con la natura stessa, la sua funzione sarà per così dire una mera funzione di membrana, peraltro funzione già esplicita e rintracciabile nella sua derivazione ectodermica nel processo embriogenetico. La razionalità, la mente, la ragione, il cervello, non sono altro che espressioni delle funzioni di distanziamento e di demarcazione, la mente, il sistema nervoso in generale, sono la membrana dell'essere umano e anche degli stessi animali. La mente e i suoi complessi apparati percettivi servono all'organismo per delimitare un esterno, per consentire all'essere vivente un'interiorità. Tuttavia, quest'operazione di demarcazione, nonostante isoli il vivente dal suo ambiente di certo non lo esclude dall'orizzonte della sua consustanzialità, certamente non lo esonera dal suo averci a che fare, dalla sua inestinguibile appartenenza e dipendenza. Proprio quest'azione membranoide consente agli organismi di avere a che fare con l'ambiente in maniera affatto diversa, la membrana, specializzandosi, permetterà una relativa autonomia e la possibilità di regolare lo scambio. Ancora, questo allontanarsi progressivo, questo processo di membranizzazione, riuscirà a consentire all'organismo separato d'interagire con il suo ambiente anche attraverso un certo potere, la membranogenesi consente una progressiva autonomia dell'organismo dal suo contesto, capace di permettere di modulare gli scambi, fra un interno e un esterno, capace di permettere una motilità, capace di permettere un orientamento stabilizzante nel mondo. Ma se così stanno le cose, ciò che si genera attraverso questo processo d'individuazione si contrappone, almeno in linea generale, al processo di appartenenza e all'interno di questo instabile conflitto i viventi si muovono cercando una stabilizzazione che possa essere in grado di permettere una generatività e prima di essa una conservazione.

Cosa succede allora nell'esperienza della follia? Sembra che in quella particolare circostanza il processo di membranizzazione si estremizzi, assolutizzando un interno a scapito del mondo esterno che da quel momento in poi viene incontrato, significato,

abitato e frequentato in maniera assai peculiare. Giustamente Erwin Straus intravede già nella dimensione estesiologica, le alterazioni e le premesse di ciò che noi incontriamo come esperienza della follia. La follia dunque sarebbe l'espressione di un cedimento, di un irrigidimento, di una trasformazione sclerotica della membrana estesiologica che conduce a un esiziale volontà di potenza, esito di una reattiva crisi della stessa funzione di separazione. L'animale e l'uomo in particolare, si distinguono per il diverso modo di realizzare il carattere posizionale della vita, ossia per il diverso rapporto che instaurano con il loro corpo fisico. Se l'animale si risolve completamente nella relazione tra il suo corpo e il mondo circostante, la struttura del comportamento umano è invece eccentrica. Con questo termine ripreso dalle speculazioni di Plessner, Straus indica quella condizione che consente all'essere umano di essere corpo, e che al tempo stesso lo mette in grado di porsi a distanza da esso, l'uomo vive dunque sempre nella tensione tra l'essere il centro e la periferia del suo campo posizionale, dislocato rispetto alla sua naturalezza corporea. L'uomo è un essere che non si distacca dagli animali, dal suo ambiente (umwelt) e dalla sua stessa corporeità, tuttavia, sembra sempre trovarsi nella situazione di balzare in avanti, in alto, sembra sempre in procinto di andare oltre la sua posizione di vita. Seguendo questo percorso che in qualche maniera inverte l'abituale modo di concepire i fenomeni biologici e vitali, oltreché della costituzione della coscienza umana, invitandoci a intenderli come una produzione temporale, piuttosto che a presupporli come già da sempre dati, merita attenzione il contributo di Peter Sloterdijk²³, che introduce l'interessante concetto della de-animalizzazione dell'uomo, processo che liberando la scimmia pre-umana dal suo ambiente pre-umano, l'ha condotta verso quello che diventerà l'esserci nel mondo. La de-animalizzazione o, se si vuole, l'umanizzazione, è un processo genealogico di domesticazione che procederebbe attraverso l'alternanza di una fase propulsiva che conduce il biologico, il vivente, e quindi l'uomo, a uscire fuori di sé, e di una fase di riflusso che si organizza e costruisce come delle sfere protettive, che costruisce cioè una sorta di membrana, un involucro difensivo che "immunizza" quella forma di vita dai pericoli che vengono dall'esterno, preventiva assicurazione dal rischio di esposizione.

21 Peter Sloterdijk, La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della *Lichtung*, in "Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger" Bompiani 2004.

Sicché dal ventre materno allo stato sociale, anche l'uomo in quanto essere biologico, segue questo ritmo, ed è sempre guidato sia dalla ricerca della sua eccedente manifestatività, sia dalla ricerca di sicurezza, dove quest'ultima spinta tende talvolta, come nella Gestell heideggeriana e nelle forme di governamentalità foucaultiane, ad assumere la forma di una ricerca di un progetto assicurativo e produttivo, d'immunizzazione e immaginizzazione della vita, in vista della sua impiegabilità, progetto che ha come effetto collaterale più o meno voluto l'anestetizzazione della sensibilità patica, la conquista illusoria di una prospettiva distanziante, esentata dalle possibili contingenze del reale.

Il cammino ipertrofico dell'Io, oltre a de-sensibilizzare, de-vitalizzare, de-animalizza, l'essere biologico dell'uomo, consegnandolo a una paranoica e isolata displasia del soggetto, a un subjectum, a una res cogitans, divenuto nucleo duro, incontestabile, che si pone di fronte all'ente, all'interno di una progettualità che ha come sua meta l'instaurazione di un sicuro e salvo governo antropocentrico. Proprio questo transito, questa provocazione della natura, rendono possibile l'innescare di quelle attuali forme di medicalizzazione performativa il cui obiettivo è volto a ottimizzare le prestazioni individuali, riconducendo i comportamenti degli individui biologici alle regole di un programma, che prevede una manipolazione della declinazione del desiderio, ingaggiato nella promessa della salute, della protezione nei riguardi della malattia e della morte, un desiderio amplificato e irretito nel proposito dell'incremento delle prestazioni, esaltato e reclamato nella ingiunzione al massimo godimento, sottraendo agli individui la risorsa della libera interazione con la contingenza dei loro limiti, delle loro vulnerabilità e degli avvenimenti imprevedibili²⁴. Questa imperante operazione conservativa e performativa,

²⁴ Così si esprime Ivan Illich: le cosiddette professioni sanitarie hanno, sulla salute, un ancor più profondo effetto negativo d'ordine culturale in quanto distruggono la capacità potenziale dell'individuo di far fronte in modo personale e autonomo alla propria umana debolezza, vulnerabilità e unicità. Il paziente in preda alla medicina contemporanea non è che un esempio dell'umanità in preda alle sue tecniche perniciose. Questa iatrogenesi culturale, è l'estremo contraccolpo del progresso sanitario e consiste nella paralisi di ogni sana capacità di reazione alla sofferenza, all'invalidità e alla morte. Essa avviene quando si accetta una gestione della salute ricalcata sul modello ingegneristico, quando

che ha come suo orizzonte dichiarato il progresso e l'emancipazione dalla morte e dal dolore, si svolge sostenuta dal meccanismo psicologico della scissione, che rammentiamolo, è riconosciuto dalle teorie psicoanalitiche come un meccanismo difensivo alquanto primitivo, adoperato soprattutto nelle forme psicopatologiche più gravi quali le psicosi schizofreniche; l'azione del conoscere attraverso il metodo della scissione, produce delle dualità, definisce poli concettuali dicotomici entro i quali sarà in seguito possibile elaborare descrizioni e instaurare gerarchie esplicative, e all'interno di esse positive e negative differenze ontologiche. Come scrive Nikolas Rose nella "Politica della vita"²⁵, la percezione del fenomeno biologico da parte delle discipline mediche è attualmente fondata su alcune importanti modificazioni epistemologiche, ontologiche e tecniche che egli indica nella molecolarizzazione, nella ottimizzazione, nella soggettivazione, nella competenza somatica e infine nelle economie della vitalità. La vita umana è oggi compresa dalle pratiche sanitarie a livello molecolare e a tale livello che si tenta di modificarla, avendo come scopo non solamente la malattia, l'affezione, il patologico dopo che si sono manifestati, ma nientemeno il controllo dei processi vitali del corpo e della mente, sostenendo il sorgere e il moltiplicarsi di vere e proprie tecnologie di ottimizzazione rivolte a intercettare il patologico ancor prima della sua insorgenza, identificando fattori di rischio, predisposizioni genetiche e futuri pazienti, prescrivendo pratiche e stili di vita, discipline e norme dietetiche, oltre ovviamente ad alimentare una gestione della vita che attraverso l'intervento sui suoi meccanismi biochimici può essere potenziata e migliorata: la medicina e i medici diventano dunque esperti di fitness, una pratica rivolta al miglioramento della forma, delle idoneità e delle attitudini.

Ricordiamo solo alcune delle polarità fin qui incontrate: vita e morte, salute e malattia, follia e ragione, individuo e ambiente, interno ed esterno, superficie e profondità,

ci si sforza di produrre, come se fosse una merce, una certa cosa chiamata 'salute migliore'. Inevitabilmente ciò si traduce in una manutenzione tecnica della vita ad alti livelli di malessere sub-letale. (Ivan Illich. Nemesi medica - L'espropriazione della salute, Bruno Mondadori 2004.

²⁵ Nikolas Rose, La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo. Einaudi 2008

cultura e natura, soggetto e oggetto, mente e corpo, anima e spirito, libertà e necessità, caso e causa, uomo e animale. La scissione fonda la disgiunzione esclusiva dell'aut-aut e questo a scapito della disgiunzione inclusiva del vel-vel e della sintesi disgiuntiva di Deleuze²⁶. Paradossalmente saranno le discipline della cosiddetta scienza dura, della scienza dell'ente per antonomasia, a rilanciare la questione del soggetto e delle sue pretese conoscitive assolutistiche (ab-solutus - sciolto da); è il principio di

²⁶ Non possiamo dilungarci troppo sul complesso concetto di sintesi disgiuntiva elaborato dal pensatore francese, riportiamo qui di seguito solo qualche breve cenno che può risultare utile per il prosieguo del nostro discorso. Per Deleuze il concetto di sintesi disgiuntiva è al centro della sua concezione della vitalità dell'essere e alla sua univocità produttiva e si manifesta fin nelle serie più divergenti. Egli chiarisce che la differenza "non possiamo pensarla tra le due cose", neppure "tra l'essere e l'ente", piuttosto essa: "è l'erranza che sopprime i punti fissi", erranza che è anche disgiunzione nomade e anarchica. La non-definibilità dell'essere discende direttamente dalle linee di fuga erratiche che si compongono e decompongono alla sua superficie, che così diviene il terreno elettivo del nomadismo. Questo non significa solamente che l'identità salta ma che è la differenza stessa che diventa sfuggente. Nella sintesi disgiuntiva la differenza costruisce l'identità come altro, ed è proprio l'Altro il soggetto/oggetto dell'erranza nomade. Lo spazio virtuale delle domande diviene il soggetto/oggetto della ricerca che, a sua volta, appare come una concatenazione di senso pluridimensionale continuamente aperta. L'univocità dell'essere, per Deleuze, si dà insomma come differenza. La ripetizione dell'essere è, perciò, moltiplicazione della differenza. Il pensiero della molteplicità nasce da qui, alla logica del logos esso oppone la logica rizomatica come logica del senso. Non concedendosi alla negazione, per definizione, il pensiero è molteplice. Deleuze ritiene che le espressioni della molteplicità siano dislocate alla superficie dell'essere. Il pensiero della molteplicità è pensiero positivo delle differenze che si affermano, senza negare. Ciò è possibile perché qui la molteplicità pone e non toglie: essa risolve per linee interne il campo dei problemi di cui è depositaria. Il pensiero della molteplicità è posto come pensiero della libertà, poiché lascia che l'essere ponga i problemi che solo la molteplicità delle differenze (gli effetti) riesce a disbrigare risolutivamente. Un problema ben posto trova da solo la soluzione nella pluralità e molteplicità del suo divenire.

indeterminazione introdotto in Fisica da Heisenberg²⁷ che pone al soggetto supposto sapere (Lacan) lo scacco della sua presuntuosa infallibilità, della localizzazione sempre incarnata del suo sguardo; esso come è noto, mostrerà che non è possibile conoscere simultaneamente la quantità di moto e la posizione di una particella con certezza; l'osservazione di una particella subatomica genera dunque necessariamente un errore in relazione a una delle due variabili osservate, e questo proprio perché l'osservatore non è una parte distaccata del processo che osserva, è illusorio immaginare la possibilità di un punto archimedeo dal quale contemplare con distacco il mondo. Insomma, con i contributi della fenomenologia, dell'antropologia filosofica e persino della Fisica, sviluppatasi nella prima metà del novecento, la vita e la coscienza che cerca di coglierla e di dominarla, vengono contraddette nel loro eterno sogno di estrarsi dalla contingenza e dalla corporeità vulnerabile e fragile, ricondotte entro un corpo vivente, in quanto tale aperto al suo essere nel tempo e pertanto esposto al patire, alla sofferenza del dolore e all'esperienza della morte. Ritorniamo adesso a quell'altro aspetto che abbiamo attribuito al fenomeno vivente, a quell'impeto del biologico, peraltro già emerso nel

²⁷ Se si può parlare di un'immagine della natura propria della scienza esatta del nostro tempo, non si tratta quindi più propriamente di un'immagine della natura, ma di un'immagine del nostro rapporto con la natura. L'antica suddivisione del mondo in un accadimento obiettivo nello spazio e nel tempo da una parte, e l'anima, in cui tale accadimento si rispecchierebbe, dall'altra, la distinzione cartesiana, cioè, tra la *res cogitans* e la *res extensa*, non può più servire come punto di partenza della scienza moderna. Obiettivo di questa scienza è piuttosto la rete delle relazioni tra uomo e natura, la rete delle connessioni per cui noi, come esseri viventi dotati di corpo, dipendiamo dalla natura, come sue parti, e nello stesso tempo, come uomini, la rendiamo oggetto del nostro pensiero e della nostra azione. La scienza non sta più come spettatrice davanti alla natura, ma riconosce sé stessa come parte di quel mutuo interscambio tra uomo e natura. Il metodo scientifico che procede isolando, spiegando e ordinando i fenomeni diviene consapevole dei limiti che gli derivano dal fatto che il suo intervento modifica e trasforma il suo oggetto, dal fatto cioè che il metodo non può più separarsi dall'oggetto. L'immagine scientifica dell'universo cessa quindi di essere una vera e propria immagine della natura. (W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, Garzanti, 19852, pag. 5)

corso delle precedenti analisi, che lo protende verso il suo superamento, in questo caso non da intendere come un superamento progressivo, ma come un superamento espansivo che comporta talvolta la dissoluzione della sua forma. Come scrive Simmel: "La vita è flusso continuo e illimitato, a un tempo libertà limitata e limitante, creazione di forme e urto contro queste stesse forme, le quali per il solo fatto d'esistere, si oppongono all'energia che le ha prodotte ma cerca di superarle perché non può esaurirsi in esse"²⁸. Questa concezione della vita, contrasta con le concezioni meccanicistiche e deterministiche, e possiamo riconnetterla a quella corrente di pensiero vitalistica, espressa da filosofi come appunto Simmel, Nietzsche, Bergson, Dilthey, e Scheler, concezione peraltro che ritroviamo persino nelle teorie di Freud, il quale aveva mutuato dalle riflessioni di Schopenhauer la rappresentazione della Natura come pervasa da una potente pulsione generativa che travalica l'individuo. Come si è prima osservato, la vita, svolgendosi come un fenomeno temporale è sempre vigorosamente disposta verso la sua propagazione, verso la sua espressione nell'ambiente, motivata da un'incoercibile tendenza all'espansione, da un'esigenza di creazione (Bergson), da una sorta di conatus essendi, da un aver da essere (Zu-sein). Questi due movimenti della vita, mantenimento ed esuberante propagazione, possono entrambi incontrare opposizione e resistenze e quando si trovano ostacolati elaborano meccanismi di difesa. Così alcune forme di vita possono assumere in certi casi assetti difensivi rigidi e incrementare reattivamente la consistenza della loro membrana, la loro chiusura operativa verso il loro mondo ambiente, che tenteranno in qualche modo di padroneggiare e di controllare. Secondo queste considerazioni il fenomeno biologico sarebbe dunque caratterizzato da una sua intrinseca tensionalità, da una primordiale tensione che lo spinge prepotentemente a uscire fuori di sé, a renderlo eccentrico. Il positivismo e le scienze biologiche su di esso fondate, sembrerebbe che abbiano finito per scotomizzare proprio questa componente ex-tatica, riconducendo fatalmente tutta la ricerca e le conseguenti pratiche della cura, entro quel meccanicismo che finisce inesorabilmente per occuparsi della semplice riparazione, nel suo doppio significato transitivo e intransitivo, che nel primo caso indica l'azione dell'aggiustare, di trovare un rimedio, mentre nel secondo designa il mettersi al riparo e il trovare rifugio, rischiando in questo modo di escludere dal suo

²⁸ Simmel George: *Intuizione della vita*, quattro capitoli metafisici, Bompiani, 1938, p. 22

orizzonte di senso proprio il ritmo e le palpitazioni della vita, assestandosi su di un approccio che tradisce fin dall'inizio i suoi principi tanatologici, sancendo la prevalenza di uno sguardo devitalizzante, dominato e come ipnotizzato dall'angosciosa incombenza teleologica della morte. In questo senso gli effetti e i poderosi prodotti della ragione calcolante, e nel nostro caso specifico l'insieme dei cosiddetti sistemi psicologici di difesa adottati dall'io e dalla coscienza desta, in certi casi funzionerebbero nella loro indiscutibile potenza proprio a scapito della vitalità trasformatrice dell'esistenza, che strenuamente cercano di stabilizzare²⁹.

²⁹ Sempre Alberto Gualandi osserva: "Con Henri Bergson, Emile Meyerson e Léon Brunschvicg, la filosofia francese ha elaborato una critica della dottrina kantiana delle facoltà non meno radicale di quella di Heidegger. In analisi epistemologiche rigorose che anticipano le tesi dell'autore di *Sein und Zeit*, Meyerson ha operato una decostruzione dell'ontologia cartesiana e kantiana che fonda la scienza moderna. Mostrando come la scienza moderna forzi e distrugga l'accordo armonioso delle facoltà prospettato da Kant per la conoscenza umana, Meyerson fornisce una diagnosi precisa e inquietante della modernità scientifica. Ogni progresso della scienza verso il suo 'fine ultimo, l'identificazione dell'essenza – impone alla ragione umana di alienare le sue stesse condizioni reali di esistenza, la 'sensazione' e il 'tempo'. Ogni autentico progresso di conoscenza è per Meyerson il risultato di un atto d'identificazione per mezzo del quale la ragione umana riduce la molteplicità e il divenire, costitutivi della realtà naturale e dell'evento fenomenico, a ciò che già era e sempre sarà – ovvero all'Essere parmenideo, termine ultimo della conoscenza. Ciò nonostante il progresso scientifico non può non produrre dei residui, che Meyerson chiama 'irrazionali' e che si dividono in due tipi: l' 'irrazionale meccanico' che è l'elemento inspiegabile di ogni nostra «spiegazione ultima» della natura in termini di forza, energia o particella elementare; e l' 'irrazionale soggettivo: la sensazione umana in ciò che essa ha di fenomenologicamente irriducibile a qualsiasi spiegazione meccanica, chimica o elettrica. Poste tali premesse, diviene evidente che il termine ultimo del cammino della scienza non è più quello stato finale in cui l'Essere s'identifica pienamente con il Pensiero, come avrebbe voluto Parmenide, ma uno stato in cui, come sosteneva Gorgia, l'esperienza umana si frantuma in una molteplicità di determinazioni divergenti e

Sempre l'antico pensiero greco elaborerà una sua rappresentazione mitologica di quest'energia esuberante ed espansiva tipica del vitale, nominandola come Eros, caratteristica distintiva di ogni forma vivente (Ζοε-Βίος) e per estensione, qualità specifica anche dell'uomo. Tuttavia in seguito, questa vigorosa forza trasformatrice e creatrice sarà concepita dalle categorie tipiche della Logica Occidentale, entro una polarità che pone al suo opposto, Thanatos, la morte. Oggi noi traduciamo abitualmente il termine "Eros" con Amore e la parola "Thanatos" con Morte; ma se vi prestiamo una maggiore attenzione, possiamo perlomeno presagire come il significato del primo di questi due termini sia attinente a qualcosa di più complesso ed essenziale, mentre per il secondo appare quantomeno riduttivo ritenerlo una semplice opposizione di Eros e inquadrarlo conseguentemente come ciò che è chiamato a circoscriverne e a contrastarne l'essenza. Il riferimento alla vita e al biologico richiede dunque che si allarghi lo sguardo verso quella sua componente essenziale che lo contraddistingue e lo spinge, che si aggiunga la necessaria attenzione verso quella sua componente che gli fornisce la tensione e lo slancio. Ci si trova sospinti verso una sorta di "biologia erotica" e nel tragitto intrapreso rivolto a interrogarci sull'essenza del vitale, siamo come esortati a soffermarci sul senso dell'erotismo, dell'Amore.

"Dell'Erotismo si può dire che è l'approvazione della vita fin dentro la morte".

Con queste parole, proposte quasi come un aforisma, Georges Bataille c'introduce in questo tema: come si vede, sono immediatamente convocati "Eros, Thanatos e Bios" in uno straordinario intreccio che annuncia profondità inquietanti, commistioni caotiche e violente che la "Cultura (Kultur)", difensivamente, non ha potuto far altro, non avrebbe trovato di meglio che provare a controllare rendendole "complesse".

inconciliabili, dietro cui affiora il 'nulla'. Al termine ultimo del cammino della scienza, l'Essere risulta indistinguibile dal nulla proprio perché la ragione umana è puro potere di relazione identificante: ogni spiegazione scientifica è un'identificazione, e ogni identificazione è un annullamento di ciò che nella realtà risulta 'altro' rispetto alla vuota «identità» umana. Per Heidegger, analogamente, «la scienza non pensa», o meglio non pensa a nulla proprio perché è incapace di pensare il nulla. La scienza non pensa il nulla, ma lo attua, e in tal modo lo fa epocalmente avvenire". Gualandi A. ibidem p.14-15.

Bataille, nel corso di questo suo saggio dedicato all'erotismo³⁰, sostiene apertamente la tesi che sarebbe stato proprio un primordiale sentimento di angoscia provato dall'uomo, a condurlo a predisporre tutta una serie di forme di divieto. Nel suo pregevole e acuto argomentare, evidenzia innanzi tutto come l'Uomo, mediante un prodigioso salto (sprung) evolutivo e conoscitivo, guadagnando un'inedita prospettica distanza sulle cose del suo mondo ambiente, sarebbe riuscito in qualche modo a "individuarsi", a costituirsi cioè come un individuo separato e rileva pertanto come questa straordinaria trasformazione sarebbe potuta compiersi proprio grazie ad un movimento di "separazione attiva dall'ambiente", l'essere umano, in altre parole, sospinto da una pulsione esplorativa si sarebbe trovato d'un tratto "dis-localato", esiliato suo malgrado, dal suo originario e primordiale orizzonte di senso, esortato da un vigoroso, travolgente dinamismo che gli avrebbe in ogni modo quasi contestualmente provocato, l'urgente e irriducibile esigenza emotiva di una successiva (re)azione, orientata questa volta verso la ricerca di una qualche forma di stabilizzazione. Proprio quest'ultima operazione, secondo l'autore, sarebbe stata realizzata tramite un procedimento essenzialmente di tipo culturale, economico ed organizzativo, sostenuto e correlato ad un potente sviluppo razionale che ha dato certamente eccezionali risultati e che promette ancora oggi di fornirne di ulteriori, procedimento che tuttavia, quando osservato con un'opportuna attenzione, si rivelerebbe fondato nientemeno che sulla rimozione o addirittura sulla "negazione e sul diniego" della mutevolezza intrinseca e tipica della Natura (Φύσις). Pertanto, lungo questo discontinuo e occasionale tragitto, che le cosiddette "Scienze della Natura (Natur-Wissenschaften)" seguitano a raffigurarsi come un processo quasi meccanico di tipo progressivo-evolutivo, nell'ambito di questo trasformativo allontanarsi dall'originaria "condizione animale", quella particolare forma di vita rappresentata e incarnata dal genere umano, sarebbe giunta a un certo punto del suo corso ad avvertire, ad accorgersi con terrore e con sgomento del cieco movimento della vita, della sua corsa vertiginosa protesa irrefrenabilmente verso la morte. Secondo tale suggestiva interpretazione dello sviluppo antropologico, il Lavoro, le Norme, le Leggi (Nomoi), i codici sociali, e più in generale tutte le molteplici interdizioni, elaborate e prodotte dalle varie epoche e dalle varie Culture, non sarebbero altro che una costitutiva e alquanto melanconica e decadente reazione conforme alla natura umana.

³⁰ Bataille George: L'erotismo, ES, Milano 1991

Su questo crinale del pensiero si sono fondate la scienza e le tecniche, e nel nostro caso persino le discipline mediche e psichiatriche, che sono ricorse alla materialità del biochimico allo scopo d'intercettare il fenomeno biologico nell'ambito dei suoi meccanismi. Tutta la concezione del biologico e della coscienza, che ne è un epifenomeno, rischia di fraintendere, secondo alcuni critici come Canghulhem e von Weizsäcker il suo oggetto, che è la vita, la zoé che prende forma. Avvalendoci di una terminologia mutuata dalla speculazione Heideggeriana, possiamo provare a riassumere e riesaminare questi importanti concetti. Possiamo così constatare come l'Esser-ci (Da-Sein), dopo aver compiuto quel tracotante gesto che lo avrebbe condotto a sovvertire il suo precedente assetto, innanzi tutto eludendo proprio ciò che per la sua straordinaria evidenza richiedeva perentoriamente di essere adeguatamente pensato, allo scopo di poter mantenere nell'oblio la perturbante questione dell'Essere che include la potenza della vita, per combattere la struggente nostalgia e l'appassionato rimpianto per la sua perdita, ideale condizione primigenia, al fine di contrastare l'inhospitale sensazione di spaesamento provocata dallo scoprirsi situato, esposto (ex-posto) e gettato nell'Apertura dell'Essere (Lichtung), si sarebbe tragicamente ritrovato e dunque ri-piegato nel modo dell'essere costretto a ricercare, a tentare tenacemente di istituire sempre nuove e sempre più stabili "strutture", sorta di speciali dispositivi tecnici e culturali in grado di fornirgli un senso o quantomeno di promettergli la possibilità di pervenire a un nuovo, rinnovato e stabilizzato sentimento di sicurezza. In questo caso l'Esser-ci, si troverebbe a essere ordinato e disposto nel modo dell'essere reattivamente "obbligato" a determinare e a determinarsi, all'interno di orizzonti temporo-spaziali in grado di concedergli, se non altro la parvenza, di procedere e di darsi da fare in una "zona" saldamente definita e apparentemente adatta per "Impiantare (Ge-Stellung)", solide, produttive e sempre più progredite forme dell'abitare (Ethos) nel Mondo. Peraltro sembra proprio che ognuna di queste ipostasi, di queste supposte soluzioni, di questi fugaci artifici o come annuncerà proprio alla fine dell'ottocento Friedrich Nietzsche, di queste vane illusioni, hanno avuto sempre un carattere del tutto temporaneo e provvisorio e proprio per questo non hanno mai funzionato completamente, non riuscendo a fissare una volta per tutte, a stabilizzare la cornice del Kosmos, ogni volta immancabilmente rimessa in discussione dai moti, dagli slanci irruenti di quella forza così potente, così enigmatica e così misteriosa chiamata Eros, nonché dalla brutale

sopraffazione dell'azione annientatrice di Thanatos; potenze che per quanto allontanate, nonostante i molteplici tentativi elaborati dalla Cultura per circoscriverle e per controllarle, risulterebbero ineluttabilmente destinate a riaffiorare. Inesorabile "ritorno del rimosso", espressione cruenta e incoercibile della "Sacra Natura" invano negata, dell'impetuosità inaudita, dirompente e inarginabile della "Zoé" che diventa "Bios", entrambi straripanti di erotismo si presenterebbero nella loro costante e continua protensione orientata sia verso la propagazione e la generazione di nuove formazioni viventi, sia verso il loro successivo annullamento, verso la dissoluzione della loro stessa produzione, rappresentata da elementi che si muovono e si agitano nella loro instabile condizione di esseri discontinui. Secondo tale prospettiva all'origine della patologia si dovrebbe provvedere a considerare non solo un'inconsistenza e un'instabilità interna dell'organismo biologico, ma anche la limitazione della sua espressività e del suo equilibrio nell'ambiente, dal quale, pur differenziandosi non manca mai di appartenere. Questo alternativo paradigma non manca di avere importanti conseguenze, una delle quali riguarda la riconsiderazione del vivente come un tutto, come un organismo inserito in un ambiente, con una sua propria storia di vita, una sua forma, una sua intenzionalità, in una visione olistica che mette in crisi le opzioni riduttive; una seconda e non meno importante conseguenza riguarda il fenomeno vitale che nel suo svolgersi non incontra più la morte come la sua negazione, ma piuttosto come una sua intima possibilità, come una strategia adottata dalla vita stessa per rinnovarsi e propagarsi. Se così stanno le cose nell'immediatezza del dolore e della sofferenza si riscopre la rigidità assunta dalla vita, quando s'incaglia in processualità esiziali. Il semplice intervenire sulla meccanica della vita, nonostante si sia rivelato efficace ed efficiente, non basta, la vita richiede che si comprenda il suo senso, il suo svolgersi e il patire che incontra nei suoi blocchi. Viene in primo piano la necessità d'interrogarsi sulla fattualità (Faktizität) della vita, e nel caso dell'Esser-ci (Da-Sein), del suo carattere trascendentale, ricordandosi, come sottolinea Heidegger, che siamo sempre e inseparabilmente, vita e interpretazione della vita. Vita fattuale che si appropria di se nella cura [Bekummerung] costitutiva dell'esistenza. La vita in quanto tale non può affatto divenire un mero oggetto di una intuizione sensibile, di una determinazione razionale o intuitiva, non può pretendere di divenire l'oggetto del venir conosciuto e del possesso conoscitivo, ne tanto meno di una auto-conoscenza riflessiva, non può ambire ad uscire dalla sua

fattualità per conoscersi come oggetto, dinanzi a essa il movimento dell'Erklären (spiegare) si mostra riduttivo e impotente, la vita può al massimo avventurarsi nell'esercizio infinito dell'interpretazione, nella pratica ermeneutica comprendente (verstehend). Nel caso l'esistenza tenti di permanere in sé stessa senza trascendersi, essa non potrà che far capo all'assoluto, alla verità dell'universale, disconoscendo in questo caso proprio il senso della sua fattualità, disconoscendo la coincidenza della vita e della comprensione della vita. In questa direzione sempre Heidegger, nel suo scritto del 1943, "Sull'essenza della Verità" riprende magistralmente questi concetti, già in precedenza espressi in "Essere e Tempo" evidenziando come l'esistenza dell'Esser-ci, prima ancora di potere tentare di definire l'ente nella sua parzialità, si è in precedenza già decisa nel suo modo di comportarsi, essendo già da sempre posta (gettata) nei riguardi dell'ente nella sua totalità, e proprio allo scopo di descrivere questa sorta di pre-rapporto, adotta il termine acustico-musicale "intonato (abgestimmt)", dove con "intonare (stimmen)" e con "intonatezza" (Gestimmtheit), si riferisce all'atteggiamento (Verhalten) dell'esistere che egli tenta di cogliere secondo il modo non dell'astratta razionalità ma del pensare ermeneutico (il pensare poetante), attraverso il disporsi accordandosi con l'essenziale unità dell'essere, prima cioè che si stabilisca qualsiasi logica calcolante e tecnica. Il "tono" rimanda qui all'accordo musicale, al risuonare dell'esistenza con la tonalità dell'essere, e non è la semplice emozione o una sfumatura emozionale, ma il modo originario dell'esistere come rivelativa aderenza e appartenenza alla totalità dell'ente. Si tratta qui dell'affettività, del passivo e patico essere affetti, assunti come struttura ontologica dell'esistenza e del suo effettivo coinvolgimento nel tutto; una profonda messa in discussione della prevalenza della vista e dello sguardo distanziante, una indicazione di quella precedente e pre-discorsiva disposizione (Versetzung) verso l'ente, che si fonda sulla modalità "passiva" e avvolgente della sonorità, del tono e sulla sin-tonia armonica. La specifica affettività dell'intonazione heideggeriana è la vita che nella sua interezza partecipa dell'essere nella sua totalità, e in quanto affetta dalla sua affezione e auto-affezione, si comprende nel suo essere esposta, invasa e compresa dall'essere e in questo modo esiste. Si tratta di un piano dell'esistenza più patico e più coinvolto, evidenziazione del piano affettivo di ogni conoscenza razionale, piano che inevitabilmente la precede e la fonda, rivelando il primordiale e imprescindibile coinvolgimento dell'Esser-ci nella totalità, da cui tenta in seguito di

“estrarsi e allontanarsi”, appoggiandosi sulla modalità astrattiva della logica calcolante e della consequenziale manipolazione tecnica³¹. Tutto questo rende oltremodo complesso, il fenomeno del biologico invitandoci a coglierlo a partire dalla “intricazione (Verschränkung)”, come la chiama von Weizsäcker, del “movimento” (Bewegung) con

³¹ Erwin Straus nel tentativo di risalire alla dimensione percettiva come immediato e irriflesso fondo intuitivo e corporeo di ogni possibile successiva oggettivazione e razionalizzazione, a un terreno antecedente alla percezione e alla stessa relazione di soggetto e oggetto, prova a designare l’ambito del “Sentire” (Empfinden). “Sentire” si badi bene e non “sensazione”, e questa prevalenza del verbo sulla sua sostantivizzazione, proprio per ribadire il carattere attivo, transitivo, patico e vivente di tale processo non ancora parcellizzato in entità discrete quali le singole sensazioni, che la tradizione cartesiana e la stessa fenomenologia husserliana, in seguito penserà come “effetti”, che si producono nel soggetto, effetti prodotti da cause esterne al soggetto stesso, immaginato come già costituito. È quel sentire che, secondo Maldiney, ancora la fenomenologia husserliana, pur nominandolo come Hyle, come dimensione materiale della sensibilità, non riuscirà adeguatamente descrivere. A parere di Straus solo Herder saprà intravedere nella sua dimensione autentica l’Empfinden nel suo trattato del 1778 “Vom Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele (Della conoscenza e del sentire nell’animo umano)”. Proprio in quello scritto, infatti, l’autore tratta dell’Einfühlung (empatia) descrivendola nei termini del Hinein fühlen (sentire dentro): “Guarda l’intera natura, considera la grande analogia della creazione. Ogni cosa sente (fühlt) sé stessa e i suoi simili, la vita va verso la vita. Ogni corda vibra al proprio suono, ogni fibra s’intreccia alla sua compagna di giochi, l’animale sente assieme all’animale perchè l’uomo non dovrebbe sentire insieme all’uomo? Egli è immagine di Dio, un compendio della creazione e un suo amministratore: dunque dormono in lui migliaia di forze, di stimoli e di sentimenti; deve quindi regnare fra loro un ordine tale per cui tutte possono destarsi e venire impiegate, tale per cui l’uomo divenga un sensorio del suo Dio in ogni essere vivente della creazione, nella misura in cui questo essere gli è affine. Nel grado di profondità del nostro amor proprio (Selbstgefühl-stima di sé) sta anche il grado di simpatia (Mitgefühl-Compassione) nei confronti degli altri: poiché in certo qual modo possiamo sentire solo noi stessi dentro (Hinein fühlen-Sento dentro) gli altri”.

la “percezione” (Wahrnehmung) della dinamica del mondo esterno; si tratta di un intricazione radicale che non permette di distinguere facilmente il movimento dalla sensazione e che cerca di comprenderli appunto nella loro originaria unità, se allora, il movimento e la sensazione si mostrano in ogni essere biologico intricati, la loro condizione di partenza dovrà essere il loro essere in un medium, in un ambiente che percepiscono e in vista del quale agiscono. Ancora una volta tornano a questo punto utili le osservazioni heideggeriane relative al fenomeno della cura (Sorge) che egli opporrà decisamente all’intenzionalità husserliana, a suo parere troppo intrisa di logicismo e soprattutto carattere esclusivo di un Io che sembra già costituito nelle sue funzioni logiche, cosa che conduce ad allontanarsi dalla fattualità della vita, che in quanto tale, è secondo Heidegger, continua interpretazione vitale e mai pura e disinteressata riflessione, impostazione, quella husserliana, che spinge l’osservazione a prendere le distanze dal vissuto (Erlebnis) per approdare all’idealità dell’oggetto intenzionato. Il concetto di cura elaborato dal filosofo tedesco ci consente di riportare l’attenzione sul carattere affettivo-pratico dell’esistenza umana o per usare un termine caro a von Weizsäcker, sul carattere patico (Pathisch) dell’essere organico. Il patico (das Pathisch), sorta di passività, esprime in fondo il subire (das Erleiden), e la stessa condizione ricettiva del sentimento empatico comprendente (Verstehen) Sorge sul sentire situato (Befindlichkeit) che include l’inter-soggettività (Mit-sein), costitutiva dell’essere nel mondo (In der welt sein). Per quanto riguarda l’esistenza biologica dell’essere uomo, la paticità è già da sempre inter-soggettiva, essa è la radice da cui si sviluppa il dispiegamento sociale delle categorie soggettive, dei modi di declinarsi del soggetto, che in quanto esposto e aperto al mondo è sempre innanzitutto sottoposto, subordinato, dipendente, legato, dipendente, assoggettato, soggiogato, molto prima di provare a contrastare questa sua condizione di gettatezza con le categorie dell’Io voglio, dell’Io devo, dell’Io posso.

Proprio nella fenomenologia di alcune sindromi psichiatriche come le psicosi deliranti, alcune sindromi depressive, nevrotiche e anancastiche, ma in generale in tutte le sofferenze psichiche, tale condizione di primordiale esposizione e passività, torna a manifestarsi, a essa il soggetto cerca di porre rimedio rispondendo reattivamente. Non è un caso che le azioni dei folli siano ritenute dalla ragione irresponsabili e non punibili, proprio perchè come caratteristica della follia sarebbe la profonda messa in mora della

capacità d'intendere e volere, viene intuito che in questi casi il piano della soggettività e della coscienza non tiene più, non è più quello che guida l'azione nel mondo. Collasso dell'Io e della coscienza chiara e distinta e riemersione di una paticità e di una relazione affettiva con il mondo che fonda ogni successiva costruzione mondana e ogni relazione con l'ente e con l'altro da sé, forse proprio per questo, per la riemersione della relazione patica con il tutto che la follia è stata accomunata con la creatività e con il genio. Il Bios, il biologico, si mostra nella sua paticità, quest'ultima intesa come struttura ontologica dell'esistere che richiama il suo necessario coinvolgimento nel tutto, ma inoltre come potenza inclinata verso la sua propagazione e la sua espressione, sensibilità e impetuosità che venne come abbiamo visto, nominata dalla cultura greca come Eros. Per questa loro straordinaria e indefinibile potenza, Eros, Thanatos e Bios, da sempre hanno mobilitato l'attenzione e il meravigliato timore dell'uomo, temuti e venerati già nelle più antiche Religioni e nel Mito. Eros, com'è noto, era per gli antichi Greci una divinità al principio dell'Universo, anzi ne era la più diretta espressione, concepito e interpretato come "ciò che protende verso, ciò che muove e sospinge la vita", mentre Thanatos era l'inevitabile epilogo, come ripeterà più di duemila anni più tardi ancora Martin Heidegger: "La possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile" (Essere e Tempo, p. 315).

Il biologico è dunque compreso come insieme di paticità e attività, come ciò che si muove sospeso fra l'Eros e la morte, fino a pervenire a indicare questi due poli come separati, nell'ovvia preferenza positiva di quella polarità attività-erotismo che contrasta decisamente l'altra polarità negativa rappresentata dalla morte e dalla passività. Questa suddivisione entro cui si muove il biologico genera un suo proprio campo magnetico dove il vitale torna a manifestarsi nella sua fattualità, nella sua indivisibile unità e nella sua immediatezza.

Con l'intento di provare a riconnettere i termini della questione, a considerare come anche Eros e Thanatos siano dei fenomeni fra loro intricati, proveremo a soffermarci sulla fenomenologia della Vita (Ζοε-Βίος) colta nell'atto del suo immediato e spontaneo manifestarsi, nell'atto del suo naturale riprodursi e svilupparsi, prima ancora che essa sia complicata dal sorgere del desiderio, tenendo in considerazione quanto dice Bataille sull'Erotismo che così definisce: "Approvazione della vita fin dentro la morte".

Eros e Thanatos, sono in fondo meri principi biologici, caratteristiche precipue d'ogni forma vivente; essi pur assumendo nell'esperienza propria dell'esistenza umana, configurazioni significative del tutto particolari, ciò nonostante sembrano in ogni modo conservare e mantenere tutta la loro primigenia essenza. La vita, il biologico si fonda sulla riproduzione, la più elementare è la riproduzione asessuata, da un'unica cellula ne nascono due, la cellula madre colma di energia, di forza e di potenza si divide, la sua esuberanza piena di vita (Zoe che diverrà βίος) la condurrà alla sua sparizione, alla morte, alla sua fine, al suo compimento: dall'Uno al Due. Lo stesso avviene, seppure in un'altra forma, nella più complessa riproduzione sessuata; l'ovulo e lo spermatozoo unendosi diventano altro, i due gameti cessano di esistere, in quanto tali spariscono, per dare luogo a una nuova forma di vita, una nuova entità, cellula totipotente che introdotta dentro un inarrestabile flusso darà origine all'intero organismo: dal Due all'Uno.

Rainer Schurmann nel suo interessante saggio: "Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger", confronta le concezioni poetiche di Hölderlin con quelle di Char giungendo a evidenziare come esista una sorta di duplicità, riguardo alla diversa concettualizzazione del Tempo e sulla conseguente nozione di "Origine", che può essere rappresentata come "Nuzialità" o come "Natalità". Se l'Origine come "Natalità" ammette ed esige che le cose presenti conseguano da un evento passato che le genera e le fonda, tale opinione, questo modo di pensare, sarà da considerare come l'espressione di una posizione interamente Metafisica; qualora invece l'Origine venga intesa come "Nuzialità", gli opposti (Maschile-Femminile; Essere-Nulla; Luce-Tenebre; Bene-Male; Terra-Cielo; Eros-Bios-Thanatos; Corpo-Anima; attivo-passivo, patico-razionale) possono co-appartenersi e manifestarsi come espressione di un'unità. L'Origine si pone in questo caso al di là del Divino, oltre il principio di causalità, al di là quindi di ogni rappresentazione trascendente. Si tratta sostanzialmente di quell'unione dei contrari che in quanto immanente non comporta e non richiede nessun rinvio alla soprannaturalità, eventualità del pensiero, peraltro già presente sia nell'antica filosofia di Eraclito, che com'è noto concepiva la differenza come una mera espressione dell'identità del Logos; sia nelle concezioni Orientali e Taoiste con la sincronica alternanza tra Yin e Yang; sia nel più recente concetto heideggeriano di "Zusammengehörenlassen", per il quale l'identità e la differenza possono essere concepiti in modo non dialettico e cioè, non come sintesi o necessario primato di uno dei due contrari, ma come il lasciar essere che

cose differenti appartengano allo stesso ambito: consustanzialità del due nell'uno. Continuiamo in ogni modo a occuparci di quanto asserisce Bataille, limitandoci ad assumere il Bios, con le sue componenti, Eros e Thanatos: l'Amore, il Desiderio, la Morte, nella loro sussistenza e nella loro attinenza, come esposizione della pura presenza.

“La sfera dell'erotismo è essenzialmente la sfera della violenza, della violazione... La messa in opera erotica ha come principio la distruzione della struttura dell'essere chiuso... Ciò che è messo in gioco nell'erotismo è sempre una dissoluzione delle forme costituite” (G. Bataille).

Ritorniamo alle strutture riproduttive rinvenibili nel biologico:

- Riproduzione asessuata, da uno due.
- Riproduzione sessuata, da due uno.

“La crisi separatrice, ha origine dalla plethora: non è ancora separazione, è ambiguità. Nella plethora, l'essere passa dalla calma, dal riposo all'agitazione violenta, la violenza dell'agitazione, che dapprima ha luogo in seno alla continuità, chiama la violenza della separazione, da cui procede la discontinuità. A separazione avvenuta allorché si ritrovano due esseri distinti ritorna la calma (Ib, p. 93)”.

Entrambi i tipi di riproduzione, sia quella asessuata sia quella sessuata, avrebbero alla loro origine la condizione plethorica, quell'eccezionale sovrabbondanza che condurrebbe alla morte sia la singola cellula, sia gli organismi più complessi. Ciò sarebbe altrettanto vero, per quanto magari meno evidente, anche negli individui sessuati che in fondo sopravvivono solo più a lungo ai tumulti dell'eccedenza; in entrambi i casi la “Specie”, come sostenne già Arthur Schopenhauer, per la sua proliferazione, pare richiedere l'estinzione del singolo.

“Non dobbiamo mai dimenticare che la moltiplicazione degli esseri è compagna della morte. Chi si riproduce sopravvive alla nascita di chi ha generato, ma tale sopravvivenza non è che una proroga. Se la riproduzione degli esseri sessuati non chiama la morte immediata, la chiama però a lunga scadenza. Gli esseri sessuati

oppongono al proprio movimento di sovrabbondanza solo una resistenza provvisoria (Ib, p. 97)".

Non parrebbe dunque possibile trattare di Eros senza fare cenni e riferimenti a Thanatos...

Riassumiamo brevemente quanto abbiamo fin qui osservato: il Bios, il vitale, nella sua essenza ammette la presenza di un suo essere aperto e patico verso l'ambiente a cui appartiene e in cui si svolge la sua esistenza, su tale paticità che lo connette al tutto, fonda la sua azione che è sempre volta non solo a resistere all'ambiente e a conservarsi, ma a manifestarsi in esso e a propagarsi, questo impeto proteso verso la propagazione fu nominato dagli antichi greci come Eros; per Bataille, l'Eros in quanto tale, produce sempre la distruzione dell'essere chiuso, è una forza che è protesa verso la dissoluzione di strutture, di forme e morfologie chiuse, Eros è pertanto un'energia che inaugura forme di "Apertura (Erschlossenheit)", ma affinché il suo tipico effetto possa compiutamente manifestarsi sarebbe richiesta un'antecedente condizione pleorica, una condizione di sovrabbondanza; alla straordinaria violenza intrinseca al movimento di separazione, alla produzione di esseri discontinui pare che subentri una successiva e diversa pulsione, rivolta questa volta a effettuarsi, a condursi a termine verso un piano di ri-congiungimento, verso una configurazione protesa verso forme di accoppiamento; infine nell'irruente esaltazione di Eros, diretta senza alcuna eccezione verso la più piena realizzazione di quella particolare forma di esistenza e quindi nell'essenzialità di tutto ciò che è "Vitale (Βίος – Ζοή)", sarebbe già da sempre e fin dall'inizio, compresa la fine, il finire, il morire, "il compimento". Ed è in questo senso che Bataille osserva come il lavoro, le regole, i limiti, il gesto ripetitivo del Rito, i divieti, lo stesso nostro linguaggio, l'intero ambito simbolico prevalente, la nostra stessa coscienza, sussisterebbero di conseguenza, come specie di dighe necessarie che la Cultura umana erige per arginare i tumulti della vita. Freud com'è noto intuirà almeno in parte tutto questo, ma anch'egli, attenendosi rigorosamente ai principi stabiliti dalla Logica Occidentale, giungerà a proporre due distinte pulsioni: la pulsione di vita, la *Liebestrieb* e la pulsione di morte, la famosa *Todestrieb*, dove la seconda, concepita come la pulsione più originaria, continuerebbe a reagire alla prima nella costante tensione rivolta a riassorbirla.

Ancora una volta ci imbattiamo in una visione binaria del biologico che riprende con originali accenti, le asserzioni di diversi filosofi (uno per tutti Empedocle di Akragas), nondimeno nella storia del pensiero dell'Occidente è possibile rintracciare concezioni alternative le quali, partendo in genere dalla semplice constatazione che non s'incontrano mai forme di Eros senza la sincronica presenza di forme di Thanatos, propongono un'identità, una consustanzialità fra queste due istanze e principi. Anche Heidegger finirà nella sua analitica esistenziale per accordare una certa prevalenza conoscitiva ed ermeneutica alla tonalità affettiva dell'angoscia, ponendo l'Esser-ci di fronte al suo essere più proprio, all'essere per la morte. Ciò nonostante sembra persistere un'inarrestabile tensione rivolta verso la dissipazione, e proprio da questa energia che riconoscerà vitale ma tragicamente protesa verso la morte, che Bataille sarà sedotto e fatalmente attratto, riconoscendola come una spinta verso l'entropia, una forma di Eros radicale e totale, non più orientato al semplice mantenimento e alla mera conservazione della Vita, quanto piuttosto alla sua propagazione e al suo adempimento. Le citate riflessioni di Schurmann che riprende il concetto heideggeriano di "Zusammengedehorenlassen", invitano invece a intendere l'origine, e nel nostro caso specifico il vitale, non alla maniera del pensiero metafisico occidentale che lo impianta sulla natalità, quanto piuttosto sul modo della nuzialità, come espressione infinita della intricazione (Verschränkung) fra passività e attività, fra paticità e attività, fra maschile e femminile, fra individuazione e simbiosi, fra eros e thanatos .

Ma quali conseguenze ha tutto questo nell'approccio all'essere malato dell'uomo? La cura dell'essere vivente, e nel caso della medicina dell'essere biologico dell'uomo che abbiamo di fronte, cambia radicalmente in base all'idea di vita che noi possediamo. Il singolo organismo, si dice, è un tutto individuale, una totalità (Ganzheit) sintetica e misteriosamente creativa, non semplicemente la somma delle singole parti, una totalità armonica, come un tutto che non nasce dalla somma delle singole parti o da singole cellule da cui dipende la salute o la pienezza dell'esistenza, dunque, non si recupera la salute e la vitalità semplicemente mediante un intervento sulle parti, escludendo ciò che viene considerato il male. Inoltre, come Hanna Arendt³², rimprovererà al suo maestro Heidegger, se si trascura la natalità dell'esistenza a vantaggio della sua mortalità, se

³² Hanna Arendt, *La vita della mente*, ed. it. curata da A. Del Lago, Bologna 1987, Il Mulino.

l'attenzione viene posta esclusivamente sul piano della mortalità e della dissoluzione, si rischia di fraintendere il piano della creatività, per quanto si vuole patologica e sofferente espressa della malattia, s'ignora insomma la vitalità patica e sopportante dell'essere malati e delle necessità di rianimazione che in tal caso tale esistenza richiede. Se ancora, al concetto di natalità suggerito dalla Arendt, si sostituiscono quello di nuzialità, della intricazione, della *Zusammengehörenlassen* heideggeriana, forse in questo caso si riuscirà a restituire alle professioni sanitarie la loro originaria natura, il loro patico prendersi cura, orientato a una comprensione-spiegazione, complessiva e funzionale dell'essere malato del paziente, recuperando in questo modo l'esperienza e i vissuti, colti in quell'essere nel dolore, che è un vivere il piacere perduto del libero gioco delle potenze funzionali del corpo. La medicina ha finito per adottare nelle sue pratiche un atteggiamento difensivo della vita contro la morte e già nei suoi linguaggi è possibile rintracciare come le metafore adoperate traggano spunto da un atteggiamento combattivo e guerresco. La vita quindi, perdendo la sua propensione all'apertura, si chiude e diviene ciò che lotta ininterrottamente contro la morte difendendosi dalla minacciosità dell'ambiente e del tempo, dalla eternità della *Zoé* si perviene alla mortalità del *Bios*.

Conseguenze di tali concezioni le ritroviamo espressi anche nei sistemi preposti e ideati per la cura. A tale scopo prenderemo in considerazione gli studi foucaultiani sul biopotere e sui sistemi della ragione ideati per circoscrivere il male, la malattia e le forme di devianza. Il paradigma della "governmentalità", introdotto da Michel Foucault, nel 1978, durante lo svolgimento delle lezioni del corrispondente corso al Collège de France, gli consente di rintracciare quelle forme ancora esistenti di resistenza al biopotere che risiedono nella corporeità (*Leib*), dove quest'ultima è compresa come l'espressione immediata della vita, di quel biologico indocile che non permette alcuna presa razionale e categoriale, queste sue riflessioni appaiono del tutto affini alle precedenti considerazioni che egli fece sulle resistenze dell'isteria alla pretese scientifiche della medicina. Dal nostro punto di vista risulta emblematico come l'autore francese contrapponga la nuda vita, il *Bios* e il potere, esprimendo in fondo l'ambito problematico a cui si accinge a rispondere la scienza nella cosiddetta età della tecnica. La vita in quanto tale è secondo Foucault la resistenza incoercibile a quell'impianto della tecnica, in fondo espressione della ragione calcolante che tenta di rasserenarla, di

porla entro categorie definibili e dunque controllabili. La vita nella sua immediatezza riconduce entro un'imprevedibile aleatorietà, entro un orizzonte di senso che non potrà essere mai significato dai metodi della ragione, sempre comunque in ritardo sulle impellenze del biologico, aperto e inclinato verso la sua espansione ed esposto alla paticità e alla sua sofferenza. La "governamentalità", non è altro che quel dispositivo della ragione che cerca, attraverso la messa in atto di strategie (dispositivi di sicurezza, controlli regolatori), di condurre e regolare prima ancora che la vita degli individui singoli, la vita in generale. Ma perchè la coscienza, l'io, la ragione, si è da sempre preoccupata di contenere il biologico, cosa teme dal suo sviluppo, dalla sua crescita, dalla sua espressività? Perchè il sapere si è da sempre preoccupato di devitalizzare il biologico, declinandosi spesso come potere? Tutto questo che conseguenze ha sul nostro modo di prenderci cura della malattia e del dolore? Riprendendo l'etimologia greca, se il potere si occupa della zoé, peraltro già intesa nella sua pura attività autopoietica, difensiva e conservativa, è per tentare di trasformarla in Bios, in vita differenziata, e questo anche allo scopo di proteggerla, di fortificarla. Questa stessa condotta si mostra anche nella costituzione dei soggetti; prima ancora che del loro dominio, il potere si pone la questione della loro stessa potenza, della loro stessa sovranità, della loro stessa forza. In quest'ambito sono alquanto interessanti le analisi proposte da Roberto Esposito, l'autore attraverso un'originale riflessione sulle parole chiave "communitas" e "immunitas", s'interroga ripartendo dal concetto di bio-politica elaborato da Michel Foucault negli anni settanta, ponendo innanzitutto la questione che proprio un'eccessiva protezione della vita può trasformarsi nella sua auto-distruzione, la bio-politica si traduce in questo caso in tanato-politica. Esposito inizia il suo stimolante percorso argomentativo osservando come nel termine composto communitas (cum-munus) sia compreso "munus" che nel suo significato originario indica la legge, l'ufficio, il dono, e precisa che a differenza del donum, il munus non è ciò che si riceve ma ciò che si dà per disimpegnarsi da un obbligo in precedenza assunto, dunque la communitas coinciderebbe con un insieme di soggetti che hanno in comune il reciproco obbligo a disimpegnarsi, questo comporta che non sarebbe un primigenio senso di appartenenza a fondare la comunità, quanto piuttosto un dovere vicendevole; la comunità insomma sarebbe fondata sull'avere, piuttosto che sull'essere, sul dovere piuttosto che sul piacere, risultando un mero fatto culturale, fondato sulla possibilità del

commercio più che un fatto naturale fondato su una sintonica consonanza. Questo composto sociale, fondato sulla reciproca privazione dovrà avvenire ovviamente in vista di un obiettivo, di un fine, una teleologia che Esposito rintraccia nella difesa dalla diversità, dall'alterità, dalla differenza, dagli attacchi potenziali che possono provenire dal mondo esterno, da altri gruppi sociali, da altre comunità: la comunità costituendosi traccia un confine identitario, circoscrive un "auto" che per consolidarsi ha bisogno di contrapporsi ad un "etero". Il concetto di *Communitas*, non ha tuttavia solo una funzione difensiva ma anche una funzione costitutiva e rimanda al concetto di dispositivo foucaultiano, una complessa rete di elementi che il soggetto subisce e attraverso cui il soggetto stesso si costituisce e si può esprimere. Dispositivi sono gli apparati disciplinari descritti da Foucault stesso: il carcere, la confessione, il manicomio, ma anche gli attuali apparati socio-sanitari predisposti per la tutela della salute pubblica, intesi come la connessione tra i diversi frammenti che li compongono. Il concetto di dispositivo a sua volta sarà compreso nel più ampio criterio di "Governamentalità", neologismo coniato da Michel Foucault durante il corso al Collège de France dell'anno accademico 1977-78, e pubblicato con il titolo *Sicurezza, territorio, popolazione*. Il filosofo francese, adoterà questo termine per descrivere l'evoluzione del potere sovrano, che era un potere di decisione sulla vita dei sudditi e dunque un potere più che di difesa della vita un potere di morte. Secondo Foucault, con l'epoca moderna, quest'ultimo si trasforma e viene integrato da delle tecniche e procedure che si applicano alla popolazione, che smette così di essere oggetto di dominio da parte di un'autorità; la governamentalità, annettendo al suo interno anche la difesa della vita, si propone il compito di dirigere il comportamento e gli stili di esistenza degli individui, e troviamo questa nuova gestione del biologico nelle tesi che informano le teorie attuali del governo clinico³³, che ha come suo scopo la "produzione di salute", la prevenzione

³³ La Clinical Governance, è un sistema attraverso il quale le organizzazioni del servizio sanitario nazionale sono responsabili del miglioramento continuo della qualità dei servizi e della salvaguardia di elevati standard di assistenza attraverso la produzione di un ambiente in cui possa svilupparsi l'eccellenza dell'assistenza sanitaria. NHS- A first class service, Department of Health 1998.

La parola "Governance" in italiano va assunta con il significato di sistema atto a controllare e dirigere, più che con "governo" che in inglese si direbbe "gouvernement",

della malattia e la sua cura, entro un orizzonte di produzione di sicurezza e riduzione del rischio, oltre che del mantenimento anche economico del sistema stesso, giungendo ad affermare che: “la vita va presa in carico dalla culla fino alla morte”.

La costituzione in “auto” delle forme viventi si chiude e delimitandosi definisce se stessa come un insieme contrapposto all'esterno, vissuto come alterità e minaccia di quell'ordine che andrà dunque difeso e protetto, torna in evidenza la radice assira “izēzum”, di Zoe, l'esistere, lo stare saldo con vigore, lo stehen (stare), stehen bleiben (stare fermo), la nuda vita intesa come ciò che si erge e sta, opponendosi con fermezza e con vigore in mezzo all'ente. Si tratterebbe in questo caso, per usare una terminologia junghiana, della prevalenza del principio maschile, o se si vuole di quella volontà di potenza descritta da Nietzsche, che comporta la messa in ombra del principio relazionale femminile, dell'appartenenza al tutto, della parte patica e vulnerabile dell'esistenza. La bio-politica fondandosi su una specifica visione del Bios, non è altro che l'espressione della volontà di potenza, essa adopera le categorie polemiche e paranoicali della lotta e dell'esclusione, affinché si possa produrre un rinforzo della vita, affinché si possano produrre delle forti soggettività individuali e collettive, e nella sua estremizzazione non può che concludere che per il rinforzo della vita è necessario che le sue forme deboli vengano eliminate, che negli stessi organismi da rafforzare, si sopporti lo scatenamento della malattia, con il conseguente rischio della morte. Proprio perché il gioco della bio-politica, con la sua strenua difesa della vita, concepita come parte affermativa, dionisiaca ed espansiva, sospinta dalla tensione orientata alla sua propagazione, si sviluppa sulla negazione della sua parte vulnerabile e patica, potrà

con questo termine si esprime quindi l'intenzione di un sistema d'indirizzare, monitorare e gestire i fenomeni. Anche l'aggettivo “clinical”, in inglese ha un significato diverso dalla parola italiana “clinica”, riferendosi all'insieme delle professioni sanitarie e non solo a quella medica. Il governo clinico, si pone l'obiettivo di controllare anche i costi e gli aspetti finanziari della sua applicazione pratica. È uno strumento di miglioramento della qualità dell'assistenza erogata ai pazienti e di sviluppo delle capacità del Sistema Sanitario Nazionale nel suo insieme, con il preciso scopo di mantenere degli standard qualitativi elevati, migliorare la performance dei professionisti, con una continua tensione verso l'eccellenza clinica.

inserirsi nella polarità *communitas-immunitas*, si riesce a comprendere in questo caso, il movimento che fa capo a comunità che fondano la loro sopravvivenza su fragili e paranoiche meccaniche identitarie a loro volta impostate sulla stessa scissione di questa polarità.

Merita un ulteriore approfondimento la categoria che Roberto Esposito giustappone alla comunità, la categoria dell'immunità, osservando subito che si tratta di due termini legati da un rapporto di contrasto e d'indissolubilità, d'indissolubilità contrastativa. Se la *Communitas* è ciò che impegna l'individuo nei riguardi dei suoi simili, l'*immunitas* è ciò che lo esonera da questo vincolo, in una sorta di spazio privilegiato che ha attinenze con il Sacro. Colui che gode dell'immunità è svincolato dalle leggi e dagli obblighi cui sono sottoposti gli altri componenti del gruppo sociale. Ovviamente questo privilegio, quest'eccezione alla regola, dovrà aver avuto le sue funzioni. Chi è immune ha anche i suoi oneri oltre che gli onori: immune è il Re, il Capo, il Padre fondatore della comunità, lo Sciamano, il Sacerdote, ma anche il folle e la vittima, figure investite sempre di un potere sacrale. Quale strategia adopera in questo caso la vita per conservarsi e propagarsi? Se le nostre ipotesi sono corrette dovremmo ritrovare analogie anche nel fenomeno del vitale, prima ancora che diventi culturale. Che analogie è possibile rintracciare nelle organizzazioni biologiche, nella singola cellula? Negli organismi biologici più primitivi? Quali sono quelle parti della vita, esonerate dalla regola e dalle leggi? Una risposta che ci viene in maniera immediata è che è la vita stessa a essere predisposta nella sua essenza a immunizzarsi dalla regola. Il Re, il Padre, il Sacerdote, il Sovrano sono esonerati dalla regola e dalle norme della *Communitas*, poiché essi stessi garantiscono la regola, e in questa funzione di garanzia si troveranno a essere liberi, pur muovendosi sul crinale della pericolosità della trasgressione, che è in quanto tale quella regione dell'indifferenziato dove si ha a che fare con la vita e con la morte. In questa regione-dimensione dell'indifferenziato, in quest'ambito sacro, per un attimo si sospende, almeno parzialmente, la riproduzione dominata dalla necessità e s'incontra la perturbante apertura all'evento e alla libertà, ci si trova dentro una dimensione aperta all'eventualità e all'assenza di fondamento, unica possibilità concessa alla vita, di passare dalla sua funzionalità ri-produttiva a una funzionalità poetica e generativa, di pericolose e instabili differenze. I detentori della sovranità, coloro ai quali è stato concesso il controllo, si troveranno a essere liberi, eventualmente,

di modificare le regole in vista di un nuovo assetto organizzativo, di nuovi dispositivi finalizzati a indirizzare, limitare e regolare il comportamento dei soggetti. Ma il dominio e i suoi rappresentanti, per esser tale, deve avere il coraggio di sopportare e d'infliggere, esporsi, come insegna René Girard, alla violenza del Sacro. Analogamente, la stessa cellula porta con sé, nel suo nucleo, un materiale genetico che fornisce le regole, che informa delle sequenze utili per il mantenimento di quella forma di vita, sia essa un batterio, un animale o un uomo. Proprio per questo la conservazione e la differenza hanno bisogno di un'immunità, che nella storia umana talvolta, può diventare arbitrio e volontà di potenza. Anche in questo caso se il gene o il sovrano assumono assetti volti alla sola conservazione, le forme di vita che si svilupperanno risulteranno sclerotiche e rigide portando a una difficoltà riproduttiva e alla lunga alla loro estinzione. Un'apertura al mondo che l'essere uomo conserva nella suo essere un'animale non stabilizzato (Nietzsche), un essere eccentrico (Plessner), ovvero una flessibilità e una plasticità concessa dal suo essere neotenico, se da una parte gli ha permesso una adattabilità in grado di condurlo a popolare l'intero pianeta, dall'altra lo ha indotto a cercare di mantenere in se stesso, nel proprio clan, il proprio linguaggio e la propria cultura, a recintare e a difendere un proprio centro, e questo è talvolta all'origine di una chiusura su di sé, di un ripiegamento sulle proprie coordinazioni intra-specifiche, che contrastano un nomadismo e una erranza vitale; chiusure, ripiegamenti e coordinazioni difensive, che sono alla base di ogni antropo-centrismo e antropomorfismo, etnocentrismo e trascendentalismo cognitivo, linguistico, culturale, politico. Il gioco del bio-potere s'instaura anche in tal caso all'interno della polarità identità-differenza, all'interno della co-implicazione disgiuntiva immunità-comunità, dove la prevalenza dell'una finisce inevitabilmente per incidere sull'elasticità e sulla vitalità dell'intero organismo.

Le concezioni della vita, siano esse vitalistiche o meccanicistiche, hanno spesso ignorato proprio l'aspetto d'indeterminazione e di libertà che la vita, il biologico in quanto tale possiede come sua intrinseca caratteristica. Le pratiche illuministiche e positivistiche, ma per certi versi anche le tragiche riflessioni nietzschiane, sono state orientate sempre al potenziamento della vita, alla sua piena espressione, alla sua propagazione; tuttavia, negando fatalmente proprio il suo carattere più fragile e più debole, il suo essere esposta al dolore e al patire, il suo essere nello spazio e nel tempo,

hanno finito per assumere tonalità esclusivamente difensive e conservative, compromettendone la sua relazionalità, la sua espressività e le sue possibili differenze.

Contrapponendosi al potere forse non si fa altro che il suo gioco, contrapponendosi alla predominanza della ragione e alla sua violenza adoperata sulla follia, si rischia di rendere la follia il suo esangue contro-canto e si manca piuttosto di rilanciare la questione della sua assenza d'opera come il possibile esito e l'estremizzazione della stessa ragione. Se il biologico è franteso nelle sue possibilità più proprie, se alternativamente si sceglie di occuparsi del suo essere aperto patendo, omettendo la sua potenza d'indeterminazione espansiva, o viceversa si punta a quest'ultima combattendo la prima, si cercherà una sorta di stabilizzazione che in entrambi i casi esclude le sue stesse tracce di vitalità, aperte al contingente, e come direbbe Heidegger, all'evento. Il dolore e il patimento del biologico, le sue malattie, sono allora sensi e sensazioni che richiedono un accordo e una tonalità affettiva che sia ancora in grado di comprenderle nelle loro derive e nei loro perduti orizzonti di vitalità. Riporto un esempio della mia pratica clinica che esprime queste due diverse opzioni che in questo caso rischiano fatalmente di convergere, verso una irreversibile cronicizzazione del disagio. In un corso di formazione, i membri dell'equipe si confrontano aspramente su alcuni pazienti, su quei soggetti che frequentano da anni i Servizi senza che ci sia un reale progetto, senza che si noti qualche loro movimento, esistenze siderate e bloccate nella ripetizione quotidiana e monotona, nessuno sa più cosa scrivere sulle cartelle cliniche quando si tratta di riportare le osservazioni e gli aggiornamenti, alcuni spingono affinché l'equipe si decida a intraprendere un percorso riabilitativo serio e programmato che possa ridurre quella cronicità, definita come rocciosa, altri più prudenti invece invitano a mantenere le cose come stanno poiché la patologia di questi pazienti se sottoposta a stimolo potrebbe riacutizzarsi, entrambi i due poli si dividono e si scindono, polemizzando reciprocamente. Se questi due poli riuscissero a pervenire non tanto a una sintesi di tipo hegeliano, che allude a un superamento virtuoso delle due opzioni, indeterminazione e apertura versus necessità di un ordine protettivo, ma a una intricazione, alla *Zusammengenhorenlassen* heideggeriana, forse allora sarebbe meglio compresa quella peculiare esperienza e l'anestetizzato sentire di quelle storie di vita, cronicizzate entro un assetto difensivo che pur riducendo la sofferenza e il dolore è giunto a estinguere la vitalità dell'esistenza. Sempre Nietzsche esprimerà proprio nella sua forma di vita, nella

sua biografia, le recondite origini delle sue riflessioni, esaltazione della vita che combatte la malattia e la morte, che proprio nella sua unilateralità potente, si piega rovesciandosi in debolezza, assolutizzazione estrema della individuale superiorità, che si degrada e si corrode nell'asservimento esaltato del nichilismo, forza del pensiero che giungerà a incontrare il suo contrario, la dissoluzione della mente, l'apoteosi della follia e del delirio, firmandosi nei suoi ultimi appelli come Dioniso e il Crocifisso.

Nietzsche si farà egli stesso testimone della paticità dell'esistenza, che accoglie la malattia e la debolezza nella forza della grande salute e dunque della grande politica della vita, in cui potrà essere finalmente incluso persino l'animale e abbandonato il tipo razziale dell'Über-mensch (oltre-uomo), per incontrare l'oltre uomo, riconnesso con la sua propria natura biologica, con la sua vita fattizia, in cui potrà essere finalmente liberato il gregge prigioniero della forma biologica della specie e abbracciato fraternamente il cavallo frustato dal cocchiere, di cui adesso, nella dimensione aperta dalla follia, è possibile cogliere il dolore. Ma tutto ciò per Nietzsche è stato possibile solo a patto di sopportare la struttura esclusiva e aristocratica della soggettivazione: tutto ciò è stato possibile attraverso la messa in mora dei meccanismi psicologici e culturali difensivi che ipostatizzano la vita; egli era convinto che solo alcuni potranno forse sopportare e sfidare la propria inversione, la degenerazione della propria salute in malattia fino al punto in cui: "il saggio e l'animale si avvicineranno e produrranno un tipo nuovo."³⁴ La lezione di Nietzsche, sembra dirci che solo accogliendo la debolezza della malattia al suo interno, solo accogliendo come sua essenza il patire e il dolore, lato oscuro della volontà di potenza, la vita può incarnarsi e mostrarsi nella sua interezza, corpo vivente nella sua connessione dolente e gioiosa con il tutto, con il quale si trova intricata e verso cui tende e da cui tenta sempre di differenziarsi. Nobilitazione e degenerazione potrebbero essere allora i due termini nietzschiani che descrivono e attribuiscono un senso e un valore a due toni affettivi del biologico, toni affettivi che lo qualificano e lo muovano, e solo se questi due poli saranno intesi nella loro intraducibilità razionale, nella loro co-implicazione, nella loro sintesi disgiuntiva, si potrà tentare una trasformazione delle attuali procedure bio-politiche in una autentica politica della vita che la riconsideri nelle sue dolenti deviazioni, nei suoi azzardi, nelle sue differenze, nel suo politeismo e nelle sue straordinarie variazioni espansive. Se si

³⁴ Dai Frammenti postumi, cit. da Esposito

prova a concepire la Vita, come suggerisce Schürmann, adottando la categoria della nuzialità e non come natalità, le opzioni immunitarie, le dinamiche di chiusura e auto-protezione del corpo vivente e del biologico in generale, i meccanismi di difesa psicologici e culturali, la stessa necessità dei miti fondativi e delle ritualità violente del Sacro, adoperati per puntellare le nostre identità, potranno rendersi meno assoluti e retrocedere, aprendosi verso connessioni relazionali e “femminili” che consentono regressioni salutari dalla mortifera volontà di potenza. L’espansività del biologico, declinato sul lato “femminile, materiale e materno”, ci riconnette a quella propagazione senza un fondamento (archè) e senza una direzione (telos) predefinite rigidamente, che attende la sua completezza dalla forma “maschile”, che oltre che a contribuire all’ordine (nomos), svolge la funzione di amplificare la differenza, completezza, tuttavia, sospesa sempre entro un “femminile”, materno e carnale, che ha il compito sublime di mantenere l’appartenenza alla totalità e la paticità poetica e mai esclusivamente produttiva dell’esistenza.

Tutto questo discorso che conseguenze può avere nell’ambito delle discipline mediche e nel nostro caso specifico nell’ambito delle discipline psichiatriche? Alcune di esse si sono già esplicitate nel corso della trattazione, concludiamo questo paragrafo con una breve sintesi e una ripresa delle conseguenze che appaiono più evidenti. Anche la “psiche”, dalla sua originaria consistenza volatile e aerea viene ricondotta entro l’alveo della materialità cerebrale e genetica, considerata anch’essa come una funzione passibile di guasti e dunque di correzioni in vista di un miglioramento delle prestazioni e della sua efficacia, in vista di una sua conservazione e di un suo potenziamento. Il cervello viene identificato come la regione centrale da cui dipendono le malattie della mente e dunque viene studiato nella sua materialità, e oggi grazie alle moderne tecniche di visualizzazione digitale anche nella sua dinamicità. Le tendenze delle ricerche sono volte a de-contestualizzare il soggetto sofferente, ad astrarlo dal suo ambiente in un processo d’individualizzazione e interiorizzazione della sua sofferenza che finisce per coincidere riduttivamente con il suo corredo costituzionale encefalico, bio-umorale e genetico. Tendenziale eliminazione delle influenze culturali, sociali, biografiche, nelle ipotesi eziopatogenetiche delle affezioni mentali.

Analogamente alle altre specializzazioni mediche, la premessa epistemologica delle discipline psichiatriche si svolge nel riconoscere ciò che è patologico come difettoso e non desiderabile, provvedendo a tentare la sua correzione e la sua eliminazione, avendo come meta l'autosufficienza del soggetto e il potenziamento della sua resistenza alle possibili alterazioni che possono provenire dal suo difettuale e costituzionale modo di porsi nel mondo. La medicina psichiatrica, in accordo con le tecniche di governamentalità descritte da Foucault, orientate a gestire la sicurezza delle popolazioni, è indotta a inoltrarsi in territori di prevenzione, suggerendo perlopiù stili di vita, prescrizioni, discipline e screening, rivolti a intercettare il patologico prima ancora della sua insorgenza e a tentare di reprimerlo e limitarlo una volta che nonostante le procedure preventive si è instaurato. Eppure il caso dell'aumento delle patologie depressive, soprattutto nel mondo occidentale è da interpretare come un indice significativo dell'influenza delle prevalenze culturali. Già Hubertus Tellenbach nel suo testo *Malinconia* aveva osservato come l'inclinazione alla depressione aumenta tanto più chiaramente quando più il senso del ritmo viene eliminato dalla sfera culturale, quanto più il tempo determinato dalle macchine s'impone sulla determinazione psichico-spirituale. I percorsi di cura sono centrati sull'attivazione di processi riparativi e riabilitativi, che poco concedono alle parti del se riconosciute come patologiche e insensate, parti che una volta escluse portano con sé quella specificità dell'esistenza che abbiamo provato a indicare con il termine *paticità*. Queste premesse fanno capo a una particolare idea di soggetto e del Bios, che si vuole sempre più emancipato e staccato dalla sottostante esistenza della vita. Come è noto, Foucault dopo essersi occupato delle forme di esclusione e di soggettivazione messe in campo dalla ragione nei riguardi della follia, negli ultimi anni della sua vita si occuperà della *epimeleia seautou*, della cura di sé presso i Greci e i Romani, sottolineando in quegli scritti la differenza esistente fra le antiche tecniche dell'esistenza, dalle moderne bio-tecniche rivolte alla costruzione e alla manipolazione dei soggetti, dove la *zoé* diviene l'oggetto di una manipolazione che, piuttosto che essere rivolta verso la possibilità di una sua espressione etica, verso la costituzione di un Bios "autenticamente" qualificato, insiste sulla sua deteriorabilità biologica e sulla necessità della sua protezione e del potenziamento delle sue facoltà e delle sue prestazioni. Le vibranti analisi foucaultiane insistono sulla possibilità di concepire la propria vita come un'opera d'arte e dunque le

tekhnai tou biou, vengono intese più che come delle tecniche che incrementano le facoltà produttive e pratiche (praxis), come esercizi meditativi e ascetici che accrescono i talenti artistici (poietici) dell'individuo, con l'intento di renderlo libero di darsi una forma. Così si esprime il filosofo francese: "Chi vuol fare della propria vita un'opera, chi vuole utilizzare come si deve la tekhnè tou biou, non è unicamente la trama, il tessuto, la spessa feltratura di una regolarità che viene costantemente al seguito, e a cui dovrebbe sottomettersi, quel che dovrà avere in testa. Nello spirito di un Romano e di un Greco, né l'obbedienza alla regola, né l'obbedienza pura e semplice, potranno mai dar luogo a un'opera bella. L'opera bella è solo quella che obbedisce all'idea di una certa forma (un certo stile, una certa forma di vita)³⁵. Foucault procede evidenziando come queste pratiche non avevano come loro intento di pervenire a stabilire delle norme e delle regole assolute e definite, quanto piuttosto a fare in modo che l'esistenza possa giungere a darsi da se, una sua quanto più libera forma. Analogamente potremmo dire della declinazione delle arti mediche che da allora a oggi hanno forse smarrito quella concezione del vivente come movimento, variazione, intonazione e sensibilità, per affidarsi a un regime normativo e ortopedico, che rischia di fraintendere e di non tenere nel debito conto i moti intrinseci e peculiari del biologico. Nell'ambito delle discipline psichiatriche questo produce un'enorme difficoltà e disastrose equivocità, soprattutto nell'ambito della cura che seguendo le più superficiali indicazioni attuali, tenta d'intercettare la sofferenza mentale sul piano della costituzione di una soggettività che è immaginata difettuale e carente, piuttosto che avventurarsi entro quelle regioni pre-categoriali e pre-soggettive che la precedono e la fondano, entro quella sensibile ed evanescente dimensione patica che fa capo all'esistenza. Nelle indicazioni forniteci da Foucault si ha un'armonica riunione fra l'etica e l'estetica, entrambi ambiti di riferimento, in grado di orientare l'accordo dell'esistenza con il suo mondo e con l'altro da se, auspicando la pratica di un sapere eto-poietico. Nella Storia della follia, Foucault s'intratterrà a lungo sulla figura di Philippe Pinel e sul trattamento psicologico da lui e dai suoi discepoli immaginato nei riguardi delle manifestazioni della follia, metodo che com'è noto sarà definito trattamento morale. Foucault, già in quelle pagine si dispone nei confronti di quelle pratiche con un atteggiamento decisamente critico, indicando chiaramente oltre alla loro pericolosità, la loro insufficienza, invocando possibili

³⁵ Foucault Michel, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 380.

approcci alternativi. Egli affronterà questi stessi temi nell'ambito della questione del potere politico esaminato nell'atto di governare l'uno e la moltitudine (omnes et singulatim), il filosofo francese svolge un'interessante analisi delle tecnologie del potere, come procedure che regolano la condotta degli individui con l'obiettivo di assoggettarli a determinati scopi o domini esterni. Accanto a questi dispositivi ideati dalle tecnologie del potere esistono le tecnologie del se, che sono quelle pratiche che permettono agli individui di eseguire con i propri mezzi o con l'aiuto di altri un certo numero di operazioni sul proprio corpo o sulla propria anima, con l'obiettivo di realizzare una trasformazione di sé stessi, allo scopo di raggiungere uno stato di felicità, di purezza, di saggezza, di perfezione o di salute. Nella storia della sessualità e in particolare nel terzo volume "La cura di se", tornerà da una nuova prospettiva, a occuparsi della questione del soggetto e delle pratiche di soggettivazione, intrattenendosi a osservare le particolari forme e le modalità che assume il rapporto con sé stessi, rapporto attraverso il quale l'individuo si costituisce e si riconosce come soggetto. Come procedure che si dirigono verso quella direzione cita le pratiche della verità come la confessione, le pratiche di auto-analisi, e l'auto-biografia, pratiche in grado di fondare un rapporto autenticamente libero con sé stessi, in vista di un'estetica dell'esistenza, che conduca l'individuo a fare della sua vita un'opera. Foucault propone di rapportare la cura di sé all'etica, suggerendo innanzitutto di sostituire il termine morale con il termine etica, poiché proprio il significato di morale, già nella sua etimologia, rimanda all'azione del misurare, alla misura delle azioni, che fanno capo alle abitudini e alle norme conformi al buon costume, e indicano un regime di vita dove tutto è già in precedenza e ideologicamente già deciso. Invece il termine "etica", si riconnette all'ethos, rimanda come egli sottolinea efficacemente, alla forma riflessa che assume la libertà, l'etica, per il filosofo francese non si riduce in questo caso a una generica istanza di liberazione, che in quanto tale è solo la condizione che può rendere praticabile l'instaurarsi di quelle arti esistenziali che rendono possibile la realizzazione della propria vita (zoé-Bios) come libera, vera e autentica opera d'arte (poiesis). Le pratiche di liberazione non si svolgono seguendo un procedimento che crea, piuttosto esse sono azioni che tolgono, sono pratiche che de-costruiscono, eliminando le fissità dei rapporti di dominio e di potere, creando le condizioni di libertà entro le quali il soggetto può costituirsi. La libertà, aggiunge, è la condizione ontologica dell'etica, etica

come potere di darsi da se contro ogni forma di normalizzazione per provare a essere, come ricordano Canghulhem e Hans Jonas, responsabilmente normativi, etica che insieme all'estetica, si congiungono in una concettualizzazione forte di autonomia, intesa quest'ultima come un tentativo continuo di sottrarsi al governo, all'impegno rivolto all'essere governati il meno possibile, autonomia, che fondata su una continua riflessione critica consente di praticare la libertà in una modalità creativa, che oltre a opporsi al dominio, è posta nelle condizioni di poter inventare e favorire nuove e feconde possibilità di vita. Risulta così più chiaro, cosa Foucault intendesse quando diceva della follia che è assenza d'opera. Le sue ultime riflessioni, possono credo istruirci nell'immaginare uno spazio e un tempo della cura etici ed estetici, nonché sulla relazione terapeutica che richiedono le forme di sofferenza mentale. Seguendo queste preziose indicazioni, le forme di psicoterapia potranno essere rivolte a pratiche di liberazione, orientate a tentare di eliminare le fissità dei rapporti di dominio e di potere, non solo sociali e culturali ma anche intra-psichici, entro le quali quell'esistenza si svolge, tenendo nel debito conto delle fragilità dell'esistenza, delle sue vulnerabilità, magari anche delle necessità che a volte l'esistenza ha in certi frangenti di ricevere degli argini, delle pause di assoggettamento, ma sempre nella consapevolezza della richiesta che ha quella particolare e irripetibile esistenza di trovare da se i suoi assetti, non precedentemente già decisi, e sempre comunque aperti alla possibilità dell'evento, della novità, della sorpresa e della meraviglia. L'esteticità dell'esistenza e quindi del biologico, rimanda al suo essere aperta paticamente nel mondo, nella sua relazionalità e nella sua relatività, mentre la sua eticità allude a quel comportamento auto-fondato e auto-fondante, in grado di stabilire un'individuata armonicità poetica con il tutto.

Parte Quarta: La Psiche. Alcune riflessioni sulle concezioni della Psyché nell'ambito delle discipline psichiatriche.

Affrontare l'ambito della definizione di quanto nel corso delle varie epoche storiche è stato inteso con psiche è un compito estremamente difficoltoso e per molti versi improponibile, l'enorme numero dei testi che si riferisce a questa nozione consiglia di seguire una traccia interpretativa per tentare di ricondurre il significato di tale termine agli usi che ne sono stati fatti nel corso delle conoscenze umane, e nel nostro caso specifico nello studio della psicologia in generale e della psichiatria, nell'accezione di patologia e sofferenza della psiche.

Si proverà, come si è fatto in altre parti di questo elaborato, innanzitutto a tentare di risalire al vissuto primordiale che può aver evocato questa parola, e ciò allo scopo di provare a riconnettere i nostri vissuti immediati con quanto le parole tentano in seguito di dire, di comunicare, con quanto la ragione, con i suoi meccanismi di sistemazione e localizzazione, sia semantica, sia sociale, sia economica, innanzitutto coglie nella sua apertura sensibile, pre-logica e pre-categoriale, e questo nella convinzione che tale percorso a ritroso possa consentirci di presagire le possibili eventuali alternative esistenti alla declinazione attuale dei concetti. Le torsioni semantiche riconosciute, ci potranno fare da traccia per intendere i meccanismi psicologici che possono averli generati, e in ogni modo, aiutarci nell'ipotizzare le possibili alternative e le possibili conseguenze che una direzione altra, avrebbe potuto o potrebbe, chissà, ancora determinare. Un percorso epistemologico ed ermeneutico, che traendo qualche spunto e suggerimento dalla psicologia complessa Jungiana, tenterà di ridare alla psiche la sua natura eterea e indefinibile, un'Anima e una corporeità, esplorando i vissuti prima ancora che il soggetto si compia, prima ancora che l'Io abbia il sopravvento, un tragitto che si propone di tentare di intercettare le sottese determinazioni, le direzioni e gli effetti che lo sviluppo della coscienza e delle sue conseguenze "tecniche" ha rivelato e consustanzialmente occultato. I risultati di quest'esercizio, potranno essere in qualche maniera valutati dalle evocazioni, immaginali ed emozionali che sarà in grado di suscitare, nonché dalla capacità d'indicare e accennare alternative percorribili, e perchè no, magari anche feconde, rispetto ai nostri abituali dispositivi semantici e cognitivi.

Come si è accennato negli altri capitoli, la rappresentazione della malattia mentale, la classificazione delle sue forme, si è potuta svolgere sempre partendo da una precedente e sottostante concezione della psiche. Le malattie psichiatriche, un tempo intese come manifestazioni del sacro, quindi come malattie dell'anima o dello spirito, sono divenute malattie della mente e oggi, nel nostro tempo, sono intese come malattie del cervello, entro un processo di solidificazione che dalla gassosità del soffio, passando per la liquidità degli umori è pervenuto trionfalmente alla solidità della materia cerebrale.

Eppure la Ψυχή era originariamente il soffio, l'alito vitale, il respiro, che abbandonava il corpo privo di vita, che fuoriusciva dalla bocca o dalle ferite quando sopraggiungeva la morte, sostanza immaginata fredda e contrapposta al calore del thymòs, in seguito concepita come una sostanza eterea ed eterna che sopravvive alla morte se pur in un altro luogo e in un'altra temporalità. Se risaliamo al significato originario della parola "Psyché", essa nella sua accezione più antica non sembrerebbe coincidere immediatamente con la vitalità, ovvero con il principio vitale del vivente e dell'uomo. Solo in un'epoca successiva si compirà questa transizione semantica, e sarà solamente nell'epoca di Platone che il concetto di psiche giungerà a significare, ciò che dirige ogni cosa, siano esse le realtà celesti, terrestri, marine, fornita di un suo proprio movimento e delle sue specifiche funzioni quali il volere, l'analizzare, l'aver cura, il prendere decisioni, il giudicare, il provare dolore e gioia, coraggio e paura, odio e amore; venendo quindi a coincidere con il significato che noi oggi abitualmente diamo a questo termine, espressione che si sovrappone e sostituisce quello di coscienza. La psiche dunque, almeno originariamente, non corrisponderebbe tout court al fenomeno vitale, semmai ne sarebbe, e peraltro solamente in un'epoca successiva, un suo segno, tanto è vero che nelle opere classiche greche a noi pervenute, nel corso della vita, della psiche non si ha menzione; di essa Omero parla nell'Iliade, quando in una condizione di semi-veglia, Patroclo fa visita sotto forma di *psyché* ad Achille per chiedere la sepoltura delle sue spoglie mortali.

Nell'Odissea è così descritta: "... *ma la furia impetuosa del fuoco ardente li disfa non appena θυμός abbandoni le bianche ossa e la Ψυχή come un'immagine di sogno vola via*".

θυμός e Ψυχή, con il sopraggiungere della morte lasciano insieme il corpo, tuttavia, mentre Ψυχή lo abbandona giungendo nell'Ade con la materialità del sogno (ὄνειρος), il θυμός verrebbe definitivamente distrutto dalla morte. Il termine psiche indica un elemento e una sostanza effimera e impalpabile; il corpo abbandonato dalla vita, il corpo morto ne è privato, e possiamo anche immaginare che possa essere stato l'osservare la primitiva motilità e vitalità seguita dall'inerzia e dall'arresto a dar luogo oltre al concetto e alla rappresentazione della morte, all'immagine di psiche. La volatilità della psiche sarebbe così contrapposta alla pesantezza e alla materialità del corpo, che perde la sua vita, che è abbandonato dalla Zoé (ζωή), per diventare soma (σῶμα). Seguendo queste tracce Psyché e Thanatos sarebbero due fenomeni che avrebbero in qualche modo una stessa originaria provenienza, rappresentazioni mentali emerse dall'esperienza che l'uomo fa di fronte alla morte, esprimerebbero entrambi un'assenza, una privazione, e in particolare il primo di questi termini segnala una sorta di permanenza di una parte di ciò che era vivo, in una forma trasformata, trans-figurata.

La psyché, almeno nel suo iniziale significato, appartiene a una serie di fenomeni che i greci dell'epoca arcaica chiamavano eidola, fenomeni che indicano, più che la semplice immagine, il doppio, e questo vuol dire che tali fenomeni nel loro manifestarsi non sono ancora considerati come mere apparenze ingannevoli, come semplici prodotti della mente ma presenze reali pur nelle loro sembianze evanescenti, misteriose e arcane, e difatti è all'interno di questa stessa categoria che sono compresi, oltre che la psyché, il sogno (όνειρος), l'ombra (skia) e l'apparizione numinosa (phásma). L'ambito delle funzioni immaginali che apre questo termine suggerirebbe dunque di provare a indagare proprio queste facoltà, che insieme con le funzioni vitali, corporee e carnali, trattate nei precedenti paragrafi, sembrerebbero essere le grandi escluse nelle attuali ricerche psicologiche e psicopatologiche.

L'immagine, l'eidolon, rimanda non tanto al semplice senso della vista, alla visione in quanto tale, ma alla visione che si realizza, per così dire, in assenza dell'oggetto, una visione che compensa e riempie il vuoto della presenza, una visione che diviene visionaria; proprio il sogno, insieme all'immaginazione e al pensiero, saranno considerate le esperienze che differenzieranno e caratterizzeranno l'essere uomo. Lo stesso sviluppo del pensiero, il théorein, si fonderà su quella particolare propensione

mostrata dall'Anthropos, da quel particolare modo di guardare (theorisco) che si realizza nell'emancipazione dalla contingenza. La psyché quindi come l'immagine del mondo, degli enti e dell'altro (da noi), che cogliamo e che sedimentiamo; l'essenza della presenza dell'altro, cui nell'esperienza immediata non badiamo, che ci si mostra nella sua interezza e pregnanza solo quando l'altro non è più sotto i nostri occhi, quando l'altro ci fa sentire la sua presenza attraverso la sua assenza, attraverso la sua improvvisa mancanza. La psyché avrebbe insomma delle analogie con l'esperienza che in neurologia viene descritta come il fenomeno dell'arto fantasma; il paziente sente dolore alla gamba che gli è stata amputata, il suo schema rappresentativo mentale continua ad avvertire l'arto nonostante questo non gli appartenga più; così Achille vede l'eidolon di Patroclo, evocato dalle sue abitudini percettive e forse da un desiderio nostalgico. Strana cosa la psiche, un apparato che si attiva quando non sussiste più la presenza, una funzione che registra una differenza fra un prima e un dopo, fra un prima pieno e un dopo vuoto, una funzione che tende a stabilizzare l'esistenza, partendo dal "sentire" ciò che viene a mancare. Forse proprio per questo, la sua sostanza è stata concepita come impercettibile ed evanescente, forse proprio per tale ragione essa è stata ritenuta appartenere a ciò che non ha materialità e consistenza; la psiche riguarda ed è attivata dall'esperienza della scomparsa della presenza, dal venir meno della materialità sensibile e tangibile dell'ente o dell'Altro, ed è per tale ragione che essa non ha corpo e non ha massa, poiché ha luogo, si manifesta, quando il corpo e la massa scompaiono, quando si sottraggono alla presa dei sensi, quando il nulla appare. Ancora adesso, in certe culture che definiamo arcaiche, permangono le tracce dell'originaria concezione della psiche in particolari modi della credenza, le quali immaginano una sopravvivenza oltre la morte, questa essenza post-mortem viene chiamata spirito, fantasma, spettro, anima; chi è ancora in vita non ha un fantasma, questo si attiva, sorge e si forma con la dipartita dalla vita; nelle credenze magiche, ancora presenti in certi luoghi, la vista, il contatto con il cadavere, con il corpo morto, evoca questa possibilità. Possiamo immaginare, in qualche modo razionalizzando, che la vista del cadavere, dell'assenza del movimento, del respiro, dello sguardo, insomma della vita, attivi un certo contrasto in grado di provocare questo vissuto immaginativo. Sofferamoci per un attimo in questo transito, in questo passaggio fra il vivente e l'assenza di vita che subentra con l'arresto delle funzioni vitali: sembra impossibile che ciò che prima si muoveva, ci

corrispondeva, sia adesso fermo, immobile, inerte, chiuso al mondo. Pochi minuti prima avevamo a che fare con tutt'altro fenomeno, e di quel fenomeno qualcosa rimane, la sua scomparsa non è immediatamente possibile, soprattutto se con quell'essere vivente avevamo una certa familiarità, se la sua presenza era per noi abituale. Achille vede, in uno stato di coscienza non ben definito, l'amato Patroclo, con il quale aveva condiviso discorsi, affetti, storie e quotidianità; per Achille la presenza di Patroclo è una presenza abituale, fa parte del suo consueto orizzonte di vita, il suo non corrispondergli più, spezza, rompe, quell'abitudine e quel contrasto fra ciò che era e ciò che è, diviene un fantasma, una presenza ancora presente pur nella sua assenza. Patroclo, diviene, spettro, ombra, fantasma, psyché e la sua presenza si trasferisce dal mondo visibile in un mondo invisibile. Da questa primordiale esperienza immateriale e intangibile, si giungerà nel corso del tempo a intendere la Psyché come l'essenza di Patroclo stesso e non il particolare vissuto di Achille, innescato dalla dipartita improvvisa e violenta dell'amico. La Psyché, si avvia a diventare Spirito, Anima, l'essenza valida, che sopravvive alla morte corporale entrando in un mondo invisibile.

Tutto questo discorso ci serve per cercare di comprendere un po' meglio come funziona la nostra coscienza, come intenziona il mondo e come si possa emancipare dal tempo presente. Le nostre ipotesi si muoveranno tentando di mostrare come il nostro irriflesso è immediato essere nel mondo si sviluppi assestandosi su di un'abitudine, su di una percettività piena che nelle nostre pratiche, nel nostro commercio quotidiano con il mondo, consideriamo normale. Una percettività entro la quale ci muoviamo, abitiamo, quasi senza accorgerci; solamente il venire a mancare di qualcuna di queste abitudini, provoca un vuoto inatteso, un'assenza improvvisa, una sorta di decompressione che l'uomo ha cercato di riempire, un tempo con il pensiero e con l'immaginazione mitica, divenuti in seguito, come osserva Heidegger, mera pratica tecnica. Anzi potremmo forse persino azzardare l'ipotesi che ogni forma d'immaginazione ha luogo, è pro-vocata dal venir meno della contingenza dell'abituale, sostenere che la condizione di possibilità dell'immaginazione è l'essere insaturo dell'esistenza. Il passaggio, il transito più o meno traumatico fra un pieno sensoriale e un vuoto provocato dalla privazione, lascia una traccia, una permanenza su cui si sviluppa l'idea, l'immagine appunto, con le sue conseguenze, come il richiamo, il canto, il pianto, il disegno, la voce, la parola, il linguaggio, l'astrazione e il pensiero. La Psyché ci riconduce all'esperienza innanzitutto

corporea, sensoriale quindi emotiva e in seguito immaginale del venire a mancare, come una sorta di pellicola che rimane impressionata da ciò che si toglie, da ciò che scompare. Detto questo possiamo tornare a domandarci, la Psyché corrisponde al cervello, alla mente, o la materia cerebrale è solamente la sua condizione di possibilità? Ancora, la Psyché corrisponde alla coscienza oppure la coscienza ne è solo un prodotto? Infine, se la Psyché si ammala, qual è la forma della sua sofferenza e dunque la cura più opportuna?

Abbiamo visto nelle altre parti di questo scritto come dalla sua forma eterea, la psiche, nelle rappresentazioni che nelle varie epoche ne ha dato l'uomo, si sia sempre più "solidificata", divenendo oggi materia cerebrale, ma se rimaniamo a quanto abbiamo cercato di dire relativamente all'origine del suo significato, ciò che è psichico è per sua natura in-consistente, fondato su di un'assenza e una privazione; sembrerebbe quasi che si sia tentato e tuttora si tenti di rendere, di far corrispondere all'assenza una materialità, di renderla non solamente concepibile, ma addirittura afferrabile, manipolabile, trattabile. Eppure, senza nulla togliere all'importanza dello studio del funzionamento del sistema nervoso e delle sue parti, forse sarebbe opportuno, almeno come esperimento, provare a invertire la direzione della ricerca: il sistema nervoso, il cervello, non tanto come produttore della coscienza e della realtà, ma come suo effetto, come produzione reattiva del biologico alla permanenza della materialità e della temporalità del mondo, in cui noi, come esseri viventi siamo immersi. Ciò ci consentirebbe di ridargli quella sua funzione di stabilizzazione e orientamento della presenza vivente che si trova dentro l'essere, da cui è provocata e verso cui continua a rivolgersi nella sua nichilistica volontà di potenza. Tutta una serie di pensatori, seppure con toni e accenti differenti hanno indicato l'opportunità di depotenziare le pretese del soggetto, intuendo quelle sospensioni del mondo della vita che può generare la prevalenza della soggettività sulle funzioni emozionali, carnali e immaginali di cui è fatta ciò che chiamiamo anima; citiamo fra gli altri Nietzsche, Heidegger, l'ultimo Husserl, pensatori che presagirono il sentimento di vuoto e di assenza che soggiace sotto la coscienza, l'io, il Soggetto. Persino lo stesso Cartesio fece derivare l'origine del suo cogito dalla scomparsa del mondo, dalla sua messa in discussione, dal dubbio metodico; tuttavia, invece di provare a seguire questa traccia, la ribalterà, assimilandola all'esperienza del sonno e della follia, considerate esperienze che si sviluppano

nell'assoluta perdita dell'effettuale. Con un colpo di mano, con una torsione geniale e convincente, l'Ego da prodotto diviene produttore, s'impiana l'indubitabilità del soggetto subito dopo averne sfiorato la sua precarietà e la sua instabile evanescenza, la sua costituzione diviene preminentemente centrifuga, smarrendo almeno in parte il tragitto centripeto ma soprattutto l'intricazione fra questi due momenti e la policentricità (allotropia trascendentale secondo Foucault) dal quale risulta costituita. Ed è proprio nel sogno e in alcune forme della follia che questa natura della psiche ritorna a manifestarsi; lo svolgersi dei nostri sogni tende a perdere la localizzazione egoica spazio-temporale, e nel sogno è possibile vagare, passare, venire trasportati velocemente da un tempo e uno spazio a un altro, nel sogno l'esistenza riscopre la sua volatile natura emotiva e immaginale. Analogamente, nelle esperienze di estasi descritte dai mistici di tutte le religioni, si prova il vissuto del tutto avvolgente entro cui l'ego si dissolve per coincidere con la complessità infinita dell'essere, da cui in seguito ci si torna a raccogliere nella prosaicità dell'Io.

Nelle forme deliranti, la presenza si trova a essere dislocata a una distanza abissale dal mondo e dall'altro, che diviene invasività minacciosa e talvolta persecutoria, l'esserci si trasforma, divenendo contemporaneamente il punto assoluto e il punto di fuga delle intenzioni e delle attenzioni dell'altro da sé. Nella pratica psicoterapeutica, le sedute che alludono a una trasformazione dei baluardi egoici che de-vitalizzano l'esistenza, se vi si presta attenzione, sono sempre caratterizzate dall'emergere di speciali esperienze emozionali e immaginali che decentrano le pretese della coscienza, riconnettendola a una fluidità vissuta non più come pericolosa ed estraniante ma generativa e poetica, premessa di una rinnovata e feconda relazione con il mondo: accesso a quella regione che Davide Lopez chiama del pre-conscio.

Date queste premesse, l'esplorazione di ciò che è psichico richiede innanzitutto una scelta: per psichico noi intenderemo anche ciò che è immaginale ed emozionale e non solo quindi ciò che è razionale e cosciente, proveremo a considerare la psiche non solo nella sua immediata coincidenza con l'Io e la coscienza, a transitare dalla riduttiva e semplicistica prevalenza materiale del cervello verso quella evanescenza e quella "gassosità" tipica delle sue originarie rappresentazioni, tentando così di riannettere nel concetto di psichico quanto per sua natura è immateriale e inconsistente.

Cercheremo pertanto di esplorarne e descriverne le forme, trattando quelle sue manifestazioni, che nell'ambito dell'immaginale e dell'emozionale sono le più riconosciute: proprio quelle forme che Cartesio scartò decidendosi per la consistenza e la luminosità della coscienza, vale a dire le dimensioni del pre-categoriale e del pre-soggettivo, del sogno e delle manifestazioni della follia. Tenteremo dunque un percorso in qualche modo inverso e alternativo a quello intrapreso da Renée Descartes, seguendo l'indicazione di Michel Foucault che nel suo saggio d'introduzione alla traduzione francese di "Sogno ed esistenza" di Ludwig Binswanger, affermava che se nel sonno la coscienza si assopisce, nel sogno l'esistenza si risveglia. Ovviamente ci troveremo ad avere a che fare con un concetto, quello di psiche, che non risulterà unico, né nelle sue premesse, né tanto meno nelle sue origini e dunque neppure nelle sue conseguenze, ed è proprio su queste ultime che infine cercheremo di attirare le attenzioni, nel convincimento che la concezione dello psichico non può essere considerato un dato neutrale, poiché essa risente fortemente delle esplicitazioni, delle espressioni che prevalgono in una data epoca, in una data cultura e in un dato contesto, insomma, ciò che è inteso come Psyché, è inequivocabilmente connesso con lo spirito del tempo.

Un tentativo di comprendere la psiche attraverso alcune meditazioni Husserliane.

Come si è in precedenza osservato, una questione che ritroviamo esplicitamente trattata nelle convinzioni deliranti riguarda la questione della verità, di ciò che è ritenuto vero. È esperienza comune che le convinzioni dei soggetti deliranti sono ritenute inverosimili e false e comunemente spesso concludiamo che queste persone difettano nell'esame di realtà, che non hanno cioè una coscienza di ciò che è vero. Inoltre questi pazienti mostrano tutto il loro disappunto quando non sono creduti nelle loro asserzioni e cercano e si affannano di dimostrarci in tutti i modi che quanto dicono e asseriscono sia la verità. Tale stato di cose fa risalire l'origine di tali forme di esistenza e di esperienza ad alterazioni delle funzioni della coscienza, tanto è vero che si conclude spesso che le forme deliranti sono patologie dell'Io. Nella pratica clinica, quando ci troviamo ad avere a che fare con un soggetto delirante, siamo spesso chiamati ad aggirare la questione della verità, a trattarla con il metodo della sua sospensione, a provare a prendere per vero quanto affermano le persone che abbiamo di fronte nel tentativo di

instaurare una relazione e un rapporto che sarebbe di fatto impedito da non prendere per vero quanto ci viene raccontato e esposto dal paziente. Il piano della cosiddetta realtà in questo caso non ci consente di stabilire un contatto e un'intesa, instaurare un dialogo per cercare di convincere un paziente dell'inverosimilità delle sue asserzioni non ha mai un effetto benefico e rischia di lasciarlo da solo dentro un mondo vissuto come minaccioso e angosciante. Lo stare dalla sua parte il prender per vero quanto dice ha sempre per lui un effetto di sollievo e ci consente di riguadagnare un terreno dove può avvenire lo scambio, l'ascolto e la condivisione di qualche cosa, la possibilità di abitare in un mondo comune. Pertanto nel nostro avere a che fare con la psiche, in quanto psichiatri, ci troviamo a fare i conti con la questione di ciò che è reale, a centrare il nostro giudizio sulla verità delle asserzioni di chi intendiamo curare. Anziché fermarci nel ritenere incomprensibile il vissuto delirante attribuendolo a distorsioni delle funzioni percettive, cognitive e razionali, ci avvarremo delle speculazioni di Edmund Husserl e in seguito delle meditazioni di Martin Heidegger, allo scopo di provare a rintracciare quelle regioni del pre-categoriale e del pre-soggettivo dove potrebbero invece risiedere le origini di tali esperienze. Nel tentativo di decostruire le concezioni che tendono a far coincidere la psiche con la coscienza, riterremo il soggetto e l'Io non più come un dato di fatto, come un qualcosa già dato ma piuttosto proveremo a interpretarlo e coglierlo nel processo della sua costituzione, nella sua natura policentrica e politropica, natura derivata dall'esposizione dell'esistenza all'alterità.

L'epochè così come viene descritta nella fenomenologia è una sospensione radicale del mondo, una sospensione del giudizio, un atto libero e volontario del soggetto volto non alla negazione del mondo, o all'affermazione del dubbio ontologico, quanto alla messa fra parentesi dell'atteggiamento naturale e di tutto quanto esso abbraccia sotto l'aspetto ontico. In questo caso l'intero mondo naturale che è costantemente "qui per noi", sia nella vita "pratico-naturale", come nelle teorie scientifiche o filosofiche a esso riferentisi, è messo fuori azione, in parentesi. Proprio grazie all'esercizio dell'*epoché*, secondo Husserl il tradizionale rapporto dicotomico anima/corpo si trasforma in un'«inerenza pura intenzionale»: l'*epoché* del mondano dischiude il terreno della conoscenza di essenze o *eidetica* di contro alla conoscenza dei dati di fatto. Dopo la neutralizzazione dell'esperienza naturale, si dischiuderà una regione, indicata da Husserl come "pura coscienza", ovvero la "regione assoluta dell'autonoma

soggettività”, designata anche come coscienza trascendentale, cui si perverrà attraverso l’applicazione metodica dell’*epoché* trascendentale. La psicopatologia fenomenologica ha ampiamente utilizzato questo metodo, tentando di raggiungere e comprendere l’altro da se quando questi è preso nelle esperienze della follia, nel convincimento che solamente attraverso un tentativo di raggiungere il modo di essere nel mondo del soggetto delirante, di entrare nel suo delirio, sarebbe stato possibile esplorare l’essenza della follia e i modi del suo manifestarsi. Aggiungiamo inoltre, per giustificare questo interesse per l’*epoché* e per la speculazione husserliana, come nelle esperienze deliranti, quando colte nel loro esordio, è possibile rintracciare proprio una sorta di *epoché*, che in questo caso però non ha più i caratteri della volontarietà e della libertà, avvenendo nella dimensione della passività e della coartazione.

Iniziamo questo nostro itinerario osservando preliminarmente come la Verità da unica, certa, immediata, assoluta e indubitabile, proprio con Cartesio, ripreso da Edmund Husserl, diventa nuovamente un problema. Nell’ambito della conoscenza la strategia tipica di un certo tipo di pensiero filosofico, della messa in opera del dubbio metodico e radicale (*epoché*) è stata verosimilmente provocata e suggerita da una crescente insoddisfazione per le credenze dominanti, dalla contestazione delle opinioni prevalenti, dall’insofferenza per quelle certezze culturali, divenute nel corso del tempo sterili e d’impedimento per gli slanci vitali caratteristici della volontà di conoscere. La volontà di emanciparsi dai pregiudizi ideologici e religiosi, apre ogni volta scenari nuovi e ignoti. Il dubbio sulla consistenza e sulla stessa esistenza del Mondo e della Coscienza, la risoluta messa in questione dell’apparenza abituale dell’ovvio che, forte della sua pervicace pretesa di essere immediatamente evidente, finirebbe per diventare ciò che non è più meritevole di essere interrogato, non manca mai di produrre una sorta di sospensione sconcertante, un effetto di sorpresa, ma anche una forma d’indipendenza dai contesti, provvisoria, improvvisa e caotica. Tale particolare condizione nell’atto stesso del suo annunciarsi, pur nell’inospitale, inattesa e perturbante lacerazione dei significati abituali e dominanti, può essere in grado di schiudere comunque orizzonti di senso, nuovi e ulteriori. Sarebbero proprio questi ultimi, prodottisi immancabilmente tramite periodi di smarrimento e di crisi, che attraverso un più o meno imprevisto e turbolento rimaneggiamento simbolico, una volta consolidati e quindi giungendo a presentarsi nel modo del prevalere, potranno efficacemente sopraggiungere, includendo

e assorbendo in sé, o in alternativa sostituendo e rimuovendo, le visioni del mondo e gli assetti precedenti. In questo vorticoso e imprevedibile movimento, in questa incessante successione, in questo particolare modo dell'accadere, che genera improvvisi trasalimenti e sorpresa, proprio le stesse successioni, gli stessi trasalimenti e le sorprese, sono stati spesso concepiti e rappresentati dal pensiero metafisico ora come l'espressione di una progressione o viceversa come la manifestazione di una inesorabile degenerazione e decadenza dei valori e dei significati; tuttavia, nonostante queste trasformazioni culturali sembrerebbe permanere, da quanto si affretta ad affermare Edmund Husserl, la solidità di un identico "*Fondo (Grund)*", la salda resistenza di quel medesimo contenuto intrinseco, inequivocabilmente sempre identico, pur nella sua diversa apparizione e manifestazione. La Verità in quanto tale è oltretutto sempre legata alla possibilità del discorso (logos), poiché è sempre attraverso il discorso che essa viene espressa e il discorso è ogni volta un enunciato di un soggetto o di un supposto soggetto, rivolto ad un suo simile; attraverso il discorso si può più o meno dire il vero, si può persino mentire, ma lo stesso discorso può anche essere inteso come un semplice effetto, un prodotto del gioco della verità, della sua declinazione e della sua espressione prevalente.

Ma allora potremmo domandarci: quando e perché succede che ci interroghiamo su ciò che è vero? Quali sono le condizioni di possibilità affinché la Verità ci si ponga come questione? E ancora provando a seguire Foucault: chi è che dice il vero, perché lo dice, come lo dice e quando può dirlo? Infine, cosa ci fa ritenere che quanto abbiamo udito, visto, constatato e appreso sia in se stesso "reale" e coincidente con la Verità? Qual è insomma il "marchio" della verità?

Una prima osservazione che si ritrova posta dal nostro incontro con il soggetto preso dalla follia ci conduce ad affermare che la questione della verità ci si pone e ci viene posta dalla comparsa dell'Altro e dal suo proprio discorso.

La Verità, quando è colta e guardata dalla parte del soggetto, richiede ad esempio che quest'ultimo goda della libertà dell'apertura (*Erschlossenheit*), per poterla cogliere e per poterla dire, ossia che egli abbia innanzitutto una conoscenza abbastanza ampia e fondata da consentirgli di afferrarla, che abbia inoltre un "posizione" che gli da il diritto per poterla affermare, che quanto dice abbia i caratteri della credibilità, per di più la

verità è una faccenda in se stessa assai seria e pericolosa, giacché in certi frangenti, come più avanti constateremo, può comportare addirittura il rischio estremo dell'esclusione e della minaccia.

Husserl in *Ideen...* "Anche questo Mondo (*Welt*) può essere relativo, in quanto eventualmente concordiamo in un medesimo contenuto intrinseco (cioè di un Mondo essente realmente e identicamente) di contro un Mondo che muta soggettivamente, mentre pure nel progresso della Storia, questo stesso contenuto intrinseco può mutare, noi restiamo ben convinti che è sempre stato lo stesso Mondo che storicamente oppure dei diversi popoli giunti allo stadio della cultura ora è apparso in un modo ora in un altro. Se questo modo di considerazione viene realizzato universalmente e conseguentemente fino in fondo, noi otteniamo una Scienza dello Spirito Universale, la *Fenomenologia Trascendentale*".

L'intera riflessione Husserliana si muove intorno al problema, alla questione della possibilità e della fondazione della Verità, dichiaratamente e palesemente tesa a porre quelle adeguate fondamenta, a suo parere indispensabile, per lo sviluppo di una valida "Scienza dello Spirito Universale": la cosiddetta "*Fenomenologia Trascendentale*".

Il termine "*Fenomenologia*" designa il discorso (*logos*) intorno ai fenomeni, tale approccio pretende di interrogarsi sia su ciò che appare (*Phainestai*), sia sull'apparire di ciò che appare, vuole in altri termini essere una rigorosa descrizione della manifestazione e della manifestatività delle cose e dell'intero Mondo. Questo nuovo metodo è indicato e nominato come "*Trascendentale*" proprio perché prende l'avvio dal rilevare che "*le cose*", nonostante possiedano una loro costanza materiale, intesa idealmente come "*medesimo contenuto intrinseco*", mutano e incessantemente si trasformano proprio nel modo di essere concepite "*soggettivamente e storicamente*".

Se è proprio la constatazione e l'evidenza di questo "*medesimo contenuto intrinseco*" che nonostante possa essere diversamente significato e rappresentato, rimane nella sua sostanza sempre identico, a generare e ri-produrre quella fondamentale idea di Verità idealmente compresa come "*eterna, necessaria, unica e sovratemporale*", sarà allora indispensabile soffermarsi e interrogarsi su come essa si costituisca e si imponga al Soggetto conoscente.

Una tale impostazione e “fondazione”, implica l’esigenza, per quella particolare espressione e tensione del pensiero rivolta a ricercare e perseguire ciò che è vero, di doversi avvalere di criteri e procedimenti assolutamente ineccepibili ed estremamente rigorosi. Ne consegue che la Verità, concepita come unica e identica, non può certamente essere considerata come un fatto (*factum*), né tanto meno potrà essere ingenuamente rappresentata come un prodotto, essa richiede invece di essere differentemente appresa; in altre parole la Verità può essere raffigurata come una sorta di “accordo” fra il soggetto e il Mondo, essa inoltre secondo Husserl esiste in sé, ovverosia sussiste, anche qualora non fosse colta da nessuno: *”Ciò che è vero è assolutamente vero, è vero in sé; la verità è unica e identica, sia che la colgano nel giudizio uomini o mostri, Angeli o dei. Le leggi logiche parlano della verità in quest’unità ideale, di fronte alla molteplicità reale di razze, individui, vissuti e noi tutti parliamo della verità in quest’unità ideale, salvo che non siamo confusi dall’errore relativistico (Ric. Logiche, p. 132)”*.

Tutto questo lungo e complicato discorso vuol dire sostanzialmente che ciò che è vero dovrà esserlo in modo assoluto: *“Ab-solutus”*, significa *“sciolto da”*, ed esprime ed esplicita il contrario di quanto è considerato relativo e soggettivo. Giova per inciso sottolineare come proprio contro il metodo che si preannunciava già in quegli anni e divenuto oggi nell’ambito delle scienze, più che mai prevalente, Husserl non mancasse di osservare e rilevare che: *“La probabilità non può pretendere di contendere il terreno alla verità e la supposizione alla comprensione evidente (Ib, p. 82)”*, e come oltre a ciò: *“Nessuna verità è un fatto, cioè qualcosa di temporalmente determinato (Ib, p. 93)”*.

Il procedimento Husserliano risulterà sostanzialmente innestato e fondato sulla Logica Neo-Kantiana, intesa come disciplina normativa e dottrina della Scienza, poiché: *“La Logica si presenta come una Scienza normativa e si distingue dalla considerazione comparativa della Scienza Storica che cerca di comprendere le Scienze come prodotti culturali concreti delle singole epoche, secondo le loro peculiarità e aspetti comuni tipici, cercando di chiarirle a partire dalle condizioni del tempo (Ib, p. 44)”*; mentre il suo punto di arrivo si spingerà fino a coincidere e a rimandare al punto di partenza. Trattasi di un ambito e di una regione fino allora inopportuna trascurata ed è proprio per questo motivo che ne viene richiesta una attenta riconsiderazione, una ampia

rinnovata riflessione, premessa indispensabile per un nuovo e fecondo principio; stiamo qui alludendo e riferendoci al cosiddetto “*Mondo della vita*”, alla famosa “*Lebenswelt*”, la quale verrà diffusamente analizzata, approfondita ed esaminata, proprio nell’ultimo dei suoi lavori: “*La crisi delle Scienze Europee*”.

Ma torniamo alla pretesa di rifondare la Scienza su basi finalmente solide e certe; Husserl perviene, in questo specifico ambito, a sottolineare preliminarmente la differenza esistente fra ciò che è accidentale e ciò che è invece necessario: “*Logica come tecnologia della Scienza che tratta del problema delle Leggi necessarie e non di quelle accidentali, non di come noi pensiamo ma di come dobbiamo pensare... (Ib, p. 71)*”. Intesa pertanto come necessità e inderogabile conseguenza della Verità, la Logica non potrà e non dovrà più essere erroneamente interpretata come una semplice produzione psicologica e di conseguenza andrà rigettata, respinta e bandita qualunque forma di *psicologismo*, che in modo improprio ha ritenuto la stessa Verità nient’altro che un’espressione e una mera produzione della struttura psichica dell’uomo.

Husserl parrebbe ripercorrere, seppur con altri toni e di certo con altri intenti, le antiche prescrizioni Parmenidee, egli mette in guardia il pensiero dalle confusioni e dai malintesi propri del Relativismo e dello Psicologismo i quali, concedendo alle opinioni, consentendo alla “*Doxa*”, una del tutto arbitraria prevalenza, avrebbero prodotto come esito e discutibile risultato quell’attuale “fondare” l’intero sviluppo delle Scienze e dei saperi sulla probabilità e sulla supposizione.

La Verità è anche possibile alternativamente concepirla e intenderla come una sorta di “comprensione reattiva”, che in quanto tale, nasce dal voler aver coscienza da parte dell’Esserci (*Dasein*), il quale, ritrovandosi gettato nell’Essere, si realizza e si impianta ritraendosi dal suo originario immediato ed irriflesso *Essere nel Mondo (In der Welt sein)*. Se si postula che la Coscienza in quanto tale, si produce e si realizza reattivamente all’interno del costante fluire delle cose e del tempo, essa può essere stata capace di immaginare, rappresentarsi e fondare, l’idea di un Kosmos e di un Universo e di un’unica Verità solamente se si ammette che ha disposto ad un certo punto della facoltà di considerare e ideare l’esistenza di “*un identico contenuto intrinseco*”.

Il movimento conoscitivo che conduce al concetto di Verità, prevedrebbe in questo caso un'iniziale separazione dall'ambiente, dal mondo ambiente, dal mondo della vita, e in seguito all'incontro con l'Alterità, una successiva tensione orientata verso il ritorno, verso un rimpatrio divenuto frattanto desiderio infinito e impossibile, si tratterebbe di un movimento di apertura e chiusura che svolgendosi processualmente si dispone autopoieticamente. La Verità dopo esser diventata per l'uomo problema, è stata storicamente intesa e attesa dapprima come "Rivelazione" e solo in seguito si è trasformata in compito razionale, ricerca e "tensione"; tutto questo è possibile solamente se si ammette che in un certo momento, è potuta accadere la messa in discussione di una precedente abituale evidenza e della crisi della certezza. Proprio questa potente azione, innescata dall'eventualità del dubbio, avrebbe provocato come eccezionale effetto il sorgere della rappresentazione di un altro mondo collocato sopra o dietro il mondo visibile divenuto mera apparenza, "iper-mondo" popolato da forze e spiriti invisibili e in seguito, con l'avvento di una modalità del pensiero monoteista, dallo Spirito Universale. Tale principio ordinatore animato e mosso dall'Idea di una stabile, solida, unica Verità, finirà col voler tenacemente corrispondere con la Verità stessa, principio che teologicamente, filosoficamente e scientificamente si metterà in marcia, risolutamente proteso verso una nuova, essenziale "visione delle cose", verso una "Theoria", verso una rimpianta, nostalgica e ideale coincidenza con se stesso. Questo ci conduce a pensare come l'esperienza emotiva-patica e l'esperienza dell'estraneità siano fondative per ogni possibile costituzione di un mondo e dello stesso soggetto, ed è proprio nell'esperienza della verità come "rivelazione" come pure in talune esperienze deliranti, che rinveniamo come si costituisca il vissuto di una sorta di sguardo disincarnato proveniente da un "altrove", uno sguardo e un vissuto che scalza e scuote il soggetto dalla sua posizione centrale.

"I vissuti sono singolarità reali temporalmente determinati che appaiono e dispaiono, ma la Verità è eterna o meglio essa è un'Idea Sovratemporale (Ric. Logiche, p. 141) ..."Se fosse necessariamente relativa agli intelletti pensanti, alle loro funzioni spirituali e alle loro forme di movimento, la Verità apparirebbe e scomparirebbe con loro, se non con il singolo almeno con la specie (Ric. Logiche, p. 144) "

Riassumendo: la cosiddetta “*Fenomenologia Trascendentale*” si propone l’impegnativo e importante compito di “*edificare e fondare*” una “*Scienza dello Spirito Universale*”. Proprio partendo dalla constatazione che c’è dato di incontrare un Mondo comune, vale a dire basato su di un medesimo contenuto intrinseco, “*un Mondo essente realmente e identicamente di contro un Mondo che muta soggettivamente*”, si dispone a esplorare, e analizzare come la Coscienza “intenziona” l’ente; come lo Spirito, il cosiddetto Io Spirituale, come lo stesso Io empirico si “impianti” e si muova su immediati atti dossici di credenza. Husserl avverte che bisognerà stare bene in guardia, preservarsi dalle negligenze derivate relativistiche e psicologistiche, oltretutto, che occorrerà respingere decisamente il deleterio fraintendimento che può assumere il significato della Verità, qualora essa venga erroneamente concepita come un particolare e specifico prodotto dell’Io e della coscienza; al contrario va tenuto fermo che la Verità, ciò che è vero, esiste indipendentemente dal fatto di essere pensato dall’uomo; la Verità essente in sé, è infine una idealità che non potrà mai essere pienamente raggiunta ma verso cui ci si può solamente accingere. In conclusione, ammessa l’esistenza-sussistenza della Verità, all’uomo, nella sua condizione di essere temporale e dunque relativo, è dato di provare a orientarsi nell’essere disposto verso di essa, egli vi può, per così dire, soggiornare più o meno in prossimità.

Dopo queste precisazioni proviamo ad andare avanti nella lettura delle affermazioni Husserliane: il correlato soggettivo della Verità egli scrive, è il vissuto dell’evidenza, pertanto: “*La verità è un’idea il cui caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente (Ib, p. 196)*”. Sebbene, aggiunge: “*Come sul terreno della percezione il non vedere non si identifica affatto con il non essere, così anche la mancanza dell’evidenza non significa affatto la non Verità (Ib, p. 196)*”.

Evidenza ed evidente vogliono dire ciò che si vede apertamente, che si conosce per immediata percezione, ciò che salta agli occhi, che è manifesto, che è chiaro in se stesso, senza zone d’ombra, senza alcuna possibilità di inganno. Nell’evidenza è richiamato il senso del vedere, della vista (*video*) nella sua più piena possibilità, in questo caso ideale, ciò che è percepito si può mostrare totalmente, interamente, senza alcuna possibilità d’errore, in modo indubitabile e certo, tanto da non richiedere la

conferma di nessun eventuale testimone; l'evidenza è la possibilità di una visione totale e ideale.

“L'evidenza è il vissuto dell'accordo tra l'intenzione e ciò che è presente in se stesso, che essa intende, tra il senso attuale dell'enunciato e lo stato di cose dato in se stesso e l'idea di quest'accordo è la Verità (Ib, p. 196) “.

La Verità come “Idea”, accordo tra il senso attuale d'un enunciato e lo stato di cose dato in se stesso noi lo assumiamo quindi come un vissuto, che può essere comunicato attraverso il discorso (logos): in quanto comunicabile prevede un'intesa e immancabilmente, strutturalmente, necessariamente, rimanda alla presenza, all'ascolto di un'altra coscienza: l'oggettività, il mondo oggettivo si fonda pertanto sull'intersoggettività. Husserl s'intrattiene a osservare e rilevare come, nonostante l'invariabilità del contenuto intrinseco, dell'*Hyle*, della materia, esista un'estesa variabilità, un'inesauribile trasformazione del significato che ha la caratteristica di mutare sia soggettivamente sia storicamente. Si delinea esplicitamente la questione della presenza dell'altro, il quale attraverso il suo semplice sguardo, rilancia e ripropone il problema dell'esistenza di una possibile diversa prospettiva, annuncio e notifica di un'alternativa dis-locazione, produttrice di un'irriducibile spaesamento, condizione di smarrimento che in seguito la coscienza, il “supposto Soggetto”, tenterà di ricomporre in una tensione protesa verso una perduta e agognata reciprocità, tale reciprocità potrà declinarsi sia nella forma della lotta e dell'ostilità, dell'accoglienza e dell'ospitalità, del rifiuto, dell'ascolto, della contesa, dell'accordo e del dissidio. La semplice e naturale presenza dell'altro, dunque, ci restringe e ci allarga, nella promessa seducente di affrancamento da una solitudine desolante, promessa che è ogni volta accompagnata dalla simultanea nostra estrema messa in questione, ciò comporta l'emergenza di una domanda e di un invito che radicalmente mette in questione ogni nostra abituale, ordinaria, prospettiva. Ogni razionalità, ogni principio di ragione, ogni discorso, ogni affermazione, non possono che fondarsi su un'implicita e sostanziale convocazione dell'altro, un dire che accade all'interno della ricerca dell'approvazione e condivisione, in questo senso il linguaggio, il *Logos*, sarà da intendere come un “*medium*” che è chiamato a unire ciò che è stato un giorno inesorabilmente separato, esito dell'esistenziale tensionalità verso l'altro: la mia stessa parola, il mio semplice

raccontare, il mio stesso silenzio, è sempre un ri-ferire e chiama di continuo, senza sosta, il mio prossimo a testimonianza della stessa esistenza del Mondo. L'inter-soggettività ci avvolge, ci circonda e ci influenza profondamente, ci abita, ci "impianta" e ci costituisce.

Le meditazioni Husserliane appaiono come una pretesa del pensiero in cammino verso la "Verità", sorpreso nelle sue peripezie, nel suo periplo, pensiero che monotonamente si ripete, che ossessivamente gira intorno. Nel corso del nostro discorso, la psicosi, la follia, il delirio, verranno più volte convocati, esaminati come una particolare condizione dell'Esserci; esperienze umane forse in grado di rivelarci qualcosa di più sull'estremizzazione dell'Io e del Tu, della distanza e della presenza dell'Altro, manifestazioni, espressioni psico-patologiche, ma anche prove tangibili della primordialità e radicalità di ogni incontro. Nel delirio possiamo provare a scorgere le forme estreme dell'assolutismo e dell'onnipotenza reattiva dell'Ego, in difficoltà nel modulare il dis-allontanamento dall'altro, Ego che opponendosi strenuamente a "aprirsi" e a mantenersi aperto nell'impotenza annunciata dall'improvviso e sorprendente arrivo dell'Altro, finisce per scoprirsi alla mercé della straordinaria, perturbante, equivoca influenza di quell'Alter, che intimamente e inconsciamente ci abita, contemporaneamente e ambigualmente lontano e vicino. Proprio in questa particolare esperienza limite, in questa particolare configurazione esistenziale, può forse emergere l'effettività dello "*scacco (Jaspers)* ", del fallimento della possibilità dell'incontro, nello smarrimento prodotto dalla perdita capacità di proporzionare la "distanza e la vicinanza"; l'Assolutamente altro, si annuncia in questo caso nel suo essere disincarnato e spietato, sconosciuto, irraggiungibile, inaccessibile nel suo invasivo distacco. Nel corso delle nostre perlustrazioni e ricognizioni quindi ci imatteremo più volte nella sua vertiginosa ed eccedente questione: "Altro" senza volto, nonché "ideale" possibilità di ogni volto, di ogni fisionomia eventuale, convocato nell'attesa della "Verità". L'incontro con l'uomo preso dalla follia e dal delirio promuove la necessità di un'esplorazione, genera un'inquietudine, una domanda "etica ed estetica" che inizia proprio chiedendo conto delle regole, delle norme e dei fondamenti: incontro di uomini in vista della Verità.

IDEE (IDEEN) PER UNA FENOMENOLOGIA PURA E PER UNA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA (1913).

Enrico Filippini, curatore dell'edizione italiana di "*Ideen...*", nella sua introduzione indica e riassume opportunamente, i temi di questi studi giovanili Husserliani. Il primo tra questi è la differenza, ripresa dalle osservazioni di Dilthey, tra la cosa e la psiche: rintracciabile nel contesto della causalità e dello spiegare (*Erklären*) la prima, in quello circostanziale e del comprendere (*Ver-stehen*) la seconda.

"La cosa si schematizza, è logicamente determinabile nelle sue qualità in quanto ha un in sé frammentabile, nella sua materialità cosale storica e matematizzabile. La psiche invece non può essere schematizzata in quanto non ha un in sé di proprietà naturali. Essa è un flusso, la totalità del fluire dei mutevoli Erlebnisse. Benché differenziata in strati quali ad esempio l'inconscio e la tensione teorica, non è frammentabile. La psiche è nella sua essenza storica e immersa in una dipendenza psicofisica, idiopsichica e intersoggettiva. Va dunque descritta in termini adeguati e diversi da quelli delle Scienze Naturali (Idee...p. XXXII)".

La Fenomenologia come metodo e approccio ideato per studiare compiutamente le manifestazioni della psiche si avvarrà, preannuncia Edmund Husserl, dell'elemento vitale della finzione, da cui ha origine la conoscenza delle Verità eterne: essa inoltre, allo scopo di poter cogliere le essenze, si muoverà completamente in atti di riflessione. La finzione e l'immaginazione pertanto fanno parte della sostanza del pensiero e della psiche, espressione della loro relativa libertà; sono quelle funzioni che permettono e concedono alla coscienza di allontanarsi e distaccarsi dal "*reale-materiale*", sono in questo senso nientemeno che le radici dell'Io, di quella particolare costruzione dell'esistenza che proprio allontanandosi ed emancipandosi dalle coercizioni e dai vincoli imposti dalla cosiddetta Natura (Natur), perviene a poter fondare quegli orizzonti di senso specifici della Cultura (Kultur); quindi la finzione e l'immaginazione sarebbero da considerare come le condizioni che consentono all'uomo di prendere, di assumere, sempre nuove differenti, speciali posizioni nel Mondo; esse inoltre sono: "*La sorgente da cui la conoscenza delle verità eterne trae il suo alimento (Ideen..., p. 151)".*

Proseguendo nelle sue considerazioni Husserl arriverà a porre la questione dell'altro, analizzato sia nella sua mera apparizione, sia nella sua costituzione genetica, peraltro accennando in una nota l'importanza strutturante della voce che secondo alcune osservazioni empiriche condotte sui bambini, costituirebbe il ponte dell'obiettivazione dell'Io: *"quel farsi sonoro di una voce prodotta da se stessi, di quella voce che inerisce alle proprie cinestesi, alle cinestesi originarie dei muscoli vocali...la voce prodotta da se stessi è il ponte dell'obiettivazione dell'Io e della costituzione dell'alter, prima ancora che il bambino possa cogliere e colga l'analogia sensibile del suo corpo proprio visivo con quello dell'altro e a maggior ragione prima che possa attribuire all'altro un corpo proprio tattile ed un corpo proprio capace di volizione (Ib, p. 491-nota 1)"*.

La questione della Verità, l'essenza della psiche, la costituzione dell'Ego e dell'Alter, si rivelano argomenti complessi, intrecciati e interconnessi, come se non fosse possibile esplorare e analizzare ognuno di questi termini senza un'attenta e parallela considerazione degli altri. Husserl non manca a questo punto di fornire alcuni chiarimenti e definizioni che sarà senz'altro utile richiamare per meglio seguire le impervie traiettorie compiute dalla sua speculazione.

"L'Io è il soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza, è il centro di convergenza di tutti i raggi della vita, coscienza di tutte le affezioni e azioni, d'ogni rendersi conto, di qualsiasi afferramento, di qualsiasi relazione, di qualsiasi connessione, di qualsiasi presa di posizione teorica, valutativa, pratica, di qualsiasi gioia, turbamento, speranza e timore, di qualsiasi azione e patimento. In altre parole: tutte le multiformi particolarizzazioni che si dicono atti, hanno necessariamente il loro terminus a quo, il punto io da cui irradiano. Spesso se non sempre, l'irradiazione è anzi duplice: in avanti e indietro, da un lato un'irradiazione che procede dal centro, attraverso gli atti verso gli oggetti, dall'altro in senso opposto, raggi che dagli oggetti tendono verso il centro (Ib, p. 502) "

L'Io puro sarebbe quindi assunto come il "centro", descritto conseguentemente con inevitabili riferimenti spazio-temporali: esso è un orientarsi nello spazio e un orientamento dello spazio, quindi va colto nelle sue innumerevoli possibilità, non come semplice atto, ma come potenziale potenza, unico e sempre identico a se stesso

nonostante le sue svariate declinazioni. Il soggetto umano nella sua sostanza può inoltre disporsi con diversi e molteplici atteggiamenti, può cioè incontrare lo stesso oggetto in modo diverso a secondo delle sue personali e mutevoli impostazioni. Il tavolo che ho dinanzi a me posso per esempio “intenzionarlo”, con un atteggiamento di tipo teoretico; posso in altre parole interrogarmi sulla sua propria costituzione materiale, sul suo esser fatto di legno, di chiodi e metallo, sulle procedure utilizzate ed adottate per la sua costruzione, oppure lo posso intenzionare con un atteggiamento di tipo valutativo, chiedermi se lo ritengo bello o brutto ed ancora, con un atteggiamento di tipo pratico, posso stabilire se la sua fattura, la sua struttura, corrisponde alle mie esigenze, se esso mi è cioè funzionale, se esso è fruibile da me.

L’atteggiamento teoretico, guidato e retto dalla vista e da un certo distacco, è senz’altro diverso dall’atteggiamento valutativo, in questo secondo caso la mia relazione, il mio avere a che fare con il tavolo, è spinto da un’intenzionalità per così dire “patica e sentimentale” che lo ordina e lo pone come oggetto più o meno dotato di bellezza: nell’orizzonte aperto dalla categoria estetica del ”piacevole-spiacevole”. Nel suo essere un mero oggetto d’uso, infine posso incontrare questo stesso tavolo nel suo quasi inavvertito servirmi, e magari potrà capitarmi di accorgermi di esso solo qualora la sua praticità e praticabilità risulteranno difettose, quando cioè non adempierà, come si conviene e come gli viene richiesto, alla funzione per la quale è stato fabbricato.

“Che cosa significa atteggiamento teoretico? Gli Erlebnisse dossici di questo atteggiamento, propri di questo modo d’attuazione (io penso, io compio un atto in senso specifico, io pongo il soggetto e quindi pongo il predicato, ecc.), noi li chiamiamo atti teoretici. In questi atti non soltanto si dà un oggetto per l’Io; l’Io in quanto Io è diretto su di esso e lo verifica (lo pensa, lo pone attivamente) ed è diretto verso qualche cosa in modo da coglierlo in quanto Io teoretico nel senso attuale ed obiettivante (Ideen...p. 403) ”.

A questo paragrafo nella sua traduzione Filippini dà il titolo di “*Analisi dell’atteggiamento teoretico e dell’interesse teoretico*”. L’atteggiamento teoretico viene posto come l’iniziale ambito, scelto come il più adatto campo d’indagine e di riflessione. La riflessione è, come abbiamo visto, un’altra importante, fondamentale e fondante risorsa e qualità del pensiero e più in generale della psiche: essa è ciò che

insieme alla memoria, al ricordo, renderebbe possibile il costituirsi dell'identità, dell'unicità, dell'individualità del soggetto ed è proprio per questa ragione che viene esplicitamente impiegata dalla metodologia fenomenologica insieme alla finzione e all'immaginazione. Io, in quanto soggetto che abita e si trova in un mondo, ho sempre la capacità e la possibilità di intraprendere e cominciare una riflessione sull'atteggiamento teoretico: in questa mia speciale disposizione mi interesso al tavolo ponendolo come oggetto, lo estraggo per così dire, dal suo immediato ed irriflesso servirmi come base sulla quale mi appoggio per scrivere e inoltre in questo caso, posso prescindere dal suo essere eventualmente dotato di bellezza e di stile, per inquadrarlo nel suo mero essere un tavolo. Questo singolare ente mi appare adesso in modo peculiare; esso mi sta di fronte nel suo essere presente materiale, nel suo essere fatto di legno, con i suoi cassetti e con le sue dimensioni, in questo modo posso in seguito, sia verificarlo che continuare a studiarlo, secondo le sue proprie, concrete particolarità. Ma questo stesso tavolo, prima di poter diventare un oggetto del mio interesse teoretico, deve necessariamente in qualche modo essermi già stato in precedenza dato: da ciò discende che l'atteggiamento teoretico e la connessa obiettivazione oggettivante sarebbero possibili solo attraverso un successivo rivolgimento intenzionale, attraverso una modificazione della mia originaria e immediata dimensione pre-teoretica.

“Alla peculiarità dell'atteggiamento teoretico e degli atti teoretici inerisce (e con la loro attuazione il soggetto diventa un soggetto teoretico) il fatto che in essi gli oggetti sono in qualche modo precedenti: quegli stessi oggetti che poi diventano teoretici. Quindi già nella dimensione pre-teoretica sono costituiti degli oggetti di cui non ci si appropria teoreticamente, non sono oggetti nel senso privilegiato di oggetti dossico-intenzionali né tanto meno sono oggetti di atti teoretici che li determinano (Ib, p. 405) ”.

Se ogni comportamento teoretico, è collocato, “impiantato” sullo sfondo d'una originaria dimensione pre-teoretica, dove si ammette che sia più intensamente presente e influente una componente emotiva, anche questa determinata successiva dimensione conserva, pur se in modo trasformato, un fondamento emotivo e valutativo:

”Qualunque coscienza come tale che costituisca un oggetto di valore, implica necessariamente una componente che rientra nella sfera dell'emotività. La costituzione

più originaria del valore si realizza nell'ambito emotivo, è quella dedizione pre-teoretica e fruitiva (nel senso più largo della parola) del soggetto Io che sente, una dedizione per la quale già decenni fa in certe mie lezioni avevo proposto l'espressione, ricezione del valore (Wertnehmung)...E' facile dire come abbiamo già detto, che la scienza naturale non conosce i predicati di valore e i predicati pratici. Concetti come valido, bello, amabile, grazioso, perfetto, buono, utile, come azione, come opera ma anche concetti come Stato, Chiesa, Diritto, Religione e altri concetti, oppure le oggettività alla cui costituzione hanno contribuito in modo essenziale atti valutativi e atti pratici non hanno posto in essa, non sono concetti naturalistici...Noi attingiamo una simile idea conclusa a priori della Natura (astruendo dai predicati assiologici e pratici) in quanto mondo delle mere cose quando diventiamo soggetti puramente teoretici, soggetti di un interesse puramente teorico e quando miriamo a soddisfare puramente quest'interesse, per far questo noi attuiamo una specie di riduzione. Tutte le nostre intenzioni emotive, tutte le nostre appercezioni derivanti dall'intenzionalità dell'emotività vengono escluse, vengono escluse cioè tutte quelle intenzioni in virtù delle quali le oggettività spazio-temporali ci si presentano, prima di qualsiasi pensiero, in un'intuibilità immediata, come provviste di certi caratteri di valore, di certi caratteri pratici, tutti caratteri che travalicano lo strato della mera cosalità. In questo atteggiamento teoretico puro o depurato, noi non esperiamo più case, tavoli, strade, opere d'arte; esperiamo semplicemente cose materiali e di queste cose che sono provviste di un valore esperiamo soltanto lo strato della materialità spazio-temporale, così per gli uomini e le società umane, esperiamo soltanto lo strato della Natura psichica legata ai corpi propri spazio-temporali (Ibidem, p. 408- 409)".

L'atteggiamento teoretico-conoscitivo praticato dalle Scienze e oggi smisuratamente sviluppato dalle potenti procedure della Tecnica, quindi si formerebbe e si realizzerebbe come un'opposizione, un originario tentativo di emanciparsi dai condizionamenti della Natura, si trarrebbe di una forma di esonero (Ghelen), di un esperimento Culturale (Freud), rivolto a disimpegnarsi sia dall'urgenza del bisogno sia dagli immediati predicati assiologici e prassici. I cosiddetti meccanismi di difesa psicologici, quali l'esclusione, la trasformazione, la riduzione, la rimozione, la sublimazione, la messa fra parentesi delle intenzionalità emotive, farebbero in modo che ci si ponga di fronte non

più mere cose, ma per così dire “*realtà oggettive in vista di verità assolute*”, enti depurati, denaturati, sebbene devitalizzati.

Tuttavia è stato proprio l'avvento dell'atteggiamento teoretico con la sua azione efficacemente orientata a delimitare, ad assicurare stabilmente ciò che è saputo (*episteme*), a progettare sempre più efficientemente cosa c'è da sapere, atteggiamento che ha concesso e permesso all'uomo un enorme potere sul mondo e persino su se stesso. Alla luce di tali conclusioni Husserl comprende l'importanza d'indagare come si sia potuto organizzare l'attuale orizzonte di significato ed è in questo senso che decisamente si pone a ricercare come si costituisca e s'organizzi un mondo per il soggetto conoscente, come cioè, le immagini percepite, gli “*aistheta*” ottengano l'apprensione di cose reali “*attraverso quella motivazione che le pone in una concordante relazione con il sistema delle molteplicità motivate della percezione*”.

Le cose materiali e le loro configurazioni sono per principio dipendenti nel loro apparire dalla costituzione del corpo proprio del soggetto di esperienza, in modo tale che al semplice volgersi del suo sguardo, corrisponde sempre un'evoluzione dell'immagine ed è così per tutti gli altri sensi. Una singola modificazione del corpo proprio determina la modificazione dell'apparizione della cosa percepita; nel flusso monadico della coscienza si presentano formazioni di unità, tra le quali rientrano unità del genere “opinioni intenzionali permanenti” di un unico e medesimo soggetto che è a priori sempre lo stesso Io, nelle sue prese di posizione necessariamente conseguente, in base all'abitudine di quelle opinioni permanenti che ne fondano il caratteristico vissuto di stabilità-continuità. Ogni opinione intenzionale è una *fondazione (Stiftung)* per il soggetto conoscente, essa permane e perdura nella catena delle rimemorazioni fino a quando non si presentano nuovi motivi che inducano o costringano a modificarla. In altre parole, il soggetto nel suo comportamento, sia esso teoretico, sia esso emotivo o pratico, è sempre in qualche modo condizionato dalle cose e dipendente dal suo corpo proprio, individuato dalla sua storia, influenzato dagli altri soggetti singoli, vincolato dalle comunità di persone e istituzioni sociali, dal costume, e all'interno di questi rapporti può sentirsi legato e costretto o svincolato e libero, ricettivo o creativamente operoso. La persona, il soggetto, è conseguentemente compreso e concepito come un essere sia reale che spirituale, con una particolare, tipica dipendenza dalle cose, dagli

altri Ego e dai contesti, una dipendenza che è di natura “*motivazionale e condizionale*”. Proprio l’incontro con gli altri esseri viventi a noi simili ci permetterebbe di raggiungere la datità di noi stessi come entità disposte nello spazio e presenti con modalità particolari: noi sussistiamo sia come cose materiali aventi un corpo (res extensa), sia come il punto di ribaltamento in cui le relazioni determinanti causali si traducono e si trasformano in relazioni condizionali e motivazionali.

“Gli uomini come elemento del mondo esterno sono originariamente dati in quanto sono appresi come unità di corpo proprio e psiche: io esperisco i corpi propri che mi stanno di fronte nella loro presenza originaria come le altre cose, esperisco invece l’interiorità dello psichico attraverso l’appresenza...Ma l’apparizione dell’uomo estraneo comporta anche, a parte ciò che abbiamo citato l’interiorità dei suoi atti psichici. L’inizio è anche qui una compresenza trasposta: il corpo proprio visto, comporta una vita psichica quanto il mio. Ma una volta che si profila una comprensione della vita psichica altrui, vengono ad agire tutte insieme diverse ed indeterminate attribuzioni entropatiche appresentate (Ib, p. 557)”.

Pertanto nel suo immediato essere gettato (Geworfenheit) nel Mondo originariamente ingenuo, nel suo essere mosso dall’urgenza di quei bisogni pulsionali, irriflessi e spontanei, l’Esserci non si costituirebbe già da subito in quanto Io e lo stesso incontro con l’altro da sé, avverrebbe entro una sfera di simbiotica e ambigua in-distinzione, nell’immediata aspettativa di potere condividere l’esperienza, e l’aspettativa di condividere l’esperienza è originariamente anche corporea. Ci sarebbe cioè un’iniziale indifferenziazione, nell’attesa di una pronta, diretta partecipazione e condivisione sia corporea sia emotiva sia simbolica, mentre la distanza con l’altro, la consapevolezza della sua assoluta diversità, della sua irraggiungibile differenza sarebbe guadagnata solo successivamente.

“Nell’ambito di ciò che viene appresentato insieme col corpo proprio visto, rientrano anche i sistemi di apparizioni attraverso i quali a questi soggetti si dà un mondo esterno. In quanto noi, rendendoli oggetti di entropatia, li cogliamo come analoghi della nostra ipseità, il loro luogo ci è dato come un qui rispetto al quale tutto il resto è un là. Ma insieme con questa analogizzazione che non produce un che di nuovo rispetto

all'io, abbiamo il corpo proprio estraneo come un là identificato col fenomeno corpo proprio qui...

Io ora ho una realtà obiettiva, come connessione di due lati, l'uomo articolato dentro lo spazio obiettivo nel mondo obiettivo. Con questa realtà io pongo un analogo del mio io e del mio mondo circostante, cioè un secondo io con le sue soggettività, con i suoi dati sensoriali, con le sue mutevoli apparizioni che sono sue e con le cose che attraverso queste apparizioni appaiono. Le cose poste dagli altri sono anche le mie: nella entropatia io compio la posizione dell'altro io, identifico per esempio la cosa che ho di fronte a me secondo il modo di apparire a con la cosa posta dall'altro nel modo di apparire b...ma in nessun modo l'altro può avere la stessa apparizione che ho io, le mie apparizioni appartengono a me, le sue a lui. Le sue apparizioni e il suo qui, col quale le apparizioni sono in riferimento, mi possono essere dati insieme col suo corpo proprio soltanto nel modo dell'appresenza (Ib, p. 562)''.

Analizziamo adesso quanto racconta un paziente “preso dalla follia” nell’ipotesi, già in precedenza avanzata, che nelle forme, nelle strutture del delirio, in quanto peculiari e “difettive” manifestazioni dell’Io, sia possibile trovare delle conferme o viceversa delle confutazioni, relativamente alle asserzioni Husserliane. Questo paziente dopo che faticosamente si è riusciti a vincere la sua sospettosità, la sua paura e la sua diffidenza, giunge a chiedere aiuto e protezione, si mostra assolutamente convinto di essere costantemente osservato, preso di mira, picchiato e percosso, per mezzo di straordinari quanto misteriosi congegni in grado di colpirlo a distanza, dai suoi astiosi vicini di casa. Racconta che in un’occasione gli avrebbero persino procurato una rischiosa rottura del diaframma, fortunatamente risanata da una nota Multinazionale Americana che oramai da parecchio tempo lo difende, sempre “a distanza”, con analoghi mezzi. Egli ci riferisce come in quel caso gli capitò di avvertire un’inaspettata, forte sensazione di dolore che interpretò come effetto di una lesione di un organo interno, inoltre aggiunge di sentirsi spesso aggredito con improvvise scariche elettriche talmente potenti da tramortirlo. Le “estesie” quindi, sono intese dal nostro paziente entro un contesto costitutivo che noi definiamo senza alcun indugio delirante, poiché oltre a non avere una riscontrabile e obiettivabile eziologia somatica tali asserzioni e significazioni ammettono e rimandano a una causalità, a un procedimento deduttivo che non riusciamo

a condividere. Le sensazioni abnormi percepite nel suo corpo proprio, sono spiegate come effetto e conseguenza di percosse e scariche elettriche, piuttosto che intese come segni di una modificazione della somaticità estesiologica e di conseguenza egli sostiene, assolutamente, indubitabilmente convinto, che esse sono provocate da un flusso energetico, da un raggio proveniente da un imprecisato altrove, luogo oscuro e ignoto da dove parte l'aggressione. La sua esistenza improvvisamente trasformata, si svolge adesso entro un particolare sentirsi esposto, minacciato e attaccato in quanto corpo proprio, oggetto e bersaglio di un complotto organizzato dai suoi nemici, dagli ostili vicini di casa, invidiosi delle sue qualità. In questa caratteristica configurazione esistenziale possiamo ritrovare almeno tre "strati" che ci appaiono patologicamente modificati:

- o Lo Strato della sensazione o "*estesico*": la percezione abnorme di scarica elettrica e dolore.
- o Lo Strato dell'esser situato, del trovarsi, del *dis-allontamento (Ent-fernung)*: essere esposto e vulnerabile, attaccato, posto al centro e preso di mira da un'altrove.
- o Lo strato dell'orientamento direttivo nel mondo (*Ausrichtung*) e della costituzione della spiegazione causale: " Ho delle qualità così alte da essere oggetto d'invidia per i vicini di casa".

Ovviamente assumiamo e impieghiamo questa divisione e scomposizione in "strati" come una semplificazione, una sorta di schema, utile per interrogarci sull'estrema complessità di questo fenomeno. La sola sensazione abnorme di dolore e di scarica elettrica, senza il sentirsi situato come esposto, attaccato e vulnerabile, sarebbe stata verosimilmente interpretata come semplice sensazione del corpo proprio, magari causata da un'intrinseca modificazione dello stesso: inequivocabile sintomo di un'affezione patologica degli organi. Invece essendo nello stesso tempo alterato lo "*strato dell'esser situati*", la "*Presenza*" si sente esposta nel suo essere "*qui*" ad un "*là*", ad un'altrove avverso, ostile e nemico. Infine è solamente l'ammissione di una sostanziale modificazione e trasformazione dello "*Strato dell'orientamento direttivo e della relativa spiegazione causale*", che può aiutarci a comprendere la bizzarra convinzione e la ferma persuasione di questo soggetto delirante, che contro ogni logica, afferma di essere assalito mediante raggi prodotti da sofisticati macchinari, ideati per

neutralizzarlo ed ostacolarlo. Il corpo proprio è ancora, nonostante tutto, rappresentato e vissuto come un organo liberamente mobile e latore delle sensazioni, malgrado le influenze e le limitazioni imposte dall'esterno, rimane il "centro" intorno al quale si raggruppa ed organizza il resto del mondo spazio-temporale.

Proprio questa speciale esperienza ci conduce a constatare come nel nostro immediato vivere quotidiano, nel nostro commercio con le cose, con il mondo e con gli altri, quasi non ci avvediamo del nostro corpo proprio (*Körper*), che in quanto tale, non è da noi immediatamente "colto" e rappresentato, esso viene piuttosto "*vissuto (Leib)*", ma questo stesso nostro corpo non manca di richiamare urgentemente la nostra attenzione qualora avvertiamo ad esempio un dolore improvviso. Tornando al vissuto patologico preso come modello paradigmatico, possiamo immaginare che a un tratto, la sensazione dolorosa riconduca l'Esserci "*dentro*" il suo corpo proprio, che solo in seguito viene "organizzato" e rappresentato come corpo attaccato, preso di mira, esposto e vulnerabile. Il nostro paziente sostiene che l'attacco proveniente da un'altrove sarebbe condotto dai suoi vicini di casa invidiosi. L'Altro al quale il corpo proprio si mostra è incontrato adesso come origine e come fonte di uno sguardo assolutamente malevolo, insidioso e ostile; questo "Altro" contemporaneamente vicino e lontano, oltre ad esercitare il suo potere, identificherebbe e si rappresenterebbe la somaticità del nostro paziente come latrice di contenuti spirituali straordinari e desiderabili. Sebbene sia ancora in parte conservata quell'esperienza a due strati che pone l'altro uomo come oggetto trascendente, noi possiamo osservare e rilevare come esista in questo caso specifico una sostanziale distorsione e un eccezionale stravolgimento delle capacità entropatiche che troviamo fissate, bloccate e limitate, sui temi esclusivi dell'invidia, della minacciosità e dell'ostilità.

"L'oggetto uomo è quindi un oggetto esterno trascendente, oggetto di un'intuizione esterna e ciò costituisce un'esperienza a due strati: con la percezione esterna originariamente presentante s'intreccia l'entropatia rappresentante (o introiezione nell'esterno) e ciò in un'appercezione che realizza l'intera vita e l'intero essere della psiche e li rende una specie d'unità dell'apparizione, un identico di multiformi apparizioni e di stati localizzati in esse, che si uniscono in forma di disposizioni (Ib, p. 563)".

Il problema dell'entropatia viene affrontato partendo dall'incontro con un altro corpo, al quale verrebbe in seguito attribuito la caratteristica dell'interiorità dello psichico.

Prendendo l'avvio proprio dai dati immediati del Mondo della vita (*Lebenswelt*), osserviamo come l'Altro sia già dall'inizio incontrato nella quotidianità, nel suo essere compresente, nell'assunzione pre-riflessiva, nell'implicita aspettativa, che egli debba poter condividere senz'altro la mia stessa esperienza del mondo. L'Altro si pone come tale e mi costringe a vederlo come mio analogo differente, quando la mia esperienza immediata non è da lui condivisa. Abbiamo riscontrato come di fronte alle asserzioni del nostro paziente, rispetto al suo giudizio, alle sue insolite convinzioni, noi ce ne dissociamo, considerandolo un "malato di nervi che delira": il nostro commercio con lui diventa problematico ed egli diviene per noi "*Alienus*". Concludiamo in tali casi che chi ci sta di fronte vive in un mondo tutto suo e non nella verità.

Senza giungere a questo grado estremo, spesso la nostra relazione con gli altri conosce intoppi e impedimenti. Quando in una discussione le nostre opinioni e i nostri pareri non coincidono con i nostri interlocutori, se ne sono motivato posso impegnarmi a dibattere con l'altro per comunicargli la mia visione del mondo, con l'intento magari di convincerlo, dimostrandogli la validità delle mie ragioni e l'inesattezza delle sue. La parola e il linguaggio sono il "medium" attraverso il quale posso tentare di raggiungere un'intesa, in questo caso tuttavia, non giungo a dire che colui con cui mi confronto vive in un mondo delirante. Il linguaggio esprime, presenta, è rivolto, a ricollegare ciò che è diviso, esso è quell'ambito all'interno del quale avviene la presa di posizione del soggetto che si accinge a ricomporre la precedente separazione, ad abitare condividendo, la differenza e la distanza dall'altro. Riguardo le due situazioni appena descritte, mentre nel primo caso posso ancora tentare di raggiungere l'altro con l'argomentare le mie opinioni, nel secondo avverto una difficoltà, una frattura, uno iato irriducibile. La trasformazione del modo di concepire e rappresentare le cose del soggetto delirante, mi rimanda all'impossibilità di ricomporre con lui l'intesa su di un piano strettamente razionale e m'induce a cercare un altro piano di contatto. Se ad esempio provo a prender per vero quello che mi viene raccontato posso intuire lo stato d'animo entro cui si trova quel soggetto e su tale piano diventa più probabile tentare un accordo. L'appresentazione dell'altro da me si fonderebbe quindi su di una sorta di

primordiale e preriflessivo accoppiamento (*Paarung*), solamente attraverso successive, progressive, inevitabili, “delusioni della nostra aspettativa di corrispondenza”, avverrebbe quel processo di separazione-individuazione che dovrebbe condurre idealmente ad accogliere l’altro come analogo di me stesso, pur nella sua irriducibile diversità. Tale distanza e separazione non sarà mai del tutto definitiva e può conoscere delle regressioni e dei ritorni. La prima proto-esperienza di estraneità accade quando è delusa l’aspettativa che l’altra corporeità non coincide con la propria, quando si realizza che l’altro corpo non sente quello che il corpo proprio sente, il senso della proprietà avverrebbe dunque attraverso un processo di esclusione. Riguardo il concetto di appaiamento (*Paarung*) Husserl precisa che esso è caratterizzato dal fatto che compaiono in un presente due soggetti simili e questi non vanno considerati come innanzitutto soggetti separati che in seguito raggiungono una sintesi, piuttosto nell’accoppiamento sono inseparabili e insieme, necessariamente un’unità. Ne deriva che sarebbe l’esperienza dell’estraneità che precede e fonda l’esperienza del corpo proprio. Su questa prima fondativa esperienza di estraneità che pone le basi del corpo proprio, in seguito si sovrappongono ulteriori esperienze di estraneità che procedono a differenti livelli nella costituzione della soggettività e dell’identità. Questa raggiunta separazione tuttavia non è mai un dato definitivo e può conoscere dei ritorni e delle regressioni. Insomma la psiche tenderebbe a voler coincidere con il suo ambiente e attraverso le progressive delusioni di queste aspettative che si ergerebbe la possibilità della coscienza e dell’ego. Quest’adesività e tendenziale indifferenziazione rispetto all’ambiente potrebbe spiegare il vissuto che rende possibile l’animismo e la possibilità del fenomeno dell’empatia e per contro la sua antitesi chiarirebbe l’emergenza di quei fenomeni di de-vitalizzazione, de-psichizzazione, estrazione dall’ambiente cui abbiamo accennato. In ambito psicopatologico sono noti i fenomeni di de-personalizzazione e de-realizzazione, connotati da un improvviso e assai angosciante vissuto di estraneità dall’ambiente e da se stessi. In queste situazioni, l’aderenza immediata al mondo viene meno e tutto diventa evanescente, strano ed estraneo. Su di un piano patico, nei cosiddetti fenomeni di massa, quando l’emotività finisce per prendere il sopravvento, l’individualità può concretamente retrocedere, può cedere il passo a quell’orda primordiale descritta da Le Bon e ripresa da Freud. La passionalità contagia gli individui, i quali a quel punto tendono a muoversi, a essere motivati in maniera

omogenea, analoghe considerazioni possono essere ricavate dalle osservazioni compiute sullo sviluppo dei bambini, nonché dallo studio antropologico di alcune popolazioni che definiamo primitive. Nella patologia narcisistica e nelle forme schizofreniche è ammesso che proprio l'assenza di contatto empatico sarebbe la peculiarità delle difficoltà del soggetto di cogliere la prospettiva dell'altro e da un punto di vista psicodinamico s'ipotizza che tale assetto possa essere dipendente da un contatto con il materno freddo e distaccato.

L'Altro da me quindi sarebbe ambigualmente colto dalla coscienza come analogo del mio Io, e infine come un Tu, e questo avverrebbe attraverso un processo evolutivo composto da un complesso di esperienze e di delusioni estranianti che principia nell'avvertire che l'altro non coincide con il mio corpo proprio. Su questa primordiale esperienza in seguito si procederebbe progressivamente nel riscontro della deludente distanza passionale e patica, e infine nel distacco intellettuale e di pensiero. Nel caso particolare dell'altro uomo, la sua apparenza di corpo proprio, diversamente dagli altri oggetti presenti nel mondo, mi rimanda comunque a un "plus", a un'ulteriorità, che per essere colta, richiede un residuo di entropatia e l'appresentazione. Da tutto ciò deriva che l'Io, così come il suo conseguente modo di vedere e interpretare il mondo, il suo essere o meno nella verità, sarebbe fondato, si costituirebbe su uno strato sottostante, proprio quest'ultimo dovrà essere attentamente riconsiderato in vista di un'adeguata soddisfacente rifondazione delle Scienze: il cosiddetto mondo Spirituale, potremmo dire citando Hillman, si sarebbe formato in Occidente nella fatale dimenticanza del "Mondo dell'Anima". Ancora Husserl:

"Completamente diverso è l'atteggiamento personalistico, in cui noi siamo sempre, quando viviamo insieme, quando parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nella repulsione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come il nostro ambiente circostante e non, come nelle scienze della natura come una natura obiettiva. Si tratta quindi di un atteggiamento naturale e per nulla artificioso, un atteggiamento che tuttavia ha dovuto essere attinto e poi mantenuto attraverso particolari mezzi ausiliari. Sicché nella vita naturale dell'Io non vediamo sempre il mondo e nemmeno lo vediamo

prevalentemente da un punto di vista naturalistico, come se fossimo sempre a praticare la Fisica o la Zoologia, quasi che il nostro interesse teoretico ed extra-teoretico dovesse immancabilmente puntarsi sullo psichico in quanto fondato nel corpo proprio, in quanto realmente dipendente dal corpo proprio e con esso intrecciato in un nesso reale-causale...L'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o meglio attraverso un'auto-oblio dell'io personale ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, in modo illegittimo la natura (Ib, p. 579)".

L'attuale prevalente atteggiamento naturalistico e razionale sarebbe dunque subordinato vale a dire "ordinato sotto", a un atteggiamento che si può in accordo con Husserl, definire di tipo personalistico, cosicché il fondamento del "mondo naturale" sarebbe da ricercare nel mondo personale. Ciò non vuole affatto dire che la "persona" vada ritenuta come l'originario "punto di vista" sul mondo circostante, essa non è l'io che si è già posto di fronte il mondo; la persona e il mondo circostante si ineriscono in modo peculiare: non c'è già dall'inizio un mondo in sé, ma appare dapprima un mondo per me. Il rapporto fra l'uomo e le cose, fra il soggetto e l'oggetto, non può pertanto essere riduttivamente spiegato (*Erklären*) come un rapporto meramente causale, esso va invece altrimenti compreso (*Verstehen*) come una connessione di tipo motivazionale: le cose del mondo non sono le cose essenti in sé della natura e delle scienze naturali, esse non si costituiscono già da subito come oggetti (Ob-Jectum), ma in quanto cose, posseggono ed hanno una sorta di caratteristico alone estesico, patico e semantico, un "mana", un significato, sono punti di partenza o di arrivo di tendenze comprensive, valutative, assiologiche e pratiche. Nel mio mondo della vita, non scorgo la mia penna come oggetto, ma la vedo immediatamente come cosa che mi appartiene, che mi è familiare, che mi è stata regalata in una certa occasione o che ho comprato in quel negozio, che mi piace e che riconosco subito come la mia penna preferita ecc. La penna in questo caso non è un oggetto in sé ma una cosa per me, questa semplice penna ha tutta una serie di complessi rimandi, un suo spessore di tipo emotivo e patico, una sua storia implicita e allusiva, una sua abitudine che me la fa riconoscere e che la personalizza.

Il mio atteggiamento originario, essenzialmente motivazionale, situazionale e personale, sarebbe quindi, innanzitutto e perlopiù, immediatamente pratico, di modo che le cose del mondo, l'intero mondo che appare si caratterizza come "Mondo alla mano".

Questo mio mondo è inoltre mondo per me e non può essere incontrato da nessun altro così come io l'incontro. Solo partendo da questo mio vitale mondo personale, ho la possibilità di "intenzionare" la mia penna come "una penna", di trasformarla cioè, da "cosa" in oggetto, neutralizzando e rimuovendo quegli aspetti, quelle sue distintive qualità che per così dire la personalizzano, solo allora potrò inquadrarla come semplice esemplare di penna. Dal mondo mio personale sono in grado per via astrattiva di giungere a un mondo naturale fatto di meri oggetti, non sono più interessato a questo punto agli aspetti "patici e pratici" della penna ma ai suoi aspetti "teoretici". Del tutto analogamente io, nel mio essere nel mondo della vita, incontro innanzitutto l'altro uomo come facente parte dell'associazione delle persone insieme con le quali sono soggetto di un identico mondo circostante: il rapporto fra le persone si fonda essenzialmente su quella forza motivante per la quale io mi dirigo verso l'altro e lui verso di me, formando relazioni che presuppongono l'accordo. Il mondo circostante egoistico costituirebbe pertanto, secondo le conclusioni cui giunge Husserl, il nucleo essenziale di quello comunicativo, tanto che se si vuol pervenire a mettere in evidenza e in rilievo il primo, sono necessari certi processi che portano ad astrarre dal secondo.

"Noi diciamo comunicativo quel mondo circostante che si costituisce nell'esperienza dell'altro, nella comprensione reciproca e nell'accordo. In termini ideali ogni persona ha, dentro il mondo circostante comunicativo, un proprio mondo egoistico, nella misura in cui è in grado di astrarre da tutte le relazioni dell'accordo e dalle appercezioni che in genere si fondano, oppure nella misura in cui è in grado di pensare separatamente queste relazioni. In questo senso esiste dunque una possibilità unilaterale di staccare uno di questi mondi dalla relazione con l'altro e il nucleo circostante egoistico costituisce un nucleo essenziale di quello comunicativo, tanto che se si vuole giungere a mettere in rilievo il primo sono necessari certi processi che portano ad astrarre dal secondo. Le persone che fanno parte dell'associazione sociale, sono date le une alle altre come compagni, non come oggetti bensì come contro-soggetti che vivono insieme, che intrattengono un reciproco commercio, che sono in un reciproco riferimento, attualmente o potenzialmente, negli atti dell'amore e dell'amore contraccambiato, dell'odio e dell'odio ricambiato, della fiducia e della fiducia corrisposta (Ib, p. 589)".

Il mio mondo egoistico-personale non sarebbe altro che un punto di partenza potenziale, ciò non vuole affatto dire, giova ripeterlo, che esisterebbe prima l'individuo, l'essere separato che poi in un secondo momento decide di relazionarsi e comunicare con gli altri Io, ma piuttosto che esiste originariamente una comunità di monadi in reciproca corrispondenza e in vicendevole correlazione e che sono i suoi momenti difettivi a porre le basi, a sollecitare la costituzione dell'Io e della Coscienza che si svolge e si definisce costantemente nella presa di distanza dal "Tu". Insomma il supposto soggetto, l'individuo, prenderebbe coscienza della sua singolarità, della sua sfera meramente soggettiva, dal rendersi conto del fatto che le sue apparizioni, i suoi vissuti (*erlebnisse*) sono soltanto suoi, del tutto inaccessibili agli altri da se, e dalla ulteriore constatazione che egli comunque esiste in un mondo esterno comune dove, le oggettività intersoggettivamente costituite, possono essere riconosciute attraverso l'intesa reciproca, come le stesse per tutti. Gli altri che mi appaiono e che io incontro, mostrano di avere un corpo proprio e una loro "*struttura sensitiva, emotiva, intuitiva e conoscitiva*" sostanzialmente analoga alla mia. Inoltre nel mio averci a che fare, mi confermano di condividere con me e con gli altri Io, la loro destinazione temporo-spaziale, condizione assolutamente indispensabile perché ci sia dato lo stesso mondo, ciò nonostante i loro vissuti non mi sono mai immediatamente dati così come mi sono dati i miei, tanto è vero che io posso coglierli soltanto attraverso l'entropatia e questo sempre fino a un certo punto. Alcune volte difatti c'è del tutto preclusa ogni possibilità d'immedesimazione e di comprensione e come nell'esempio in precedenza addotto, di fronte ai vissuti e alla visione del mondo del paziente delirante, perveniamo a considerare quella persona che ci sta di fronte come "*a-normale*", analogamente una simile difficoltà di comprensione può anche verificarsi con soggetti appartenenti a differenti e lontani contesti culturali. Si presenta il problema della normalità, di ciò che è normale, e Husserl né da questa definizione:

"La normalità è sempre in riferimento con una pluralità di persone facente parti di un'associazione comunicante, persone che in media concordano nella prevalente regolarità delle loro esperienze e perciò dei loro enunciati sull'esperienza, rispetto ad altre persone della stessa associazione che, in certe direzioni descrittive pronunciano sul loro mondo circostante enunciati diversi e devianti, che quindi vengono concepite dalle prime, come persone che esperiscono le stesse cose in un modo diverso, in un

modo che chi cerca di comprenderle non può realizzare empiricamente nella cornice della singola motivazione (Ib, p. 602)''.

Il problema della Verità, e nel nostro caso specifico il ritenere non vero quello che viene detto nel delirio, ha sollevato fin qui un'infinità d'importanti questioni, riguardanti innanzitutto il rapporto con l'altro e nella riflessione husserliana la fondazione delle cosiddette Scienze della natura, queste in quanto tali, come abbiamo visto sorgono e si costituiscono all'interno dell'immediato darsi del mondo quotidiano e sarebbe un particolare e specifico rivolgimento dello sguardo, della visione, delle motivazioni dell'uomo, a dare l'avvio all'interesse teoretico. Se la Verità non è una produzione della mente (psicologismo) e se essa inoltre richiede di essere pensata come unica ed eterna, respingendo conseguentemente tutte le forme di relativismo, non manca di proporre la questione della costituzione dell'Io e dell'Alter, del loro accordo e di cosa va ritenuto "normale", infine esige quei necessari approfondimenti, utili per evitare l'instaurarsi di assolutismi dogmatici, che nulla hanno a che fare con il tema della Verità. Ma allora qual è la legge fondamentale di quel Mondo Spirituale che così audacemente già dai tempi degli antichi filosofi Greci si è impegnato e si è determinato a fondare le Scienze? La legge fondamentale è, dice Husserl, proprio la motivazione.

“Il singolo è allora motivato da uno sfondo oscuro, ha motivi psichici che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa, che cosa mi ha portato a ciò? I motivi sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati in luce dalla psicoanalisi. Nella maggior parte dei casi però, la motivazione è realmente presente nella coscienza, ma non riesce ad assumere un rilievo, non viene notata è inavvertita, inconscia (Ib, p. 617)''.

E' risaputo come l'ambito privilegiato dell'intera indagine psicanalitica sia rappresentato da quei motivi profondi, ignoti alla stessa coscienza. Tale scienza ed esplorazione prendono le mosse da una crisi, da una decadenza dell'Io che si scoprirà a un certo punto non più padrone a casa propria. Sia Husserl che lo stesso Freud mostrano di condividere una concezione dell'uomo e della coscienza costruita sulla "luce", sulla chiarezza; il loro intento è rivolto a mettere in chiaro le cose. L'approccio psicanalitico tenta difatti di portare in evidenza quei motivi profondi non padroneggiati dall'Io, ma dai quali piuttosto l'Io sarebbe padroneggiato.

Nel metodo psicoanalitico, una coscienza, quella dell'analista, pone come ambito tematico un'altra coscienza, quella del paziente analizzato, nonché la struttura della coscienza in generale. Questa Scienza sostiene che L'Io, la persona, l'uomo, è mosso da motivazioni, alcune più profonde, legate agli incoercibili bisogni del corpo, motivazioni e pulsioni istintive, passionali e carnali, appartenenti a quel primordiale "processo primario" portante e strutturante, altre sono per così dire più superficiali e recenti, risultato di meccanismi di difesa quali la rimozione e la sublimazione, nonché di un più duttile ed effimero processo storico e culturale. Quindi le prospettive freudiane giungerebbero alla conclusione che sarebbe solo all'interno di una incessante Vitalità (*Zoe-Bios*) che può continuare a svolgersi e svilupparsi ogni forma di esistenza, e la stessa coscienza, lo stesso Ego, vanno dunque pensati e studiati come una sua diretta manifestazione ed espressione; parimenti proprio in direzione di questa tenace vitalità procede e s'inoltra il domandare Husserliano.

La motivazione allude al moto, essa si riferisce al movimento, all'essere in tensione verso le cose del mondo, il Bios diviene così l'ambito essenziale delle ricerche. L'Io non va affatto considerato come se fosse costituito o già dato dall'inizio, esso si forma piuttosto nel progressivo sviluppo del suo esistere, non sperimenta subito se stesso come se stesso, bensì in quanto innanzitutto impegnato nel mondo; esso impianta cose ed oggetti, si muove all'interno di un contesto che lo motiva, "*plasma cose in vista d'opere*", esso è "*un organismo di facoltà con un suo proprio svolgersi secondo un suo stile tipico, attraverso i gradi dell'infanzia della giovinezza e della vecchiaia*".

Così ad esempio, il bambino che viene al mondo, non è un Io già formato, ma un principio vitale che si sviluppa entro un mondo naturalmente e culturalmente già dato, che può sia accoglierlo e sostenerlo, sia ostacolarlo sia deluderlo, che lo indirizza e condiziona nel suo crescere, che lo forma, prima ancora che possa essere da quello stesso Io appreso e significato. Le facoltà dell'Io, nelle concezioni Husserliane, sono potenzialità positive che possono essere attualizzate e realizzate ed una di tali facoltà è proprio quella possibilità dell'Io di costituirsi come "Io superiore", guidato da motivi razionali e non semplicemente trascinato da impulsi e passioni, ad esso è data la facoltà d'individuarsi, sia nella gestione dei suoi istinti, sia all'interno delle sue determinazioni storico-culturali, sempre in vista di una interpretazione del mondo caratteristica, tipica,

unica, rappresentativa del particolare “stile” assunto da quel dato individuo. Di conseguenza all’Io è dato di sentirsi libero, cioè di ritenersi in grado di decidersi e di determinarsi, in contrasto con l’accadere meccanico inquadrato entro le coordinate fiscaliste della causa e dell’effetto, in contrasto con gli obblighi del destino e della necessità, in contrasto con i modi di pensare storici e culturali prevalenti. Egli ha la facoltà di non aderire passivamente agli influssi esterni ma, fino a un certo limite, di decidersi autonomamente partendo da se stesso. Tutto questo costituirà il carattere proprio di ogni uomo, la sua personalità, il suo “stile”, il suo modo perspicuo di farsi motivare nelle azioni e nelle affezioni; la personalità e lo stile hanno carattere di permanenza, esse permangono per un certo tempo e si modificano all’interno di particolari configurazioni che costituiscono nel loro insieme l’unitarietà dello stile stesso. Ogni uomo ha dunque un suo proprio genere individuale e diverso, la sua personalità, il suo carattere si danno come un’unità costituitasi nel corso della sua intera vita e delle sue proprie esperienze. Da tutto ciò deriva che la comprensione dell’altro da me, mi è resa possibile solamente attraverso la trasposizione entropatica, da quella specifica facoltà che mi permette di cogliere ciò che motiva l’altro, dalla possibilità di trasportarmi all’interno della sua situazione e di seguire lo svolgersi dei suoi motivi, che diventano “quasi i miei motivi”. Mi è data la potenzialità di mettermi nei panni dell’altro, di immaginare di vivere il mondo con i suoi occhi, di lasciare da parte la mia concezione, la mia visione delle cose e tentare di percepirle, significarle sentirle come fa l’altro da me. Posso provare a partecipare e rivivere intimamente i fattori motivanti dell’altro, le sue tentazioni e preferenze, le sue conclusioni. Accolgo l’altro come una trasformazione di me stesso, partendo quindi da me, dai miei propri motivi: se l’Alter s’annuncia in quanto “Analogon”, la possibilità di comprenderlo sarà allora in relazione e in funzione della mia disponibilità o rigidità. Qui si tratta d’una facoltà che può essere più o meno ampia, la capacità d’accogliere l’altro nella sua diversità e differenza, ammette e richiede esercizio, una pratica, un esercizio e un affinamento.

Le concezioni antropologiche Husserliane consistono e si fondano sull’osservazione e sulla conclusione che esiste una “Soggettività superiore”, che in quanto tale è in parte libera e “Spirituale”, in parte condizionata dai contesti culturali precedenti, infine dipendente da una base oscura di disposizioni originarie e nascoste, ovverosia dalla Natura. L’Io personale si sviluppa, cresce concretamente fra l’oscurità dell’istinto, la

non libertà dei condizionamenti “sensuali e culturali” e la “luce” dell’*intellectus agens*, dell’Io libero.

”La vita dello Spirito è attraversata dalla cieca attività delle associazioni, degli istinti, dei sentimenti in quanto stimoli e fattori di determinazione degli istinti, delle tendenze che emergono dal buio e che determinano l’ulteriore corso della coscienza secondo regole cieche (Ib, p. 665)”.

La corrispondenza tra la comunità delle monadi è permessa dalla facoltà entropatica, dalla loro simile costituzione, nonché dal loro trovarsi alle prese con un identico contenuto intrinseco. Se l’Io Spirituale è la risultante di quanto emerge tentando di svincolarsi dalla cieca attività delle pulsioni e delle associazioni, dalla sua oscura base psichica, il soggetto personale sarà allora da intendere come una formazione genetica soggettiva che ha come caratteristica peculiare l’aver coscienza di se stesso: questo essere oggetto per se stesso, l’ipseità, è dunque un prodotto costitutivo, una sintetica unità appercettiva, tuttavia mai definitivamente e una volta per tutte determinata. L’Io sarebbe pertanto una possibile, immanente determinazione dell’uomo, una produzione dell’anima e della psiche, sua complicata matrice. Lo Spirito è l’Io degli atti della presa di posizione e a esso inerisce una base naturale di *erlebnisse*, l’Io delle prese di posizione è dipendente dalla sua base.

“Attraverso l’appercezione della base dello Spirito nella forma d’un aspetto naturale ci troviamo di fronte a un punto in cui i due atteggiamenti che avevamo distinto, quello naturalistico e quello personalistico, quello delle scienze naturali e quello delle scienze dello spirito e correlativamente i due modi della realtà, la Natura e lo Spirito, entrano in relazione (Ib, p. 670)”.

Nella traduzione italiana per definire il tipo di relazione esistente fra la Natura e lo Spirito, incontriamo il termine “contaminazione” e il suo significato è da ritenere essenziale ai fini delle nostre ricerche e osservazioni, proviamo a ricercare in un comune dizionario della lingua italiana i suoi diversi contenuti semantici:

- Contatto fisico o morale dell’equilibrio igienico o dei valori tradizionali o individuali, corruzione.
- Artificio consistente nella fusione di elementi di diversa provenienza nella

composizione di un'opera.

- In linguistica incrocio di due forme o costrutti in modo che ne sorga una terza forma o un terzo costrutto.

- Contaminare come infettare, corrompere, deturpare, macchiare.

Il modo in cui i due atteggiamenti, Naturalistico e Spiritualistico, entrerebbero in relazione evocerebbe quindi una sorta di degenerazione, una specie di infezione, la deturpazione di un equilibrio. Complessioni pure e “senza macchia” vengono pervertite, reciprocamente si declinano e si definiscono, la contaminazione parrebbe alluderebbe ad una trasformazione in perdita, nonostante l'unione dello Spirito e della Natura potrebbe preannunciare anche la comparsa di una terza forma, di un ulteriore ordine. Ogni Coscienza, ogni Io Spirituale, così come ogni corpo proprio e ogni psiche stanno sotto una legge e una regolamentazione, Husserl propone la parola libertà solamente per lo Spirito, che proprio per essere in grado di disporre di essa può muovere il corpo proprio operando nel mondo. Quindi l'Io Spirituale dipende dalla psiche e la psiche dal corpo proprio, sebbene queste speciali dipendenze non possono essere banalmente ridotte né semplicemente spiegate in termini causali. Riprendendo Dilthey Husserl asserisce che il rapporto, la connessione, la relazione, fra lo Spirito e la Natura non può essere concepibile come un mero rapporto di causa-effetto, quanto piuttosto come un complicato e ambiguo rapporto di condizionatezza, essi esistono come due poli con in mezzo il corpo proprio e la psiche, questi elementi si incontrano, si contaminano nel modo del reciproco condizionarsi. Pertanto potremmo affermare che mentre la natura si offre, si mostra come un che di relativo, come una cosa che si determina attraverso determinazioni generali, lo Spirito è ciò che per sua natura tende all'assoluto.

I due termini, relatività-assolutezza, ci danno gli indici e la cifra dei due diversi contesti. Relatività rimanda a “*relatus*”, participio passato di *referre*, che vuol dire riferire, che richiama il portare indietro. Relatività è dunque la pertinenza a un ordine soggettivo o più generalmente a un ordine limitato, quindi è una qualità condizionata e condizionante: relativo è ciò che si trova in corrispondenza con un'altra cosa, in questo senso la Natura è in un contesto infinito di relatività, essa è il regno delle relazioni. Viceversa lo Spirito va opportunamente colto nel suo originario orientamento verso l'assolutezza, nel suo essere proteso in direzione dell'esser “*sciolto da ogni cosa (absolutus)*”, è per questa ragione che può essere concepito come dipendente dalla Natura

e naturalizzato soltanto fino a un certo grado. Lo Spirito è ciò che tenacemente tenta di introdurre nella Natura correlata un diverso e nuovo ordine, proprio attraverso il suo intrinseco anelito all'indipendenza e all'assolutezza si spinge costantemente verso lo scioglimento, in direzione della decostruzione delle dipendenze, da quell'ordine limitato e determinato inteso come qualità condizionante. L'ordine della Natura è relativo, in quanto proteso costantemente a riportare indietro (*referre*) entro le regole determinate; lo Spirito al contrario, intuisce e si rappresenta la possibilità di un ordine "Altro" ed assoluto, proprio per questo è costantemente rivolto a sciogliersi da queste stesse regole, per approdare in quella "*Ideale Regione del Nomos*", in quella regione eterna, unica, necessaria e sovra-temporale nella regione propria del "*Mondo delle Idee*".

Nell'appendice XIII Husserl precisa: "*L'atteggiamento teoretico rivolto verso la natura- al mondo dell'unità totale della realtà- è l'unico atteggiamento teoretico possibile? No, esso è semplicemente una particolare vita dell'Io, un'abitudine di questa vita, in cui però questa vita stessa rimane anonima; un altro atteggiamento possibile è quello rivolto alla soggettività vivente, allo Spirito, l'atteggiamento delle Scienze dello Spirito. Alla Scienza della Natura, per quanto indaghi la totalità delle realtà, sfugge il mondo della vita delle persone che non è sfiorato neppure dalla più sottile teoria rientrando nelle Scienze Naturali e ciò semplicemente perché l'orientamento tematico del pensiero del naturalista segue partendo dalla realtà della vita una corrente teorica che abbandona quel mondo fin dall'inizio e che vi ritorna soltanto nella forma della tecnica e delle altre applicazioni scientifiche della vita. Il fatto fondamentale di questo mondo della vita, che prescrive il punto di vista del metodo, non è quello della causalità bensì quello della motivazione. Il soggetto può venir motivato soltanto da ciò che egli vive, da ciò che nella sua vita è presente alla sua coscienza, da ciò che gli si dà come reale, come certo, come presumibile, come valido, bello, buono. Il soggetto della motivazione pone se stesso come tale attraverso un'auto-esperienza entropatica. L'entropatia non è un'esperienza mediata, nel senso che l'altro venga esperito come qualcosa di psico-fisico dipendente dal suo corpo somatico, bensì un'esperienza immediata dell'altro (Ib, p. 764)".*

Prima di passare a occuparci delle successive "Meditazioni Cartesiane", sarà utile riassumere l'itinerario fin qui compiuto ed evidenziare gli importanti ambiti tematici

incontrati. Il punto di partenza Husserliano, come abbiamo più volte rilevato, fu il constatare, il prendere atto dell'esistenza del mondo relativo, con le sue molteplici apparizioni che mutano soggettivamente e storicamente, modalità dell'apparire delle cose e del mondo che si contrappone all'idea, su cui tutti concordiamo, che esista un "*medesimo contenuto intrinseco*", per questo egli si propose il compito di edificare quella "*Scienza dello Spirito Universale*", protesa verso la fondazione della Verità, che indicò come "*Fenomenologia Trascendentale*".

Il mezzo e il procedimento che andrà utilizzato per poterci avvicinare alla Verità eterna, unica e sovratemporale non potrà che essere la Logica, dottrina della Scienza e disciplina normativa, necessaria conseguenza della Verità che, in quanto tale, è in se stessa assoluta, sciolta cioè da ogni prospettiva ideale, esistente sia che venga o non venga conosciuta, sia che venga colta nel giudizio da uomini o mostri, Angeli o Dei. Viene decisamente confutato l'errore relativistico reso possibile dalla Babele di razze, dalla infinita varietà dei linguaggi e degli individui, nonché criticato l'equivoco, il fraintendimento psicologista che assume la Verità come una produzione dell'essere umano. Correlato soggettivo della Verità è l'evidenza, particolare vissuto che proviamo quando qualcosa, mostrandosi da se, si manifesta nel suo immediato essere certo. Emerge quindi sempre più chiaramente come il problema della Verità non può essere affrontato compiutamente se non ci poniamo contestualmente la questione dell'altro. L'altro da me mi si propone come una diversa, alternativa, prospettiva differente sull'ente, sulle cose e sul mondo, egli è l'annuncio di una differenza, è la possibilità per me, di essere visto come corpo, come psiche e come Spirito, è nientemeno la premessa e la promessa della mia propria individualità. La "psicosi e il delirio", come espressioni dell'estremizzazione dell'io e del Tu, ci hanno aiutato nel tentare di cogliere le strutture costitutive del nostro "*Essere con (Mit-sein)*" e di interrogarci sulle diverse forme di ricerca e convocazione dell'altro in vista di una sua conferma. L'altro come mio analogo, sconosciuto e da conoscere, nella sua dissolvenza, sponda e sostegno, richiesto e necessario nel gioco infinito dell'identità, generato dal bisogno di un reciproco riconoscimento: l'altro come fondazione di me stesso, annuncio di quelle abissali ambiguità e ambivalenze prodotti dalla mimesi e dall'irriducibilità del desiderio. Come elementi precipui della coscienza e dell'io sono stati riconosciuti l'immaginazione e la riflessione. La prima l'abbiamo definita come quella possibilità della psiche che riempie

lo spazio vuoto generato dalla sospensione dalla contingenza e concede all'Esserci di prendere le distanze dal contesto, la seconda è ciò che gli consente di costituirsi come "centro", Soggetto, Io, "impianto" spaziale e temporale nel flusso ininterrotto degli erlebnisse. L'atteggiamento teoretico obiettivante non è l'unico possibile, in quanto tale comporta e richiede, per poter scorgere la freddezza delle stelle, una esclusione, una rimozione, l'oblio del mondo della vita. L'Uomo si muove sempre entro costituzionali dipendenze: le caratteristiche del suo corpo proprio, la sua propria storia, le altre persone, le comunità di persone, le istituzioni sociali e religiose, le credenze, gli ambiti culturali sono i margini vincolanti che regolano la sua esistenza. Egli, all'interno di questo mondo, non è tuttavia mosso da cause, ma piuttosto è motivato: sul fondamento di vincoli caratterologici e ambientali s'innalza una soggettività superiore e Spirituale che è ciò che rende possibile il vissuto della libertà. L'Io delle prese di posizione ha dunque una sua propria base, lo Spirito ha un'Anima, è dipendente dalla psiche, la psiche è dipendente dal corpo proprio, il loro complesso rapporto è un rapporto di vicendevole condizionatezza. Lo Spirito, in quanto proteso verso l'assoluto, tende allo scioglimento delle relazioni, mentre la Natura è il regno delle relazioni, la prevalenza delle ragioni dello Spirito ha, conclude Husserl, condotto le Scienze della Natura a non tener conto del mondo della vita, del mondo delle persone.

Nell'ambito di quelle pratiche della cura che tentano di raggiungere un contatto con i soggetti presi dal delirio, tutto il precedente discorso indica e suggerisce l'opportunità di provare a impostare l'incontro sul piano del mondo della vita, in quella dimensione pre-soggettiva e precategoriale, sul piano del mondo personale, piuttosto che fermarsi sul sovrastante terreno naturalistico che reificando quella presenza determina una comprensione superficiale nonché l'arresto di fronte all'incomprensibilità del delirio. Allora il discorso delirante richiederà di essere esplorato e compreso nelle sue condizioni di possibilità, tenendo conto delle sue componenti emozionali e patiche, sulla quale si impianta, tenendo conto della struttura egoica che finisce per prevalere e la definizione del rapporto che quella presenza tende a instaurare con l'altro. Oltre che contribuire a fare avanzare la nostra comprensione di quella particolare esistenza, anche da un punto di vista immediatamente terapeutico quest'atteggiamento è in grado di disporsi all'incontro con l'altro su di un piano personale recuperando il terreno di quel

comune “identico contenuto intrinseco”, perduto nella chiusura tipica di queste forme di esperienza.

MEDITAZIONI CARTESIANE.

Passiamo all’anno 1929; nel mese di febbraio Husserl tiene alla Sorbona due conferenze sul senso e l’essenza della Fenomenologia che possono essere considerate una prima stesura delle Meditazioni Cartesiane, redatte dal 15 marzo al 16 maggio dello stesso anno. Il prelude dei Discorsi Parigini è dedicato a Renato Cartesio, definito il patriarca della Fenomenologia, considerata dallo stesso Husserl il Cartesianesimo del ventesimo secolo. Con il filosofo francese Husserl afferma di condividere l’idea e il proposito di una radicale ri-edificazione delle Scienze e della Filosofia, questa ultima, assunta come unità universale dei Saperi, nella prospettiva di una fondazione razionale assoluta.

“Chiunque voglia diventar seriamente filosofo, deve almeno una volta nella vita ritrarsi in se stesso e cercare di distruggere in sé tutte le scienze esistenti per poterle ricostruire. Quando ho preso tale decisione e ho quindi scelto di iniziare in assoluta povertà e compiere quella distruzione, si dovrà allora per prima cosa riflettere sul modo in cui io possa trovare un punto di partenza assolutamente sicuro e il metodo per proseguire mentre nessuna scienza esistente può darmi aiuto (Discorsi Parigini, p. 4) ”.

Husserl esprime apertamente la necessità, per il filosofo che vuole giungere a un nuovo e proficuo inizio, di porre in atto un’ideale distruzione delle Scienze. In questo modo rende del tutto esplicita la sua convinzione che non è più possibile alcuna correzione o rettifica del loro modo di procedere, poiché il loro inizio, le loro premesse ed il loro stesso fondamento sono da ritenere oramai sterili e aridi. Il punto di ripartenza, il suolo della loro rifondazione è indicato nel ritiro in se stessi, nonché nella radicale sospensione e messa fra parentesi (*epoché*) di tutte le conoscenze e i pregiudizi d’ogni cosa creduta nota e risaputa. Abbandonata imperturbabilmente la *Terra ferma*, promessa e fondata dal mondo edificato dalle Culture, sarà necessario trovare una sorta di battello, una zattera, per cominciare e intraprendere questo viaggio filosofico, l’imbarcazione adottata sarà proprio quell’Ego delle cogitationes pure, scoperto e svelatoci da René Descartes che, in quanto apoditticamente certo, è l’unico in grado di promettere una certa stabilità, di far sperare in un approdo, in un “*suolo d’essere*”.

Non esiste più una Scienza valida né tanto meno un mondo, che diventa mera pretesa d'essere (*seins anspruch*), anche gli altri uomini, gli stessi animali mi sono adesso dati soltanto nell'esperienza sensibile, ciò ha per conseguenza la perdita di ogni forma di socialità e dell'intero contesto culturale: l'insieme del mondo concreto, dice Husserl, da esistente diventa soltanto un mero fenomeno d'essere, una mera apparizione. Queste ipotesi e ipostasi si svolgono in maniera assolutamente lineare e conseguente: una volta messo fra parentesi l'intero mondo con le cognizioni fornite dalle Scienze, il suolo di giudizio su cui poter fondare una filosofia radicale, non potrà che essere l'Ego cogito apodittico e certo. Continuando a servirci della metafora del viaggio in mare, se l'imbarcazione prescelta è l'Ego cogito, il metodo adottato sarà l'epoché fenomenologia. Rimarchiamo questa differente scelta del "medium" poiché riteniamo abbia importanti ripercussioni e considerevoli conseguenze ed è proprio per questo che in seguito su di essa più volte ritorneremo. Mentre Husserl parla di suolo, fondamento e radici, di cresta di una roccia scoscesa, tutti ambiti elevati e vertiginosi ma ciò nonostante solidi e compatti, noi abbiamo intuitivamente preferito e scelto un elemento liquido, l'acqua, il mare e il navigare: allusione ad una finale e possibile stabilità e stanzialità nel primo caso e ad un periplo infinito, abissale ed inesauribile nel secondo. L'operazione Husserliana, la riduzione trascendentale, provoca, come egli stesso ammette, una sorta di decisiva, determinante scissione dell'Io. In quanto osservatore, l'Ego trascendentale ponendosi al di sopra di se stesso compie una riflessione che lo colloca come spettatore disinteressato del mondo su di una altitudine artificiale, su di una roccia scoscesa, sulla quale è questione di vita o di morte avanzare con disinteressata e stoica calma e sicurezza. L'Io quindi in questo caso si troverebbe a "guardare dall'alto" il suo "*essere nel mondo (In der Welt sein)*", il suo precedente essere dedito alle cose. Sarà proprio Heidegger, il suo allievo più geniale, a contestare apertamente questo metodo e le sue procedure, egli proporrà piuttosto un procedimento che "inizia dal basso", proprio osservando come quest'originaria "scissione dell'Ego", sia in realtà posteriore e successiva a quel primario e primordiale fenomeno della "*Cura (Sorge)*", esistenziale inaggirabile dell'Esserci. Sarebbe sollecitato insomma un rivolgimento ancora più radicale; inoltre, se l'epoché mette in dubbio il mondo lascerebbe in qualche modo sottovalutata la questione dell'Io, non verrebbe cioè del tutto esaminata la sua ipotetica consistenza; qualora si estenda questo procedimento, il

dubbio radicale, allo stesso Io trascendentale, ci vedremo trascinati su di un piano più “liquido ed abissale”.

Se è vero, che l'evoluzione fenomenologica prende l'avvio dalla decisione di mettere in discussione ogni convinzione ritenuta valida, nonché tutte quelle operazioni compiute dalle Scienze, la sua metodologia tuttavia sembrerebbe ammettere alcune criticità. Essa pur basandosi essenzialmente sull'immaginazione, sulla finzione, sulla riflessione e sull'introversione, finirebbe per assumere l'Io e la coscienza nella sua indubitabilità, nella sua consistenza, come se esso fosse già da sempre dato e non viceversa come l'esito e l'effetto di una costante quanto instabile “auto-generazione e auto-produzione”. Nonostante l'intenzione dichiarata di fondare un sapere in un'autenticità radicale, una conoscenza universalmente valida, che s'incarichi di riconsiderare quel mondo della vita fin dall'inizio trascurato dalle Scienze occidentali, la decostruzione Husserliana appare quantomeno esitante nell'inserire nel suo svolgimento la stessa coscienza. Mantenendosi nelle regioni della solida prevalenza dell'Ego, il metodo fenomenologico husserliano sembra intraprendere una svolta idealistica e Husserl suggerisce di procedere iniziando dalla conoscenza universale di sé, prima monadica e poi intermonadica, preventivo isolamento per un successivo e posteriore incontro con l'altro.

Ma soffermiamoci almeno per un attimo a domandarci da dove sorge questa oscura insoddisfazione del filosofo e il suo corrispondente anelito verso il vero, in altre parole: che cos'è che genera l'idea e la tensione verso la Verità?

Il pensiero, lo Spirito è spinto dall'idea della Verità e verso di essa sviluppa la sua ricerca; l'animale, molti uomini e Dio stesso non pare si pongano tale questione. Il primo, vive la sua vitalità nell'immediatezza del bisogno e nella ricerca del suo soddisfacimento, il suo essere nel mondo è, come si dice, saldamente guidato dall'istinto. Se molti uomini esistono, nel modo dell'irriflesso soggiornare, del quotidiano avere a che fare con le cose del mondo, il loro sussistere si svolgerà come un immediato commercio che incontra gli oggetti e gli altri individui all'interno di prassi comuni e abituali, di cornici simboliche storicamente e ordinariamente consolidate. Dio infine, nella sua ideale incommensurabile onnipotenza, conoscerebbe già da sempre la Verità, egli godrebbe di una prospettiva per così dire totale, che non ammette zone d'ombra, esente e immune dall'incertezza e dal dubbio.

Il filosofo sarebbe pertanto l'uomo di mezzo, compreso tra il tentativo di emanciparsi dall'istinto e dalla prassi ma d'altra parte, infinitamente lontano dalle regioni divine, che un giorno ha ritenuto ingannevoli e vane, dunque egli compiendo un sacrilego gesto, ha finito per rinnegarle, quindi si trova da allora tragicamente gettato nell'esser chiamato a porre il suo proprio fondamento. Forse è per questo che egli "reattivamente" si protende verso un'ideale visione, che sia in grado di consentirgli una più ampia esperienza e conoscenza, tale da impegnarlo e stabilizzarlo in una salvifica prospettiva "teoricamente" coincidente con l'Orizzonte concesso all'immaginario sguardo di Dio. Egli ricerca l'evidenza dopo aver compiuto un esorbitante balzo, un tracotante atto sacrilego, un violento e aristocratico gesto (*epoché*) che l'ha condotto a perderla.

Evidente come abbiamo già osservato, proviene dal latino *evidentem*: composto dalla particella *e* = fuori e da *videntem* participio passato di *video* = vedo, scorgo, guardo. *Evidente* è tutto ciò che si può conoscere per immediata percezione, che è in sé manifesto, chiaro, che non ammette dubbi, certo. Dunque si tratta dell'immediata e totale visibilità di un fenomeno, constatiamo come da originario verbo intransitivo, *videor* di fatti, significa l'apparire interamente e quindi è un verbo che riguarda e descrive un sostanziale attributo dell'ente, si trasforma nel tempo, transitivamente in *video*, in un vissuto e in una capacità dell'Io, ciò si accompagnerebbe ad un'importante metamorfosi della stessa Idea di Verità che, dall'essere intesa come un'originaria manifestazione dell'Essere, finisce per diventare una corretta, stabile e conveniente prospettiva della coscienza. L'attenzione finisce per esser posta su ciò che appare nella dimenticanza dell'apparire come tale.

"Nella fondazione autentica i giudizi si danno a vedere come corretti, convenienti; la fondazione è cioè la convenienza del giudizio con il contesto del suo stesso oggetto. Detto più propriamente: il giudicare è un intendere (heinen) e in generale un pretendere (ver-hein e inoltre una sua peculiare declinazione,) che la cosa stia così e così; il giudizio (ciò che è giudicato) è solo qualcosa di preteso o meglio è il preteso contesto oggettivo oppure l'intenzionalità oggettiva, l'intenzione del contesto oggettivo. Ma di fronte a ciò può sussistere un'intenzione giudicativa privilegiata (cioè l'aver consaputo giudicativamente una cosa determinata) ciò dicasi evidenza. Invece che nel modo della mera intenzione lontana dall'oggetto, nell'evidenza la cosa è come se stessa, il contesto

oggettivo è presente come se stesso e il giudicante è consapevole di se stesso (Meditazioni Cartesiane, p. 45) ”.

e più avanti:

“L’evidenza completa e il suo correlato, la verità pura e schietta, si danno come l’idea dimorante nello sforzo verso la conoscenza, verso il riempimento dell’intenzione mirante; si danno cioè nell’atto in cui si vive quello sforzo. Ora nella vita d’ogni giorno, con i suoi scopi mutevoli e relativi, bastano solo evidenze e verità relative. Ma la scienza va in cerca di verità che siano valide una volta per tutte e per tutti gli uomini e rimangano valide di fronte a nuove prove e verifiche condotte fino in fondo. Se la scienza, come pur essa deve finire per ammettere, non riesce a portare a compimento un sistema di verità assolute ed è costretta a modificare sempre di nuovo le sue verità, essa deve tuttavia andar dietro all’idea della verità assoluta o scientificamente autentica e vivere al di dentro di un infinito orizzonte d’approssimazioni che convergono verso l’idea stessa. Con queste approssimazioni essa intende di poter oltrepassare all’infinito la conoscenza volgare (Ib, p. 47) ”.

L’Uomo è dunque quel particolare essere cui è dato e concesso lo Spirito, quest’ultimo espressione della separazione, della presa di distanza, dall’immediato trovarsi nel mondo, da quel mondo della vita (*Lebenswelt*) che l’approccio fenomenologico intende recuperare. L’esercizio dell’epoché, del dubbio metodico, conduce l’Esserci (Dasein) a vedere il mondo e a interpretarlo non più in base alla naturalezza della sua presenza ma piuttosto come una parvenza, un’immagine mutevole e cangiante che, in quanto tale è l’apparizione di un identico. Per alcuni allievi di Husserl come Eugen Fink, Jan Patocka e Martin Heidegger, il fenomeno dell’epochè viene radicalizzato e assunto come ciò che caratterizza ed è costitutivo dell’essenza dell’uomo, ciò che lo espone e lo de-centra estraniandolo. Ed è su tale esperienza che si è potuto sviluppare quel processo di oggettivazione che tende a svolgere un funzione di stabilizzazione attraverso il calcolo e la previsione. La tensione e la volontà di potenza della pretesa scientifica, orientata verso un’evidenza adeguata, presuppongono un soggetto conoscente che riconosca fra le sue possibilità quella di cogliere l’ente nella piena certezza e nell’esclusione del dubbio. La Scienza si pone come oltrepassamento della conoscenza volgare, come messa in discussione dell’immediatezza del riconoscere e del sapere ingenuo e superstizioso,

nella pro-tensione a cogliere ciò che si dà, nel modo dell'autenticamente evidente. L'evidenza adeguata implica un soggetto, una sua posizione, uno sguardo e una comprensione di un osservatore che oltre a stare in una condizione privilegiata, dovrà essere anche in grado di rendere conto di ciò che vede, nella sua precipua incontestabilità. Questo stesso osservatore si trova di fatti, in quanto corpo localizzato, nello spazio e nel tempo ed è proprio dal vincolo dato dal poter essere visto da un'altrove, da un'altra coscienzialità osservante e giudicante, che proviene l'indecisione se tale evidenza adeguata non sia per principio all'infinito. L'immagine di un osservatore che per quanto privilegiato, possa a sua volta essere osservato, produce una sorta di vertigine epistemologica e rimanda ad un margine che riconduce entro una passività essenziale. Ma allora, non è che sia proprio questa idea della possibile esistenza di un osservatore privilegiato a generare quello scarto che mette in questione e rivela il pregiudizio di ogni scienza? Nel depotenziare l'idea dell'evidenza adeguata, ponendola non tanto per principio, ma per le conseguenze che produce, come un'idea all'infinito, forse si potrebbe incontrare un diverso e più essenziale "abitare nel mondo", per il quale ogni sguardo, ogni visione è una prospettiva, uno scorcio e ogni orizzonte un appello, una convocazione. Analogamente alla filosofia professata dagli antichi Eleati, Husserl quando giunge a chiedersi quale possa essere l'evidenza prima e apodittica, non può che concludere che prima d'ogni cosa sembrerebbe ovvia l'esistenza del mondo, difatti a nessuno viene in mente di enunciarla espressamente in una proposizione. Tuttavia neanche quella, con il suo intero nesso d'evidenza può essere per noi certa tanto è vero, come osserva lo stesso Descartes, che potremmo ammettere che essa sia l'apparenza e l'aspetto di un sogno coerente. E' una possibilità propria dell'Esserci, il poter dubitare dell'immediata esistenza e sussistenza del mondo, ritirandosi entro l'Ego cogito, costituendosi così come Io, come pura soggettività trascendentale, ciò comporta tuttavia una "frattura ed una lontananza" fra l'Io ed il mondo, essa è nientemeno da intendere come il presupposto indispensabile per la piena attuazione della Metafisica e delle Scienze.

Analogamente possiamo concludere che la indubitabilità con la quale vengono espresse le convinzioni deliranti, quell'intenso e necessario bisogno di essere creduti sia generato dalla sottostante emorragia del reale, di una precedente sua dissoluzione, del verificarsi di una sospensione perturbante della consistenza del mondo, a questo sembra

aggiungersi uno stato d'animo improntato nella minacciosità e nel pericolo. Movimento di dissoluzione, moto di apertura cui segue una reattiva chiusura che porta con sé una particolare e trasformata declinazione dello sguardo oggettivante dell'altro. Se la messa fra parentesi dell'esistenza del mondo introduce la sospensione dell'evidenza naturale, “*dell'immediato essere presente del mondo e al mondo*”, a sua volta essa è resa possibile dalle capacità della coscienza di costituirsi e mantenersi in seguito come Io e quindi di relativizzarsi. L'evidenza naturale è ciò che garantisce l'ancoraggio al mondo, l'*epoché*, di fatti, conosce una “resistenza”, poiché l'esistenza umana è sempre fortemente richiamata dal suo essere nel mondo. Il movimento, l'evoluzione propria della riflessione, altera e modifica in modo peculiare la mia precedente esperienza ingenua.

Quando io passeggio e sono nel mondo nel modo di essere aperto alle sensazioni e la mia attenzione non è polarizzata su alcunché, il mio intero esistere è caratterizzato dall'essere esposto ai suoni, ai colori, agli odori che non mi sono dati originariamente in quanto tali, ma come immediata espressione di “un mondo”. Solamente se mi soffermo su quanto percepisco, posso cogliere le cose, come cose del mondo, estraendole fuori dallo sfondo in cui esse si trovavano; quindi innanzitutto mi è data una particolare esperienza del mondo ambiente sul quale in seguito posso riflettere e ritornare, la mia riflessione, traendomi dalla mia “distratta passività” mi permette allora sia di porre un mondo che a quel punto guadagna una distanza, sia inoltre di pervenire ad una diversa maniera di vivere nel tempo. La riflessione è difatti sempre un movimento di ritorno, che nella sua tensione prova a bloccare il flusso degli *erlebnisse* e del tempo, proponendosi di “fissare” lo scorrere eracliteo delle percezioni.

Per affrontare tale questione ci avvarremo del famoso Mito di Narciso, questo mito sembra raccontare la difficoltà, l'emergenza, la mortalità e la tragicità di tale passaggio inaugurale, di quest'uscita dal “mondo-fisico”, dall'irriflesso soggiorno nella “*Phusis*” e dell'ingresso e del problematico approdo in quell'Universo della stabilità, agognata dalla coscienza. Nel suo vedere la sua immagine riflessa, il giovane di Tespi non riconosce subito se stesso, egli è attratto dalla bellezza di quella figura che intenziona come “corpo nel mondo”, ma il fallimento del suo approccio, l'inconsistenza di quella sembianza, finisce per rigettarlo dentro di sé, così che ciò che appariva come oggetto

esterno ed estraneo del suo desiderio diventa il riflesso della sua straniante e perturbante presenza materiale, di lui stesso in carne e ossa.

“Se l’Io, che compie le sue esperienze entro il mondo in atteggiamento naturale e che peraltro vive in esso, noi lo diciamo interessato al mondo, allora l’atteggiamento fenomenologicamente modificato che si mantenga costantemente tale, consisterà nel fatto che si compie una scissione nell’Io, per la quale al di sopra dell’Io, spontaneamente interessato, si stabilisce l’Io fenomenologico come spettatore disinteressato (Ib, p. 65)”.

La patologia di Narciso, come inconsistenza e dissolvenza dell’Io, la possiamo ritrovare nei bambini e alcune volte nella demenza, in quelle condizioni può accadere che il soggetto non riconosca l’immagine riflessa nello specchio come sua propria, come riflesso del suo corpo, che invece interpreta come manifestazione dell’alter. Ciò fa supporre che proprio l’esperienza dell’Alter sia in qualche modo più solida e precedente la costituzione dell’Io, quest’ultima per strutturarsi e realizzarsi richiederebbe una funzione sintetica in grado di intenzionare quella percezione come riflesso di se, funzione che dovrà essere acquisita e maturare (nel bambino) ma che può anche degenerare ed essere perduta (nell’anziano demente). Prima di riconoscermi come Io, devo poter riconoscere l’altro, per identificarmi come me stesso è richiesta, è necessaria, la possibilità della scissione dell’Io, o meglio che l’Io per così dire originario possa cogliersi come “oggetto” e questo a diversi livelli.

Sono delineati due movimenti intrinseci e costitutivi della coscienza: in modo tale che il primo, il movimento della scissione dell’Io, sarebbe per così dire recuperato e composto dal secondo, da quel movimento sintetico o sintattico che unifica l’intero vivere della coscienza stessa. Qualora l’unità delle percezioni, garantita e confermata dalla continua concordanza delle ulteriori percezioni attese nella pro-tensione venga a mancare, la coscienza si verrà a trovare come sospesa entro un’indecisione, un’ambiguità di significato che le provocherà un certo disagio, che potrà essere superato solamente attraverso una susseguente ri-unificazione rappresentativa.

L’Esserci vive e abita nel mondo nell’aspettazione che esso si mostri in una sua abituale concordanza e in un suo peculiare svolgimento, in un’ulteriorità idealmente possibile

all'infinito. Alla luce di tali osservazioni, l'Ego non sarebbe altro che la risultante della connessione infinita di specifiche e particolari operazioni sinteticamente connesse, esso stesso operazione operante.

Nel fenomeno della dissociazione, della confusione, così come anche nell'esperienza del sogno, la coscienza sembra dissolversi, essa tuttavia continua a svolgersi in altre forme, appare incapace a operare una sintesi coerente, l'operazione operante non si svolgerebbe cioè compiutamente, l'esperienza si frammenta e possiamo nel suo estremo limite, immaginarla come un susseguirsi di fotogrammi senza più una trama. La frammentazione massima dell'Ego, comporta la perdita di ogni sua teleologia, immagini e fantasie in questo caso si succedono caleidoscopicamente in una confusione peculiare, avviene il cedimento della "funzione del reale (function du real) " e accade uno scompaginamento dell'unità dell'Io, sospensione del suo ordine sintetico e sostanziale emersione di un Bios e di una Psyché che si annunciano violente, tremende, non più in grado di porsi né di porre alcunché, senza più storia. Anche l'incontro con l'altro da sé, con l'estraneo, propone all'Io una discontinuità, una caratteristica dissociazione dell'esperienza che può essere recuperata presupponendo la possibilità di condividere la sussistenza e l'identità di un mondo oggettivo. Nel mondo cosiddetto oggettivo noi siamo immediatamente certi che le cose non solo esistono per me, ma che ci sono anche per gli altri. Il tavolo su cui scrivo, il suo colore, le sue qualità, la sua posizione mi aspetto che siano accessibili anche ad altri, che possano con me concordare su ciò che osservo e vedo. Tuttavia è possibile che l'altro veda ed esperisca in modo diverso da me, contestandomi in ciò che io ritengo assolutamente evidente. Nell'esperienza ingenua, immediata e irriflessa che ho dell'altro, la mia aspettativa è che egli possa condividere tutto ciò che io vedo, mi aspetto una sua corrispondenza, "intenziono" l'estraneo come un mio "analogon" e sebbene egli si trovi, in quanto corpo proprio, in un'altra localizzazione spaziale ed abbia dunque necessariamente rispetto a me, una diversa prospettiva, egli è pur sempre aperto al mio stesso mondo. Nell'avvedermi che l'altro non condivide e non corrisponde alla mia visione del mondo, si spezza la mia tacita aspettativa dell'accordo, proponendomi colui che ho di fronte come estraneo e straniante. Posso liberamente immaginare che incontrando un altro uomo appartenente a una cultura lontana e differente dalla mia, con questi riesca a capirmi condividendo una serie di cose, fino a quando ad esempio, ciò

che per lui è un oggetto Sacro risulti invece per me un semplice manufatto per quanto magari dotato di un certo stile e di un suo valore artistico. Il mio mondo e il mondo dell'altro uomo a questo punto non sono più concordanti, viene delusa l'implicita attesa, la reciproca aspettativa dell'intesa, della corrispondenza.

Dispongo comunque pur sempre della facoltà di sforzarmi di provare a “vedere e intendere come lui”, mi è pure consentito di concludere che per quanto le nostre percezioni siano simili e uguali, esse possano ricevere un diverso significato, derivante dalla diversità e dalla differenza degli universi simbolici all'interno dei quali siamo cresciuti e attraverso i quali abbiamo appreso e continuiamo ad apprendere il mondo circostante.

Ma l'attesa dell'intesa e della concordanza può anche essere delusa nella semplice percezione: io posso vedere e percepire qualcosa che l'altro può vedere o percepire in modo diverso da me. Nel caso estremo delle esperienze deliranti e allucinatorie, accade che io mi trovi dinanzi ad un soggetto che afferma di vedere o di sentire cose che gli altri ed io stesso non vediamo né esperiamo, in tali singolari situazioni mi è più disagiata e al limite impossibile provare a vedere con i suoi occhi, ricomporre quello scarto e quella discordanza ed è a questo punto che posso ritenere lecito concludere che quell'individuo è ammalato, che è cioè affetto da alterazioni del suo stato di coscienza tali da procurargli estesi alterate.

Non stabilisco dunque che quella persona ha una vista più potente e un udito più sensibile, ma unicamente che la sua psiche ha un problema, in questa mia deduzione è implicita la sicurezza e la certezza della correttezza del mio percepire rispetto al suo, convinzione che mi viene data e che è rinforzata dalla mia maggiore e migliore condivisione delle mie prospettive sul mondo con quelle di tutti gli altri soggetti potenziali, che di conseguenza reputo normali. In altre parole la mia convinzione, la mia certezza riguardo la correttezza, l'adeguatezza, la verità delle mie esperienze, delle mie percezioni si fonderebbe sulla convocazione di un terzo soggetto non necessariamente reale, di un soggetto che può anche essere ideale, rappresentando in questo caso l'intera comunità degli altri potenziali soggetti, una sorta di “super soggetto”. Per quanto l'operazione dell'*epochè* comporti una sostanziale astrazione dagli altri e una peculiare introversione dell'Ego, essa non altera, dice Husserl, il senso mondano e naturale

dell'essere esperibile per ognuno che non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non dovesse lasciar esistere che un Io soltanto.

Ritornando alle esperienze deliranti constatiamo come in queste situazioni c'è dato osservare il verificarsi di una trasformazione caratteristica proprio di quel senso mondano e naturale dell'essere esperibile per ognuno; possiamo senz'altro affermare che proprio nell'instaurarsi della prevalenza del mondo interno, l'aspettativa dell'essere esperibile per ognuno finisce per modificarsi sostanzialmente.

In questi casi si verifica una consistente modificazione dell'evidenza, il cosiddetto mondo oggettivo assume nuovi e precipui connotati e viene incontrato e abitato entro particolari atmosfere. Il sentirsi ad esempio spiati, perseguitati, si fonda su di uno stato d'animo particolare, quello del sentirsi esposti, posti al centro, oggetto degli sguardi altrui, particolari vissuti che si svolgono comunque sempre a partire dall'appresentazione dell'alter. Il "luogo" della cosiddetta coscienza delirante si declina partendo da un'altrove, da una misteriosa regione da dove inizia, da dove è ordito e guidato un misterioso e pericoloso complotto.

Il luogo abitato dall'esserci delirante diventa luogo minacciato, assediato, non più al sicuro. Il "qui" in questo caso, parrebbe definirsi in funzione di un "là" o detto in altri termini, non si avrebbe un Ego già costituito che in seguito intenziona quell'altro luogo come origine delle vessazioni, ma viceversa l'Esserci vivrebbe nell'immediata esposizione ad un'altrove minaccioso, da cui quindi progredisce il reattivo ripiego nello spazio occupato dal corpo proprio della presenza. L'intera scena e orizzonte esistenziale entro il quale si viene a trovare l'Esserci è la traduzione e l'espressione di un sentirsi alla mercé dell'ostilità dell'altro, epifania di un primordiale sentimento di vulnerabilità da cui presumibilmente originano e in base alle quali sono ordinate le intenzionalità deliranti.

Il volto dell'altro, la sua semplice presenza, il suo sguardo, induce il sospetto, il "*Con-Esserci (Mit-Welt)*" diverge dalla "normale" e spesso anonima, molteplicità delle diverse possibili modalità d'incontro, ritrovandosi rigidamente ed esclusivamente disposto entro il registro unico della sopraffazione e dell'essere in balia di un oscuro ed enigmatico potere. Il nostro incontro con il paziente delirante ci propone la radicale

messa in discussione della nostra aspettativa circa l'essere esperibile per ognuno; in quanto medici e psichiatri possiamo tentare "empaticamente" di avvicinarci a lui per comprenderne la prospettiva, magari domandandoci quali sono le condizioni di possibilità richieste e necessarie affinché tutto ciò possa avvenire.

Ipotizziamo quindi che la perdita dell'evidenza naturale, sia in questo caso una sorta di *epoché* del tutto passiva e involontaria, che genera una profonda sospensione dei significati soliti e abituali: l'intero mondo si mostrerà adesso diverso e ineffabile, improvvisamente evanescente e sfuggente nei suoi significati, le cose e gli altri si annunciano nella loro nuova, strana impraticabilità e problematicità. L'Esserci, a questo punto si sente e si percepisce assolutamente vulnerabile, fragile ed esposto, impreparato a reggere l'urto della perdita della precedente sintesi, in tal modo indebolito e ripiegato, reagirebbe regredendo e quindi liberando strutture più arcaiche della coscienza, estremo tentativo di recuperare e riconquistare l'infranta precedente unitaria significatività del mondo. Il sentimento d'abissale impotenza si tramuterebbe enantiodromicamente nel suo opposto, in una tragica, isolata e desolata onnipotenza, esito della personificazione di ciò che Carl Gustav Jung indicò come l'Archetipo dell'Eroe, sarebbe soltanto in questi nuovi favolosi e dereistici scenari che l'esistenza può tentare di ritrovarsi e riprendersi all'interno di un misterioso e inedito orientamento nel mondo, nella divisione estrema, nella scissione incorreggibile, indubitabile e certa tra il Bene e il Male. Il soggetto delirante diventa e si vive spesso come il "prescelto", come colui che è chiamato nientemeno a riportare l'ordine, l'equilibrio e la giustizia nel mondo ed i suoi simili vengono incontrati e appresentati o come ignari di quanto sta per accadere o come accolti della fazione nemica e malvagia. Nella Mitologia di molti popoli e di molte culture gli Eroi avevano quasi sempre un punto vulnerabile (Achille ed il suo tallone), la loro storia era molte volte caratterizzata da un abbandono (Edipo, Mosè), erano spesso coloro che provocano e annunciavano una svolta e una crisi nel procedere degli ambiti simbolici dominanti (Prometeo, Socrate, Gesù Cristo), proprio per questo finivano molto spesso, per essere puniti dagli Dei, dai loro simili o dal destino, per la loro tracotanza.

Tutta questa digressione c'è servita per ricordare che l'Io può essere inteso come una struttura fondata su altri strati che possono riemergere difensivamente qualora lo stesso Io venga messo in particolari condizioni di squilibrio, subisca dei traumi, degli shock.

Torniamo ancora una volta all'esserci esperibile per ognuno e soffermiamoci su quest'ambito: nel nostro quotidiano soggiorno nel mondo, la nostra aspettativa è che ciò che percepiamo, vediamo, tocchiamo, sia "lo stesso" anche per l'altro da noi e quando l'attesa concordanza viene delusa ci accorgiamo e ci avvediamo dell'altro come separato da noi, come colui che si costituisce come un altro soggetto che vede, percepisce, sente ed interpreta il mondo in maniera affatto diversa e differente. Il semplice essere da solo nel mio studio a leggere, scrivere e studiare si modifica in modo sostanziale se qualcuno a un tratto apre la porta ed entra nella stanza, l'intero mio precedente orientamento direttivo, repentinamente si trasforma, dovendo ammettere l'altro come un'irruzione di un alternativo punto di vista che provoca un mio repentino ri-orientamento.

"Il secondo Ego (l'altro) non è semplicemente presente, datoci autenticamente, ma è costituito come Alter ego, ove questo ego incluso nell'espressione Alter Ego, sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'altro per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'Altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune (Ib, p. 117) "

Il mio ri-orientamento direttivo impostomi dalla comparsa e dall'arrivo dell'Altro è preceduto da una pausa, da una discontinuità della mia precedente solipsistica esperienza, l'altro è la mia differenza, il suo sguardo è il mio punto di fuga, l'invito a condividere le cose del mondo, l'obbligo a costituire un incontro su di un piano comune.

"Il senso d'essere mondo oggettivo si costituisce sulla base del mio mondo primordiale in parecchi gradi. Come primo grado è da rilevare il grado di costituzione dell'altro o degli altri in generale che è il piano dell'Ego escluso dal mio concreto esser proprio (ossia da me come Ego primordiale). Unitamente a ciò e anzi appunto a motivo di ciò, si compie una elevazione di senso al di sopra del mio mondo primordiale per cui esso

diviene fenomeno di un determinato mondo oggettivo, il mondo uno e medesimo per ognuno compreso me stesso. Pertanto ciò che prima era in sé estraneo (il primo non io) è ora l'altro io e ciò rende possibile la costituzione di un nuovo piano infinito d'estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri ed io stesso (Ib, p. 127) ”.

Il mondo oggettivo, lungi dall'essere già dall'inizio dato, si costituisce partendo dal mio mondo primordiale, con l'arrivo dell'altro, che è la mia esclusione dalla sua esclusività. La ricongiunzione con l'esperienza dell'altro, che mi è originariamente preclusa, è possibile con un'elevazione di senso che riduce il mio mondo primordiale a mera apparenza di un sottostante mondo oggettivo uno e medesimo, valevole per ognuno.

L'altro e gli altri provocano nell'Esserci un immediato effetto di decentramento, una sua contrazione, essi annunciano la possibilità di un sistema di luoghi, di una molteplicità di prospettive, ma prima ancora di giungere su questo piano, l'esperienza dell'altro è innanzitutto un'esperienza patica. L'esserci avverte l'altro, nel suo essere prossimo, all'interno di una complessa gradazione di tonalità emotive, esso può essere accolto come familiare o estraneo, come socius e amico o come nemico ostile, è sul fondamento di tale alone patico ed empatico che si costituisce l'altro e in seguito il cosiddetto mondo oggettivo.

L'approccio Husserliano non manca di chiedersi: che cos'è che rende estraneo quel corpo e non semplicemente un secondo mio corpo. Proseguiamo prestando attenzione alle direzioni che intraprende la sua riflessione e alle conseguenze che si producono.

“Il carattere d'essere dell'estraneo si fonda su questo processo in cui l'originamente irraggiungibile è raggiunto confermativamente. L'altro ha dunque luogo come modificazione di me stesso, in altre parole per l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade (Ib, p. 134) ”.

Ripartiamo dall'esempio precedente, soffermandoci su quel piano che abbiamo indicato come “emotivo”, la mia reazione quando qualcuno entra nel mio studio sarà affatto diversa a secondo di chi è, se entra il mio cane o mio figlio per prendere un libro posso continuare il mio lavoro e la mia lettura quasi senza accorgermi della presenza

che arriva se questa mi è abituale, diverso è il caso se è invece un'ospite con il quale non ho familiarità, allora interromperò ciò che stavo facendo poiché quella presenza mi si propone e mi motiva in altro modo, ella può avere diversi gradi d'estraneità e quanto più l'estraneità sarà intensa tanto maggiore sarà per me il suo effetto straniante. Immaginiamo adesso di intravedere una sagoma dalla forma umana, immediatamente accade che ci rappresentiamo quella figura come un altro uomo, avvicinandoci ci accorgiamo che c'eravamo sbagliati, che cioè quella figura è un manichino, cosa succede, cosa ci fa cambiare idea e come cambia il mio approccio con quella "apparenza"?

Quel corpo ci si mostra come inanimato, privo del "Bios", della vitalità e inoltre non "aperto" al mondo, esso adesso ci appare nella sua solida e inerte materialità, copia e modello del corpo proprio, con esso non riusciamo, non è possibile condividere alcuna rappresentazione o esperienza del mondo.

"Il mio corpo fisico, in quanto riferito a se stesso, ha i suoi modi di datità del qui centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'altro ha il modo del là (Ib, p. 136)".

Da quella sagoma intravista in lontananza, intenzionata come corpo vivente dell'altro, mi aspetto di essere visto; il suo apparire mi propone un originario quanto irraggiungibile là da cui posso essere percepito nel mio qui, mi accorgo del suo esser privo della qualità dell'esser vivo e analogo del mio corpo proprio, dal fallimento della mia aspettativa di conferma della mia attesa di corrispondenza. Quel "corpo" non ha un luogo, ma è semplicemente in un luogo e sussiste nel mondo nel modo dell'esser privo di mondo.

"Inoltre l'altro è appercepito in appresentazione come Io di un mondo primordiale, ossia come Io di una monade nella quale è originariamente costituito ed esperito il suo corpo organico nel modo del qui assoluto, anzi come centro funzionale del dominio che esso esercita. Quindi in questa appresentazione il corpo, che appare nella mia sfera monadica nel modo del là e che viene appercepito come corpo fisico estraneo, come corpo organico dell'alter ego, costituisce l'indizio dello stesso corpo ma nel modo del qui come lo esperisce l'altro nella sfera monadica (Ib, p. 137)".

Da tali considerazioni sembrerebbe che Husserl voglia concedere una certa prevalenza alla centralità di un “qui” che alternativamente parrebbe piuttosto guadagnato e raggiunto partendo da un’ancora più originaria dispersione nel mondo. L’Esserci, in quanto essere aperto, è invece per Heidegger innanzi tutto fuori di sé, presso le cose del mondo delle quali si prende cura e ha cura, cose che lo impegnano, lo intrigano e lo attraggono, vivrebbe per così dire, quasi inconsapevole del suo avere un “qui”, sul quale verrebbe piuttosto rigettato soltanto in un secondo momento e riflessivamente.

“In quanto il corpo estraneo, posto nello spazio là entra in un’associazione accoppiante con il mio corpo posto nello spazio qui e dacché si presenta in percezione, divenendo nucleo di un’appresentazione ossia dell’esistenza di un ego coesistente, questo ego dovrà allora, in conformità all’intero processo di produzione di senso che l’associazione costituisce essere necessariamente appresentato come ego che è ora coesistente nel modo del là (come se io fossi là). Il mio proprio esser ego, dato nella percezione costante di sé, possiede ora attualmente il contenuto del suo qua...Il mio ego primordiale costituisce per appercezione rappresentativa l’ego che è per lui l’altro. Quest’appercezione ultima non esige per sua natura e non ammette mai il soddisfacimento mediante presentazione (Ib, p. 138) ”.

Come dunque avviene quel passaggio, quella transizione che dalla semplice percezione di un corpo estraneo conduce all’esperienza dell’altro, distinguendolo come il nucleo di un’appresentazione e apparizione di un Ego coesistente nel modo del là, nonostante che all’Ego proprio sia per principio preclusa la possibilità di percepire e vedere ciò che vede e percepisce l’altro in modo originario, mediante presentazione?

“Deve esserci qui una certa intenzionalità indiretta che procede dallo strato inferiore del mondo primordiale posto sempre a fondamento; è questa mediazione che rende rappresentabile il momento della presenza secondaria (Mit-Da), la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza primaria (Selbt-Da). Si tratta qui dunque, di una specie d’atto di rendere com-presente, d’una specie d’atto d’appresentazione (Ib, p. 129) ”.

L’enunciato husserliano è chiarissimo: la rappresentazione del momento della presenza secondaria, il carattere d’essere dell’estraneo, si determina attraverso un’azione, un atto

che procede e origina sempre dallo strato inferiore del mio mondo primordiale, posto senza eccezione come fondamento. Seguendo alcune osservazioni e scoperte dell'antropologia, possiamo agevolmente constatare come la rappresentazione di ciò che è vitale e vivo, sembra precedere le nostre attuali concezioni oggettuali, dove la materia, il materiale viene assunto come inerte. Per alcuni popoli primitivi non solo gli animali e gli alberi, ma le pietre, gli stessi fenomeni atmosferici, l'intero mondo è vivente, esso è "Animato", solo con il procedere, con il successivo impiantarsi-evolversi delle Culture, tali originarie significazioni si modificheranno, finendo inevitabilmente per devitalizzare alcuni ambiti e cose, che diventano così mere cose, privati cioè di quell'alone vitalistico che sarà pertanto ritenuto un superstizioso attributo erroneamente attribuitogli. In conseguenza e alla luce di tali premesse possiamo immaginare e ammettere che nella genesi, negli strati dell'esperienza, la rappresentazione del vitale possa precedere quella dell'inanimato e dell'oggettuale. In altre parole l'orizzonte simbolico e significativo proprio dell'Animismo, con i suoi specifici caratteri, sarebbe una particolare, tipica visione del mondo (Weltanschauung) che comporta una declinazione del pensiero precedente ogni forma di razionalismo, antropocentrismo e soggettivismo, anteriore a quella fondativa divisione tra soggetto e oggetto che già da diverso tempo, noi uomini dell'Occidente diamo per scontata e questo attraverso una serie di estese metamorfosi dell'Esserci nonché del suo peculiare modo di prendere posizione nella "Physis".

L'originariamente irraggiungibile, prevede lo sviluppo della coscienza, la quale sorge e si genera dalla delusione dell'attesa della corrispondenza; dal "noi" si passa all'io e dall'Altro all'io: si apre un "fra" e una distanza, la possibilità di un complesso di altri punti di vista.

"Con la comunità realizzata vera e propria, con la comunità sociale entro il mondo oggettivo si costituiscono come oggettività spirituali tutte proprie, diversi tipi di comunità sociali nelle loro gradazioni possibili; tra questi tipi vi sono quelli già indicati i quali hanno il carattere di personalità d'ordine superiore (Ib, p. 150) "

All'interno di un'aspettativa di concordanza, si verificano progressive "rotture" e questo a diversi livelli, ha luogo il "fra", un nuovo modo d'intendere il mondo, intorno a questi vari e successivi "fra", si inizia un movimento tendenzialmente proteso verso la

ricostituzione della perduta concordanza la quale, può essere raggiunta e ripresa a un livello se così possiamo dire superiore, oppure regressivamente re-instaurata all'iniziale e precedente grado inferiore.

La cifra del livello sul quale si cercherà di ripristinare l'originaria e perduta concordanza, sarà data dall'ampiezza concessa alla differenza, vasta nel caso del livello "superiore", ristretta nel grado "inferiore", con in questo caso, la possibilità dell'emergenza del tentativo involutivo e regressivo di costringere l'altro dentro una prevalente concezione del mondo, tentativo volto ad annullare quella differenza vissuta come reale minaccia per l'ordine concordante.

“La costituzione di mondi di qualsiasi tipo, dal flusso dei vissuti propri con le loro molteplicità aperte e indefinite, fino al mondo oggettivo nei suoi diversi gradi d'oggettivazione, è posta sotto la legalità della costituzione orientata, è così che, come noi diciamo anche il mondo della cultura si presenta come orientato in rapporto ad un termine centrale, anzi una personalità. Qui il primordiale è costituito da me e dalla mia cultura di contro ad ogni cultura estranea. Quest'ultima è accessibile a me e alla mia cultura solo per una specie d'esperienza d'estraneità, una specie d'empatia rivolta all'umanità culturale estranea e alla sua cultura; questa empatia ha bisogno anch'essa di una ricerca intenzionale sulla sua costituzione, presupponente una costituzione primordiale e una secondaria che hanno gradi diversi, ma sono sempre da ricomprendere assieme in un senso più ampio (Ib, p. 151)”.

Il rapporto, il commercio con l'altro avviene in un certo grado ed entro determinate cornici culturali, così che la comunicazione si dichiara entro linguaggi e sintassi specifiche, le “personalità d'ordine superiore” svolgono la funzione d'orientare lo spazio e lo scambio comunicativo fra i diversi soggetti fornendo significato a ogni parola e a ogni gesto. Si costituisce un impianto simbolico che oltre a regolare, disciplinare il vivere comune procura un senso di appartenenza, una identità, impianto simbolico che inoltre può in ogni momento conoscere continui e più o meno ampi rimaneggiamenti in un suo processuale divenire storico. Ogni monade si trova “gettata” e determinata all'interno di tale campo simbolico che essa non costituisce ma dal quale è piuttosto costituita e all'interno del quale si muove come un'ermeneuta.

”Nessuna pluralità di monadi è per me pensabile se non in quanto prodotta implicitamente o esplicitamente in una formazione di comunità. Il che implica un mondo oggettivo che si costituisce in sé e che si realizza in quella pluralità come essenza animale o in particolare come essenza umana, spazializzandosi e temporalizzandosi. L’insieme delle monadi, il loro mero essere in pari tempo, significa una contemporaneità essenziale e quindi anche la loro realizzazione temporale sotto la forma della temporalità reale (Ib, p. 156) ”.

Husserl indica la specificità della struttura delle monadi che si costituiscono a-priori e necessariamente come comunità, poiché limitate e circoscritte nella irriducibilità dello stesso spazio-tempo.

“E’ mai pensabile (per me che lo dico e a partire da me, anche per ognuno che lo possa dire) che coesistano diverse pluralità monadiche separate ossia che non formino assieme una comunità, ognuna delle quali costituisce quindi un suo mondo proprio, di modo che si costituiscono due mondi separati all’infinito e due spazi e due spazi-tempi infiniti? E’ ovvio che questo, lungi dall’essere una possibilità è un puro controsenso.

A priori ogni simile gruppo monadico, come unità di un’intersoggettività che può fare a meno d’ogni attuale rapporto di comunità con gli altri, ha il suo mondo che può mostrarsi diverso per ciascuno. Ma ambedue questi mondi sono allora necessariamente mondi ambiente soltanto di queste inter-soggettività e meri aspetti di un unico mondo oggettivo loro comune (Ib, p. 156) ”.

L’articolazione della questione della Verità si svolge nella tensione esistente fra due termini: l’irraggiungibilità e l’esclusività dell’esperienza di ogni monade si accoppia con la constatazione che il loro insieme si muove e si trova in un unico mondo oggettivo comune, ciò fonda per principio la possibilità dell’unità e della unicità della Verità, nonostante la variabilità e l’infinità delle eventuali “prese” sul mondo. L’altro da me, non vive né si trova in un’altra, diversa configurazione spazio-temporale, ma si muove e abita nel mio stesso spazio-tempo, per quanto possa coglierlo e significarlo in modo diverso e di conseguenza:

”Può darsi quindi solo un’unica comunità monadica, quella di tutte le monadi coesistenti in realtà effettiva, quindi non può esserci che un unico mondo oggettivo, un

unico tempo oggettivo, un solo spazio oggettivo, una sola e unica natura; anzi deve darsi, dato che in generale in me sono costituite delle strutture che implicano ancora l'esserci assieme delle altre monadi, questa sola e identica natura (Ib, p. 157)".

Il movimento dell'epoché, sospendendo la consistenza del mondo, riconduce l'Esserci a porsi come "Coscienza", incalza l'immediata esistenza impegnata nel mero soddisfacimento del bisogno e nella cura (Sorge), a costituirsi come Ego che a questo punto, in quanto espressione della separazione dalla irriflessa naturalità, si ritrova richiamato dinnanzi il compito estremo di fare egli stesso da fondamento al mondo, tale dislocamento lo isola per principio dall'essere con gli altri, con i quali potrà tentare di recuperare un rapporto ed una relazione "empatica" aiutato dalla constatazione indubitabile dell'unicità della Natura.

"Ora noi possiamo designare il complesso straordinariamente grande intorno al mondo primordiale come estetica trascendentale. Al primo piano che si eleva sull'estetica trascendentale appartiene la teoria dell'esperienza dell'altro o dell'empatia (Ib, p. 162)".

Ex-tetica, rimanda all'essere aperto, a quella caratteristica della materia vivente di avere sensibilità e percezioni, all'essere forniti dei sensi: olfatto, gusto, tatto, udito e vista, su tale ontologico fondamento, si eleva l'esperienza dell'estraneità e dice Husserl, la teoria dell'esperienza dell'estraneo o dell'empatia.

Il procedimento che egli prescrive comporta l'esposizione dell'essere proprio come tale, poiché soltanto una volta chiarito tale ambito potrà comparire anche il senso del non proprio, che potrà essere appresentato soltanto per analogia. Ma esporre l'esser proprio è innanzitutto un atto di riflessione, per poterlo fare io devo prima porre me stesso e le mie stesse esperienze come oggetto, esporre è essenzialmente, come l'origine etimologica del termine indica, un "porre fuori (ex-porre)", mostrare l'interno dell'Io ad un esterno, soltanto il vedermi, ponendomi sopra e fuori di me può darmi la possibilità di comprendere quanto mi è estraneo. Il metodo logico e riflessivo, è un atto che ritorna su ciò che primariamente l'Io vive in modo ingenuo, tentativo proteso a cogliere il mio ex-sistere dall'alto, espormi a me stesso, farmi e rendermi oggetto di me stesso.

”In altre parole: la via che deve condurre necessariamente alla conoscenza di un fondamento ultimo, preso nel senso più alto, oppure, il che è lo stesso, alla conoscenza filosofica, è quella dell’auto-conoscenza universale che prima è monadica e poi inter monadica (Ib, p. 171) ”.

Il fine, l’obiettivo ultimo di questo movimento del pensiero, è dichiaratamente rivolto a ricondurci a quell’agognato, quanto necessario, imprescindibile fondamento, preteso come assolutamente stabile e definitivo; proprio la Filosofia viene prescelta, come fu prescelta già dagli antichi pensatori Greci, come il metodo più adatto, come il procedimento più potente ed appropriato; tale disciplina ideata e concepita proprio per scongiurare quella assenza tragica di fondamento, oggi, in quest’epoca nichilista, risulta secondo Husserl, purtroppo funestamente rimossa ed ignorata, su di essa tuttavia, non mancherebbero di continuare a prosperare e progredire le Scienze e la Tecnica.

Se questa è la diagnosi, la cura richiederà la messa in opera di un’appropriata auto-coscienza universale, prima monadica e solo dopo inter-monadica, poiché solamente ponendoci a osservare, a decostruire e quindi a rifondare sul mondo della vita questa sorta d’auto-poiesi dell’Io, ci potrà essere quell’entusiasmante incontro con l’estraneo e con l’ignoto in vista della Verità. Il momento dell’epochè, non sarebbe da intendere dunque come un gratuito e fatale movimento in perdita: messa fra parentesi, sospesa, interdotta, l’evidenza naturale, si evidenzia un paradigmatico esodo dall’irriflesso e immediato mondo della vita, necessaria strategica premessa per un successivo e radicale più maturo ritorno, questo genere di rimpatrio dovrà essere immaginato e rappresentato come saldamente ri-fondato sull’auto (idios) riflessione universale.

Tale contorto quanto innaturale procedere, darebbe luogo all’annunciarsi dell’altro come estraneo, allo scoprirsi e allo svelarsi della costituzione dell’Ego, alla sua impegnativa esposizione allo sguardo altrui, all’irriducibilità dell’altrui esperienza, raggiungibile per principio solamente per via analogica.

Decentramento, spaesamento dell’Esserci, che pare possa riconquistare la possibilità della sussistenza e della realtà del mondo, unicamente nella solidità promessa dalle infinite comunità di monadi che hanno in comune la stessa struttura e costituzione, nonché il trovarsi nella stessa, identica, unica, apertura spazio-temporale.

”L’essere in sé primo che precede ogni oggettività mondana e la comprende in sé, è l’inter-soggettività trascendentale, la totalità di monadi che si articola in diverse forme di comunità (Ib, p. 171)”.

E infine:

“Si deve prima perdere il mondo mediante l’epochè per riottenerlo poi con l’auto-riflessione universale (Ib, p. 172) ”.

LA CRISI DELLE SCIENZE EUROPEE.

Nel 1936 Husserl inizia a lavorare alla stesura della “Krisis...”, i problemi, le questioni, qui affrontate sono sostanzialmente quelle di sempre e impegnano assiduamente il filosofo dal 1935 al 1938, anno della sua morte; Walter Biemel nella sua introduzione scrive:

”Al centro del problema sta per Husserl questa domanda- Come mai, malgrado il grandioso sviluppo delle Scienze moderne poté delinearci una crisi delle Scienze che rappresenta insieme una crisi dell’Umanità europea?”

Grandioso, poderoso sviluppo delle Scienze e crisi delle Scienze, crisi dell’intera umanità europea...questo è l’ambito problematico: qualcosa come la potenza della Scienza si sviluppa con un’influenza e in una maniera grandiosa, ciò nonostante tale sviluppo porta con sé, produce un pervasivo sentimento di “Krisis”, un inspiegabile senso di svuotamento, una implicita richiesta di cambiamento e riempimento poiché:

”Nella miseria della nostra vita si sente dire - Questa scienza non ha niente da dirci, essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l’uomo, il quale nei nostri tempi tormentati si sente in balia del destino; i problemi del senso e del non senso dell’esistenza umana nel suo complesso (La crisi delle Scienze Europee, p. 35) ”.

La grandiosità della Scienza, i suoi prodotti, i suoi risultati, non riuscirebbero ad aiutare l’uomo a vincere, a contenere, quel sottostante sentimento di smarrimento che da sempre lo abita, poiché egli in qualche modo intuisce che: *”Tutte le forme del mondo*

spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che di volta in volta hanno fornito una direzione agli uomini si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti... (Ib, p. 36) ”.

Troviamo certe assonanze con quanto annunciò già Nietzsche quasi mezzo secolo prima, e con le conclusioni che analogamente, sebbene con altre premesse e da altre prospettive, trarrà il suo allievo più brillante Martin Heidegger, occupandosi dell’*evo* della tecnica.

La crescita dello Spirito, il suo sviluppo, sembra comportare la consustanziale perdita dell’Anima. L’espansione verticale permessa e concessa dalle moderne Scienze Occidentali, il controllo orizzontale esercitato dalla potenza delle procedure consentite dalla Tecnica, condurrebbero a una visione del mondo e a una sua successiva edificazione desolante e desolata; ma diversamente dagli altri due filosofi citati Husserl non sembra rassegnarsi e ritiene assolutamente inaccettabile tale destino: *”Cosi è sempre stato e sempre sarà, la ragione è destinata a trasformarsi sempre in non senso, gli atti provvidi in flagelli? Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni? (Ib, p. 36) ”.*

L’origine della degenerazione, della decadenza e del “male”, viene fatta risalire in questo saggio all’epoca del Rinascimento, quando la Scienza perdette la sua funzione di guida per l’umanità smarrendosi entro una limitazione positivista, epoca storica e culturale in cui pure avviene un importante “Rivolgimento Rivoluzionario”; ad una svalutazione profonda dei modi d’esistenza medioevali, corrisponde la conclusione e la consapevolezza che il fondamento dell’esistere non può più essere ricercato né nel Mito, né tanto meno nella tradizione ma piuttosto dovrà essere garantito da una solida teoresi filosofica intesa come: *“Considerazione razionale del mondo... Conoscenza universale del mondo e dell’uomo che proceda in un’assoluta indipendenza dai pregiudizi... Nell’ideale del rinascimento l’uomo antico è quello che plasma se stesso in base alla libera ragione. Per il rinnovato platonismo ciò significa - occorre riplasmare non soltanto se stessi eticamente, ma anche l’intero mondo circostante. L’esistenza politica e sociale dell’umanità in base alle intellezioni di una filosofia universale (Ib, p. 37) ”.*

Se il Mito è il racconto, la narrazione delle origini delle cose, esso è anche l'espressione simbolica del riconoscimento di vivere in una condizione di limitatezza e di "mancanza" che mai potrà essere colmata, la continua ripetizione degli episodi mitici è essenzialmente protesa a riempire di senso il soggiorno umano nel mondo. Proponendosi come il possibile sostituto della Religione, con la quale difatti non manca di confrontarsi e contrapporsi, il grandioso progetto della Scienza, già dal Rinascimento si muove e si realizza partendo proprio da un tracotante diniego del limite, nella sua esclusione programmatica, nella promessa di un finale e totale riempimento, nell'annuncio del regno dell'evidenza, nella certezza di una progressiva scomparsa di quelle regioni emotive e patiche del mistero, riconosciute come fonti di errori e di vane superstizioni.

“Questa nuova filosofia, persegue nientemeno che lo scopo di riunire scientificamente nell'unità di un sistema teoretico tutte le questioni ragionevoli, attraverso una metodica apoditticamente evidente e attraverso un progresso infinito ma razionale di ricerca. Un'unica costruzione procedente all'infinito, di generazione in generazione e costituita da verità definitive e teoricamente connesse doveva dunque relare una soluzione a tutti i problemi possibili, ai problemi di fatto come ai problemi razionali, ai problemi della temporalità come ai problemi dell'eternità (Ib, p. 38) ”.

Se il compito della ricerca è l'unità della costruzione razionale e apodittica, in grado di fondare ogni asserzione sull'evidenza, ispirata da un'idea di progresso garante di uno sviluppo e di un'emancipazione dell'umanità, il suo punto di partenza non potrà che essere l'esperienza ante-predicativa del mondo della vita. Solamente in questo modo, attraverso il recupero dell'elemento soggettivo-costitutivo, potrà essere superata quella profonda crisi delle Scienze che, oramai da diverso tempo, procedono nell'astratta obiettivazione e nella mera tecnicizzazione, responsabili dell'occultamento della "Lebenswelt".

Le Scienze e la tecnica sembrano che non abbiano più altro da dire all'uomo, questi inoltre pare abbia del tutto dimenticato e non sia più interessato, proteso verso quella domanda di senso che ha originariamente aperto il pensiero di tipo metafisico; le Scienze e le Tecniche muovendosi nell'ovvietà del mondo oggettivo già dato, forniscono solo risposte che accrescono la potenza dell'uomo.

Si è perduto, osserva tristemente Husserl, quel vigoroso slancio che animò le imprese scientifiche, quell'acceso bisogno e desiderio di sapere, testimoniato dall'inno alla gioia di Schiller e di Beethoven e risulta massimo il contrasto con l'attuale situazione e motivazione delle Scienze europee. *"Gli scienziati nelle imprese specializzate delle Scienze positive, diventano sempre più professionisti estranei alla Filosofia..."*

I ricercatori ricolmi di spiriti filosofici e perciò fundamentalmente interessati ai supremi problemi metafisici, avvertirono un sentimento sempre più inquietante di fallimento, un sentimento che in essi aveva motivi più profondi per quanto oscuri...Si delinea una lunga epoca che da Hume a Kant, giunge fino ai giorni nostri, l'epoca della lotta appassionata per la comprensione dei veri motivi di un secolare fallimento; una lotta che naturalmente fu condotta soltanto da pochissimi eletti, mentre i più trovarono e continuarono a trovare con molta disinvoltura le formule capaci di tranquillizzare se stessi ed i propri lettori (Ib, p. 40)".

Sentimento inquietante di fallimento, alienazione tecnologica, perdita dell'immediata esperienza pre-categoriale, trasformazione dei bisogni, evoluzione illimitata, produzione e riproduzione del desiderio, ottenuto attraverso un oscuramento del senso e della teleologia propria del mondo della vita; proprio su questa sorta di oblio sono state edificate, sono state costruite le efficaci e dominanti idealizzazioni logico-matematiche, quelle importanti e potenti "sustruzioni" che orientano inequivocabilmente l'attuale epoca storica. Tutto ciò ha l'effetto di fornire un'apparente tranquillità, di sedare le ansie e le angosce degli uomini, distraendoli dal porsi la questione del significato e del fondamento, di obliare l'inquietudine che alcuni "spiriti eletti" avvertono e presagiscono. L'insolvenza e la crisi del pensiero filosofico autentico, originerebbero dunque dalla perdita dell'idea direttiva e normativa di Verità, rinuncia "pratica" all'*Epistémé*, antitetica a quella adozione di formule disinvoltate e accidentali proprie della *Doxa*.

"Crollo della fede in una Filosofia Universale, crollo della fede nella ragione assoluta, capace di dare senso alla storia dell'Umanità, perdita della fede che l'uomo ha in se stesso, nel vero essere che gli è proprio, un vero essere che egli non ha già da sempre, un vero essere che egli ha e può avere soltanto per la verità, lottando per rendere vero se stesso. Il vero essere è sempre un fine ideale, un compito dell'Epistémé e della

ragione, in contrapposizione a quell'essere che la Doxa ammette e suppone ovvio (Ib, p. 42) ”.

La Verità come compito è l'orizzonte che l'umanità, secondo Husserl, dovrà recuperare e perseguire per potersi ritenere tale e non accontentarsi nella pigrizia e nell'indolenza, della mera opinione. La crisi dell'Occidente e delle sue Scienze è tutta qui, la diagnosi è posta e con essa è già proposto il rimedio e la cura, basterà riattivare quell'antico ardore filosofico per rimettere lo sviluppo e il vivere dell'umanità in carreggiata. Forti appaiono le analogie con Heidegger di “*Sein und Zeit*”, per quest'ultimo l'Esserci innanzitutto e perlopiù soggiorna nell'ovvio, nel mondo del “*Si (Man)* ” e questo perché tale comoda opzione lo preserva dal dover fare i conti con *l'Abisso (Ab-Grund)*, con l'assenza di fondamento e con il sentimento che lo accompagna, con lo stato d'animo fondamentale dell'angoscia.

Laddove per Husserl la Verità è un'idealità perseguibile dalla coscienza, per il suo geniale allievo essa è piuttosto una manifestatività dell'Essere che si presenta all'Esserci nel modo dell'apparire celandosi, rilevanti sono le conseguenze di tale diverso approccio che possiamo genericamente descrivere e rappresentarci in termini di “*passività-attività*”. Rifondazione della Filosofia e della Metafisica partendo dalla soggettività o meglio dall'inter-soggettività trascendentale, liberata dall'oggettualità e dall'obiettivismo scientifico nel primo caso; fine, adempimento e compimento dell'imponente progetto della Metafisica Occidentale che, sorta già con Platone e Aristotele come volontà di potenza, si trova oggi a poter costatare la piena, assoluta, realizzazione del suo intento originario, nella differente lettura Heideggeriana. Ciò ha come conseguenza una differente concezione dell'uomo: lo sviluppo, il progresso delle Scienze positive, il loro indiscutibile successo e la loro straordinaria efficacia, sempre secondo Heidegger hanno finito per trasformare l'uomo occidentale in un mero “*funzionario della tecnica*”, conclusioni assai lontane da quelle del suo rinnegato maestro il quale ottimisticamente immagina, che possa esserci ancora spazio per quel compito che egli prospetta al Filosofo autentico: la missione di “*funzionario dell'umanità*”.

La “nostra attuale miseria (Husserl) ” e la “zona di massimo pericolo (Heidegger) ”, sono determinate e definite dalla particolare configurazione assunta dalla moderna

concezione dell'ente; cosicché è alla Tecnica, sganciata da ogni tipo di riflessione, forte del suo continuare a svilupparsi promettendo risultati e soluzioni sempre nuove, che è stata affidata la salvezza del mondo e l'eventualità del rimedio; la sua essenza, la sua potenza consistono nella produzione e nella riproduzione degli enti, mentre la sua crescita e il suo espandersi vengono garantiti dall'ingiunzione e dalla seduzione al consumo. La stessa vita umana (Bios) finisce di essere vissuta ed è piuttosto, intravista nel suo "fondo", come ciò che potenzialmente può essere prodotta, riprodotta e consumata. Per Husserl è tuttavia ancora possibile una "cura" che affida alla filosofia: *"La vitalità delle vere filosofie consiste nel lottare per il loro senso autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità. Portare la ragione latente alla auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità di una Metafisica. E' questo l'unico modo per portare la Metafisica, cioè la Filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. Solo così sarà possibile decidere se quel telos che è innato nell'umanità europea dalla nascita della Filosofia Greca e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione Filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così, nel movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito della auto-normatività attraverso questa sua verità e autenticità umana, sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell'Umanità Greca non si sia rivelata quell'entelechia che è propria dell'Umanità come tale (Ib, p. 44)".*

La Filosofia e la Scienza, non sarebbero allora nient'altro che il risultato del movimento Storico e Culturale della rivelazione della Ragione Universale che per sua essenza sarebbe innata nell'Umanità; abbandonate quelle questioni pratiche (*praxis*) legate all'immediato soddisfacimento dei bisogni e ad assicurare la sua conservazione, l'uomo, trovandosi nel mezzo dell'ente, sospinto da un movimento di separazione dal suo ambiente, finirebbe per avvedersi della sua posizione, perverrebbe così a porsi domande relativamente al senso, al significato della totalità dell'ente, della sua stessa esistenza, le risposte valide e rigorose, conclude Husserl, a questo punto non potranno che essere ricercate ripartendo dalla Soggettività Trascendentale e da quel mondo della vita (*Lebenswelt*) pre ed extra-scientifico inopportuno trascurato, solo in questo caso

la prevalenza della Ragione e della Coscienza saranno le uniche possibili garanzie per l'umanità, in vista di una costituzione di un mondo razionale, che possa essere veramente libera e soddisfacente: *"Così sarebbe realmente se questo movimento che oggi non è ancora concluso, si fosse dimostrato proprio questa entelechia giunta in modo autentico ed effettivo sulla via di un puro realizzarsi, o se la ragione, effettivamente e pienamente cosciente di se stessa, si fosse rivelata nella forma che le è per essenza peculiare, cioè nella forma di una Filosofia Universale, procedente in una evidenza conseguentemente apodittica, capace di auto-normatività e provvista di un metodo apodittico (Ib, p. 44)"*.

Evidenza apodittica, questo rimane il solido terreno che una Filosofia che si pretende autentica dovrà assolutamente ri-guadagnare e ri-frequentare; la parola "Apodittico" merita senz'altro di essere considerata e approfondita nella sua differente e quasi impercettibile declinazione semantica, traccia di una rilevante, quanto consistente trasformazione che avviene all'interno di quella polarità "Verità-Necessità (Aletheia-Anankè)" entro la quali si dichiara la parabola Metafisica del Pensiero Occidentale.

Difformemente dal significato che originariamente diede al termine Aristotele, per il quale apodittico era ciò che è in sé pienamente dimostrativo, termine quindi riferito alle proposizioni, agli enunciati che non possono essere assolutamente contestati in quanto sono il risultato logico e rigoroso di una *"apodissi (apo-deicis=dimostrazione)"*, vale a dire di una dimostrazione ottenuta mediante un sillogismo, tramite un procedimento deduttivo fondato su premesse vere, Husserl sembra seguire il senso che a questo termine diede Emmanuel Kant, per il quale apodittico sarà diversamente il giudizio logicamente necessario, ossia che non necessita di alcuna dimostrazione poiché è in sé stesso necessariamente, A-Priori, certo. Se in entrambi i casi si tratta di impiantare il procedimento della ragione e della conoscenza logica in vista della Verità quando essa non è immediatamente evidente per l'intelletto, nella prima opzione il punto di partenza rimane pur sempre la conquista della Verità, il suo svelamento, quindi il dimostrare è un presentare, un portare in luce qualcosa, una sorta di estrazione di qualcosa da qualcosa, mentre nel secondo senso si fa appello alla Necessità. Il filosofo tedesco, ha in mente di proporre e di provare a realizzare un procedimento, un ordine, che proprio ripartendo dai dati immediati e indubitabili dell'Ego, dalle sue necessità, dai suoi vincoli e dai suoi

limiti ontologici e non dalle successive dimostrazioni logico-deduttive tipiche della ragione, possa fornire un solido, sicuro e condivisibile fondamento. La Verità nel primo caso conserva ancora il carattere di Aletheia, di manifestazione dell'Essere che si rivela celandosi, mentre nel secondo caso si annuncia il prevalere dell'ente, della totalità.

Dopo questa digressione, torniamo nuovamente a Husserl, egli, pur ammettendo il sostanziale fallimento del Razionalismo del XVIII secolo, nonché la sua ingenuità, ribadisce che tutto questo non vuol affatto dire che bisognerà rinunciare definitivamente a fondare un razionalismo vigoroso che rimane pur sempre il compito assegnato all'Umanità europea. Contro le filosofie che sono destinate ad avere effimera durata, la Fenomenologia si propone quindi di giungere a fondare una "Filosofia unica, universale e autentica", che possa credibilmente proporsi come guida per l'intera Umanità Occidentale e per le sue Scienze cadute così miseramente in crisi. Se è prevalsa la perdita, se è avvenuto l'oblio del "Mondo della Vita (Lebenswelt)", vale a dire di quell'originaria esperienza pre-categoriale e pre-riflessiva, riconosciuta come l'unica in grado di garantire ed offrire profondità e radicamento, se essa è stata sacrificata in nome delle costruzioni innanzitutto tutto linguistiche e in seguito, mitologiche, religiose e infine razionali e "matematiche", Husserl auspicando un riscatto di quella regione di senso, la immagina e la vede recuperabile, assolutamente compatibile con la logica e la ragione, in altri termini ammette che possa esserci una proficua, per quanto per molti versi possa apparire problematica, possibilità di scambio fra ciò che è "Natura" e ciò che è "Cultura". Entrambi questi termini quando vengono interpretati in base alle loro origini ed alle loro finalità, difatti appaiono protesi a stabilizzare il *Bios (bios)*, quel "vivente" che per sua essenza, conosce moti interiori caotici, dispersivi, violenti e dissolventi le forme e le strutture di volta in volta costituitesi.

La Verità e la sua ricerca si paleserebbero dunque come l'ardimento dell'umanità, che ponendo l'idea, la tesi di una totalità infinita non pretenderebbe in fondo null'altro che il poter dominare completamente quanto ha in precedenza concepito come totalità cosmica, attraverso una Scienza Universale.

"L'ardimento e l'originalità che sono proprie della nuova umanità anticipano ben presto su queste basi il grande ideale di una nuova Scienza razionale e onnicomprensiva in un senso nuovo, cioè l'idea che la totalità infinita di ciò che è sia in

sé una totalità razionale e che, correlativamente essa possa essere dominata completamente da una scienza universale...Appena l'idea della scienza naturale matematica entra nella fase di una effettiva realizzazione, si trasforma in generale l'idea della Filosofia (in quanto scienza della totalità cosmica, della totalità di ciò che è) (Ib, pp. 52-53)”.

L'assunto, il punto di partenza, l'ipotesi, sarebbe pertanto la certezza evidente e apodittica nel nuovo senso Kantiano, vale a dire qui si affermerebbe che, l'intera totalità cosmica, tutta la manifestatività dell'ente, sia necessariamente assoggettata a leggi o meglio a un ordine, a un principio in se stesso razionale. Quindi sarà soltanto accordandosi e armonizzandosi con la necessità propria di questo supremo ordine che sarà possibile conoscerlo e in seguito provare a manipolare, trasformare e infine forse riuscire persino a creare l'ente, realizzando l'inconfessato, implicito progetto di tutto il Pensiero Metafisico: riaffiora la tracotante volontà di potenza compresa e rivelata già da Nietzsche, la volontà orientata verso la produzione e la dominazione degli enti.

“Il mondo è in sé, così si crede almeno di poter apoditticamente affermare un'unità sistematica razionale, in cui tutti i particolari devono poter essere determinati razionalmente fino all'ultimo. La sua forma sistematica (cioè la sua struttura essenziale universale) può essere attinta, anzi è già preliminarmente nota e definita in quanto è in ogni modo puramente matematica. Occorre soltanto determinarla nella sua particolarità, il che è disgraziatamente possibile soltanto per vie induttive, è questa la via infinita che porta all'onniscienza. Si vive quindi nella tranquillizzante certezza di una via che procede da ciò che è più vicino a ciò che è più lontano, da ciò che è più o meno noto a ciò che è ignoto, nella certezza di un metodo infallibile di ampliamento della conoscenza, di un metodo realmente capace di portare alla conoscenza del pieno essere in sé, di tutto ciò che rientra nella totalità dell'essere, in un progresso infinito (Ib, p. 94)”.

Ma allora alla domanda cosa è razionale come noi oggi rispondiamo? Come risponde il secolare pensiero dell'Occidente? E ancora: siamo poi soddisfatti di queste nostre risposte se riteniamo in crisi le Scienze, proprio il più potente prodotto del pensiero Metafisico? Nell'appendice II Husserl annota:

”Qualsiasi popolo, qualsiasi Unità Popolare ha un suo modo in cui tutto si armonizza, in modo mitico-magico o, come in Europa, razionalmente, un mondo in cui tutto può essere perfettamente spiegato. Ogni popolo ha una sua propria logica e quindi se questa venisse esplicitata un suo A-Priori (Ib, p. 400)”.

Qual è allora il presupposto, qual è quello specifico *A-Priori* delle Scienze Europee avviate da Galilei? Ci si spinge in quell’epoca ad affermare che l’intera “*Struttura Universale*” s’esprimerebbe attraverso un linguaggio di tipo matematico, così che il Mondo Occidentale, confortato e in seguito incoraggiato dai risultati e dai progressi che seguendo tale metodo sono stati via via raggiunti, ha ritenuto e tuttora ritiene di potersi prima o poi armonizzare razionalmente, reputando che tutto, qualunque cosa, può almeno in linea di principio essere spiegata.

L’*A-Priori* del *Pensiero Metafisico Occidentale* e della sua evoluzione scientifica diventa così un *A-Priori matematico*, fondato sulla misurabilità e sul calcolo nonché sulla ideazione di sempre nuovi strumenti, di nuove e sempre più potenti macchine e sofisticati congegni. Questo nuovo fondamento, tale peculiare *A-Priori* concede all’uomo occidentale un enorme potere sulla “Natura”, un potere che non conosce eguali nella storia dell’umanità e che inevitabilmente mette in crisi e progressivamente sottomette sia le visioni del mondo magico-mitiche, sia quelle Religiose, con un procedere che in maniera sempre più decisa, si preannuncia sempre più perfetto e perfettibile.

“Con la progressiva e sempre più perfetta capacità di conoscere il tutto, l’uomo consegue anche un dominio sempre più perfetto sul suo mondo pratico circostante, un dominio che si amplifica attraverso un progresso infinito. Ciò implica anche il dominio sull’umanità che rientra nel mondo reale circostante e quindi anche il dominio su se stessi e sugli altri uomini, un dominio sempre maggiore sul proprio destino e così una felicità sempre più perfetta, quella felicità che in generale gli uomini possono in generale concepire razionalmente, perché anche nell’ambito dei valori e del bene si può giungere a conoscere il bene in sé...”

Così l’uomo diventa veramente l’immagine di Dio. In un senso analogo a quello in cui la matematica parla di punti infinitamente lontani, di rette ecc, si può dire ricorrendo

ad una similitudine, che Dio è l'uomo infinitamente più lontano. Il filosofo, infatti, matematizzando il mondo e la filosofia, ha correlativamente idealizzato se stesso e insieme Dio (Ib, pp. 94-95) ”.

L'ipotesi matematica dell'ente, fornisce all'uomo una sorta di leva, un potere e una potenzialità, che gli permette di agire sulla Natura, piegandola ai suoi voleri, questo è il presupposto che gli consente di immaginare che egli possa presto o tardi porsi sullo stesso piano ideale sul quale aveva un giorno posto Dio, quest'ultimo, per quanto appaia ancora infinitamente lontano, diventa in linea di principio raggiungibile e si può persino pensare di poterne fare a meno: l'idea di Dio inizia a essere non più così necessaria. Proprio in quest'epoca, verosimilmente, si riavvia la possibilità per l'uomo di ritirare le sue proiezioni onnipotenti che aveva fino allora assegnato e attribuito alla divinità, le Scienze cominciano progressivamente a proporsi come un possibile sostituto di quello schermo ideale su cui poter riversare quelle aspettative di facoltà illimitate, di salvezza e rimedio: inizia la lunga agonia dell'idea di Dio. Questa Hybris, questa tracotanza, venne comunque già messa in discussione da Berkeley e da Hume i quali si concentrarono a contestare con perentoria risolutezza i modelli della razionalità matematica, i loro concetti ritenuti fondamentali, i loro ambiti di ricerca, assunti come spazio matematico e natura materiale che a loro parere non erano nient'altro che semplici riduzioni prodotte dalle umane funzioni psicologiche. Si apre quindi un ulteriore varco nel procedere della ricerca scientifica, varco che Husserl definisce come la premessa della più grande delle rivoluzioni, s'annuncia un'importante trasformazione dell'obiettivismo scientifico sviluppatosi attraverso i secoli e i millenni, al suo posto compare, s'impianta, un soggettivismo trascendentale.

”La caratteristica dell'obiettivismo è quella di muoversi sul terreno del mondo già dato come ovvio nell'esperienza e di perseguirne la verità obiettiva, ciò che in esso è incondizionatamente valido per ogni essere razionale, ciò che esso in sé stesso è.

La realizzazione universale di questo compito spetta all'Epistemé, alla Ratio, cioè alla filosofia. Con ciò sarebbe già raggiunto l'Essere ultimo e un'indagine che volesse risalire al di là di esso non avrebbe più alcun senso razionale (Ib, p. 97) ”.

Fondamentalmente inappagata e insoddisfatta dalle conquiste sul mondo, concesse e accordate dalla scienza, dalla filosofia-metafisica e dal pensiero che le ha ideate, l'influente Cultura Occidentale, avvedendosi dell'ingenuità del suo progetto, riconosce come il mondo già dato non sarebbe altro che è una posizione posta dallo stesso soggetto conoscente: la Scienza in altri termini, avrebbe preso a interrogare la Natura senza tenere conto dei suoi stessi atti dossici di credenza, proprio alla luce di tale constatazione il pensiero filosofico s'intratterà a recuperare quanto era stato inopportunamente trascurato, incamminandosi e avanzando interrogandosi sul Soggetto, posto adesso come suo precipuo campo tematico:

"Il Trascendentalismo afferma invece che il senso d'essere del Mondo della Vita già dato è una formazione soggettiva, è un'operazione della vita esperiente pre-scientifica, in essa si costruiscono il senso e la validità d'essere nel mondo, in quel mondo che vale realmente per colui che realmente esperisce.

Per quanto riguarda il mondo obiettivamente vero, quello della Scienza, esso è una formazione di grado più alto, fondata sull'esperienza e sul pensiero pre-scientifico, cioè sulle sue operazioni di validità. Soltanto un'indagine radicale che risalga alla soggettività e cioè alla soggettività che in definitiva produce, nei modi scientifici come in quelli pre-scientifici, tutte quelle validità del mondo e i loro contenuti, e al che cosa e al come delle attuazioni razionali, può rendere comprensibile la verità obbiettiva e raggiungere il senso d'essere ultimo del mondo.

Quindi il primo in sé non è l'essere del mondo nella sua indubitabile ovvietà, il primo in sé è bensì la Soggettività in quanto essa pone ingenuamente l'essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo obbiettivizza...

Tutta la storia della Filosofia, a partire dalla comparsa della Teoria della conoscenza e dei seri tentativi di una Filosofia Trascendentale, è la storia di poderose tensioni tra la Filosofia Obbiettivistica e la Filosofia Trascendentale, è la storia dei tentativi di preservare l'obbiettivismo, di riplasmarlo in forme nuove e, d'altra parte dei tentativi del trascendentalismo di venire a capo delle difficoltà che l'idea della soggettività trascendentale ed il metodo che essa esige porta con sé (Ib, pp. 97-98)".

Husserl riprenderà a questo punto e ancora una volta ribadendone la straordinaria efficacia, l'esercizio cartesiano, soffermandosi su quanto, probabilmente senza nemmeno avvedersene concepì e iniziò ad elaborare il filosofo francese che, come abbiamo visto, fondamentalmente perseguiva l'obiettivo di organizzare assolutamente, indubitabilmente la conoscenza, emancipandola una volta per tutte da ogni possibile dubbio, ma seguiamo passo dopo passo le sue essenziali considerazioni intorno a colui che ritenne addirittura il patriarca e il precursore del metodo fenomenologico.

"Uno sguardo d'insieme alle sue precedenti convinzioni, quelle che egli ha ereditato e assunto, basta a fargli rilevare che ovunque si presentano dubbi e possibilità di dubbio. In questa situazione, è inevitabile che egli, come chiunque voglia diventare seriamente filosofo, cominci con una specie di epochè scettica, che pone in questione l'universo di tutte le sue precedenti convinzioni, che evita di usarle in un modo qualsiasi nei giudizi, che sospende qualsiasi presa di posizione rispetto alla loro validità o non validità. Ogni filosofo, almeno una volta nella vita, deve procedere così e se non l'ha fatto, anche se già dispone di una sua propria filosofia, bisogna che lo faccia (Ib, p. 104)".

Se, ripetiamolo, l'operazione cartesiana è la radicalizzazione del dubbio, il suo vero intento è di eliminare definitivamente ogni possibilità di dubbio, pertanto non sarà sufficiente mettere in discussione le prevalenti concezioni maturate nel corso dei secoli, così come ogni scienza e ogni giudizio prodotti dalla cultura, ma sarà necessario mettere in forse, "sospendere", persino la stessa esistenza e sussistenza del mondo...

"Questa epochè cartesiana è in realtà di un radicalismo inaudito, perché investe espressamente non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze, persino della matematica che pure pretende a un'esigenza apodittica, ma anche addirittura la validità del mondo della vita, pre ed extra-scientifico e cioè di tutto il mondo dato in un'ovvietà inindagata, dell'esperienza sensibile, di tutta la vita concettuale che di esso si nutre, della vita non scientifica ed infine anche di quella scientifica...viene messa in discussione l'esperienza nel senso usuale, l'esperienza sensibile e correlativamente il mondo stesso (Ib, p. 104)".

La crisi delle Scienze, dell'intero Pensiero Occidentale sarebbe dunque provocata dal vivere nell'abitudine, nell'incapacità a provare quella meraviglia nei riguardi dell'essere

delle cose, al modo in cui la provarono e la prescissero gli antichi pensatori Greci Pre-Metafisici. Ma se, come ricordava ancora Aristotele, l'origine del filosofare è da ricercare in uno stato d'animo improntato al "*Thaumazein*", quel movimento di sospensione e di messa in mora dell'evidenza ingenua che lo genera, movimento e metodo intrapreso da Cartesio nonché praticato dallo stesso Husserl, è in questi ultimi due casi realizzato e attuato in vista di una stabilità ancora più radicata, in vista di un più solido e affidabile fondamento, identificato e ritrovato in quella apoditticità dell'Io Kantianamente intesa. Come abbiamo già osservato l'epochè tende a risparmiare e non coinvolgere la coscienza e l'Ego che, proprio in base al suo essere riconosciuto come "*cogitans*", viene immediatamente e indubitabilmente posto come esistente.

"Se io sospendo le prese di posizione rispetto all'essere o al non essere del mondo, se mi astengo da qualsiasi validità d'essere che si riferisca al mondo, con questa epochè non mi è negata qualsiasi validità d'essere. Io, io che opero l'epochè non rientro tra i suoi oggetti, piuttosto se la opero in modo realmente radicale e universale sono escluso per principio dal suo ambito. Io sono necessariamente, perché sono colui che la opera, proprio per questo trovo quel terreno apodittico che cercavo e che esclude assolutamente qualsiasi dubbio. Qualunque sia la portata del mio dubbio e anche se cerco di pensare che nulla è, né nel dubbio né nella verità, resta assolutamente evidente che io in quanto dubito in quanto nego, sono...durante l'epochè universale, l'Io sono, mi è offerto in una evidenza assolutamente apodittica (Ib, p. 105)".

L'Ego ha la capacità di dubitare, di mettere fra parentesi la validità d'essere del mondo, di prenderne le distanze come spettatore disinteressato, di sospendere l'evidenza naturale. Questo movimento, questa animazione dello Spirito, conduce l'Io a costituirsi come "polo", come "Soggetto"; in un'evidenza assolutamente apodittica, l'Io ripiega su se stesso e con questo gesto fonda il suo particolare modo d'essere.

"Attraverso l'epoché, Io, l'Ego, mi mantengo al di sopra del mondo in cui rientrano tutti gli uomini e tutta la loro vita nel mondo, oltre che l'esperire, il giudicare, la verifica dei giudizi, l'attività pratica quotidiana, i fini pratici, gli intenti rivolti a qualche cosa, i propositi realizzabili e quelli irrealizzabili e tutto questo non soltanto nella dimensione quotidiana e pre-scientifica...Nell'epoché io sto al di sopra di tutto questo, al di sopra di tutte le validità e di tutte le verificazioni che sono pretese e

fondate umanamente su di esso; io rifletto su di me in quanto soggetto di tutte queste validità e su ciò che in esse vale come tale; io torno ad esperire e torno a giudicare, ma non giudico mai in quanto uomo nel mondo che giudica il mondo, bensì in quanto Ego che giudica l'ego in quanto ego, per il quale il mondo, gli uomini, l'Io nel suo mondo naturale sono diventati fenomeni. Ma Cartesio non riuscì a penetrare conseguentemente e fino in fondo ciò che la possibilità universale del dubbio gli poteva offrire (Ib, p. 415) ”.

Con questo “stare al di sopra del mondo”, raggiunto e conquistato dall'Io, s'impiana un particolare e determinato ordine, si delinea uno specifico ambito; ma se il potere sul mondo parte dall'Ego, anch'esso una volta posto, potrà diventare a sua volta oggetto di manipolabilità: alla luce di tale osservazione gli orizzonti delle Scienze a questo punto si trasformano, conoscono una torsione, giungendo ad accogliere e reificare anche e persino la coscienza. Proprio con Cartesio si palesa la nuova direzione che prenderà la Metafisica, una volta intravista l'autosufficienza promessa dal costituirsi come soggetto, si potrà avanzare decisi, decretando passo dopo passo la progressiva emancipazione dell'uomo e l'inutilità della stessa idea di Dio. Partendo da tali considerazioni, Husserl proverà a recuperare sia i temi del trascendentalismo Kantiano che i grandi sistemi dell'Idealismo tedesco, ritenendo che una conoscenza che si vuole epistemologicamente fondata possa essere realizzata solamente attraverso e per mezzo di un approccio di tipo soggettivo-trascendentale, vale a dire da una filosofia trascendentale sistematicamente elaborata.

“Si tratta di una filosofia che di fronte all'obiettivismo sia pre-scientifico sia scientifico ritorna alla soggettività conoscitiva, quale sede originaria d'ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere, cercando di comprendere il mondo essente come una formazione di senso e validità, avviando in questo modo un genere essenzialmente nuovo di scientificità e di filosofia (Ib, p. 126) ”.

Il Soggettivismo Trascendentale e il “Mondo della Vita (Lebenswelt)”, sono le coordinate obbligate e specifiche della Fenomenologia, che si incaricherà pertanto di delineare, non soltanto i semplici sintomi della crisi delle Scienze europee, ma di prospettarne le cure più appropriate. Nell'incombente e inquietante contrasto, sempre esistente, per quanto innanzitutto e perlopiù rimosso, tra l'elemento soggettivo proprio

del mondo della vita e la configurazione degli oggetti (ob-Jectum) del supposto mondo obiettivo, andrà colta nonché evidenziata la vincolante e fondante “*sustruzione teorico-logica*” di quest’ultimo, che proprio in quanto è costituita come un “A- Priori” non più immediatamente riconoscibile, né tanto meno direttamente esperibile, richiede un movimento de-costruttivo, una fase destruens. Viene così fatto risaltare come il senso della Verità, di ciò che è vero, risieda e consista sempre di più in un mondo astratto, fatto d’idee e di rappresentazioni alle quali mancano quella “corporeità”, quell’essere radicati nell’evidenza originaria, tipica e precipua del mondo della vita.

La parabola che come abbiamo visto sarebbe stata inaugurata nell’era di Galilei e quindi decisamente proseguita da Descartes, dal Razionalismo e dall’Empirismo inglese, conduce sostanzialmente ad una apparente signoria del supposto soggetto e nello stesso tempo produce l’effetto di confinare il mondo in un “in sé” ritenuto più o meno raggiungibile. Sarà allora proprio in questo distacco, in questa prospettica e progettuale distanza dalle cose, che si dovrà ricercare ciò che genera e che dà vita a quell’enorme capacità, fatta di competenza, di efficienza e di efficacia, conquistata dalle Scienze Occidentali ed espressa intelligentemente nella manipolabilità, nella trasformazione, nell’elaborazione tecnica che oggi, nell’epoca attuale, è diventata pianificata produzione-riproduzione dell’ente. La vicinanza fra Husserl e Heidegger si fa rilevante: ma mentre il primo intravede ancora la possibilità di un rimedio, il suo allievo, in maniera più disincantata, concepirà quelle proposte come un’impresa del tutto illusoria e irrimediabilmente in ritardo, un mero voler ricondurre qualcuno a qualcosa, un tentare di riconnettere due poli oramai definitivamente separati, ultime pretese di un “Umanismo” più che mai agonizzante che, estendendosi nel fraintendimento della chiamata destinale dell’Essere, continua a volersi e a pretendersi, nonostante tutto “assoluto”, anziché riconoscersi inesorabilmente come un episodio superato, piuttosto che comprendersi “pietosamente” come una manifestazione epocale del declinarsi dell’Essere. Il Soggetto di conoscenza si scopre e si rende a questo stadio, pienamente esplicito proprio nel suo reattivo ed inconfessato progetto di potere e sarebbe stato merito di Descartes l’averne esposto e anticipato tutto il suo perspicuo successivo movimento, intravedendo ed indicando come proprio nella possibilità di dubitare, alberghi la capacità di emanciparsi da quella stretta e da quella forte presa dell’evidenza naturale, caratteristica specifica del mondo della vita.

Nel gioco di ripiegamento del Soggetto, nel movimento del suo costituirsi e definirsi si genera contemporaneamente la polarità dell'oggetto: il telescopio di Galilei è reso possibile, è l'effetto del poter immaginare gli astri come enti per principio raggiungibili e circoscrivibili, non più intesi ad esempio come segni della volontà del Cielo in grado di aiutarci a conoscere il futuro, ma come semplici corpi celesti che in quanto tali, sono subordinati e vincolati ad obbedire a leggi fisiche e matematiche. Gli strumenti, gli artifici tecnici, sarebbero quindi una sorta di protesi delle limitate sensibilità e motricità dell'uomo, l'esito, il risultato della avvenuta posizione dell'oggetto, della trasformazione del modo di intendere e di rapportarsi all'Essere ed all'ente. Si può a questo punto comprendere come sia stato possibile inaugurare l'assalto e la conquista sia del Cielo che della Terra, ciò ha comportato la contestuale sterilizzazione dei precedenti modi di intendere ed abitare il mondo della vita, quest'ultimo in ogni modo, non potrà mai essere del tutto occultato ma semmai sarà rimosso e purificato, privato cioè di quegli orizzonti simbolici riconosciuti sempre più come superstiziosi, antiquati e superati. Ma proprio tali superati ambiti di significazione tuttavia occasionalmente, soprattutto nelle situazioni, nei periodi di crisi e di disagio attraversate dall'esistenza, secondo alcune concezioni (si veda quanto è scritto nel saggio "Il Perturbante" di Freud), non esiterebbero a ritornare a manifestarsi, ritorno del rimosso. Proprio tale questione ci ripropone una domanda: come mai l'esistenza, che almeno apparentemente, si mostra solidamente posta in quell'orizzonte di senso stabilito dalla "Coscienza chiara e distinta", in quella "zona" dove si impone potente e promettente la divisione fra il Soggetto e l'oggetto, può conoscere questa inversione? Verso quale ambito, verso quale regione essa ritorna, ricercando un rimpatrio e un'antica stabilità? Qual è la sua parte esclusa prepotentemente dall'atteggiamento esteso e sviluppato dalle Scienze e dalla Cultura Occidentali? Allora sarà forse solamente giovandoci dell'atteggiamento fenomenologico, del metodo dell'epoché, ovverosia mettendo fra parentesi, relativizzando, provando a de-costruire il Mondo delle Scienze, ri-tornando, retrocedendo, rimpatriando verso il mondo della vita (Lebenswelt), pre-soggettivo e relativo, che potremo ancora essere in grado di tentare un'auspicabile trasformazione, sia personale che culturale ed inoltre a rendere evidente come:

" Il mondo della vita, questo mondo meramente soggettivo e relativo, nel flusso inarrestabile delle sue validità d'essere, delle loro trasformazioni e rettifiche è- per

quanto paradossale ciò possa apparire- il terreno su cui la scienza obiettiva costruisce il complesso delle sue verità definitive, eterne, dei giudizi assolutamente validi, una volta per tutti e per chiunque (App. XVIII, p. 490) ”.

Se la Scienza obiettiva, per esercitare la sua presa sull’ente, non ha trovato di meglio che immaginare di poter arrestare il flusso continuo degli “*erlebnisse*”, che in quanto tali contrastano con l’idea di una verità definitiva ed eterna, nella sua pretesa di sospendere lo svolgersi del tempo, finisce per negare il suo stesso svolgersi nel tempo e per costruire il suo soggiorno su questa presunzione, l’epoché ci permetterà viceversa di ricondurre la coscienza nel luogo originario della sua costituzione sintetica e di intrattenerci intorno ai:

*”...diversi modi in cui noi siamo desti di fronte al mondo e di fronte agli oggetti del mondo. Il primo modo, quello naturalmente normale, quello che precede non per caso, ma per motivi assolutamente essenziali tutti gli altri, è quello orientato sugli oggetti dati, quello del vivere dentro (*hinein-leben*) l’orizzonte del mondo, quello di una costanza normale ininterrotta, di un’unitarietà sintetica che attraversa tutti gli atti. Il mondo già dato è l’orizzonte fluente costante che abbraccia tutti i nostri fini, transitori o permanenti, così come abbraccia preliminarmente la coscienza intenzionale dell’orizzonte (*Ib, p. 171*) ”.*

L’esercizio, la pratica dell’epoché, provocano un totale rivolgimento, una conversione, una sostanziale trasformazione delle prospettive dell’esistenza: questa ultima assestata su di una posizione per così dire “*frontale (Ob-Jectum)*” grazie ad una evolutiva de-costruzione della sua coscienzialità intenzionale dell’orizzonte, potrà essere ricondotta e ricollocata nel suo originario e preriflessivo “*vivere dentro (hinein-leben)*” il mondo già dato.

*“Naturalmente questa epoché, l’epoché trascendentale va intesa- occorre badare a ciò- come un atteggiamento abituale cui ci si deve decidere una volta per tutte...Ma non vada dimenticato che la riduzione dell’epoché ad un atteggiamento professionale non ne costituisce una svalutazione; attraverso questa epoché, che è capace di raggiungere le massime profondità filosofiche, è possibile un mutamento radicale di tutta l’umanità (*Ib, p. 178*) ”.*

Dichiarati nuovamente gli intenti della fenomenologia trascendentale, Edmund Husserl si addentra nella questione dell'inter-soggettività e proprio nel "transitare" attraverso quel sottofondo intenzionale di qualsiasi diretta certezza d'essere, osserva e ritrova quei moti della percezione, che nel loro essere sempre strutturalmente e organicamente protesi a raggiungere una concordanza, sembrerebbero in grado di fornirgli una adeguata analogia e similitudine nonché una valida guida per le sue successive analisi.

“La percezione tende a raggiungere una concordanza...E’ questo dunque il sottofondo intenzionale di qualsiasi diretta certezza d’essere della cosa nella sua presenza. Tuttavia spesso si produce una frattura in quest’accordo e concordanza: l’essere si trasforma in apparenza, oppure soltanto anche in dubbio, in un mero essere possibile, in un essere probabile, in un non essere, tuttavia insignificante apparenza. L’apparenza viene allora dissolta attraverso una rettifica, mediante un mutamento del senso in cui la cosa era stata percepita (Ib, p. 189)”.

Anche la più semplice percezione è sempre orientata per esser colta in una modalità sintetica o per meglio dire concordante. Nell'immediatezza del mondo della vita, le cose mi appaiono, nonostante mi si mostrino sempre da una prospettiva e quindi con dei lati e degli adombramenti, come originarie unità latrici di peculiari aspetti qualitativi, quando viene meno questa intrinseca concordanza il loro essere, il loro stare e consistere, si fa meno certo così da giungere a trasformarsi in mero fenomeno di apparenza o più semplicemente a generare il vissuto del dubbio. In altre parole, viene meno, cede, entra in crisi, la piena coincidenza fra apparire ed essere a tal punto che finisco per concludere che quello che vedo e percepisco è solamente una sembianza. La coscienza in quanto tale, permane sempre costantemente intenzionata a riordinare quella unità e procede, muovendosi attraverso mutamenti di senso, che risulteranno sufficientemente ampi solo se saranno capaci di ripristinare ogni volta la perdita unitarietà sintetica del precedente percetto. Lo stesso accadrebbe relativamente alla posizione e alla costituzione del mondo inter-soggettivo; nell'immediata attualità del mondo della vita, noi vi soggiorniamo insieme ad altri soggetti, in esso ci muoviamo e ci orientiamo nell'aspettativa che quanto vediamo e percepiamo sia lo stesso di ciò che vedono e percepiscono gli altri, che come me, come miei analoghi, appartengono e fanno parte, almeno idealmente, della comunità umana.

Anche quando si manifestano discordanze rappresentative e percettive fra i possibili diversi soggetti, esisterebbe comunque sempre un'intenzionalità protesa a ristabilire, magari su di un altro piano e attraverso vari modi, siano essi taciti e inavvertiti o apertamente espressi nel commercio e nella critica reciproca, una stabile validità dell'accordo.

"Tutto ciò avviene in modo tale che nella coscienza di ognuno e nella coscienza più adulta e comprensiva della comunità il mondo che perviene a una stabile validità e che in questa validità rimane continuamente, è un unico e medesimo mondo, un mondo in parte già esperito e in parte ancora aperto in quanto orizzonte di esperienze possibili, il mondo in quanto orizzonte universale, comune a tutti gli uomini, delle cose realmente esistenti (Ib, p. 191)".

Due sono pertanto i movimenti ammessi: il primo di essi introduce una scissione, uno scarto, un contrasto, una forma di *spaltung*; esso rompe, spezza, infrange, l'immediata, irriflessa consistenza percettiva del mondo, la sua pretesa ed evidente validità di verità: ha luogo e si manifesta il vissuto del dubbio, la perplessità, l'esitazione, la confusione e l'incertezza, condizioni di passaggio necessarie per l'avvento di ogni diversità, annuncio ed epifania del sorgere e del costituirsi della differenza. Il secondo successivo movimento è invece, più o meno "passivamente" o "attivamente", diretto e orientato verso la ricostituzione, verso il ripristino dell'unitarietà originaria, del sentimento della validità di verità che può in quanto tale, sia riprodursi sullo stesso precedente livello rappresentativo oppure presentarsi a un grado per così dire più evoluto, sviluppato, aperto e maturo, è in questo secondo caso, che gli sarà richiesto di dimostrarsi particolarmente accogliente, in grado di comprendere e sanare la precedente sospensione generata dall'insorgenza della differenza. Sembrerebbe prospettarsi una sorta di gerarchia di livelli percettivi, rappresentativi, sintattici e semantici. L'aspirazione verso un'ideale unità è propria della coscienza, costituzionalmente portata a comporre ogni volta una Epistemé, risultato ed esito di quella strutturale e strutturante intenzionalità, peraltro già riscontrabile nei più semplici processi percettivi, anch'essi sempre tesi verso l'unitarietà del percepito, noesi caratteristica dell'Io protesa verso la sintesi dei noemi, l'Epistemè sarebbe pertanto la pretesa di unificare ogni doxa.

”Fin dall’inizio la Storia non è altro che il movimento vivente della comunanza e della vicendevole implicazione delle formazioni originarie di senso e delle sedimentazioni di senso (Ib, p. 398) ”.

Tale peculiare ordinamento costitutivo, in linea di principio aperto all’infinito, sarebbe dunque formato e fondato su quelle progressive e sempre ulteriori “vitali” lacerazioni e fenditure introdotte ogni volta dalle discordanze provocate dagli innumerevoli possibili orizzonti di esperienza, solo in un secondo tempo questo movimento vivente tenterebbe strutturalmente e coerentemente di disporre per dar loro adeguata ospitalità, le varie formazioni originarie di senso, sempre in vista di un virtuoso e proficuo riassetamento sintetico. La vitalità del conflitto non viene pertanto negata ma piuttosto custodita e confermata nell’attesa di una sua opportuna e conveniente risoluzione.

”Ma queste singole esperienze negative non eliminano la concordanza normale universale: questa ultima si re instaura sempre di nuovo (Ib, App. XVIII, p. 489) ”.

Sebbene venga ammessa la discordanza, che in quanto tale è una caratteristica del Vitale, del Bios, quel disaccordo, quella disattesa di quanto è atteso, quel momento critico che mette in crisi ciò che fino allora era considerato certo e indubitabile, quella improvvisa, eretica sospensione del senso, avverrebbe sempre nell’aspettativa della sua necessaria riunificazione e ricomposizione sintetica.

”La concordanza normale universale si restaura sempre di nuovo, anzi l’ampia compagine di ciò che è concordante risucchia per così dire la nuova esperienza attraverso una corrispondente trasformazione delle intenzioni. Preliminarmente si è certi che qualsiasi dubbio deve poter essere risolto, che a qualsiasi non essere deve corrispondere un adeguato essere altro e a qualsiasi nulla un reale adeguato (Ib, p. 489) ”.

Il “luogo originario” della Verità non sarebbe più rintracciabile nell’Io ma risiederebbe in uno spazio esterno promosso, atteso, attestato, dalla conferma e dalla convalida concessa dalla costituzione dell’Alter. Se ciò che è vero, è vero in sé, è tuttavia pur sempre vero per qualcuno, il problema della Verità, si propone come dubbio provocato dall’insorgere della presenza dell’altro, da cui sono obbligato, “ridotto” e risolutamente convocato.

Ma allora di che tipo di verità qui stiamo trattando dal momento che essa si pretende come assoluta? Se essa è per principio, a me in quanto ego, trascendente, mi si proporrà come questione, compito e domanda, proprio e soltanto dopo il mio costituirmi come soggetto, essa potrà essere perseguita, ricercata e raggiunta oppure più “passivamente” essermi “rivelata”, datami cioè in una intuizione immediata e irrevocabile per la sua stringente evidenza.

“Ma ognuno sa di vivere nell’orizzonte degli altri uomini e di poter entrare con essi in una connessione ora attuale ora soltanto possibile; e ciò vale anche per loro (cosa che egli pure sa), ora in una comunità attuale, ora in una comunità potenziale (Ib, p. 191)”.

Sofferamoci per un attimo su questo sapere che Husserl dà come immediato e fondativo: se è vero che l’esperienza dell’estraneità si contrappone al vissuto dell’intimità in una dinamicità tale da informare totalmente il con-essere, questo avviene già nelle fasi iniziali e più precoci della vita. Un simile tipo di sapere che relazione ha con la verità?

Io affermo senza dubbio, senza nessuna incertezza che il mio proprio esistere è pur sempre un esistere nell’orizzonte di altri uomini, di altri possibili soggetti. Come si sviluppa questo tipico sapere e inoltre, come si sostiene e come si mantiene? Se tale sapere è consustanziale all’Esserci e comporta l’originaria intimità, l’oceanica appartenenza di sé a se stessi, la sua inevitabile messa in crisi, la sua fatale messa in discussione sarà dovuta e sarà provocata dall’apparizione, dal presentimento dell’assolutamente altro. Il Soggetto che qui è in gioco è un soggetto chiamato, sollecitato a separarsi da sé per poter entrare in un ordine simbolico più ampio che sia in grado e capace di accoglierlo ed ordinarlo nella sua conquistata differenza e distanza dall’Alter. Pertanto questo oscuro sapere non sarebbe poi così originario, ma piuttosto secondario, acquisito, tant’è vero che in alcune situazioni riscontrabili in psicopatologia tale differenza, tale costitutiva distanza può scompaginarsi e perdersi, declinandosi con diverse e per certi versi più arcaiche caratteristiche. Alla luce di queste sommarie osservazioni, senz’altro meritevoli di ulteriori approfondimenti, andrebbero opportunamente riprese quelle constatazioni, quegli studi “archeologici” compiuti da Michael Foucault, nonché le asserzioni e le teorie post-freudiane elaborate da Jacques

Lacan, autori entrambi ispirati, oltre che da un approccio da alcuni commentatori definito come anti-Cartesiano e post-Strutturalista, dalla lettura delle opere e dei saggi di Martin Heidegger.

L'uomo, la sua essenza e la sua matrice non risiederebbero pertanto nel Cogito ma dimorerebbero prevalentemente nell'inconscio, l'Io sarebbe vissuto e parlato da una sorta di "*c loquente profunda*", nei riguardi della quale egli si troverebbe senza nessuna eccezione completamente assoggettato. L'Io "è parlato" poiché, si trova già dal suo inizio, destinato, gettato, entro un linguaggio che lo precede e che lui stesso non ha costituito, che gli prescrive le forme consentite e permesse per l'espressione del suo desiderio. L'Io, affermerà in particolare Lacan, è strutturato essenzialmente come un sintomo e per quanto privilegiata possa essere la sua posizione all'interno del soggetto, non sarebbe altro che una sorta di soggetto immaginario, un "supposto soggetto" che assolve una funzione puramente difensiva e narcisistica. Sarà allora, proprio in quelle condizioni di dissolvenza o di rovesciamento dell'Ego, della soggettività, come ad esempio avviene nelle tipiche esperienze della follia e del sogno, che sarà possibile incontrare la vitalità e l'essenza del Bios, poiché come chiarisce Foucault: "Se nel sogno la coscienza si sopisce, l'esistenza si risveglia".

Il desiderio dunque come risultanza, reazione e movente dell'esistenza che spezzata nella sua originaria pienezza, aperta nella inesorabile differenza si contorce e ricerca quella primordiale condizione perduta, presa e costretta nelle maglie dell'immaginario, dischiuso dal perturbante decentramento provocato dalle possibilità dello sguardo. Molteplici sono le strutture e le forme in cui può declinarsi il desiderio, che pare possa annunciarsi e manifestarsi solo a condizione che l'esistenza, dopo aver conosciuto una presa di distanza, una separazione dall'ambiente primigenio, venga esonerata dalla impellente necessità dei bisogni, proprio il desiderio nelle sue complesse torsioni sarà allora sospinto e tentato, fino a diventare desiderio del desiderio dell'altro; Altro che in quanto tale, non manca di incitare ed intenzionare l'Esserci a costituirsi, così come è raffigurato e raccontato mirabilmente nel celebre mito di Narciso, come oggetto seduttivo per l'altro, in vista di una ermafroditica e impossibile sigizia. L'incesto e la storia di Edipo completano e perfezionano la narrazione delle vicissitudini del desiderio, delle sue contorte configurazioni, delle trame pervertite del bisogno, tramutatosi

nell'accedere all'ordine simbolico, grazie e per mezzo delle facoltà rappresentative e immaginative, in inesauribile brama. Pertanto potremmo provare a ipotizzare, richiamandoci alle note teorie freudiane, che le pulsioni, il bisogno, il desiderio, Eros e Thanatos, possano essere cifre utili per descrivere e comprendere quel mondo della vita (*lebenswelt*), intravisto da Husserl, che in quanto tale precede e fonda le categorie costitutive dell'Ego e della coscienza.

“Una psicologia scientifica si muove sul terreno del mondo, del mondo che essa presuppone ovvio ed essente; l'epochè ci ha invece privato proprio di questo terreno, essa produce un atteggiamento puramente mirante alle correlazioni e il mondo, l'obiettività, diventano una soggettività particolare (Ib, p. 205)”.

Il mondo, la Soggettività e l'Obiettività si pongono, dopo il gesto compiuto tramite l'epochè, come il risultato e l'esito dell'incontro di una “Zoe” e di un “Bios” fatto di bisogno, di desiderio, posseduti dalle forze di Eros e di Thanatos, con un ordine simbolico che li ordina e li distribuisce, che si assume il compito di limitarli e stabilizzarli, nonché di dargli la possibilità dell'espressione. L'Io si scopre dunque formato, attraversato da un dominante intrigo di simboli e significati, che inequivocabilmente lo precedono e lo informano in modo anonimo e impersonale, ritrovandosi in un mondo simbolico che nonostante egli creda di essere in grado di dominare, dal quale è piuttosto prodotto e costruito.

“ Tutti gli esseri umani partecipano all'universo dei simboli, vi sono inclusi e lo subiscono molto più che non lo costituiscono, ne sono molto più i supporti che gli agenti (Le séminaire de Jacques Lacan, Libro I, p. 198) ”.

E più esplicitamente: *“...il significante gode di una sostanziale preminenza (prééminance) sul soggetto (J. Lacan, Scritti, p. 36)”*.

Non più padrone a casa propria (Freud), il Soggetto diventa un ambito problematico ed incerto, non parla ma è piuttosto parlato dall'Es, dall'Inconscio che gli si annuncia come l'irriducibile “Altro”, poiché esso è stato perduto e rimosso proprio nel momento in cui è avvenuto l'accesso all'ordine simbolico specifico dell'inter-soggettività. L'intera gamma di possibilità dell'Esserci, si declina e prende una forma attuale amputandosi, ed è proprio questa successione e lacerazione che, come ci racconta già Platone nel

Simposio evoca un pervasivo sentimento di nostalgia, permeato da un eterno rimpianto per la matriciale, caotica, liquida, amniotica e proteiforme zona originaria, da cui si proviene e verso cui inesorabilmente si ritorna. Il linguaggio e l'ordine simbolico del mondo in cui ci si trova già da sempre gettati, diventerebbero quindi, attraverso l'esercizio dell'epochè, un mero momento di sospensione; all'interno di questo inarrestabile e continuo tendere è soltanto la parola (*wort*), nell'attesa di poter essere ascoltata, di poter essere accolta per ciò che in fondo da sempre ripete e dice, che potrà in questo modo tentare di rivelare, di raccontare questo straordinario viaggio.

Alla luce di queste considerazioni diventerà forse più chiaro l'obiettivo e l'intento che Husserl si propose, affidando alla fenomenologia il compito di recuperare e rendere visibili quelle regioni in cui si concretizza l'Ego, attraverso un ritorno alle sue fondazioni di validità inesprese e occulte: *"Io, in quanto Io originario (Ur-Ich), costituisco l'orizzonte degli altri Io trascendentali, in quanto co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo, bisognerà indagare come l'Io attuale che, fluendo è continuamente presente, costituisca se stesso in quanto Io che dura attraverso i suoi passati in auto-temporalizzazione..."*

...il nostro metodo esige ora che l'Io s'interroghi sistematicamente a partire dal concreto fenomeno del mondo e che venga a conoscere se stesso, l'Ego trascendentale nella sua concrezione, nella sistematica dei suoi strati costitutivi e delle sue fondazioni di validità inesprese ed occulte (Krisis, pp. 210-211-213)".

Nell'ultima parte della "Krisis", l'autore proverà a partire dalla psicologia, quale possibile via di accesso alla filosofia trascendentale fenomenologica e scrive:

"La semplice esperienza i cui è dato il mondo della vita, è il fondamento ultimo di qualsiasi conoscenza obiettiva...La scienza naturale dell'epoca moderna, concretandosi nella fisica, ha le sue radici in una conseguente astrazione in virtù della quale essa nel mondo della vita, non vuol vedere altro che la corporeità. Attraverso questa astrazione, conseguentemente ed universalmente applicata, il mondo è ridotto alla natura astratto-universale a tema della pura scienza naturale...Soltanto l'epoché universale rivela quale campo tematico, ciò che la vita egologica propriamente è: una vita intenzionale che, nella sua intenzionalità, subisce le affezioni di quegli oggetti

intenzionali che valgono ed appaiono in essa, che si dirige in molteplici modi su di essi, che si occupa di essi (Ib, p. 248-249-265)”.

L'epochè universale rivela, mette in primo piano la sostanza della vita egologica che, in quanto tale, è mossa dalla “*intenzionalità*”, la quale nelle sue componenti attive e passive è sempre irrevocabilmente rivolta verso le cose del mondo. In quanto “*essere aperto*”, il Bios, il Vitale, una volta incarnato e compreso nelle particolari, specifiche fattezze umane, sente e subisce le affezioni degli “oggetti” ed è su tali affezioni che costruisce quelle pratiche, quelle prassi, protese principalmente alla sua conservazione ed alla sua propagazione. Nell'essenza del Bios, nel suo essere aperto, è implicita la possibilità che esso, in particolari casi e a certe condizioni, si costituisca come soggetto e che possa dunque mettersi in relazione con altri soggetti egologici, dapprima incontrati come corpi e in seguito intuiti entropaticamente come corpi propri viventi, come suoi analoghi. Il processo entropatico ha una sua precipua fondazione, una sua caratteristica progressione, esso principiando dall'intuizione, attraverso la sensazione, il sentimento, il pensiero della separazione e della differenza, proposti e annunciati dall'apparizione ora deludente, ora decentrante, ora accogliente dell'Alter, si svolgerebbe nell'incessante aspettativa protesa e rivolta verso una possibile intesa e concordanza. Il dubbio, la perdita dell'evidenza della verità possono infine essere intesi come l'effetto prodotto dall'alterità dello sguardo, nella sottaciuta, allusiva attesa dell'analogia del discorso proferito dall'Altro, quell'assolutamente Altro che originariamente sembrerebbe darsi addirittura come duplicazione fantasmatica di sé, in una confusività che è il preludio dei primi abbozzi dell'io e della sua successiva auto-coscienza. Ancora Lacan, trattando delle tre fasi dell'Edipo, ipotizzerà come l'originaria relazione duale madre-figlio sia caratterizzata dal bisogno-desiderio dell'infante di essere il desiderio della madre, entrambi i membri di questa relazione, intensamente motivati a mantenere e prolungare la loro fusione sarebbero fatalmente interrotti, separati, dalle esigenze, dalle prescrizioni dell'ordine simbolico che proprio nell'atto di interdire i bisogni fusionali, fonda e ribadisce le sue proprie leggi, le sue proprie norme, permettendo così al bambino di accedere alla funzione linguistica assolta dal “Nome del padre”.

“Così il mondo che semplicemente è, e quindi anche la natura si trasforma nel fenomeno mondo a tutti comune, mondo per tutti i soggetti reali e possibili; nessun soggetto può sottrarsi all’implicazione intenzionale per cui rientra nell’orizzonte intenzionale di tutti i soggetti (Ib, p. 275) ”.

Secondo lo psicanalista francese, qualora l’interdizione del nome del padre non abbia luogo, il soggetto rimane al di fuori dell’ordine simbolico, costituendosi e realizzandosi nell’autismo proprio dell’esperienza psicotica. Il continuare la lettura degli scritti husserliani, confrontandoli e provando a leggerli aiutati da autori come Nietzsche, Freud, Jung, Heidegger, Lèvi-Strauss, Foucault, Lacan, Derrida, i quali pur partendo da diverse prospettive e forse con diversi intenti, convergono nell’auspicare un depotenziamento e una de-costruzione della prevalenza del soggetto, ha lo scopo di permetterci di raggiungere o quantomeno di avvicinarci a quelle regioni antepredicative del cosiddetto mondo della vita, avvertito così esangue e in crisi di fronte alla potenza dispiegata dal pensiero metafisico Occidentale e dai suoi formidabili efficaci ed efficienti prodotti: la Scienza e la Tecnica e nel nostro caso la semplificazione della psiche con il concetto di ego, soggetto, Io.

Husserl giungendo alle conclusioni, affiderà, come abbiamo già osservato, proprio alla Filosofia ed al Filosofo il compito di rifondare una *“Scienza Universale del Mondo”*, una conoscenza che sia davvero universale e fondativa, che proceda nel perseguimento di una verità idealmente unica, contro le derive nichiliste e relativiste.

“Ma che dire di tutte le esperienze del mondo, di tutto ciò che ho in una certezza immediata e che è nella spazio-temporalità? Tutto ciò è certo ma questa certezza può modalizzarsi, diventare dubbia, trasformarsi. Lungo il processo dell’esperienza: nessun enunciato sperimentale immediato mi dà un’essente in sé; ma soltanto un che di supposto con certezza, che lungo la mia vita di esperienza deve verificarsi, la mera conferma, costitutiva della concordanza dell’esperienza reale, non esclude la possibilità dell’apparenza (Ib, p. 284) ”.

Le esperienze del mondo, per quanto possano darsi irriflessivamente come immediate certezze, ammettono una modalizzazione, tanto è vero che posso rappresentarmi ciò che vedo sia come fonte di dubbio e apparenza, sia come semplice sembianza, distante dalla

consistenza dell'essente in sé, ma allora di che natura sarebbe questo così sfuggente e problematico essente in sé? Se la Verità, la stessa certezza, le Scienze con i loro metodi obiettivi, sono fondati sull'apparenza, sul manifestarsi delle cose e del mondo a un soggetto, di quale altro metodo e strategia possiamo disporre per raggiungere quel in sé? Cosa ci fa ipotizzare che dietro alla parvenza di un oggetto ci sia un'invisibile in sé?

Il mondo e l'ente si mostrano e ci vengono incontro in apparenze e non in un'altra maniera, nessuno di noi ha la pretesa di osservare e conoscere il mondo in sé, tuttavia di tale possibilità ne abbiamo l'idea, vale a dire la rappresentazione che una sorta di super-Soggetto, sia esso Dio o l'apparato Tecnico-Scientifico possa alla fine cogliere tale totalità, si delinea un contrasto fra apparenza ed essere dove il primo termine comparirebbe come una derivazione ed una riduzione del secondo. Se è vero che le Scienze altro non sono che una espressione del mondo della vita, le quali attraverso i loro metodi e le loro scoperte null'altro cercano che una stabilità e un più tranquillo abitare, come mai l'apparire dell'ente non è loro bastevole? Non è forse per gli obiettivi delle Scienze sufficiente accogliere l'apparizione dell'ente e conformarvisi?

Già Nietzsche interrogandosi in questo modo era andato più a fondo, fornendo risposte di certo più radicali: la Scienza e la Tecnica, successori ed eredi del pensiero filosofico diventato Metafisico, egli osserva, non nascono come generalmente si crede, in qualità d'ingenua e distaccata contemplazione dell'ente, poiché fin dal loro sorgere, hanno come implicito progetto di possedere l'ente, di poterlo non soltanto manipolare e trasformarlo, bensì addirittura di poterlo ricreare. La ricerca del in sé dell'ente coincide, è generata dal tracotante bisogno di avercelo in potere, di diventare demiurghi e costruttori di enti. Nell'epoca in cui questo obiettivo dà l'impressione di essere finalmente raggiungibile (oggi noi quasi disponiamo dei mezzi per riprodurre l'uomo, di clonarlo), alcuni filosofi sono presi da un'inquietudine, avvertono il pericolo di una Scienza non più fondata sul mondo della vita e sull'idea di verità. Husserl auspica non tanto l'abbandono dell'immane progetto delle Scienze che si muove verso l'intento di riprodurre il mondo, egli suggerisce di tornare a osservarlo con un agire meno aggressivo e violento; solamente attraverso una moderazione e una temperanza nel suo immediato e bulimico interesse, l'uomo potrà riconquistare quella posizione in grado di innalzarlo a un livello più etico. Se la Verità è un apparire di un oggetto a un soggetto,

la strategia alternativa in grado di rendere più certo il soggetto delle sue verità, sarà quella di riprodurle e di costruirle; non esisterà più un soggetto che osserva, si annuncia la possibilità che questo soggetto sia capace di costruire l'oggetto in sé. L'essere dell'ente è pienamente colto nell'atto di produrlo e con tale evoluzione si modifica sostanzialmente la concezione della verità. La Verità dal suo significato originario di manifestatività, di ciò che si manifesta celandosi, attraverso il passaggio dell'adequatio res ad intellectus è giunta, nell'era della Tecnica, a coincidere con ciò che si è in grado di produrre. E' vero solo ciò che posso riprodurre in laboratorio, tutto il resto è solo ipotesi.

”Tuttavia il mondo è anche il nostro mondo comune ed è necessariamente in una validità d'essere; tuttavia sui dettagli io posso entrare in una fase di dubbio, di negazione dell'essere, proprio come rispetto a me stesso. Come ho quindi un'essente in sé definitivo? L'esperienza, l'esperienza della comunità, le vicendevoli rettifiche come del resto la propria esperienza personale, le proprie auto-rettifiche non eliminano la relatività dell'esperienza che è relativa in quanto esperienza della comunità; perciò tutti gli enunciati descrittivi sono necessariamente relativi e tutti i passaggi conclusivi pensabili, sia quelli deduttivi sia quelli induttivi sono relativi. Come può il pensiero produrre altro che verità relative? L'uomo della vita quotidiana non è privo di ragione...ma l'idea di verità in sé, ha un senso per lui? Non si tratta forse, come per il correlativo essente in sé, di un'invenzione filosofica? Eppure non è una finzione, un'invenzione irrilevante e superflua, bensì una scoperta che innalza l'uomo a un livello più alto in una nuova storicità della vita umana, una storicità la cui entelechia è appunto questa nuova idea e la prassi filosofica e scientifica che le è subordinata, la metodica scientifica di un nuovo genere (Ib, p. 285) ”.

Abbiamo già detto come secondo Heidegger le conclusioni e la messa in guardia proposta dal suo maestro Husserl, sia un atto in ritardo e che piuttosto vada pensato cosa rimane come compito per il pensiero, quale spazio gli è concesso all'interno dell'era della Tecnica, quest'ultima organizzando e rappresentando tutto l'ente come mero pezzo di ricambio, si accinge a poter disporre dell'uomo e degli enti in vista della loro riproduzione, informazione, informatizzazione. Non si tratta si badi bene, di vedere, interpretare questa configurazione come il male e la perdizione dell'uomo, ma come il

suo compimento che già preannuncia, anche se non siamo ancora in grado di ascoltarla, una nuova forma ed una nuova apertura. Ipotizzando, seguendo ancora Foucault e Lacan, che la Tecnica è oggi l'ordine simbolico prevalente, l'esistenza potrà esprimersi soltanto entro tale cornice, rimuovendo tutto quello che non è in essa inseribile e che risulta pertanto inservibile.

Archeologia dello scarto, del rifiuto, dell'esclusione, di ciò di cui non si fa niente, forse ponendo un'adeguata attenzione su questi territori, potremo scorgere e presentare quanto del materiale rimosso preme e si annuncia nella sua protensione al ritorno. Riguardo la psiche, l'aspetto sostanzialmente rimosso e scartato sarebbe proprio il suo movimento portato all'apertura e alla differenza, alla quale si è contrapposta una formidabile ed eccezionale chiusura tesa all'omologazione. Una super efficace ed efficiente chiusura che, pur di contrastare il divenire del mondo e del Cosmo, ha ideato strumenti talmente precisi e potenti capaci addirittura di riprodurlo e di farci così credere e sperare di essere in grado di ricostruirlo, emendandolo da quelle scorie, da quelle eccedenze, da quelle sproporzioni che ne annunciano il tragico e inesorabile trapasso, l'ineluttabilità della sua inquietante e minacciosa scomparsa. Tutto questo rende pensabile l'ipotesi estrema di un'esistenza virtuale e cibernetica raccontataci in modo visionario da un famoso film dei nostri tempi ed è curioso che la potente macchina progettata e costruita per governare e riprodurre un'alternativa al mondo si chiami proprio Matrix, la Matrice.

L'ordine simbolico concepito da Jacques Lacan, eretto sull'apparizione del nome del Padre che con la sua naturale presenza e azione di guastafeste un tempo scindeva e separava la diade madre-figlio, parrebbe trasformato in una planetaria forclusione. Gli individui, elusa l'emergenza del conflitto, continuano a vivere in un'apparente libertà, tutto sembra permesso e si può essere finalmente felici, liberi di avere il proprio punto di vista, ma incapaci di pensare qualcosa che esuli e si trovi al di fuori di una rassicurante e avvolgente disposizione matriciale, di lasciar essere qualcosa che possa produrre discontinuità e differenza. Proprio nella pretesa di aver colto l'essenza dell'uomo in sé, è oggi possibile immaginare e rappresentarsi tutta una serie di dispositivi, alcuni già attuali, altri ipoteticamente e scientificamente possibili, sofisticati strumenti e macchine intelligenti che siano in grado non solo di esonerarci dalle nostre più noiose quotidiane incombenze, ma anche di liberarci dalle sofferenze, dai bisogni,

dai dolori, di rendere possibile la realizzazione dei nostri più reconditi desideri e persino di prometterci una vita più lunga, ai limiti dell'immortalità. Crediamo che il pericolo in fondo intravisto da Husserl sia proprio questa tensione volta all'eliminazione del limite imposto dal divenire, obiettivo auspicato e perseguito dalla Scienza e che oggi la Tecnica tenta di realizzare:

“La ragione è l'elemento specifico dell'uomo, di un essere che vive attraverso attività e abitudini personali. In quanto personale, questa vita è un costante divenire e si sviluppa in una costante intenzionalità, e ciò che questa vita diviene è la persona stessa. Il suo essere è sempre un divenire e ciò vale anche nella correlazione di essere singolo personale ed essere personale accomunato per l'uomo e per l'umanità unitaria! (Ib, p. 287) ”.

L'aspirazione husserliana è protesa a rendere evidente e suscitare il bisogno di istituire un'umanità responsabile di sé e dare quindi valore alla forma di vita propriamente umana, ciò richiede una profonda trasformazione di se stessi in un vero ed effettivo Io, finalmente libero e autonomo, diretto a realizzarsi autenticamente sotto l'idea guida della Verità.

”La ratio nel costante movimento dell'auto-rischiamento, un movimento che ebbe inizio nel momento in cui la filosofia si presentò per la prima volta fra gli uomini, mentre prima la loro ragione innata era ancora nello stadio dell'occlusione, in una notturna oscurità (Ib, p. 287) ”.

Husserl rimprovera alla Filosofia lo smarrimento del suo originario statuto di forma di pensiero esonerato ed essenzialmente disinteressato, proprio per non aver adeguatamente considerato ciò che per primo doveva essere pensato (Heidegger), ha finito per fraintendersi, promovendosi come mero progetto metafisico rivolto ad assicurare sicurezza e salvezza, mostrando in questo modo d'essere ispirata dalle analoghe tracotanti motivazioni oggi ereditate e portate avanti dalle Scienze: ordinare e stabilizzare le cose del mondo e la vita degli uomini.

Terminiamo il nostro ridonante itinerario, che ci ha condotti dal mondo e dall'Io già dato alla problematicità del loro darsi, trattenendoci su alcune parti delle Dissertazioni e delle lezioni sulla sintesi passiva, queste ultime tenute a Friburgo dal 1920 al 1926. Si

proporranno delle ripetizioni di quanto il filosofo, già affermò nei suoi lavori più famosi, ma anche dei preziosi chiarimenti sul complesso panorama delle teorizzazioni prodotte dal suo inesauribile pensiero.

”L’umanità ci appare come un’unica compagine di vita di uomini e di popoli congiunta esclusivamente da nessi spirituali, gremita di tipi umani e culturali che costantemente fluiscono l’uno nell’altro e come un mare in cui gli uomini ed i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e poi scompaiono, alcune sfrangiate, complesse, altre più elementari (Ib, p. 333)”.

Questa sua visione essenziale possiamo rubricarla come una visione teoretica, se con quest’ultimo termine intendiamo quel vedere-osservare esonerato e disincantato, ma ogni atteggiamento teoretico come egli stesso ricorda in *Ideen*, si fonda su di un trovarsi, su di un sentirsi situati, su di una condizione emotiva, ulteriormente tale visione rievoca le crude intuizioni di Nietzsche e dei pensatori suoi successori che diedero vita a quella corrente filosofica nota come esistenzialismo.

Se l’esistenza umana si svolge inerpicandosi in catene di senso destinate ineluttabilmente alla scomparsa e all’estinzione, la vita che vuole se stessa, lungi dall’intrattenersi sulle deviazioni e seduzioni dello Spirito, riconoscerà la sua anima non più, come voleva Platone prigioniera del corpo e della Terra, ma come loro diretta espressione, poiché dal corpo e dalla Terra proviene ed è generata e dai quali peraltro è continuamente attratta e fortemente sedotta. Husserl guadagna qui una distanza, scorge l’umanità come unica compagine, guarda il suo insieme che gli evoca l’immagine della violenza straordinaria dell’onda, il suo sorgere, il suo svolgersi, il suo battere e il suo finire in una tragica bellezza essenziale. La scomparsa dell’onda come presagio che preannuncia già, nella sfera sentimentale, la scoperta del compito affidato all’umanità innanzitutto chiamata a decidersi se declinarsi in vista di una immensità cosmica o di una pre-scientifica finitezza:

”La cultura extra-scientifica, la cultura non ancora sfiorata dalla scienza è un compito e un operazione dell’uomo nella finitezza (Ib, p. 337)”.

Nel medium acquatico, sulla profondità e abissalità, onde fuggevoli si formano, si trasformano e poi scompaiono, inaugurazione di un tempo fatto di eventi che prende il

posto di una temporalità ciclica; progettuale e infinito il primo, necessaria, finita, compiuta e conclusa nel suo necessario moto circolare la seconda.

”L’atteggiamento teoretico ha le sue origini storiche fra i Greci. Il termine atteggiamento significa in generale uno stile abitualmente definito della vita volontaria e che determina lo stile complessivo delle direzioni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le opere culturali (Ib, p. 338) ”.

L’atteggiamento teoretico prospetta la soluzione e il superamento del mondo pre-scientifico, l’atteggiamento è l’abitudine del porsi e dell’esser situati nel mondo in quanto tale, è un prodotto storico, non è dato una volta per tutte e difatti è sempre per principio possibile cambiare atteggiamento, considerare le cose in modo diverso. Nell’atteggiamento teoretico l’Esserci non è più posto all’interno di un orizzonte Uroborico composto e organizzato da regole e norme mitiche, piuttosto diventa libero osservatore e indagatore: esplorare il mondo, pensarlo, diviene un ricercare, mosso da un telos proteso verso un infinito rischiaramento. Ma se la mitologia accetta il mistero, l’oscurità del telos, ogni Filosofia e ogni Scienza, si pongono già dal loro inizio, il compito di attaccare ed eliminare l’oscuro. Tale ricercare è fondato e fonda: è fondato sull’idea d’un rischiaramento progressivo del Cosmo e dell’Ego e fonda il peculiare abitare dell’uomo. L’atteggiamento teoretico è un ricercare il mondo in cui già da sempre siamo gettati, nella certezza di poterlo rinvenire nella sua evidenza, sebbene mai definitivamente ma progettuale e progressivamente. La fenomenologia trascendentale si assumerebbe l’incarico di provare a rendere possibile e coerente tale progressione, attraverso la retta considerazione di quelle intenzionalità che sottendono la ricerca e il rischiaramento di ciò che è. L’atteggiamento teoretico tuttavia nel suo ricercare il mondo, astraendone correrebbe il rischio di perderlo. La Teoria, il distaccato guardare, ponendo una distanza e fissando il veduto come ideale è giunto a concepire le idee di forza, energia e potenza che gli hanno consentito l’azione del ”calcolare” in vista di un agire più efficace sulle cose. L’atteggiamento teoretico e idealizzante ha dato fino ad oggi straordinari risultati, l’idea di energia ha permesso il suo successivo ”padroneggiamento”, attraverso la sua estrazione e la sua produzione, il suo immagazzinamento e utilizzo.

L'idea di energia è senz'altro al fondo dello sviluppo tecnologico attuale e insieme al principio di causa efficiente, all'idealizzazione e geometrizzazione dello spazio e del tempo, alle sempre più accresciute e specializzate capacità dell'uomo di misurare, manipolare e accumulare gli enti promette un potere delle Scienze mai prima d'ora posseduto. Ma allora perché queste Scienze Europee sarebbero entrate in crisi e inoltre di che natura è questa crisi? Come mai Husserl non sembra tenere conto della prevalenza che tale evoluzione ed ordine hanno concesso alla cultura occidentale nei riguardi di tutte le altre? Quale presagio avverte nella sfera sentimentale, quale clamorosa scoperta gli si annuncia? Se la soluzione della crisi viene prospettata attraverso l'adozione del metodo fenomenologico, un metodo che contempla l'opportunità e l'urgenza di ritrovare l'Ego cogito, di ripartire dalla Coscienza, ciò ci fa ipotizzare che è il Soggetto stesso messo in discussione, visto in difficoltà ed in pericolo. Il termine *Krisis* nel suo significato originario intende, indica il cambiamento, qualcosa che muta, che si trasforma, l'atteggiamento delle moderne Scienze sarebbe troppo unilateralmente rivolto verso l'esterno, verso il mondo, assunto nell'assoluta ingenuità del "già dato" ed è per tale ragione che lo Spirito rischia di smarrire il suo stesso senso.

"Soltanto se lo Spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dar ragione di sé stesso (Ib, p. 356)".

L'invito di Husserl rivolto allo Spirito richiede un recedere da un atteggiamento sostanzialmente estroverso per ritornare a sé e rimanere presso di sé, per poter dare ragione di sé stesso. Il fondamento va ricercato nella Coscienza, convocata ad aggirare e comprendere in sé la tirannia e l'effetto disincarnante dello sguardo teoretico. Di fronte a questo presagito potere della Tecnica, forse proprio con l'atteggiamento teoretico, che in fondo nasce da un sentimento di libertà e d'indipendenza dell'Esserci dalla contingenza e dalla necessità, sarà possibile re-immaginare e re-impiantare quel luogo (Ort) capace di offrire un diverso fondamento e permettere un diverso soggiornare. Sarà l'allievo Heidegger che riprenderà, seppur su di un altro piano, questi temi, queste preoccupazioni e questo strano imbarazzo dei filosofi e proprio in un'intervista rilasciata a un famoso giornale tedesco poco prima della sua morte, esprimerà il suo grave disagio provato nell'apprendere che l'uomo è persino giunto sulla Luna. La

Tecnica, più che una produzione dello Spirito, sarebbe piuttosto una manifestazione dell'essere e attraverso il suo Impianto (Ge-stell), nell'epoca attuale, forma e informa l'uomo, lo indirizza e lo sospinge, la tecnica diviene la più recente configurazione del suo inconscio. Mentre per Heidegger il compito della filosofia è concluso poiché essa ha finalmente realizzato e compiuto il suo progetto, il suo maestro rimane più ottimista e scrive:

”In questa società, idealmente orientata, la filosofia e il suo specifico compito infinito, esercitano una funzione determinante; la funzione d'una considerazione libera e universalmente teoretica che abbracci tutti gli ideali e l'ideale totale: dunque l'universo di tutte le norme. La funzione che la filosofia deve assumere costantemente all'interno dell'umanità europea è una funzione arcoontica per tutta l'umanità (Ib, p. 348) ”.

Funzione arcoontica della filosofia che sembrerebbe raccogliersi sul primato concesso alla “visione”, promuovendola come sua guida e come suo più sicuro fondamento. La filosofia nelle intenzioni husserliane, viene difatti predicata come la ”visione delle visioni” e il pensiero filosofico pur “visionario” nella sua essenza, ha l'importante compito di preservare il mondo della vita dagli attacchi asfissianti e devitalizzanti dello Spirito.

”Il mondo della vita, questo mondo meramente soggettivo-relativo nel flusso inarrestabile delle sue validità d'essere, delle loro trasformazioni e rettifiche è, per quanto paradossale ciò possa apparire, il terreno su cui la scienza obiettiva costruisce il complesso delle sue verità definitive, eterne, dei giudizi assolutamente validi una volta per tutte e per chiunque (Ib, p. 490) ”.

La Coscienza è organizzata in modo tale che la sua intenzionalità, è strutturalmente e costituzionalmente rivolta a costituire un'unità di senso e una sintesi che non va confusa con la Verità poiché è piuttosto un essere costantemente in cammino verso l'idea di Verità. La Noesi unificante è ricerca di stabilità, aspirazione e tensione verso uno stabilizzato punto di vista, verso un “Luogo” che proprio perché capace di accogliere la molteplicità dei luoghi, potrebbe consentire allo sguardo di cogliere verità eterne e definitive.

La crisi delle Scienze sarebbe dunque provocata dall'irrigidimento dello Spirito che sempre più rischia di fraintendere se stesso, rinunciando all'idea di Verità, accontentandosi di procedere per ipotesi o addirittura assolutizzandosi come produttore di Verità. La Scienza si muove in un flusso inarrestabile di validità, nella tensione orientata al raggiungimento della stabilità, nella pretesa che il mondo si svolga senza sorprese. L'indagare, la ricerca dei funzionari delle Scienze, è esclusivamente guidata dall'interesse verso l'oggetto, già peraltro stabilito e stabilizzato nell'atto pre-scientifico dell'esser posto da parte della coscienza. Ma se è vero e condivisibile quanto afferma Heidegger, vale a dire che la Scienza più che essere una produzione della Coscienza è lo scenario aperto dall'evento dell'Essere e che il suo movimento è oggi interamente deciso dalla Tecnica, risulterà non solo superfluo ma inopportuno ogni tentativo di riflessione della Scienza su se stessa, essa è piuttosto oggi più che mai reclutata ad immaginare e architettare procedure in grado di rendere più ampia la sua presa sul mondo, in vista non già di una validità d'essere ma di sempre maggiore efficacia ed efficienza che attraverso continue rettifiche promettono ulteriore potenza.

Nelle lezioni sulla sintesi passiva Husserl scrive:

“La percezione esterna è un deflusso temporale di vissuti nel quale le manifestazioni passano in maniera coerente una nell'altra nell'unità della coincidenza cui corrisponde l'unità di senso. Ogni fase momentanea della percezione è dunque in se stessa una struttura sistematica di progressivi riempimenti, d'intenzioni a cui corrisponde d'altro lato un progressivo svuotamento di intenzioni precedentemente piene (Lezioni sulla sintesi passiva, p. 38)”.

La percezione esterna è una “struttura” sostenuta nel suo manifestarsi dall'attesa dell'unità della coincidenza, nell'aspettativa di una sua coerenza. La coincidenza e la coerenza delle percezioni fondano e garantiscono il sentimento della familiarità e rendono possibile quel quotidiano e immediato soggiornare dell'Esserci nel mondo, nel modo dell'inavvertita abitudine. Nel succedersi progressivo del riempimento e dello svuotamento d'intenzioni, si costituisce una costanza, un medium, entro cui si svolgono gli accadimenti del mondo, nonché la cornice della sua rappresentazione. Per il sentimento dato per scontato e spesso inavvertito dell'abitudine è inoltre essenziale la

memoria, il ricordo e il riconoscere: ciò che una volta è stato conosciuto, può essere ogni volta, di nuovo riattualizzato.

”Ciò che è già noto, sebbene sia diventato vuoto, è disponibile in quanto la ritenzione vuota che rimane può essere in ogni momento riempita liberamente ed in ogni momento attualizzata attraverso una ripercorrenza che ha il carattere del riconoscere (Ib, p. 41)”.

Il già noto, riconosciuto dalla memoria e così sedimentato, finisce per divenire abituale e funge da stabile sfondo entro cui può avvenire la progressione dell’esperienza. Quando l’inavvertita cornice del mondo cede, viene a mancare, siamo assaliti e investiti dalla sorpresa. Un quadro appeso alla parete della stanza cade all’improvviso, il suo essere per me inosservato e dunque sullo sfondo della mia esperienza attuale, s’interrompe, la mia attenzione è attratta, presa dal rumore, il quadro è adesso al centro della mia orientazione. La caduta di quest’oggetto fa parte tuttavia delle possibilità alle quali è preparata la mia coscienza dalle sue precedenti esperienze, all’attimo del trasalimento e della sorpresa, subentra una nuova stabilità che riorganizza, in una nuova unità coerente e coincidente, il mio orizzonte rappresentativo. Concludiamo quindi che il già noto, si svolge e favorisce l’unità dell’esperienza, mentre l’ignoto ed il non ancora noto provoca una sospensione della precedente unità, indicandone la crisi, revoca la temporanea sintesi in cui ordinariamente si muove l’Esserci. Si dirà allora che il nostro percepire è sempre guidato da un precedente aver percepito e che è sempre d’altra parte proteso verso un ”da percepire” che è attesa di una sicura e solida abitudine. Proprio la sospensione di tale abitudine è la premessa della possibilità di quella sorta di epoché radicale, di quella perdita temporanea del mondo, che permette di avvederci e di scoprire tutta l’enigmaticità della sua manifestazione *”Ogni manifestazione, infatti, porta con sé, nel suo orizzonte vuoto, un plus-ultra (Ib, p. 42)”*.

Pertanto la manifestazione, la manifestatività dell’Essere non può mai per principio essere considerata conclusa, nonostante che nel nostro ingenuo soggiornare nel mondo, ci disponiamo e ci muoviamo nell’aspettativa della sua stabilità, confortati dalla abitudine e dalla costanza percettiva.

”Il processo percettivo è un continuo prendere atto che fissa nel suo senso ciò di cui prende atto, generando così un senso che si modifica e si arricchisce continuamente (Ib, p. 43) ”.

Così come avviene per il processo percettivo lo stesso si può dire secondo Husserl per l'infinito procedere dell'uomo verso la Verità, che proprio per questo non può essere considerata come “essente in sé”, né tanto meno liquidata come mera illusione metafisica. La Verità, questa la proposta del filosofo, va intesa come processo e progetto continuo del prendere atto, che nel fissare nel suo senso ciò di cui prende atto non manca tuttavia di generare e produrre ogni volta un'ulteriorità di senso chiamato ad arricchirsi e a modificarsi continuamente e senza sosta. La Verità è un problema e una questione che si pone l'uomo, il quale, nella sua possibilità di dubitare, nel nomadismo del suo pensiero, nella sua esposizione allo sguardo e alle pre-tese dell'Altro, nel suo percepirsi coinvolto in un Kosmos assolutamente instabile, diveniente, misterioso, nel suo originario e primordiale bisogno divenuto poi desiderio di potenza, accoglimento, corrispondenza e stabilità, cerca in varie forme e con diversi espedienti dimora e orientamento.

Consapevole delle semplificazioni adottate, concludiamo la parte dedicata al pensiero di Edmund Husserl, ribadendo gli intenti, invece del soggetto, invece dell'io, stabiliti come oggetti già dati, si è provato a incontrare la Psyché, vale a dire ciò che precede e su ciò su cui l'Ego si fonda, provando a indicare la sua passività, le sue funzioni di membrana con quelle intricate componenti di separazione e connessione con l'ambiente che tale funzione comporta, le sue componenti patico-emozionali, la sua costituzione autopoietica che si distende nei movimenti di apertura e sospensione del mondo (epoché) seguiti dal movimento ritornante di chiusura e costituzione egoica che nel caso delle esperienze deliranti mostra tutta la sua rigidità, la perdita della sua armonicità e ritmicità e la sua dolorosa e isolata fissazione. Si è provato a seguire la costituzione dell'ego nella sua dipendenza dalla presenza straniante e riflessiva dell'alterità, dal suo essere costituito come una sedimentazione dovuta al riflesso della presenza dell'altro.

Per quanto riguarda il nostro ambito di ricerca, tale stato di cose ci pone dinanzi una possibile differente declinazione dei propositi della cura che se intendono in questa maniera le qualità del suo “oggetto” dovranno porsi in maniera differente, considerando

che in luogo della rigidità e della perduta ritmicità dei movimenti di apertura e chiusura presentati da queste forme di esistenza dovrà tentare di ri-attivare un movimento e un “mondo della vita” che risulterebbe oltre che mancato, smarrito nell’assoluto e nella perdita della relazione con gli altri e con il mondo. Approcci e prassi della cura che più che tentare di avvalersi dei principi della logica per correggere le convinzioni del soggetto preso nel delirio faranno bene a cercare l’incontro nelle regioni del pre-soggettivo e dell’ante-predicativo, cogliendo gli stati corporei, emotivi e patici che sottendono le successive elaborazioni deliranti di quelle esistenze così fragili e così arroccate dentro disperati, reattivamente onnipotenti assetti difensivi.

Proprio la pluralità semantica cui rimanda il termine psiche, è già un indice di una sua intrinseca problematicità; nella definizione dell’oggetto della nostra ricerca, le discipline psichiatriche, il termine psichico ci appare ora come una sorta di artificio in vari modi praticabile per indicare adesso il soggetto, oppure la mente, quindi il cervello, in altri contesti la persona, con tutte le sue valenze sociali, culturali, antropologiche ed epistemologiche, infine questo termine allude alla misteriosità e all’ineffabilità di quanto la psicoanalisi intende con in-conscio. Psiche, anima, mente, coscienza, persona, Io, identità, ego, soggettività, saranno le specificazioni del termine originario che rimane, come direbbe Heidegger, quella cosa che è ancora da pensare. Lungo questo crinale si giungerà alla frammentazione della patologia mentale, per poi tentare di riconnetterla, attraverso il modello bio-psico-sociale, che sempre più tenderà a favorire la priorità di un biologico, che non solo non appare adeguatamente pensato, ma che viene ridotto e forzato entro lo schema devitalizzato della causa e dell’effetto.

In altre parti di questo scritto si è riflettuto sulla discontinuità della psiche e sulle specifiche proiezioni che i vari indirizzi della ricerca che l’ha intesa assumere come suo specifico oggetto hanno esercitato su tale termine, considerandolo ora come espressione di una materialità eterea, ora di una materialità liquida e infine epifenomeno di una materialità solida e concreta. Le conseguenze le abbiamo viste occupandoci del divenire storico delle discipline psichiatriche; se la malattia della mente nelle culture più arcaiche era considerata espressione di spiriti e demoni, in seguito venne assunta come uno squilibrio di fluidi interni al corpo e infine espressione di guasti materiali, siano essi cellulari, sub-cellulari e genici. Cosa ci dice innanzitutto questa particolare declinazione

della natura della psiche? Credo che il processo di materializzazione che l'ha investita, non sia altro che l'esito dell'esigenza di rendere questa cosa prendibile, afferrabile e manipolabile, o alternativamente possiamo anche pensare che la progressione della manipolabilità degli enti e delle cose abbia trascinato con sé la nostra natura che da spirituale è divenuta sempre più materiale, dove con tale termine s'intende una materialità che ha una consistenza solida, in linea di principio visibile e afferrabile. La psiche va incontro a un processo di solidificazione, e questo vuol dire che la mancanza, ciò che prima abbiamo ipotizzato possa essere il vissuto che la genera e ne fonda le condizioni di possibilità, il vissuto dell'assenza, tende a perdere via via il suo carattere emozionale e immaginale per ritrovarsi infine catturato dall'oggettività, voluta e pretesa dal soggetto cosciente. Inoltre, ogni discorso sulla psiche è pur sempre un discorso della psiche, entro una vertiginosa coincidenza fra oggetto conosciuto e soggetto cosciente, dove ogni presa di distanza, ogni dis-allontanamento richiede una distanza e ogni distanza richiede un avvicinamento. In questa inesauribile tensione l'uomo pone delle domande e azzarda delle risposte che quando non tengono conto della loro temporalità, del loro essere localizzati entro uno spazio e un tempo relativi, e dunque della loro inevitabile natura riduttiva, finiscono per divenire solo limiti, sorta di sterili chiusure operazionali più che feconde aperture epistemologiche. Quindi, nel corso della storia, incontriamo molteplici maldestri tentativi volti alla localizzazione dell'anima, tentativi volti a trovare la sua sede, sia essa terrena o ultraterrena, e sarà in base alle conclusioni raggiunte che si provvederà ad affidarne la sua cura ora alle religioni, ora ai trattamenti medici e tecnici. La definitiva espressione della sua materialità, come si è visto, verrà stabilita da uno dei padri fondatori della psichiatria moderna, tale Wilhelm Griesinger, che concluderà che le malattie della psiche, le malattie mentali, sono malattie del cervello, stabilendo quindi la sede dello psichico e l'organo che ne presiede le espressioni. Oggi lo studio di quest'organo ritenuto il nostro organo più nobile, attraverso le potenti tecniche che abbiamo a disposizione, ci consente di osservarne il metabolismo, il suo modo di funzionare e rispondere, in esperimenti e osservazioni che ci confermano le sue alterazioni nelle forme di malattia della mente.

Abbiamo premesso che ci saremmo avvalsi del sogno e della follia, quelle espressioni dell'esistenza che con l'epoca moderna diventano fenomeni ritenuti fuorvianti per la ricerca; la coscienza si vuole chiara e distinta e quanto le sta intorno, quanto è il suo

alone, viene considerato non meritevole di attenzione: e se invece di decidersi per la loro eliminazione Descartes avesse scelto di continuare a interrogarsi proprio intorno alla natura di questo alone? Forse avrebbe scoperto che la coscienza, l'ego, è una differenziazione che si sviluppa dalla presenza dell'Altro, dalla follia e dal sogno e in tali ambiti inesorabilmente ritorna e si racconta quando è preda del sonno e della regressione provocata dalla follia, quando l'altezza dello spiegare e la profondità del comprendere generano quella vertigine esistenziale che ci conduce di fronte alla nostra pericolosa assenza di fondamento, premessa della nostra angoscia ma anche della nostra libertà.

*Se nel sonno la coscienza si sopisce,
nel sogno l'esistenza si risveglia.
Michel Foucault, Il Sogno.*

IL SOGNO

Psyché, Follia e Sogno...Che cosa hanno in comune questi temi e qual è la traccia che stiamo tentando di seguire? Un'ipotesi è che siano tutte "cifre" di parti *rimosse ed escluse* dell'Esistenza. Ella in questo caso cercherebbe di raccontare, usando un linguaggio divenuto oramai inconsueto, particolare forma di un primordiale "codice patico-immaginale", tutto il suo disagio, la sua indigenza, il suo tormento, provato nell'incombente necessità di pervenire a una più piena espressione, di recuperare ciò che è caduto nell'oblio, di ritrovare quel *Fondamento (Grund)* di cui serba vagamente il ricordo e il rimpianto, come quel *Fondo (Boden)* che un giorno l'ha riguardata e custodita.

"*Gettato nel Mondo (Geworfenheit)* ", osserva Heidegger, l'*Esserci (Dasein)*, si avvede del suo essere destinato, del suo essere chiamato e convocato ad abitarlo nel modo dell'interpretazione e della ricerca della Verità. Il Sogno e la follia come esiti, effetti, dell'Avvento/Evento dell'Io, (ri) torsione dell'Esistenza che (ci) avverte (del) la vana signoria della Coscienza, (del) la sua *Hyubris*, (del) la sua effimera e bisognosa tracotanza.

L'Esistenza come arte del vivere, come il funambolo di Nietzsche che tragicamente cammina sul filo, vertiginosamente sospeso tra il Cielo e la Terra, fra i Divini e i Mortali, sopportando la sua separazione, la sua dolorosa estraneità a entrambi i regni. Il sogno come "*Luogo (Ort)* " dove l'Esistere rappresenta il suo pro-cedere, le sue domande sulla sua origine, il suo svolgersi, le sue tensioni, i propri desideri, i suoi esiti.

Breve tentativo di "In-Quadramento" del sogno.

Il sogno è una condizione contrapposta a ciò che consideriamo reale e avviene durante un particolare stato della coscienza, il sonno. Sua condizione di possibilità è l'essere dotati di una funzione immaginativa che ha la capacità di produrre immagini, per così dire "dall'interno", senza l'azione degli stimoli sensoriali provenienti dal mondo ambiente. È un'attività propria e privata d'ogni individuo. Presuppone un isolamento sensoriale e si manifesta come rappresentazione di un Mondo (*Idios Kosmos*).

Diverse sono le ipotesi sulle sue funzioni che gli sono state attribuite nel corso del tempo, funzioni che possiamo così riassumere:

- i. Espressione della volontà di Dio
- ii. Annuncio d'eventi futuri (*Oniromantica*).
- iii. Espressione del passato e della rimozione pulsionale (Freud)
- iv. Espressione dello stato attuale dell'Esistenza (Binswanger, Jung).

Avviene durante alcuni stati particolari del sonno, soprattutto nelle cosiddette fasi REM; queste nella registrazione EEGrafica, producono caratteristici tracciati espressione di un'intensa attività della corteccia cerebrale. Il contenuto dei sogni è fatto d'immagini, situazioni, trame, discorsi che spesso appaiono alla coscienza desta, sconnessi, bizzarri e talvolta incomprensibili. Essi possono essere caotici, oscuri, senza senso. Hanno tonalità emotive: come ad esempio gli incubi paurosi e angoscianti o atmosfere particolari che rimandano al Sacro e al Numinoso. Provando quindi a "sospendere", a mettere fra parentesi (*epoché*) ogni spiegazione, potremmo affermare che il sogno è espressione di una data Esistenza e in esso sarà possibile rinvenire paure, timori, ricordi, speranze, desideri, intrecciati senza la direzione dell'Io, della "Coscienza desta". Nella temporanea assenza, nella provvisoria privazione del Mondo reale, materiale e comune (*Konoi Kosmos*), emergono istinti, pulsioni, aspirazioni caoticamente combinate. Freud, com'è noto, ritenne il Sogno la via regia per l'In-Conscio, seguendo questa indicazione, attraverso alcuni cenni alle diverse interpretazioni che le varie epoche e culture ne hanno dato, proveremo a delineare una sorta di "Archeologia dell'esperienza onirica", dove con il termine "Archeo-Logia" s'intenderà un discorso (*Logos*) intorno ai "Principi" (*Arche*), ai fondamenti, che nei vari periodi storici hanno governato il cangiante e mutevole "Impianto" (*Ge-Stell*) interpretativo del sogno.

Il Sogno nelle varie epoche e culture: alcuni cenni.

La cultura Egizia.

Il Papiro di Chester Beatty III, del 2000 A.C. circa è un documento che ci può aiutare a comprendere le concezioni Egizie sul sogno. Esso è considerato come stato mentale extra-cosciente che dà accesso a un mondo dominato da forze primordiali eterne e increate. Ha facoltà premonitrici, terapeutiche, con un importante coinvolgimento della sfera sessuale. Interpreti dei sogni furono perlopiù le caste sacerdotali. *Gli Scribi della Casa della Vita*, proprio in virtù delle loro capacità oniromantiche acquisirono un grande potere.

I Babilonesi.

Anch'essi concepirono il sogno come Messaggio Divino. Interessante era l'usanza di incidere sull'argilla i sogni cattivi e di lasciarli poi nell'acqua di un fiume, nella convinzione che il male del sogno si sciogliesse e si dileguasse come la creta.

Israele e la cultura ebraica.

Per gli Israeliti, il sogno proviene direttamente da Dio. *Jahve*, manifesta la sua volontà attraverso sogni e visioni che assumono il significato di Rivelazioni. C'è una sorta di legame fra l'immaginazione e la Verità, che caratterizza fortemente tutte le concezioni e speculazioni di questa Cultura, forse perché quel popolo capiva meglio il linguaggio delle immagini piuttosto che quello lineare della Ragione. *Jahvè* è una divinità estremamente coinvolta dal destino del suo popolo. Egli è guida e Padre e non lesina moniti, indicazioni e punizioni. I sogni profetici quasi mai riguardano il singolo ma il destino dell'intera stirpe.

Islam.

Per la cultura Islamica l'unica arte divinatoria ammessa fu proprio quella relativa all'interpretazione dei sogni. Si racconta che lo stesso Maometto fosse molto interessato all'Oniromantica. Famoso fu il Profeta Dinawari che intese il sogno come una conversazione fra l'uomo e il suo Dio. In questa civiltà furono presenti i cosiddetti *Onirocritici* che potevano essere profeti, giudici, filosofi, medici e maghi.

La Cultura Indiana.

Nei testi sacri *Veda*, composti tra il XV e il X secolo a.C., il tema del sogno è trattato all'interno di una più vasta teoria generale dell'Anima. Esso sembra assumere meno una funzione profetica e più un'attività "*diagnostica*". I cosiddetti "*sogni sottili*", ad esempio, evidenziavano le colpe, le unilateralità della coscienza, i difetti della persona. Quando ben intesi, i sogni aiutano l'uomo ad allargare la sua coscienza. Analoghi significati occupano nella cultura Cinese con maggiori concessioni alle funzioni divinatorie.

L'Antica Grecia

Per i Greci i sogni erano messaggi Divini, prevale dunque la funzione Oniromantica. La Pizia, l'Oracolo di Delfi, è il paradigma delle concezioni Elleniche. I sogni se ben interpretati annunciano il futuro e la Verità, aiutando l'uomo a orientarsi adeguatamente nel mondo, a indirizzare i suoi comportamenti e le sue scelte secondo il volere degli Dei.

Eraclito d'Efeso rivolgerà la sua attenzione al sogno in un famoso frammento che così recita:

"Per coloro che son desti esiste un solo mondo comune, mentre chi si addormenta entra in un mondo suo proprio."

Platone due secoli dopo nel Libro IX della Repubblica, così scriverà:

"Io parlo degli appetiti che si risvegliano durante il sonno, quando il resto dell'Anima, ciò che in essa è calmo e razionale e governa l'altra parte dorme, mentre l'elemento ferino e selvaggio si sfrena alla ricerca di cibi ed ebbrezza, respinge via il sonno e cerca di sfogare i propri istinti. Sai bene che in simili condizioni ardisce ogni cosa, come sciolto e liberato da ogni pudore e prudenza. Non prova il minimo scrupolo di tentare nell'immaginazione l'unione sessuale con la madre o con qualunque altra creatura umana o bestia; di macchiarsi di qualsiasi delitto, di non astenersi da alimento alcuno. In altre parole, non ci sono follia né spudoratezza che gli manchi".

e più avanti.....

“Quando una persona ha in sé sanità e temperanza e si concede il sonno solo dopo aver destato la parte sua razionale e averle offerto un banchetto di nobili discorsi e meditazioni con un’intima e personale riflessione; quando non costringe al digiuno né satolla la parte più appetitiva per farla rimanere assopita senza che turbi la parte migliore con le sue gioie e i suoi crucci e lascia invece che quest’ultima sola e pura in se stessa indaghi e cerchi ciò che ignora, passato, presente e futuro; quando allo stesso modo ammonisce anche la parte animosa e non si abbandona al sonno con l’anima agitata perché incollerita con qualcuno, ma calma quelle sue parti e ne eccita la terza, dove ha luogo il sonno; e così finalmente si concede riposo”. Sai bene che in tale stato d’animo questa persona coglie la verità nel modo più alto e che le visioni dei sogni non le appaiono affatto contrarie alle leggi.”

Platone sostenne la tripartizione dell’Anima, composta da una parte appetitiva, una parte animosa e una parte razionale; a quest’ultima spetta il compito di temperare le rimanenti e di accedere alla Verità delle Leggi Immutabili. L’Occidente con Platone sancisce il privilegio concesso alla ragione contrapponendola al tumulto degli istinti e al disordine delle passioni. Anche il sogno risentirà dell’armonia della psiche e soltanto con il raggiungimento della “*Krasis*”, la giusta mescolanza, essa potrà disporsi ad accogliere la Verità Immutabile dell’Iperuranio, affrancandosi dalle vane opinioni, dalla *Doxa* e dall’esser dominata da appetiti e passioni.

Il primo testo di *Onirocritica* giuntoci è un’opera di *Artemidoro di Dalidi* del II secolo A.C. “*Il libro dei Sogni*”, una sorta di compendio utile per interpretare ogni sogno, che in quanto tale, viene considerato come portatore di un valore premonitore che esprime sempre il vero. Il testo è rivolto all’uomo comune, è un manuale per la vita quotidiana. Sono indicati al lettore un sistema e delle procedure da seguire per svelare il significato dei sogni, questi di fatti ammettono una loro “grammatica” dove a certi oggetti corrispondono certi significati, il sogno è concepito come un movimento o un’invenzione dell’Anima rivolta a ”segnalare i beni e i mali futuri”. Nella dinamica dell’esperienza onirica, oggetti della propria passione possono essere sostituiti da oggetti corrispondenti come ad esempio la donna con l’ulivo o l’uomo ricco con la quercia. Non c’è significato assoluto del sogno, ma per la sua corretta interpretazione si dovrà tener conto della personalità, dello status e della storia del sognatore. Gli

Oniromantici Greci furono un fenomeno molto diffuso; circolavano nelle fiere durante le festività rivolgendosi a un pubblico perlopiù incolto. La cultura ufficiale si trovò molto spesso a ostacolare l'attività di questi indovini. Famosa per esser stata la culla di varie forme di Arti Divinatorie fu la città di Telmesso che diede i natali ad *Aristandro* indovino alla corte di Filippo il Macedone e poi di Alessandro Magno. Si racconta dell'interpretazione di un famoso sogno fatto da Alessandro mentre era impegnato nell'assedio della città di Tiro. L'Imperatore sognò una notte uno strano satiro e attraverso un gioco di parole *Sa-tyros = Tiro sarà tua*, l'indovino vaticinò l'imminente conquista della città. Di Telmesso fu pure *Apollodoro* che pare fosse particolarmente versato nell'interpretazione di sogni erotici e osceni. Sempre fra gli oniromantici vanno annoverati Artemone di Mileto che scrisse un trattato sui sogni di ben ventidue volumi, elaborò una sua teoria generale e introdusse particolari pratiche incubatorie presso il Santuario di Sarapis che sembra procurassero guarigioni miracolose e *Dioniso di Heliopolis* del I Secolo D.C.; di quest'autore sono pervenuti solo pochi frammenti che sembrano indicare come egli concepisse il sogno quale espressione della fantasia e del desiderio. In quello stesso periodo sono da ricordare anche i seguaci delle concezioni aristoteliche basate su una sostanziale visione fisiologica del fenomeno, il sogno viene spiegato come il risultato del ritrarsi in se stesso del processo da cui dipendono le sensazioni con un corrispondente incremento dell'attività fantastica. I più famosi fra loro furono *Stratone di Lampsaco* e *Posidonio di Adamea*.

Sinesio di Cirene Vescovo del IV Secolo D.C., scrisse un saggio che intitolò "*I Sogni*", dove si afferma che il sogno è un'esperienza di natura mistica, da considerare come un formidabile oracolo che abita nell'uomo, che lo accompagna nei viaggi, in guerra, nei pubblici uffici, nei lavori agricoli, nelle imprese commerciali. Esso sarebbe un infallibile profeta sempre pronto, infaticabile e muto consigliere e tutti dovrebbero al momento adatto, applicarsi all'interpretazione dei sogni, indipendentemente dallo *Status* sociale. Dal V al X Secolo D. C. i vari trattati sul sogno saranno sempre più decisamente improntati sull'Oniromantica i testi più conosciuti furono quelli di Daniele Profeta, Achmet l'Arabo, Manuele Paleologo Imperatore e sempre con questa stessa concezione oracolare del sogno Niceforo Patriarca di Costantinopoli, intorno all'800 scriverà un saggio in cinque volumi in versi giambici con raffinate e ricche metafore.

Il sogno viene interpretato come accesso e simbolo di un Mondo eterno e increato, veicolo di profezie e messaggi divini ma anche indice dei difetti e dell'unilateralità della psiche, sintomo del particolare stato della "persona" e infine come risultato dello "sganciamento" della funzione immaginativa dalle "impressioni" ricevute dal Mondo ambiente. Proprio per le sue caratteristiche che potremmo definire "Simboliche" e "Numinose" sembra prestarsi alle innumerevoli proiezioni umane che sotto forma d'interpretazioni ci dicono ciò che l'uomo "in fondo" cerca....."Tensione" verso un sistema di sicurezza, verso una dimora che lo protegga dalle minacce del divenire, dalla Potenza attribuita al Divino, al Sacro e all'Eterno. Attraverso la previsione delle profezie il futuro sarà meno inquietante, la volontà degli Dei più chiara, la disarmonia dell'Anima rimediabile.

Il Medioevo.

In quest'epoca il sogno diventa, per certi aspetti, un'esperienza capace di procurare all'uomo un'evasione dalla realtà e nello stesso tempo una forma di conoscenza in grado di consentirgli una trasformazione del suo rapporto con il Mondo. Compagno tutta una serie di simboli fantastici e onirici, un Mondo immaginario e visionario ampiamente rappresentato anche nei vari prodotti artistici. Realtà e fantasia, veglia e sogno, finiscono di essere contrapposti e quasi si confondono, come appartenenti al ciclo naturale dell'uomo Medievale, tanto da giustificare come metafora della sua vita una considerazione di Blaise Pascal: *"Se un artigiano sognasse tutti i giorni per dodici ore di essere un re sarebbe altrettanto felice di un re che sognasse tutti i giorni per lo stesso periodo di essere un artigiano"*.

Le concezioni Platoniche concernenti la "Krasis" dell'Anima saranno riprese dai filosofi Neo-Platonici che porranno la Verità come compito. Nel primo Medio-Evo rimarrà radicata la credenza nel valore oracolare del sogno. Dio stesso li manda direttamente o attraverso gli Angeli e i Santi. In quanto mediatore e segno della Volontà Divina, l'esperienza onirica apparirà come l'espressione più autentica della verità. I sogni inoltre possono essere di due tipi: *"I sogni veri che passano per la porta di corno, e coincidono con i sogni Divini e i sogni falsi che invece passano per la porta d'avorio, essi sono diabolici e in quanto tali fallaci, immondi e ingannatori"*.

La Verità coincide fortemente con il bene ed è nettamente divisa dal falso e dal male. Proprio il tema del Male sarà per tutto il Medio-Evo un argomento centrale e i tentativi di eliminarlo assumeranno toni e modi di un'estrema violenza. Fatte queste premesse ci soffermeremo su alcuni autori di opere che hanno per tema il sogno riportando per ognuno le concezioni più caratteristiche.

Macrobio (fine del IV sec D.C.) Sottolineò una certa aristocrazia del sogno, sostenendo che fossero premonitori solo quelli fatti da personaggi illustri.

Tertulliano scrisse il *"De Anima"* un vero e proprio trattato sui sogni, dove sostenne che è alle visioni e ai sogni che la maggior parte degli uomini deve la conoscenza di Dio. Teologia del sogno compatibile con l'idea che la Verità non può che essere un dono che Dio concede all'uomo. Il sogno è un "accidente" dell'anima, che in quanto immortale è, soprattutto nel sonno, continuamente attiva, poiché in questo stato cessa l'attività del corpo si crea "l'occasione", affinché essa possa emettere le sue produzioni sotto forma di immagini oniriche. In quanto di natura Divina non può che produrre visioni che generano conoscenza e possibilità di avvicinarsi alla Verità. Proprio Tertulliano introduce nella loro genesi l'azione del Diavolo e quindi una concezione "bi-polare".

" Sogni immondi, ingannatori, torbidi, frustranti, lubrici inviati dai Demoni e Sogni veri, edificanti, profetici inviati da Dio".

All'uomo è attribuita un'inedita responsabilità, i sogni diventati prodotti della sua anima saranno diretta espressione della sua purezza o malvagità... Attraverso la loro corretta interpretazione sarà possibile progredire nella conoscenza di Dio e della Verità. Il soggetto è ritenuto responsabile della sua disposizione all'interno della polarità Bene-Male e quindi "colpevole" o "innocente".

Clemente Alessandrino (*Paedagogus*).

Anch'egli condividerà l'idea che la conoscenza può arrivare all'uomo anche attraverso i sogni, poiché l'Anima sempre attiva, esprime in essi i propri prodotti e pensieri. La Verità è platonicamente una proprietà dell'Anima, che sebbene "gettata nel mondo" e attratta fatalmente da ciò che è contingente, distratta e confusa, tuttavia in quanto

“Scintilla Divina” non dimentica mai del tutto la sua origine e natura. Proprio durante il sonno, con la “*clausura al mondo*” si può ritrovare la Verità e la conoscenza.

Agostino (354-430 D.C.)

Per Agostino esistono tre tipi di sogni:

- 1) I sogni corporali
- 2) I sogni intellettuali
- 3) I sogni spirituali identificati con l’opera dell’immaginazione.

Per lui tutti gli esseri umani possiedono in potenza, la prima e assoluta Verità e Dio può servirsi delle immagini del sogno e della visione estatica per rivelare “ *cose utili da conoscere*”. Il sogno assume decisamente funzioni epistemiche, tuttavia, proprio la presenza di sogni erotico-sessuali turberà a tal punto Agostino da fargli concludere che l’esperienza onirica non potrà essere considerata la via privilegiata per accedere a Dio e alla Verità.

Isidoro di Siviglia (VII sec. D.C.), seguendo lo stesso filone scriverà il “*De tentamentis somniorum*” mettendo in guardia da quei sogni lussuriosi erotici e illusori. Nell’evoluzione delle concezioni di quell’epoca i sogni diventano sempre più “interni” all’uomo, suoi prodotti e specchio di un più vasto Ordine Cosmologico. *Giovanni di Salisbury* nel “*Policraticus*” sosterrà che i simboli che appaiono nei sogni possono avere molti significati, buoni o cattivi a secondo dello stato spirituale di chi sogna. Inoltre viene negata l’esistenza di una grammatica universale e univoca valida per tutti, il linguaggio del sogno diventa qualcosa di più privato e personale. Pascale Romano scriverà il “*Liber Thesauri Occulti*”, un Trattato di Oniromanzia, dove è proposta una concezione per la quale i significati più profondi e latenti delle immagini oniriche possono trovare un’appropriata spiegazione nelle influenze celesti. Attraverso l’Astrologia e il sogno, l’uomo potrà finalmente scoprire l’arcano e l’occulto dell’Universo, sarà così possibile cogliere il nodo che lega il Cielo e la Terra, il Macrocosmo e il Micro-cosmo. Ogni interpretazione inoltre dovrà tenere opportunamente conto delle caratteristiche individuali: dell’umore, del temperamento, delle abitudini, dei costumi, della storia e delle credenze del sognatore. Per quest’autore, l’interprete dei

sogni avrà pari dignità del matematico e di ogni uomo di scienza, portatore e detentore di una " *Divina Speculatio et Divina Cognitiones* " che gli consentirà persino di porre diagnosi mediche corrette. E' evidente il tentativo di sottrarre l'interpretazione del sogno alle pratiche magiche, di introdurre e includere tale antica disciplina nell'ambito delle Scienze naturali. Pascale Romano rappresenta un buon interprete del XII secolo, erede e portavoce di una cultura dove accanto al modello Aristotelico-fisiologico, che come abbiamo visto intendeva l'attività onirica come frutto di un'attività eminentemente psichica e fisica, si colloca e s'impiana la concezione Araba che aveva elaborato e sviluppato una teoria eminentemente divinatoria. Citiamo ancora Alberto Magno e il suo testo " *De somno et vigilia* " che ci consente di ricavare una sintesi organica delle concezioni sul sogno proprie della fine del Medio-Evo. Una parte del libro è dedicata al "sogno divinatorio", forma di conoscenza che anche per Alberto non può essere umana, ma dovrà debitamente essere ricondotta a cause superiori ed esterne all'uomo, in particolare al moto delle stelle del Cielo e al " *Lumen Radiale Stellarum* " che esse emettono e che l'Anima recepisce e esprime attraverso le forme dell'immaginazione. L'Astrologia e l'Oniromanzia sono anche da questo autore intese come "Arti" in grado di fornire notizie sul destino dell'uomo". Infine Arnaldo di Villa Nova, Medico e Alchimista alla corte di Re Giacomo II di Aragona, anch'egli svelerà correlazioni fra le configurazioni astrali e la struttura dei sogni. Tutto il pensiero Medioevale si svolge entro una continua e ricorrente oscillazione fra il Razionale, il Demoniaco, il Divino e il Soprannaturale.

Riassumendo:

Nel Medio-Evo, la cosiddetta età di mezzo, il sogno viene inteso come una possibilità dell'uomo di evadere dalla realtà, verso luoghi di fantasia e di libertà. L'immaginazione è quindi riconosciuta come una possibilità specifica dell'essere umano e questa concezione annuncia una nuova e inedita consapevolezza del "Soggetto" circa la sua potenza fornitagli proprio dalle sue facoltà immaginative. Su di esse poggia la possibilità di guardare " le cose del mondo " da prospettive nuove e alternative. Si comincia a fare strada l'idea che l'uomo può cambiare se stesso, che ha un "potere" su di sé e sul suo sguardo, con la sua propria trasformazione muterà anche la relativa "manifestazione del Cosmo". Il proprio modo di guardare, di concepire e di pensare,

qualora vorrà liberarsi dagli inganni dell'abitudine, potrà opportunamente trarre utili tracce dal variegato mondo della fantasia, dell'immaginazione e del sogno. Tutto ciò si sviluppa e convive con la permanenza di concezioni Magiche e Oniromantiche. Neo-Platonismo, Neo-Aristotelismo, l'Alchimia forniscono la cornice all'interno della quale si coniugano e si declinano le interpretazioni più tipiche sul sogno. I sogni conservano un valore epistemico, e sono in grado di rivelare il futuro, la Verità, la Volontà di Dio e il Bene. L'accresciuto potere riconosciuto al "Soggetto", il suo nuovo statuto, comporta una sua maggior responsabilità, egli è così chiamato a rispondere della sua dis-posizione fra il Bene e il Male e proprio i sogni saranno una rappresentazione della sua situazione. Maggior potere del soggetto, maggior responsabilità, maggior individuazione. I sogni non hanno lo stesso significato per tutti, ma sono dipendenti dallo stato, dal ruolo, dalla storia del sognatore. L'uomo è dunque irrevocabilmente chiamato a una corretta amministrazione della propria Anima, Scintilla Divina piombata nel Mondo materiale, distratta dalle contingenze e immemore della sua vera Patria Celeste. Esistono inoltre tutta una serie di sogni lubrici, sessuali e ingannatori che in quanto prodotti dagli appetiti del corpo, allontanano l'uomo da Dio e dalla Verità.

Il sogno è concepito come la manifestazione "dell'interno" dell'uomo, nonché come specchio di un Ordine Cosmologico, espressione di un particolare individuo, unico e irripetibile esemplare, esito delle infinite possibili combinazioni fra Bene e Male. Tutto questo renderà possibile attribuire all'esperienza onirica un importante significato e intendendola come "sintomo" ed espressione dello stato particolare dell'Anima, si potrà di conseguenza tentare di introdurre il suo studio e la sua conoscenza all'interno delle scienze naturali.

Il Rinascimento.

Gerolamo Cardano è senz'altro l'autore più famoso di quest'epoca, medico, filosofo e negromante nacque a Pavia e visse intorno al 1500. La sua storia personale e il suo carattere sono aspetti importanti, utili per comprendere il contenuto delle sue teorie. Dopo un tentativo della madre di abortire, come figlio illegittimo crebbe nei collegi studiando a Pavia e poi a Padova. Il suo stato d'animo pare fosse spesso improntato al livore, al risentimento e a un risoluto disprezzo per il genere umano, convinto fortemente delle sue doti superiori e delle sue qualità di veggente. Ammetterà due forme

di sogni: Sogni Falsi, prodotti da cattiva alimentazione, cause corporee, da preoccupazioni, timori, pensieri, ricordi, speranze, gioie, tristezze, odio, amore e Sogni Veritieri provenienti direttamente da Intelligenze superiori come quelle dei Demoni.

La sua opera si articola in tre libri e segue sostanzialmente il pensiero di Sinesio di Cirene Vescovo Neo-Platonico, pertanto i sogni con il loro significato oracolare saranno sempre riferiti al futuro, ma ecco alcune regole generali indicate nel trattato:

I sogni ammonitori capitano solo agli uomini onesti.

Cinque sono le più forti affezioni dell'Anima che possono dare particolari tonalità alle esperienze oniriche: Il Timore, La Speranza, La Meraviglia, La Tristezza, La Gioia, poi vengono L'Amore e L'Odio.

Importanza dei fenomeni naturali che assumono specifici significati: Il Cielo allude alla Patria; La Terra alla Fortuna; Le Stelle alla Comunità e al Collegio dei Cittadini; Il Fiume se fuoriesce dalla casa di un ricco profetizza potere fra il popolo, se invece viene fuori dalla casa di un povero, predice la prostituzione della propria madre o figlia. Il Mare indica la Religione, i Re e i Popoli, questi saranno tranquilli o agitati a secondo di come nel sonno è apparso l'elemento liquido. I Lampi e i Tuoni indicano imminenti trasformazioni politiche. Le Piante, i Vegetali e le Palme sono l'allegoria della vittoria; La Noce sottintende l'avarico, e l'ingannatore. Funesti sono il sambuco, l'ortica e il fico selvatico, propizie le piante dell'orto.

Importanza delle assonanze, dei giochi linguistici e delle rappresentazioni comuni: Noci vogliono dire futuri turbamenti per la similitudine con nuocere. Gli animali nel sogno spesso sottintendono i loro caratteri: il lupo e l'aquila corrispondono ai ladri; le volpi e gli avvoltoi agli ingannatori; gli animali notturni ai mali inaspettati.

Importanza dello stato della persona: per una corretta interpretazione del sogno si dovrà tenere conto dei costumi, della condizione, del carattere, dell'età, del sesso, della salute, delle possibilità trasformative di quel dato individuo.

Importanza delle emozioni e delle immagini del passato e della storia del sognatore.

Il sogno va contestualizzato, poiché la simbologia onirica non è qualcosa di statico e rigidamente applicabile, ma essendo al contrario plastica e adattabile va ricondotta alla

situazione sociale, economica e relazionale del soggetto. Nella genesi dei sogni grande importanza assume il desiderio, forza motivazionale specificatamente umana, già intravista e subito esclusa, in quanto generatrice e promotrice del Male dai suoi predecessori medioevali. L'uomo sogna ciò che desidera e non può che desiderare ciò che gli manca. Il sogno come manifestazione della "assenza", sarà proprio Sigmund Freud a sostenere che esso è *"la soddisfazione allucinatoria del desiderio"*.

Il tema del desiderio è una caratteristica propria, costante e specifica di tutto il Rinascimento, basti pensare a Dante e Beatrice o al Petrarca e Laura. Il desiderare è proprio dell'uomo, non è una caratteristica dell'animale, mosso soltanto da pulsioni e bisogni e richiede la presenza di facoltà immaginative. Come abbiamo già accennato nel Mito di Narciso, le sue configurazioni sono molteplici ed estremamente complesse: partendo dal più comune desiderio di un oggetto, attraverso il desiderio dell'altro, transitando dal desiderio del desiderio dell'altro, sembra possibile quasi raggiungere la sua propensione e inclinazione originaria, che contiene un'insospettabile e imprevista affinità e parentela con la morte, con il compimento d'essere che coincide con la congiunzione tutto abbracciante del Femminile e del Materno. Di tale destino del desiderio, il mito di Narciso ne è un'intrigante e affascinante metafora; il fanciullo è "oggetto" del desiderio di molte Ninfe, ma egli non le desidera, preso com'è dalla sua passione e dal suo esclusivo interesse per la caccia. La sua esistenza si svolge guidata dall'istinto (*hormé*) e finché ne è governata, non intende nessuna diversa apprensione, essa si risolve in comportamenti, in una pratica che non richiede di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, poiché in una sorta di stordimento l'Esserci è immediatamente assorbito dal Mondo. Eco brama Narciso ardentemente, al punto di morirne ed è allora che giunge puntuale la vendetta agita dalle Erinni, le Madri, esplicita rappresentazione del Femminile. Al giovane fanciullo verrà inflitta la pena più terribile, dovrà desiderare ciò che è impossibile avere. Così incomincia a desiderare la propria immagine riflessa e quando infine si avvede che quella sembianza è lui stesso, è colto dalla disperazione. Proprio nell'attimo in cui Narciso *"comincia a far-si immagine di se stesso"*, svegliandosi da una condizione di pre-soggettività, viene catturato dalla bellezza di un volto e non riuscirà più a ri-volgere e dirigere altrove il suo desiderio, in una bramosia estrema che lo condurrà alla morte: manifestazione del conflitto irriducibile fra la coscienza e il desiderio.

Narciso deriva etimologicamente da *Narcos*, che indica una condizione della coscienza simile al sonno, allo stordimento. La parabola esistenziale del fanciullo è una parabola tragica, non sembra pensabile alcun rimedio. Il soddisfare il suo desiderio comporterebbe un impossibile sdoppiamento di sé, la nascita del suo doppio. Il desiderio di Narciso non è semplice desiderio di essere amato o ammirato dall'Altro, non è solamente desiderio di rispecchiamento come vuole un'attuale interpretazione *Psicoanalitica (Kohut)* senz'altro riduttiva, né desiderio di amare se stesso e neppure la smania di prodursi come doppio di se, egli è sedotto dalla bellezza e dalla grazia di quella forma e non c'è più spazio per nient'Altro: in questo moto, in questa intenzionalità simbiotica orientata al totale congiungimento. Ricordiamoci come Narciso non desidera se stesso in quanto "soggetto", ma la sua immagine, brama la bellezza e l'avvenenza della sua forma, prima ancora di riconoscerla come tale, il suo anelito è di possederla e non potendo separarsi da se, non potendo sdoppiarsi per congiungersi con se stesso in un impossibile amplesso, viene condotto verso un inesauribile struggimento, verso la morte per consunzione. Nella particolare forma di esistenza patologica, definita come Anoressia Nervosa, ancora oggi questo mito manifesta tutta la sua inesauribile attualità; in essa ritroviamo e rinveniamo il culto della propria immagine, patologia dell'immaginazione che in questo caso ha l'effetto di sradicare tragicamente l'Esserci, per avviarlo in una tensione inevitabilmente mortale protesa solo apparentemente verso "la forma". Se per la giovane anoressica nutrirsi, alimentarsi, ha il significato di deturpare il corpo o meglio la propria immagine, è pur vero che la sua forma fisica, il suo corpo, non è più intenzionato e vissuto come possibile oggetto di desiderio "per gli altri", ella non ricerca l'ammirazione, ma è protesa verso la realizzazione di una sorta di "modello ideale", idealizzato, perfetto nella sua stasi e nell'assoluta indipendenza dal bisogno. Forma estrema d'esistenza che vincolata da una particolare forma del desiderio, impedita nel raggiungimento di un amore oggettuale, non può che "volere" l'amore per la propria figura, declinazione di una sterile, vana ed esiziale volontà di potenza; la seduzione dell'immagine consuma e annienta l'immaginazione, paralizzando la vita. Un famoso film di Wim Wenders "Fino alla fine del Mondo", può ulteriormente aiutarci a comprendere queste intricate declinazioni del desiderio e le sue misteriose relazioni e caratteristiche corrispondenze con la morte. E' la storia di uno scienziato che progetta e realizza un sistema in grado di

registrare le immagini visive direttamente dalla mente degli individui e quindi di trasferirle e trasmetterle. Sua moglie è diventata cieca e il suo intento è di ridarle la possibilità di rivedere. Il figlio comincia un lungo giro per il Mondo per registrare luoghi e immagini, cari alla madre, inseguito da una donna, un detective e un agente dei servizi segreti Americani che tentano di impadronirsi dell'invenzione. Dopo un lungo e avventuroso viaggio raggiunge infine il laboratorio paterno nascosto presso un villaggio di una popolazione indigena Australiana. La madre comincia a vedere ciò che è stato registrato, si scopre quasi per caso che l'apparecchio ha anche la capacità di registrare e riprodurre i sogni, che per la loro bellezza e il loro alone di mistero, conducono i tecnici e le persone che collaborano alla ricerca a passare l'intero loro tempo a registrarli per poi di continuo riguardarli. La bellezza e la Numinosità delle produzioni, delle immagini oniriche, hanno il sopravvento sul Mondo reale. L'immagine e l'immaginazione mostrano il loro enorme potere seduttivo.

Sul potere semantico dell'immaginazione e delle immagini delle esperienze oniriche si soffermerà ampiamente Baruch Spinoza nel suo *Trattato Teologico-Politico* (1662-1677). Egli distingue nei sogni, nei presagi e nelle premonizioni due tipi d'immaginazione; la prima forma è quella che s'incontra nei deliri ed è la stessa che tesse la trama dei sogni, legata ai movimenti del corpo, è ciò che gli conferisce la loro coloritura individuale. Ogni Profeta, osserva, ha sognato secondo il suo proprio temperamento, l'afflizione di Geremia e la collera di Elia erano tipici dei loro sogni. Ognuno di quei sogni aveva inoltre un senso particolare, espressione e manifestazione del loro legame con la Verità. La seconda forma d'immaginazione è una forma specifica di conoscenza, per essenza legata all'idea e alla costituzione dell'Anima. E' il linguaggio impiegato da Dio per far conoscer agli uomini i suoi comandamenti, è Dio stesso che si Rivela attraverso immagini e figure. Gli Ebrei uomini d'immaginazione capivano meglio il verbo delle immagini, uomini di passione si facevano meglio soggiogare dai messaggi Divini comunicati attraverso sogni di terrore e collera. Il sogno profetico rappresenta l'alternativa al discorso lineare della filosofia, al sapere discorsivo, un altro modo di accesso alla Verità, che in quanto tale, trascende l'uomo da ogni parte, ma che all'uomo continuamente si rivolge offrendosi al suo Spirito nella forma concreta dell'immagine. Il sogno come l'immaginazione sono la forma concreta della Rivelazione.

”Nessuno ha ricevuto Rivelazione alcuna da Dio senza l’aiuto dell’immaginazione”. Tuttavia proprio per il suo potere seduttivo l’immaginazione può condurre l’uomo a rinchiudersi nel proprio Mondo in quell’*Idios Kosmos* Eracliteo dove si ritiene di avere assoluta potenza e dove il desiderio si realizza nella modalità del fantasticare.

Il Romanticismo.

Ci soffermeremo brevemente su alcuni autori rappresentativi di quell’epoca rammentando come l’immaginario, il sogno, la follia saranno intesi quale espressione della profondità dell’Anima e del suo incontenibile anelito alla libertà.

Un aforisma di Novalis recita:

“Il sogno è il cammino segreto che dischiude l’accesso alle profondità del nostro Spirito”.

E ancora riprendendo un saggio di Herder del 1784 “Idee per la filosofia della storia dell’umanità”, il poeta pensante scriverà:

“Il sogno è il momento originario della genesi, il sogno è l’immagine prima della poesia e la poesia è la forma prima del linguaggio, la lingua materna dell’uomo”.

Schleiermacher decifra nelle immagini del sogno desideri così vasti e profondi da non poter essere ricondotti al singolo individuo, antesignano delle concezioni junghiane, secondo le quali nei sogni si rappresentano simboli e Archetipi dell’inconscio collettivo. I sogni sono portatori di significati fondamentali dell’esistenza, in essi è possibile ritrovare le più profonde angosce dell’uomo, chiamato a diventare fondamento di se stesso. Victor Hugo ne *I Miserabili*: *“Se i nostri occhi di carne potessero vedere nella coscienza del prossimo, si giudicherebbe l’uomo più spesso per ciò che sogna che per ciò che pensa....*

Il sogno spontaneo assume e conserva le sembianze del nostro Spirito. Niente sorge più direttamente e più sinceramente dal fondo stesso della nostra Anima, dalle nostre aspirazioni irreflesse e smisurate, le nostre chimere sono ciò che più ci somigliano. Espressione, segno, sintomo e simbolo della profondità dello Spirito, momento originario della genesi, attimo della reversibilità fra Kaos e ordine, il sogno mostra di

avere la stessa origine del linguaggio poetico, poesia come *“lingua materna dell'uomo”*.

I luoghi del sogno richiamano immagini Archetipiche appartenenti all'intera specie umana, Verità dell'Anima e dell'Esistenza che liberata dalla prevalenza della coscienza desta si ritrova in una regione “Altra” dove creatività, libertà e angoscia rivelano all'Io la sua “assenza di fondamento”.

L'età moderna.

Nel 1895 Sigmund Freud pubblica il *“Progetto per una psicologia”* e cinque anni dopo *“L'interpretazione dei Sogni”*. Le ipotesi freudiane sono di stampo “positivista”, proveremo brevemente a riassumerle consapevoli delle inevitabili semplificazioni. L'autore ammette tre diversi sistemi che cooperando regolano il funzionamento della psiche:

- Il sistema ϕ o della percezione.
- Il sistema ψ o della memoria e pulsione.
- Il sistema ω o della realtà.

A questi tre sistemi è affidato il compito di regolare le funzioni della mente, facendo in modo che il flusso di energia $\Theta\eta$ che arriva alle porte dei sistemi percettivi passi attraverso il sistema della memoria e pulsione prima di raggiungere il sistema motorio. Il sistema ω , o della realtà controlla che il flusso di energia abbia un percorso progressivo dalla percezione alla motricità secondo lo schema dell'arco riflesso. Nel sonno quando la motricità è paralizzata e la sensorialità de-afferentata, così che l'individuo è isolato dal mondo reale, il sistema ψ non è più in grado di regolare il flusso di energia. Quest'ultima in forma di pulsione e desiderio, accumulata nel sistema ϕ , deve poter essere liberata e si rivolge regressivamente verso le porte della percezione colpendole dall'interno e riattivando attraverso il sistema ψ antiche e rimosse percezioni che senza oggetto esterno creeranno un'allucinazione, con questa operazione un desiderio rimosso potrà essere soddisfatto. Nella *“Interpretazione dei sogni”*, compariranno i concetti di Pre-Conscio e In-Conscio e tra queste due “istanze” sarà posta la “Censura”, funzione importante e responsabile del lavoro onirico. Il sogno avrà

un contenuto latente e uno manifesto, risultato del rimaneggiamento operato dalla Censura, ecco così spiegati quei caratteri di distorsione rispetto alla realtà, di estraneità, bizzarria ed alienità tipici dell'esperienza onirica. Freud affermerà che il sogno è come un giornale in un regime dittatoriale, deve assolutamente uscire tutti i giorni ma non può mai dire la verità ed il lavoro dei redattori consiste nel coprire la verità o dirla fra le righe...

Il sognare dunque come funzione psichica orientata a dare sbocco alla vita affettiva, emotiva e pulsionale, fatalmente repressa dalla "Cultura", in una sorta di "Teatro Privato", rappresentazione di un "Mondo Interno" dove ogni notte degli attori esprimono in forma drammatica e simbolica i loro sentimenti. Come per Durkheim (1912) la Religione è una sistemazione generale del Mondo con la funzione di rappresentare un ordine e una realtà sociale idealizzata, così per Melanie Klein il sogno sembra assumere la funzione di "Religione della mente" (Mancia), rivolta a rappresentare quegli "oggetti interni" che hanno acquisito un significato per l'individuo. Religione comunque esoterica, misteriosa, nascosta, profonda, rimossa, che torna ogni notte instaurando un ordine "Altro", diverso da quello diurno e comune della Coscienza. L'Ordine dell'In-Conscio, va inteso come *Ordine Naturale* che il genere umano ha barattato per sentirsi più sicuro con un po' di Cultura. I cosiddetti *Oggetti Interni* coinciderebbero con le figure parentali e in particolare con la "*Imago Materna*", assumendo significati e valori simili al "*Sacro*".

Wilfred Bion, allievo di Melanie Klein, sosterrà l'importanza di questa costellazione della mente In-Conscia, poiché proprio il valore e il potere di questi *oggetti interni* condizionerebbero la conoscenza e la crescita mentale. L'incessante attività mitopoietica e trasformativa della mente è responsabile della presenza del sogno nella vita degli uomini, produttrice inoltre di quella particolare "*configurazione Teologica*" che condizionerà le capacità conoscitive ed evolutive dell'individuo. Si ripropone, in un'altra chiave, una concezione epistemica del sogno, in una sostanziale continuità con le affermazioni Freudiane che avevano attribuito al sogno il significato di un desiderio infantile insoddisfatto e "rimosso", espressione di un blocco energetico e pulsionale a sua volta responsabile della nevrosi. La scuola Kleiniana ammette diversi stadi di sviluppo del "Se", ognuno di essi caratterizzato da una tipica relazione

oggettuale in grado di spiegare la “struttura” e i comportamenti di quella data esistenza, nonché le sue capacità adattative e conoscitive e di tali stadi bisognerà conto per l’interpretazione dei significati del sogno. Il sogno, ha dunque sempre qualcosa da dirci, espressione dei tormenti dell’anima, dei suoi desideri, della sua repressione. Esito di un compromesso dell’Esistenza, che non riuscendo ad appagarsi ricorre all’immagine allucinatoria, desiderio infantile che fallisce nel suo tentativo di realizzarsi nel linguaggio comune del mondo, respinto dalle sue regole e norme, che trova espressione nel linguaggio privato del sogno.

Il sogno e l’esistenza.

Nel tentare una sintesi di quanto fin qui è stato detto e per amplificare l’attuale concezione della Psyché, faremo riferimento a un saggio di Michel Foucault del 1954 introduzione alla traduzione francese di “*Sogno ed esistenza*” di Ludwig Binswanger, famoso psichiatra Svizzero, allievo come Carl Gustav Jung, di Eugene Bleuler.

“Nella Coscienza, primitiva, arcaica e infantile, il desiderio viene soddisfatto primariamente nella modalità narcisistica ed irreali della fantasticheria; nella regressione onirica si rintraccerebbe questa forma originaria di soddisfazione” e poche pagine dopo: “Ma il sogno è probabilmente ben altro che una rapsodia di immagini, per la semplice ragione che è un’esperienza immaginaria; se non si lascia esaurire da un’analisi psicologica ciò è dovuto al fatto che rientra anche nell’ambito di una teoria della conoscenza”.

Si evidenzia il sostanziale valore “*Etico (Ethos)*” del sogno, che se inteso come portatore dei significati umani più profondi, non lo sarà per il suo mostrare gli ingranaggi nascosti o nel rivelare i meccanismi dis-umani del desiderio o dell’istinto, quanto piuttosto nel suo far emergere la libertà più originaria dell’uomo e con essa la sua responsabilità.

“Se nel sonno la coscienza si sopisce, nel sogno l’esistenza si risveglia”.

Con toni che risentono della lezione Heideggeriana di “*Sein und Zeit*”, tutta la tematica posta dall’esperienza onirica viene ricondotta entro quell’analitica esistenziale che si avvale del metodo proprio della fenomenologia introdotta nei primi del 900 da Edmund

Husserl, che: “...consente di scoprire più strati significativi di quanto non permetta il metodo Freudiano”.

La Psicanalisi, proprio in quanto fondata sul Positivismo e sul primato accordato alla *Coscienza chiara e distinta*, si rivolgerà a ridurre e chiarire il Kaos Onirico, costringendolo entro un'unica dimensione, in un Uni-verso significante, all'interno del quale compare un *linguaggio*, esito della trasformazione di “*un passato determinante in un presente che lo simbolizza*”.

Secondo Foucault è per esempio in parte eluso proprio l'importante tema della morte, sebbene Freud a più riprese tornerà a interrogarsi su quei sogni di angoscia che sembravano contraddire il suo *Impianto Teorico*, basato sulla concezione del sogno come realizzazione allucinatoria del desiderio. Nemmeno la successiva introduzione della “pulsione di morte”, avente come scopo il ritorno allo stato inorganico con il conseguente evitamento del dolore e della sofferenza appare del tutto convincente. Desiderio, funzione immaginativa, immagine e morte richiedono ed esigono dunque una diversa chiave interpretativa.

“ Nella profondità del sogno ciò che l'uomo incontra, è la propria morte, che nella sua forma meno autentica è interruzione brutale e sanguinosa della vita, ma nella sua forma autentica è la realizzazione dell'esistenza ”.

Allora il sogno potrà essere più opportunamente interpretato come una forma specifica di espressione dell'Esistenza, rivelazione di quanto vi è di più individuale dell'individuo.

“Se il sognatore nel sogno ritrova il suo proprio mondo è perché può riconoscervi il volto del suo destino: vi ritrova il movimento originario della sua esistenza e la sua libertà che si realizza o si aliena”.

Forse proprio Freud attraverso le sue esitazioni, i suoi dubbi e i suoi indugi potrà aiutarci nel comprendere quale intima connessione possa esistere fra la funzione immaginativa, il desiderio, la coscienza e la morte. Egli più volte proverà ad esplorare quel territorio dell'Estetica o come lui stesso lo definisce della “finzione letteraria”, finendo sempre per arrestarsi, dichiarando il proprio sentimento di ribellione di fronte

alle lusinghe dei poeti che con le loro narrazioni, lusingandoci con false promesse, non farebbero altro che sviare l'esistenza, allontanandola seduttivamente dal mondo reale. Questo "Atto mancato", viene da lui stesso spiegato come una reazione di fronte ad un sentimento di abbandono della propria sicura dimora e del tranquillo abitare. Il movimento dell'Immaginazione e del sogno ci riconduce verso la nostra libertà che è possibilità e potenzialità prima ancora che "atto", il desiderio è immanente all'esistenza e attraverso l'immaginazione tenderà di realizzarsi nella tensione verso "ciò che manca". L'immaginazione e il sogno sono un sintomo della condizione dell'uomo che è quell'essere che è chiamato a porre il proprio fondamento. Il "Soggetto" del sogno non può che essere il sogno stesso, epifania dell'*Esistenza che si scava in uno spazio deserto, che si frantuma in Kaos, che esplode in fragore impigliandosi come un'animale che respira a malapena nelle reti della morte.*

L'esistenza così intesa finisce per mettere decisamente in crisi le categorie dell'unità e dell'identità della coscienza, così che viene colta dall'Io come Kaos, molteplicità, frantumazione, fragore. Il passaggio dall'Esistenza all'Io è Aristotelicamente il "*passaggio dalla Potenza all'Atto*", ella è chiamata a scegliersi in un universo che è abbandono del "Regno della possibilità e dell'Eternità", è "*Caduta (Absturz)*" nel Mondo effettuale, scelta inesorabile della propria finitudine, assunzione della sua possibilità più propria che altro non è che il suo "*Essere per la morte (Sein zum tode)*".

Coscienza ed Io come unilateralità dell'Esistenza che tutte le notti nel sogno ricerca le sue parti escluse; ogni trasformazione del "*Se (Selbst)*", ogni suo cambiamento riceverà la possibilità di ritrovare la sua origine e la sua fonte, in quella regione dell'assoluta possibilità, priva delle rassicuranti determinazioni del "*Mondo comune (Koinoi Kosmos)*" dove è più agevole riconoscersi ed essere riconosciuti, in quell'inquietante zona d'ombra, dove è incombente il rischio di perder-si.

"Il sogno è il mondo dell'aurora, prima della sua esplosione, quando esso è ancora l'esistenza stessa e non ancora l'Uni-verso dell'oggettività".

L'analisi del sogno per Foucault diventa decisiva e determinante per far luce sui significati fondamentali dell'Esistenza, nell'aiutarci a comprendere su cosa si fonda l'esistere. "*Ex-sistere*" nel suo significato originario vuole esprimere lo "*Star fuori*",

ancora una volta è indicato un luogo...*L'Esistenza, dirà Heidegger, è uno star fuori sopportante.* “Gettati nel Mondo”, noi vi soggiorniamo non più come gli animali e non ancora come gli Dei. I primi sono “immersi” nel Mondo guidati dall’istinto, i secondi abitano “Oltre il Mondo”, nell’eterna possibilità. L’Uomo vive tragicamente nel “*fra*”, nella zona di mezzo, indicata già da Platone come “*Metaxy*”, Regione dove errano i mortali (*tanathoi*), incarnato e determinato nel suo essere situato, incessantemente chiamato a trascendersi.

Lo spazio del sogno.

L’analisi Antropo-fenomenologica, proposta da Foucault che riprende le osservazioni di Binswanger, potrà forse permetterci un ulteriore passo avanti per la comprensione di quel “*Luogo*”, dove si realizza l’Esistenza, di quella terra di mezzo, coincidente con la “*Metaxy*” platonica, fra l’Animale e gli Dei, concesso agli uomini, il “*Ci*” dell’“*Esser-Ci*”.

“Prima di essere geometrico o anche geografico, lo spazio si presenta di primo acchito come Paesaggio”.

Il paesaggio è paradossalmente delimitato e localizzato dall’apertura tendenzialmente infinita dell’Orizzonte, circoscritto da “*un’al di qua*” conosciuto, noto, familiare, abituale, riunione della potenza affettiva del focolare, della Terra natia, regno di *Hestia*, “*Heimat*”...

“La sicurezza che lo spazio offre: l’appiglio sicuro che si costituisce per la mia potenza, si basa sull’articolazione fra prossimo e lontano; lo spazio lontano grazie al quale ci si libera, ci si trae d’impaccio, si esplora o si conquista, lo spazio vicino del riposo, della familiarità che sta a portata di mano”.

L’Orizzonte rimanda sempre a un “*oltre (meta)*”, soglia fra un’apertura e un limite, vissuti come recinzione o promessa di nuovi paesaggi. Invito al viaggio che è contemporanea esplorazione e perdita della familiare abitudine della propria casa e della propria “*contrada (Gegend)*”.

Il mio spazio vissuto può annunciarsi nella sua indifferenza, nella sua accoglienza ma anche nella sua minacciosità piena d’insidie, ancora come attraente e promettente.

Altra polarità dello spazio è quella che si riferisce al *"Chiaro e all'Oscuro"*.

"Nello spazio del Mondo Oscuro, lo spazio esiste nella sua prossimità, contrapposto allo spazio luminoso che si spalanca davanti al soggetto in cui è possibile sperimentare la vasta gamma dei movimenti e della mia propria possibilità".

Nell'oscurità dello spazio, nel buio, non sono più sostenuto dalla vista. Il mio movimento risulterà impacciato e lento. Sono costretto ad aiutarmi con le mani per evitare di inciampare, di imbattermi in qualche ostacolo, procedo come si suol dire tentoni. Ciò che tocco non lo riconosco più immediatamente, devo esplorarlo avvalendomi del tatto per scoprire e riconoscere di cosa si tratta. Nel chiaro-scuro, nella penombra, le cose mi appaiono come sagome che spesso confondo, solo la luce mi consente di vederle nella loro Evidenza. La mia conoscenza, il mio orientarmi nel mondo può analogamente essere illuminato o brancolare nel buio. Metafore della luce che ritroviamo spesso nel sogno, dove l'Esistenza può muoversi esitando e brancolando "in una selva oscura" oppure districarsi con sicurezza nella pienezza data dall'assoluta luminosità. Sempre Heidegger, per spiegare il trovar-si dell'Esser-Ci e il suo rapporto con l'Essere, si servirà della metafora della *"Radura"* (*Lichtung*), analogia con il "Ci" dell'Esser-Ci, dove il "Ci" è "il luogo" dove si manifesta l'Essere che non si mostra mai nella sua pienezza ma "nel suo apparire celandosi".

Terza polarità dello Spazio è *"l'Asse Verticale"*, l'Altitudo dei Latini che intende contemporaneamente altezza e profondità, che rimandano nel loro significato esistenziale al movimento dell'ascendere, dell'elevarsi e comporta quindi il pericolo del precipitare e del cadere.

"L'Asse verticale può essere anche il vettore di un'esistenza che ha perso sulla Terra il suo focolare e si è smarrita nelle altezze del suo costruire".

S-proporzione antropologica (Binswanger) fra l'altezza di una produzione che in questo caso difetta dell'adeguata base personologica, che non ha il richiesto fondamento. Il racconto della Torre di Babele ne è una metafora. Nel tentativo di raggiungere le altezze di Dio, l'uomo con la sua tracotanza, la *Hyubris* dei Greci, smarrisce il suo essere terreno e la sua lingua materna, affettiva ed emotiva. Sceglie di servirsi e adottare un linguaggio tecnico e specializzato che lo conduce inesorabilmente

al fraintendimento, al non riuscire più a intendersi con i suoi simili. I sogni di caduta, il precipitare, come indice di un'ascensione troppo veloce e temeraria, nell'oblio del proprio dimorare. Lacerazione e squarcio della "Geviert", della "Quadratura" Heideggeriana, dove gli Dei, i Mortali, la Terra e il Cielo falliscono il loro necessario corrispondersi.

Il tempo del Sogno.

Partiamo dalle diverse interpretazioni che la "ragione dominante" delle varie epoche ha dato al sogno. Per le culture più antiche e arcaiche l'esperienza onirica era espressione del futuro, per Freud e la Psicoanalisi invece esito della rimozione di un desiderio infantile e dunque un messaggio proveniente dal passato. Alcune concezioni inoltre ritennero che quanto apparisse nel sogno fosse dovuto all'attuale squilibrio dell'Anima. Ma qual è il tempo proprio del sogno? Quando sogniamo, la nostra è un'esperienza per così dire immediata, non sogniamo di essere nel futuro o nel passato, tutta la scena onirica si svolge nell'attuale. Tuttavia può accadere che la successione temporale si svolga in una maniera affatto diversa da quella abituale dello stato di veglia, posso ad esempio ritrovarmi al Liceo con i miei compagni di allora o in una situazione che dovrò affrontare in futuro, questi ambiti inoltre possono succedersi, sovrapporsi, invertirsi, cosicché il tempo del sogno sembra ammettere una sua propria dimensione. Quando interpretato dalla coscienza desta, ci dice del dolore dell'Esistenza protesa verso il rimpianto e la nostalgia, oppure verso un futuro vissuto con speranza o timore o ancora simbolo della disarmonia dell'anima alla ricerca delle proprie parti escluse. Un'ipotesi forse azzardata potrebbe essere che il sogno tenti di rinfrancarci dalla sensazione cronica di mancanza, che si declini entro una temporalizzazione *Aionica* dove ciò che è passato e ciò che è da venire perdono la loro configurazione abituale per manifestarsi come piena attualità. Ritorno a un Tempo Ciclico, che come affermerà Nietzsche è "l'Eterno ritorno dell'Uguale". Allora forse il sogno non persegue nessuna finalità ma è in se stesso compiuto e finito poiché non lascia nulla fuori di se e non richiede né di essere ricordato né interpretato, espressione di un tempo ciclico dove non esiste un fine ma la fine e nella fine il compimento della propria forma. Il sogno, si svolge esso stesso entro un ciclo quello del sonno e della veglia e immancabilmente tutte le notti ritorna, anche se non lo ricordiamo.

La pratica (praxis) e la poetica (poiesis) del sogno.

Potremmo concludere affermando che forse il mondo del sogno non ammette nessuna “Pratica”, se intendiamo questo termine alla maniera degli antichi Greci che la ritenevano, contrapponendola alla “Poiesis”, un’attività degna dei popoli Barbari.

”Poiesis è il sorgere di per se, in quanto ha in se stesso il movimento iniziale”, come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura. All’opposto ciò che è prodotto dall’Arte e dal lavoro manuale in generale, non ha il movimento iniziale della produzione in se stesso, ma nell’artigiano o nell’operaio. Ancora, la “Poiesis”, questa particolare espressione della Produzione: *”Si da solo quando un Nascosto viene nella dis-velatezza, essa è ciò che conduce fuori dal Nascondimento”...*

Il sogno ha indubitabilmente in se stesso il suo movimento iniziale e non richiede per il suo svolgersi la presenza di alcun artigiano o soggetto esterno ed estraneo.

Il suo movimento intrinseco è l’Esistenza stessa, quest’ultima tuttavia, una volta divenuta coscienza, avendo smarrito l’intenzionalità dell’istinto e rinunciato alla pienezza delle pulsioni, non ha trovato di meglio che affidarsi e sperare nella clemenza di un qualche Ente supremo. Ma dopo l’annuncio Nietzscheano della morte di Dio, che ha spazzato via ogni residua illusione, è ancora nuovamente protesa verso la ricerca di un’altra Divinità o di un suo surrogato e cerca oggi riparo e salvezza nei rimedi promessi dalla tecnica moderna.

Eppure proprio la Tecnica moderna, dirà Heidegger: *”Non si dis-vela in un produrre nel senso della poiesis ma in essa vige una pro-vocazione (herausfordern) la quale pretende dalla Natura che essa fornisca energia, che possa come tale, essere estratta e accumulata”.*

Se attraverso i sogni, le moderne tecniche psicoanalitiche cercano di mettere il supposto Soggetto nelle condizioni di disporre di un supposto sapere, per meglio estrarre e accumulare le proprie energie mentali altrimenti disperse nelle nevrosi e psicosi, se cercano di rinforzare gli assetti dell’Io senza tener conto dell’importante attività poetica e trasformativa tipica dell’esperienza onirica e inconscia, falliranno nel loro compito che è soprattutto quello di consentire all’uomo un soggiorno e un dimorare nel Mondo, consapevole, autonomo e autenticamente creativo. La Coscienza e l’Io regno della

Praxis, qualora assolutizzati, comporteranno un sentimento di morte e costrizione dell'Anima. L'esistenza è chiamata a realizzarsi facendo i conti con il suo più proprio poter essere, a conquistarsi o perdersi, nello sceglier-si autenticamente o far-si scegliere inautenticamente nel modo del *"si dice"* o del *"si fa"*, della chiacchiera e dell'equivoco (*Man*). Ogni *Trasformazione* se vorrà essere profonda e piena richiede quindi il prestar ascolto ai richiami dell'Esistenza, la quale avendo già in se il suo movimento iniziale, la sua propria intenzionalità auto-costitutiva, ci invita sostanzialmente a lasciarla essere, a concederle quella *"Apertura (Offenheit)"* necessaria e vitale per il suo più conveniente manifestarsi e realizzarsi nell'incontro con il mondo. Nel suo procedere e nel suo progettarsi, la Coscienza farà bene a tener conto delle sue parti escluse, rimosse, della sua Ombra, dei suoi sogni. Invito a riconsiderare il Mondo cosiddetto Inconscio, come la meta di una *Nekia*, in un movimento di esplorazione e ricognizione di quella misteriosa regione *Ctonia*, caotica, pre-oggettuale dove prevale ancora la *Poiesis* tradotta più tardi con *"Poesia"*, poiché come recitano due frammenti del poeta Hölderlin ripetutamente citati da Martin Heidegger:

"La dove c'è il massimo pericolo, c'è anche ciò che salva".

"Poeticamente abita l'uomo su questa Terra".

Dopo aver considerato la questione della soggettività e dell'ego e le regioni oniriche con le sue rappresentazioni, proveremo ad addentrarci nei territori della follia e della sua forma forse più caratteristica, il delirio, e anche in questo caso nell'intento di ricevere qualche utile insegnamento e traccia che forse l'esperienza della follia può offrirci, per provare a meglio comprendere la natura e le qualità di ciò che intendiamo con psiche e psichico tentando di differenziarlo dalla sua immediata coincidenza con la coscienza e l'Ego. Proveremo a evidenziare come il delirio possa essere inteso come una sorta d'ipertrofia dell'Io, una sua caricatura, come in esso il processo di obiettivazione si svolga in maniera caratteristica, come in queste esperienze si possa rintracciare una eccezionale chiusura al mondo e all'altro.

Il delirio, ma anche altre forme di esistenza psico-patologica potrebbero rientrare in questa definizione, come eccesso reattivo dell'ego ed espressione della coartazione della

libertà e della possibilità dell'esistenza con la sua caratteristica tendenziale scomparsa dell'aleatorietà del caso sostituito dalla necessità. Alcune speculazioni heideggeriane saranno la traccia seguita per scorgere le estremizzazioni dell'Io e del suo prodotto più potente, il pensiero calcolante e reificante, che assumeremo come una possibilità della psiche e non come la sua totalità. Analogamente alla distinzione proposta da Heidegger fra l'Essere e l'Ente, fra la Physis e la thesis ammetteremo la "Psyché" e l'Io come i corrispettivi esistenziali di questi due ambiti provando a evidenziare la loro differenza ontologica. A tale scopo tenteremo di esplorare un'esperienza delirante aiutandoci appunto con il pensiero e le riflessioni di Martin Heidegger, in alcune parti potremo persino constatare come la cosiddetta follia e la speculazione filosofica sembrino indicare "lo stesso", tuttavia differenziandosi per la loro struttura e il loro modo di manifestarsi. Seguirò anche l'invito pervenutomi dai miei tutor che mi hanno incoraggiato a provare a collegare queste digressioni sulle discipline psichiatriche con un richiamo "clinico" capace di mostrare il contributo che la riflessione filosofica, antropologica ed epistemologica può essere in grado di dare per un approfondimento del dolore dell'anima e conseguentemente degli approcci tesi alla sua cura.

*"Oltre al linguaggio umano abituale,
vi è anche un specie di linguaggio dei nervi,
di cui l'uomo sano non è di regola consapevole".
Daniel Paul Schreber, Memorie di un malato di nervi.*

La follia e la Filosofia: un'esplorazione di un mondo delirante attraverso Martin Heidegger.

Il "mano-scritto" era contenuto in una lisa carpetta arancione con sopra annotato a matita: "Per il dottor Giulio De Nicola, sue proprie mani"; mi veniva consegnato dopo molte esitazioni e con l'esplicita richiesta di mantenere la massima riservatezza sull'identità dell'autrice. Erano più o meno un centinaio di fogli sciolti, tutti scrupolosamente datati e meticolosamente numerati; la madre, forse ritenendo che quel continuo e quasi ossessivo scrivere, contribuisse a peggiorare le già precarie condizioni psicologiche della figlia, aveva deciso di fare sparire quel fascicolo e dopo averlo gelosamente custodito per molti anni, quasi in punto di morte (così almeno mi raccontarono), lo aveva affidato alla sorella della nostra narratrice con la precisa

raccomandazione di consegnarlo eventualmente in visione unicamente a: *“Qualche medico o studioso che da quel diario avrebbe potuto trarre vantaggio e utilità per aiutare altre persone sofferenti”*.

Si trattava di pagine scritte “a mano” molti anni prima. Vi s’intuiva un’estrema sofferenza e una struggente solitudine che si stagliava sulla sconcertante regolarità della grafia e la straordinaria compostezza della forma. Erano brani di una bellezza tragica, espressione di un’esistenza dilaniata da una *“atroce scoperta”*, testimonianza vivente e vissuta della divisione fra il “Bene e il Male”. La seconda parte di questo insolito memoriale, in particolare si dilungava a commentare un libro di Ceram, un romanzo archeologico dal titolo “Civiltà sepolte” e già nella maniera di scomporre e analizzare quello scritto, si palesava un peculiare modo di dare significato, di “intenzionare la realtà”....

“Mi è capitato in questi giorni nelle mani, il libro intitolato Civiltà sepolte...”.

Una mano aveva steso quelle vecchie pagine di diario, nelle mani era capitato il libro di Ceram, alle mie proprie mani veniva infine affidato quel mano-scritto. Le mani, in quanto tali, si prospettarono immediatamente come l’ambito privilegiato delle mie considerazioni, inoltre quella donna era dotata di una particolare manualità, musicista, scultrice di vaglia e adesso scoprivo anche scrittrice. Avvertivo le mani come una sorta d’incognita, accessibile tramite un riguardoso e accurato domandare: esse, riflettevo, quando inquadrare e osservare, nella loro progressione evolutiva onto e filo-genetica, innanzi tutto prendono e afferrano, così come, quando ravvisano una certa rilevanza, quando cioè riconoscono un certo valore, una certa pregnanza alle cose, possono tentare di conservarle, custodirle e preservarle. Con le mani, le cose, gli oggetti, gli enti, possono essere manipolati, lavorati e composti e ancora, nell’occasione dell’incontro con l’Altro, nell’essere con l’Altro (Mit-Sein), le mani possono toccare, togliere, rubare, ricevere, offrire, dare e donare; infine, dietro l’incitamento della tensione significativa, possono mostrare, indicare, raffigurare, dipingere e scrivere....

Quando giungevo presso la sua abitazione e incontravo quella donna preda dei suoi vissuti deliranti, non riusciva a proferire nessuna parola, e intendere cosa provasse era possibile solo cercando di interpretare i suoi gesti e i suoi atteggiamenti, assolutamente isolata dall’ambiente circostante sembrava assorta e in comunicazione con entità appartenenti a un’altra dimensione, a un’altra spazialità e a un’altra temporalizzazione.

Ogni possibilità di scambio era preclusa, ogni contatto con lei impossibile. Solo alla fine mi permetteva di prenderle le mani e allora potevo sentire il suo sgomento e il suo terrore, la portavamo quindi in ospedale, dove solo dopo qualche giorno riprendeva il suo contatto con il mondo. Questo particolare gioco di mani mi si proponeva pertanto come un ambito meritevole di attenzioni e m'induceva a pensare come si potesse finire in certi frangenti, come non si riuscisse in certe situazioni, a trovare di meglio che assegnare ai gesti, alla parola, ai discorsi (in modo indubbiamente volatile ed effimero) o magari, come in questo specifico caso alla scrittura (in maniera senz'altro più durevole e persistente), gli esiti, i resti, di ciò che rimane della propria visione del mondo (Weltanschauung), sempre pro-tesa, incessantemente intenzionata, nonostante tutto, verso la ricerca dell'altro...

Poiché è sovente proprio verso questo "Assolutamente Altro", interpretabile e concepibile come il "non luogo originario", il luogo dove si realizza l'incontro con l'assoluta mancanza, verso dove s'indirizza ogni nostro desiderio, sia che esso si declini come un desiderio d'influenza, di potenza sull'altro, o all'inverso come un desiderio di ospitalità, di ascolto e di conferma. Avvalendoci di una terminologia mutuata dall'originale ricerca linguistica Heideggeriana, potremmo affermare che: l'Esserci (Da-*Sein*), in quanto "Aperto al Mondo", incontra tracce, s'imbatte nelle cose, gli accadono dei fatti, a essi prova ogni volta a dare un significato, ovvero prova a fornirgli e a cogliere un senso, che si sforza innanzi tutto di individuare e quindi di ri-ferire, di comunicare, sempre nella tacita e presupposta persuasione di poterlo senz'altro condividere, nonostante il costante pericolo del fraintendimento. La nostra paziente decide di affidare alla scrittura le sue esperienze, di comunicare così quanto ha scoperto e quanto sta subendo, fidandosi di quelle pagine, tentando un incontro con i "suoi lettori", che immagina esterni al mondo persecutorio nel quale si è ritrovata all'improvviso gettata.

Sembra assolutamente doveroso precisare come le analisi che seguiranno, malgrado tutte le dovute attenzioni e le debite cautele, non potranno sottrarsi alle inevitabili partizioni, alle maldestre scomposizioni e quindi al conseguente rischio di smarrire proprio quanto c'è di essenziale, dello "Spirito e dell'Anima" dell'autrice; poiché ciò che noi ora designiamo come "Anima e Spirito", potranno qui mostrarsi solamente come fredde fenomenologie tragicamente rappresentate, inevitabilmente lontane da

come sono state dolorosamente vissute. Potremo provare tutt'al più a disporci empaticamente per tentare di comprenderle in quella loro particolare e concreta configurazione, in quella loro "incarnata" sottile, vulnerabile morfologia, che questa singolare presenza si troverà a dover assumere di fronte, in riferimento, al suo impetuoso e tormentato conflitto. Si tenterà di descrivere le particolari caratteristiche dei vissuti di questa paziente, provando a delineare la loro intrinseca "struttura esistenziale" e questo allo scopo di conoscere e comprendere quel peculiare orizzonte di senso all'interno del quale vive e si manifesta questa "Presenza".

Nonostante il modo di procedere potrà apparire ridondante, tedioso, involuto, ripetitivo, tuttavia solo attraverso questo monotono esercizio di ripetizione, forse la parola (Wort) potrà provare a dire ciò che è estremamente difficile da dire e che per certi versi non ammette mai di farsi dire completamente...

Per prima cosa è da considerare come la nostra paziente, più volte chiarisca che il vero intento del suo annotare, è rivolto a mettere in guardia l'Umanità dell'estremo pericolo che corre, con un esplicito riferimento all'inaccettabile minacciosità dei disegni del "tremendo mondo occulto". Vedremo come tutta l'intera trama della sua esistenza, i suoi racconti, i suoi commenti, si svolgeranno all'interno di un orizzonte semantico improntato essenzialmente entro un'atmosfera contraddistinta dai preminenti caratteri del nascosto, dell'enigmatico e dell'oscuro.

Così ad esempio, l'intero "romanzo dell'archeologia" di Ceram, sarebbe stato, secondo le sue proprie deduzioni, elaborato in maniera tale che il suo particolare contenuto potesse assumere due diversi significati: il primo, un significato apparente, immediato, "essoterico", superficiale, "rivolto a tutti", ne celerebbe un secondo più segreto, e proprio quest'ultimo, malgrado impieghi i medesimi identici segni, veicolerebbe messaggi più profondi e arcani, comunicazioni, insegnamenti "esoterici" rivolti agli iniziati, agli adepti del misterioso, del terribile "mondo occulto".

Il linguaggio adottato, allegorico e cifrato, nasconderebbe quindi dottrine, indicazioni, ordini e conoscenze, scambiati tra individui malvagi e spietati, senza scrupoli né patria, i quali opererebbero unicamente per ottenere il potere e il pre-dominio sull'intero Mondo. Proprio quel libro capitato tra le mani, "*offrendo rivelazioni preziosissime e inattese*", convincerà l'autrice del memoriale, che chiameremo d'ora in avanti Core, ad arrischiare l'interpretazione del suo segreto codice ermetico, a impegnarsi a svelarne le

misteriose allegorie, analogamente a quanto si sforzò di fare il più famoso Presidente della Corte d'Appello di Dresda, Daniel Paul Schreber (Memorie di un malato di nervi) e quindi ad avvisarci, a metterci al corrente, dell'estremo pericolo che correrebbe nientemeno che l'intero Mondo. Core, leggendo alcuni racconti riportati nella terza pagina del quotidiano "Il Corriere della sera", rileva come: *"Queste storie mi andavano quasi tutte particolarmente al cuore, perché trovavo in esse strane coincidenze con i miei pensieri e con i miei più disparati e susseguenti stati d'animo che andavano di pari passo con la mia stessa vita"*.

Quelle semplici novelle finiranno, per perdere progressivamente il loro originario carattere, nonché la loro precedente "distanza"; la nostra paziente passa dal notare un'iniziale coincidenza fra il loro contenuto e i suoi propri stati d'animo, al non poter più fare a meno di: *"Dover costatare una realtà inverosimile e fantastica"*, quando una mattina, si troverà a leggere una storia che: *"Rispecchiava in modo inequivocabile un avvenimento da me vissuto alcuni giorni prima, cioè l'addio che avevo dato alla persona cara che, dopo la preghiera, costituiva il mio unico conforto"*.

Non le è più possibile ammettere la coincidenza né il caso, le è all'improvviso del tutto chiaro che quel racconto parla di lei, è senza alcun dubbio, inequivocabilmente, riferito a lei; si trova del tutto inaspettatamente, come se fosse stata "messa al centro", da quel momento si sentirà di continuo osservata, spiata, scrutata e questa sua nuova, inconsueta condizione viene raggiunta tramite un'inavvertita trasformazione, un'improvvisa trasposizione, un cruciale cambiamento dell'esistenza, tale tipo di metamorfosi, sulla quale più avanti ritorneremo, venne chiamata da Klaus Conrad, stimato psichiatra tedesco, "Anastrophé".

Core si scopre costretta a: *"Avere il coraggio di guardare in faccia la realtà, così come si conviene a chi si è visto dolorosamente, misteriosamente e inaspettatamente trascinato su un'importante ribalta"* e non riesce più, non le è più possibile, mettere in dubbio questa singolare evidenza: *"Non volevo ancora convincermi, arrendermi alla realtà, ma essa era lì sotto i miei occhi, con l'immobilità e la durezza di un'inamovibile roccia"*.

Non c'è dato di conoscere né i motivi né i fatti che precedettero e forse misero in moto tale repentino "passaggio", questa "meta-morfosi esistenziale"; tuttavia nel memoriale viene ricordato l'addio dato a una persona cara che, dopo la preghiera, costituiva il suo

unico conforto: dunque una penosa perdita, forse un amore, teneramente accennato con parole ora ardenti, ora trattenute.

"Verso la fine del maggio 19... una persona si accorse della tristezza che traspariva dal mio volto e intuì che qualcosa di molto doloroso dovevo racchiudere nel cuore...Ebbene quell'Anima seppe dirmi parole di così schietto e alto conforto che esse rappresentarono per me, quello che un'inattesa sorgente d'acqua potrebbe rappresentare per un assetato condannato da troppo tempo all'aridità di un deserto".

Questa fervente passione dell'Anima, interdetta dalla Ragione, non mancherà di lasciare in lei una profonda ferita: *"Guardai ammirata la pura sorgente e con gli occhi mi dissetai; per quanto fosse in me grande la necessità di continuare quello scambio spirituale e per quanto alto e generoso fosse quello che mi si presentava, capii che era saggio rinunciarvi e vi rinunciai".*

Core in questa triste circostanza sembra convincersi con dolore rassegnato dell'ineluttabilità del suo destino e vi si consegna, comunque contestando stenicamente ogni passività e abbandono.

"Colui che ha vita triste e difficile deve avere il coraggio di accettarla per quanto dolorosa possa essere e guardarsi dalle oasi: esse sono per noi particolarmente effimere e nel miglior caso non servono che a legare uno schiavo a un altro".

L'inizio di questo "processo psicopatologico", s'innescerebbe quindi su una privazione, su una mancanza, su un'assenza, alla quale la nostra paziente parrebbe, almeno inizialmente, reagire con un'apparente razionale accettazione, provando cioè a vivere e a interpretare il suo patimento con una tragicità eroica e composta. La sua rappresentazione degli eventi, la sua concezione dei fatti che le accadono, che accadono nel Mondo, inizia gradualmente e progressivamente a perdere quella normale, abituale qualità che ammette ed esige una quota di casualità (Tyché), mentre contemporaneamente e contestualmente, "la Persona (Jung)" viene trascinata al centro della scena (Skénes); il suo mondo interno, i suoi stati d'animo, i suoi stessi pensieri, sono all'improvviso e senza scampo, conosciuti e riprodotti all'esterno attraverso le pagine dei quotidiani e di alcune trasmissioni televisive e radiofoniche.

"Ripresi a leggere le note pagine del maggior quotidiano lombardo insieme a qualche altro che mi capitavano fra le mani e vi trovai costantemente riprodotto quanto di più nascosto, geloso e più puro mi apparteneva".

Core, nell'inedita e assoluta trasparenza del suo "Mondo privato (Idios Kosmos) ", si sorprenderà guardata e letta nei suoi più reconditi pensieri, completamente "esposta al Mondo", privata della normale e ordinaria possibilità di celarsi, misteriosamente prescelta, assiduamente osservata da un malefico sguardo, il quale, non solo non sembra avere un luogo da cui proviene, dal quale sorge, ma che appare per di più, pervasivo, assoluto, invisibile.

La sua vita si svolgerà da questo momento, come se ella fosse costantemente su un palcoscenico, non le è più possibile avere nessuna riservatezza, sussistendo nella costante sensazione di "essere scoperta (Entdecktheit)"; a quest'anomala modificazione della "Presenza" si associa un ignoto, quanto insolito potere conoscitivo, cosicché quando si troverà a dover spiegare come sia venuta a conoscenza di quelle "*diaboliche trame*", parlerà di "*rivelazioni*".

Rivelare, proviene etimologicamente dal latino re-velare: re=dietro; velare, velum, velo, cortina. Tirare addietro il velo, far uscire ciò che è nascosto per farlo apparire nella piena evidenza, far apparire in piena luce ciò che prima era nell'ombra, che era celato. Pertanto questa estrema esposizione della "Presenza", l'essere "ex-posta", l'essere posta fuori, quell'improvviso cambio di posizione che si conclude nel "ri-velare", ciò che di lei era intimo e nascosto, si accompagna a un suo differente modo d'intuire: s'inaugura per lei un inedito modo di vedere le cose che le appaiono ora in maniera finalmente "*più evidente*".

Il suo stato d'animo (Stimmung), dapprima enigmaticamente improntato al "non chiaro", alla perplessità, al dubbio, all'involontaria e passiva sospensione del significato (Epoché), transita e in seguito si assesta, su di una forma di scissione (schizo) e quindi sulla susseguente sensazione dell'inganno, del sospetto; la sua nuova, trasformata visione del mondo, sarebbe così prodotta, come lei stessa ci racconta, da improvvise illuminazioni, da una serie di repentine intuizioni, che la gettano all'interno di quel singolare vissuto che dà avvio all'idea del "doppio e dello pseudos".

Ella si trova a leggere le pagine dei giornali, così come lo stesso saggio di Ceram, non più nell'immediatezza del contenuto quanto nel registro del "doppio senso (pseudos)", nella trascinate propensione a cogliere ogni volta l'espressione allusiva. Nulla di quei testi si presenta come immediatamente ovvio. Secondo il suo personale punto di vista quei brani possiederebbero "nascosti significati", di modo che tutta la successiva lettura

avviene nell'ordine dello svelamento. Già il nome dell'editore di quella ristampa di "Civiltà sepolte" non le è indifferente, "...*Toso da tosare*", difatti porterebbe con sé una misteriosa, terribile logica, in particolare il capitolo dedicato alla storia dell'antico Egitto, "*Riassume il sensazionale quanto occulto processo storico, svoltosi nel ciclo di quattro millenni*", in esso Core intravede racchiusa e riflessa, non soltanto l'evoluzione storica di un singolo popolo ma dell'umanità intera, vi scorge nientemeno che "*Il tragico e assurdo fine verso il quale saremmo nuovamente votati*".

La "Presenza (Da-Sein)" si declina, fatalmente de-genera e de-cade nell'estraniante e nell'estremo dubitare; smarrita l'ingenua e l'irriflessa naturalezza, nella privazione della "Evidenza Naturale (Husserl-Blankenburg)".

Core si vedrà fatalmente costretta a dare la caccia al possibile rimedio, a inseguire l'eventualità della salvezza, intra-vista nelle opportunità promesse dai moti della riflessione, nell'insistente ricerca volta a scoprire ogni volta "cosa c'è sotto".

L'intenzione di significato non si chiude più su quanto è scritto, non riesce più a raccogliersi nell'immediata lettura del testo ma appare ora costretta ad avventurarsi in un incessante quanto estenuante "spiegare (Erklären)", preteso e reclamato proprio dal sussistere, dall'ex-sistere dell'esistenza inesorabilmente "fissata" nel modo della sospettosità. L'intenzione di significato rimane aperta, ambigualmente allusiva, riuscendo a riconquistare una parvenza della perduta e ordinaria possibilità di "chiudersi e stabilizzarsi" soltanto "oltre l'apparenza", riacquisendo quindi quella possibilità di determinarsi e con-validarsi, solamente tramite l'obbligare l'Esserci al dover ammettere l'atroce realtà del cosiddetto "Mondo Occulto". L'atmosfera esistenziale entro cui Cora vive si è radicalmente modificata, il mondo le viene incontro con le sembianze del mistero, il senso delle cose non è più univoco e definito ma al contrario, si presenta come oscuro, sospeso, sfuggente.

Un altro esempio di quanto le accade possiamo ritrovarlo nella spiegazione che ci fornisce a proposito del vero significato del nome Ceram, nella prefazione del libro viene spiegato come il nome di Ceram sia in realtà lo pseudonimo di C.W.Marek, ricavato con la lettura del suo vero nome da destra verso sinistra, le conclusioni desunte da Core sono sostanzialmente due: Marek in verità vuol dire Mare Cinese, dove con il termine Mare si alluderebbe al fatto che l'opera degli uomini appartenenti all'organizzazione di quel mondo a noi sconosciuto, si svolge e si svolse, si realizzò e si

realizza: *”...naturalmente all’oscuro, o come si vuol dire sott’acqua, ecco così chiarito l’ermetico significato del termine, la C vuol dire Cinese, anche i Cinesi leggono da destra a sinistra”*.

Lo pseudonimo Ceram è inoltre l’abbreviazione della parola ceramica, occulto significato che approfondisce e conferma le sue precedenti scoperte, poiché nel linguaggio segreto ceramica vorrebbe dire mistificazione, ciò che è falso ed apparente. Il Mondo a questo punto per lei non è più unico ma diviene doppio (pseudos), esso si ordina e si dispone su due piani: oltre a quello comune, quotidiano dell’apparenza, ne è ammesso un altro Ctonio, profondo, misterioso, minaccioso e terribile, abitato da un’antica comunità sotterranea, da una “Mit-Welt Altra”, territorio colonizzato già da parecchi secoli da “Iniziati” forniti di straordinarie capacità, di poteri superiori agli uomini comuni, individui, che da sempre aspirerebbero a governare e rendere succubi gli ignari e ingenui esseri umani.

Nel suo essere non più libera di incontrare ciò che legge nell’immediata spontaneità del significato, Core è obbligata ad andare oltre le apparenze, a indagare, a interpretare, a svelare ciò che è celato e sembra che non le rimanga altro che scrivere, raccontare quanto le accade e si rivolge quindi sconcertata ai suoi lettori. L’Esserci (Da-Sein) rimane nonostante tutto, ancora aperto all’incontro, nella convinzione e nella speranza che sia ancora possibile condividere quelle sue inconsuete scoperte, ben presto Core si accorgerà che molti fra questi ”Altri”, sono anch’essi “ordinati” almeno in due Mondi: ci sono gli inconsapevoli e chi invece sarebbe finito sotto il giogo dei seguaci del cosiddetto “Mondo Occulto”, per avervi aderito deliberatamente o magari per esserne stato, senza rendersene conto, sedotto e influenzato. In seguito, preciserà come in realtà le persone siano suddivise in modo più complesso, ci riferirà degli ignari, dei sedotti, dei manipolati, dei liberi e dei consapevoli.

Riprendiamo comunque dall’inizio: soffermandoci a leggere e a commentare queste dolorose pagine che ci sono pervenute, proveremo a disporci all’ascolto di cosa ha da raccontarci la follia, di cosa ha da insegnarci, nella azzardata ipotesi che tale esperienza limite delle umane possibilità abbia a che fare nientemeno che con: *”...il terrificante problema della Rivelazione della Verità”*.

Alla luce di queste supposizioni proveremo a tracciare quelle differenze, esistenti fra la narrazione del Mito, l'indagine di tipo Metafisico-Filosofica e lo stesso evento delirante, assunte come disposizioni dell'Esserci in vista della Verità.

“Da bambina la società...”

“Da bambina la società mi apparve come un sogno di bellezza, ma da adulta dovetti constatare che in realtà essa va oltre l'inverosimiglianza di un sogno, di un triste sogno che si svolge sull'invisibile sfondo di una giungla che pochissimi uomini hanno conosciuto nel suo insieme, con le implacabili leggi che la governano e che da essa ci provengono. La Sfinge è il suo principale simbolo e la sua insegna. L'opera degli uomini che la compongono è simile a una ferrea maglia fluente, come un fiume che tutto sospinge e travolge, in una torbida corrente che conta secoli e millenni. Per questo essi credono che Dio abbia loro concesso di sottrarsi eternamente alle sue leggi, ma invero un'oligarchia non potrà più, a differenza di quanto è avvenuto fino ad oggi, sovvertire proprio ciò che appartiene all'Eterno, senza annientare inesorabilmente anche se stessa. Da parte mia ringrazio il nostro Padre di avermi insegnato e dimostrato che talvolta soltanto nella rinuncia sta la conquista. Questi uomini hanno fatto della mia vita un deserto, mentre avrebbe potuto essere un giardino e qui vivo ormai da molti anni...”

Lo scritto, il memoriale, ha così inizio considerando una con-dizione: "Da bambina" e un ambito, "la Società"; sembrerebbe proporsi come tema specifico quella sorta d'incontro e di contrasto tra uno "stare originariamente nel Mondo nel modo dell'immediato trovarsi" e quella specifica forma dello "stare con (Mit-Welt) ", che corrisponde sostanzialmente alla cosiddetta "Cultura (Kultur) ", quest'ultima in quanto tale, è senza eccezioni governata da ordinamenti, Leggi, Norme (Nomoi), rituali, convinzioni e pre-giudizi, i quali, radicati e assunti come "Fondamenti e Valori", diventano "dispositivi" che indirizzano e stabilizzano il vivere comune.

Core osserva come da bambina la Società le apparisse come: "...un sogno di bellezza", armonia ed equilibrio, esteticità, esclusione del male. L'età adulta porta con sé una tragica rivoluzione: è come un amaro ri-svegliarsi da un sogno, si tratta di affrontare un gravoso passaggio da una "Weltanschauung" a un'altra che si presenta e si annuncia

violenta, tremenda e terribile. Ella riconosce, intravede, ciò che governa il Mondo come una: *"legge implacabile, come una ferrea maglia fluente"* e l'operare degli uomini: *"...come una torbida corrente che tutto sospinge e travolge attraverso i secoli ed i millenni"*. Per tali ragioni ogni tentativo teso al sottrarsi al destino, alle sue Leggi eterne e immutabili non sarebbe altro che un'inutile quanto pericolosa "Hybris", un vano atto di tracotanza che inevitabilmente condurrà all'annientamento.

I suoi teneri sogni dell'infanzia, da adulta irrimediabilmente s'interrompono, ineluttabilmente s'infrangono e ci è possibile avvertire una tragica nostalgia, una pervasiva tristezza, per la perdita di quell'originaria dimensione che viene sostituita, scalzata da: *"...un'invisibile giungla...formata da implacabili leggi"*.

L'Essere nel Mondo (In der Welt Sein) della sua rimpiantata fanciullezza, della sua inesperta adolescenza, esteticamente e armonicamente situato, sarebbe adesso aspramente contraddetto, impetuosamente ostacolato da una malvagia e scellerata setta che ha scelto come simbolo e insegna nientemeno che l'effigie della Sfinge. Quest'ultima com'è noto, era raffigurata nella Mitologia Greca come uno spaventoso mostro femminile, con volto di donna; petto, zampe, coda di leone, provvista di ali come un uccello da preda; famosa per porre enigmi e la sorte di chi non sapeva risponderle era di finirne divorato.

Solo Edipo, così si narra, seppe darle l'esatta soluzione: l'animale che si trasforma nel tempo, dalla nascita alla vecchiaia è l'Uomo, ma questa risposta gli costò molto cara.

Colui dai piedi gonfi (Edipo), fu destinato a scoprire che, seppur inconsapevole, aveva non solo osato profanare la madre Giocasta (incesto), ma aveva addirittura ucciso il padre Laio (parricidio), provocando l'ira tremenda degli Dei e dunque l'implacabile peste di Tebe. Edipo scioglitore di enigmi, è senza sosta impegnato a fare chiarezza, a scoprire la verità, a "rivelare ciò che sta sotto" e tutta la sua intera vicenda si svolgerà sul registro del doppio e dello pseudos. Egli trascorse la sua infanzia e adolescenza alla corte di Polibo di cui credeva di essere figlio e quando scoprì che questi non era il suo vero padre si recò a Delfi per interrogare l'Oracolo e conoscere l'identità dei suoi veri genitori. Durante il viaggio incontra Laio a un crocevia e quando l'araldo Polifonte gli intima di cedere il passo uccidendogli uno dei suoi cavalli, l'eroe infuriato lo uccide insieme al Re. Ritornato da Delfi, dopo che la Pizia gli ha rivelato che nel suo destino era scritto che avrebbe un giorno assassinato suo padre e sposato sua madre, spaventato

si rifugia a Tebe dove risolvendo gli enigmi posti dalla Sfinge, libera la Città dal mostro che si toglie la vita precipitandosi da una rupe. I Tebani riconoscenti lo nominano loro Re, quindi prende in moglie la vedova di Laio Giocasta, ben presto però la città è invasa dalla peste. Creonte, il fratello della regina, si reca a Delfi per chiedere all'Oracolo cosa è necessario fare per scongiurare quel flagello e la Pizia gli preannuncia che tutto avrà fine solo quando sarà vendicata la morte di Laio. Edipo a sua volta interroga Tiresia che pur conoscendo la verità tace, il Re sospetta che gli autori dell'omicidio siano proprio Creonte e Tiresia. Giocasta nel tentativo di riappacificare il figlio-marito con il fratello, proverà a mettere in dubbio la chiaroveggenza di Tiresia ricordando proprio il vaticinio da questi pronunciato sul figlio che lei ebbe da Laio. Secondo le sue profezie, il re di Tebe sarebbe stato ucciso dalla sua progenie e proprio per questo Laio aveva affidato il figlio a un pastore affinché gli togliesse la vita, l'inattendibilità di Tiresia sarebbe dunque dimostrata proprio dagli eventi: difatti il marito, diversamente da quanto gli era stato predetto, trovò invece la morte a un crocicchio per mano dei briganti. Alla menzione del crocicchio Edipo è assalito da un atroce dubbio, si fa così descrivere Laio, il carro che lo trasportava e il luogo dove avvenne il delitto, viene chiamato a dare testimonianza dell'accaduto uno dei servitori che accompagnavano il Re e il caso vuole che questi sia proprio il pastore al quale era stato un giorno affidato il piccolo Edipo. Il cerchio si chiude, la Regina fugge all'interno del palazzo e si uccide, Edipo si trafigge gli occhi con una spilla della madre, come se volesse punirsi per ciò che aveva voluto vedere, per aver posato lo sguardo su "ciò che è".

Abbiamo riportato una concisa sintesi di questo inesauribile Mito, poiché proprio il suo contenuto sembra accennare e indicare il pericolo che l'Esserci è chiamato ad affrontare affinché possa aver luogo il processo d'individuazione (Jung), nonché la violenza che tale tracotante (Hybris) scoprire e superare talvolta comporta.

Similmente Core intravede e avverte il suo compito e nonostante, almeno inizialmente, proverà a evitare quest'orribile destino, finirà per identificarsi completamente con la sua "parte assegnata (heimarmene)", consapevole che: *"... nessuno potrà sottrarsi alle eterne e ferree leggi che, come maglia fluente, come un fiume tutto travolge e sospinge in una torbida corrente che conta secoli e millenni... un'oligarchia non potrà più sovvertire ciò che appartiene all'Eterno senza annientare inesorabilmente se stessa"*.

L'individuazione per lei equivale e finirà per coincidere fatalmente con la distruzione e con l'annientamento, proprio in queste prime pagine del suo memoriale sarebbe così già pre-avvertita la portata "kata-strophica" di questo tremendo dissidio. Ella nonostante non mancherà di ringraziare commossa: "...il Padre, il nostro Padre per averle insegnato la rinuncia e indicato che a volte soltanto in essa è possibile trovare la conquista", verrà ineluttabilmente assorbita, irreparabilmente catturata dalla profonda potenza di "Dike, la terribile Dea Necessità".

Il mito greco in diverse occasioni narra come la prevalenza di Dike, scacci ed escluda la variabilità, l'imprevedibilità di "Tyché, del Caso", secondo quest'ordine l'intera esistenza di Core è trascinata entro ciò che noi siamo soliti chiamare delirio, condizione non troppo dissimile dal sogno, inflazione dell'Io e della coscienza. Gli uomini del Mondo Occulto, gli appartenenti a quell'oscura organizzazione, che ha scelto come sua effigie la Sfinge, s'incaricherebbero di impersonare il ruolo di sicari inesorabili, comandati dalla volontà di omologare, di ordinare il Mondo; compare il nome del Padre, che le ricorda quanto le ha insegnato, le indica la possibilità della rinuncia, il Padre che tenta di interdire con la sua presenza, con il suo nome, l'oscura prevalenza dell'indifferenziato, della indifferenza del senza distacco e possiamo qui forse rintracciare ed azzardare talune analogie con il mito della "Grande Madre (Demetra)", di cui Kore è l'amata figlia: "...uomini che hanno ridotto la mia vita in un deserto, mentre avrebbe potuto essere un giardino... e qui vivo oramai da molti anni".

Il dis-porsi nel Mondo nel modo del ricevere il dono dell'Essere (Heidegger) si smarrisce e svanisce, al suo posto subentra uno sprofondare, un sentirsi in balia, cui corrisponde una reattiva volontà di potenza che si prefigura come lotta inevitabile e decisiva che non ammette altro esito fra i due poli estremi raffigurati dalla morte e dal dominio. Emerge in tutta la sua straordinaria potenza, la parte esclusa, ciò che viene considerato il "Male", in questo caso rappresentato da quella imponente volontà rivolta fondamentalmente a voler ordinare il Mondo secondo regole violente e malvagie, secondo principi e norme tesi all'omologazione ed all'annullamento, all'assoluto livellamento di ogni caotica differenza; il Mondo della fanciullezza di Core irrimediabilmente scompare, minacciato e soverchiato da un nuovo ordine rivolto a organizzare uomini e cose entro un terrificante Kosmos.

Prima di ritornare su questo particolare ambito, possiamo provare adesso a soffermarci a immaginare quale particolare “presentimento” dell’Essere e dell’Ente soggiace e fonda tale trasformazione. Quale condizione di possibilità richiesta e necessaria per il potersi produrre di questo delirio metafisico, possiamo ipotizzare una determinata visione dell’Ente che lo raffigura e lo rappresenta come ciò che ineluttabilmente passa e fluisce; l’Essere nel mondo (In der welt sein) delirante di Core, cogliendo in qualche modo il drammatico predominio di tale concezione dell’ente, guardando “ciò che è (Wa- Sein) ”, tenterà ostinatamente di opporvisi, avvertendo “il pericolo (Die Ge Fhar) ” di finire anch’essa risucchiata, ordinata (Ge-Stellung), da quell’orribile organizzazione segreta, che all’interno di questo continuo scorrere si propone un dominio sul Mondo.

L’innocente e irresponsabile fanciullezza di Core, verrebbe in questo caso scossa (se qui introduciamo le teorie post-freudiane di Lacan) da quelle ingiunzioni proprie della crescita, dall’azione di guastafeste posta in atto da un ordine di tipo paterno, il quale, proprio procedendo nell’azione di separare l’originaria configurazione, scomponendo la primordiale struttura, introducendo nel precedente ordine una varianza, una di(a)fferenza, esige e pretende una svolta (Kehre), un salto (sprung), l’assunzione della responsabilità circa “il più proprio poter essere provocato dallo stato emotivo fondamentale richiamato dall’angoscia e dall’Essere per la morte.”

Il movimento di aggiramento dell’Esserci, il suo modo in-autentico d'accogliere la sua parte assegnata, implica in questo caso la mancata assunzione della lacerazione indotta dall’acuto conflitto esistente fra il desiderio di continuare a vivere nel narcotico e narcisistico giardino dell’infanzia e dallo sgomento provocato dalle incontenibili istanze emancipative incitate dal Bios, nonché dal perturbamento risvegliato dalla forti pulsioni della Zoe, il conflitto verrà quindi da lei concretizzato e rappresentato come una violenza appartenente alla Giungla del Mondo adulto.

Tutto ciò ricorda e ci rimanda a un suggestivo saggio di Martin Heidegger...“Ge-Stell”, L’Impianto...

Martin Heidegger: Ge-stell, L’Impianto.

Le ipotesi evocate e suscitate da questo memoriale, nonché dalle letture rapsodiche di Heidegger, appariranno probabilmente azzardate e verificate attraverso forzature.

Tuttavia proprio l'interesse mostrato da questo Filosofo per le regioni della follia (vedi i seminari di Zollikon) e per autori sofferenti di psicosi quali, Nietzsche, Hölderlin, Gorge, Trakl, etc., nonché il resoconto di un periodo della sua vita caratterizzato da una estrema sofferenza psichica con la probabilità di un episodio psicotico, curato presso la casa di cura del famoso psichiatra von Gebattel, conforta ed incoraggia la nostra esplorazione. La lettura e lo studio della complessa speculazione di quest'incomparabile pensatore, ha più volte aiutato le discipline psicologiche e psichiatriche a comprendere (Verstehen) i vissuti (Erlebnisse), il peculiare Essere nel Mondo, lo "Stare" di pazienti diagnosticati come psicotici. Lungo questo nostro itinerario faremo costante riferimento alle conferenze tenute da Heidegger a Friburgo nel 1949, aventi per tema la questione della Tecnica, argomento che dal 1930 in poi divenne per lui centrale e sul quale si soffermò ripetutamente con le sue riflessioni. Nel nostro caso trarremo spunto da queste meditazioni per interrogarci sulla questione della soggettività e della relazione che l'esserci instaura con il mondo e con l'essere.

Il discorso Heideggeriano inizia sottolineando il fatto che: *"Tutte le cose non sono (oggi) né lontane, né vicine ma, si annunciano e ci vengono incontro nella uniformità del senza distacco (ohne-abstand). Viviamo nell'epoca terrificante del -senza distacco..."*.

Ciò- egli dice- è stato reso possibile dalla progressiva trasformazione del significato, del senso della Verità, quest'ultima sorta come originaria indicazione della manifestatività dell'Essere, grazie al grandioso progetto della Metafisica è divenuta, si è trasformata in una virtualità del Soggetto conoscente, generando la fiduciosa convinzione che possa essere raggiunta e *"posseduta"* servendosi delle certezze del pensiero e della volontà. Analogo destino è stato riservato alla *"Cosa"*, che non è più la *"Res"* dei Latini, intesa come *"ciò che riguarda l'uomo"* ma, attraverso tutta una serie di passaggi (*obiectum, cosa in sé*) è diventata, nell'età della tecnica, semplice pezzo di ricambio.

La *"Res o Causa"* era di fatti ciò che concerneva l'uomo. Nella *"Res"* l'uomo è ancora riguardato dalla cosa, la cosa lo *"con-cerne"*, questo vuol dire che la cosa e l'uomo sono ancora veduti e presi insieme (*cum-cernere*), gli viene data una attenzione simultanea. In altre parole, non è possibile pensare la cosa senza l'uomo, poiché questa è tale in quanto è vista, scorta, scelta (*cernere*) *insieme con (cum) quello*. La Res nel corso del tempo tuttavia si trasforma, diventando inizialmente *"Ens"*, la cosa presente,

nel senso di ciò che è prodotto, di ciò che è rappresentato, si perviene così all'*Ob-Jectum (Gegen-stand)* Medioevale: la cosa è in questo caso incontrata come ciò che viene gettata (*Jectum*) contro, di fronte (*ob*).

Essa continua ancora a riguardare l'uomo ma in un'altra maniera, questi in qualche modo, tramite un movimento di "*dis-allontanamento (Ent-fernung)* ", se ne distacca, riesce cioè, attraverso un sovvertimento del suo precedente "*orientamento direttivo (Ausrichtung)* " a raggiungere una differente "*spazialità (Räumlichkeit)* ", una prospettiva che per così dire la "*concretizza*", da ciò deriva che l'*ob-Jectum (gegen-stand)*, in quanto esito dell'azione del "*gettare innanzi*", si realizza e si assolutizza nel suo essere gettato (*Jectum*).

Il pensiero Medioevale sancisce un successivo passaggio del processo di divisione fra il soggetto e l'oggetto ed è proprio con tale separazione che contestualmente si porrebbero le premesse per il generarsi, il provocarsi, di quell'inaudita potenza che ha permesso all'uomo di conquistare e in seguito di stabilizzare un suo primato sull'ente.

Kant infine, inaugurando l'Età moderna, pensando la "*Cosa in Sé (noumenon)* ", l'oggetto in sé, in modo assoluto (*Ab-Solutum*), ovverosia sciolto dal "*Soggetto*" che in quanto tale può coglierlo solo come apparizione-fenomeno, scinderà ulteriormente l'originario legame, il primordiale vincolo esistente fra l'uomo e la cosa: l'oggetto non è più oggetto per noi: esso è in grado di sussistere senza un "*di fronte*" (*ob*).

Nell'Età della Tecnica, nell'orizzonte della nostra epoca, la "*Cosa (ding)* " sarebbe da ultimo irrevocabilmente, diventata: "...*senza distacco, assenza di vicinanza, pezzo di ricambio all'interno dell'ordinare dell'impianto (Ge- Stellung)*...".

"*Res, Objectum, Cosa in sé, Pezzo di ricambio*": contestualmente alla progressione del movimento di oggettivazione sembra annunciarsi la scomparsa dell'uomo ed è proprio la natura di questo epocale decorso, scrive Heidegger, che richiede d'esser adeguatamente pensato nella sua essenza.

Così egli descrive la "*Cosa*": "*La cosa, coseggia, coseggiando essa fa permanere Terra e Cielo, i Divini e i Mortali, facendoli permanere, la Cosa, porta i quattro vicini l'uno all'altro nella loro lontananza*" (Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 118).

L'uomo può distaccarsi dall'ente (da una cosa, da una situazione) solo se questa cosa lo riguarda, lo concerne, se è già dall'inizio posta nella vicinanza, ma già nell'oggettuale (*das-gegen-standliche*) abbiamo posto dinanzi a noi, "*di fronte (ob-Jectum)*", ciò che ci

riguarda, cosicché “*questo*” sta davanti a noi e noi lontano da esso: è stata posta una distanza sebbene in questo caso ancora nella vicinanza.

“*Quando l’ente presente diventa l’oggettivo del rappresentare, già s’instaura sia pure in modo inapparisciente il dominio del senza distacco*” (Heidegger, *conferenze di Brema e Friburgo*, p. 46).

Questo progresso tuttavia porta con sé, produce una reazione, probabilmente provocata da un inavvertito, quanto pervasivo sentimento di perdita. “*Nella sembianza del puro presente, che è offerta dall’oggettivo e dall’obiettivo (das objektive), si cela la brama di possesso (Hab-gier) del calcolare rappresentante*” (Ib, p. 46).

La brama di possedere è pur sempre suscitata da una primitiva carenza ontologica: si vuol possedere ciò che si ritiene manchi ma anche, assicurare e salvaguardare ciò che già si possiede e che si immagina di poter perdere. Inoltre, ciò di cui ci s’impadronisce può essere immagazzinato, conservato, esser messo da parte come risorsa, nella prospettiva di poterne beneficiare in epoche di penuria o in vista di nuove conquiste, proprio questo considerevole movimento si rende massimamente evidente nell’età della Tecnica, la quale, essendo fondata sull’Impianto (*Ge-stell*), nel suo caratteristico procedere attraverso una serie di azioni pianificate rivolte ad ordinare l’ente concepito come pezzo di ricambio, lo deve avere già in precedenza ridotto e risolto come oggetto, guadagnando una distanza che finisce inesorabilmente nel “*senza distacco*”.

La Cosa (Ding), non è più la quadratura dei Quattro (*Geviert*), la riunione (*Ring*) dei Divini, dei Mortali, della Terra e del Cielo ma, l’equivalente indifferente senza distacco, pezzo di ricambio, all’interno della manifestazione dell’Essere come Impianto.

Dal diario di Core: “*L’opera degli uomini che la compongono (la società) è simile a una ferrea maglia fluente, come un fiume che tutto sospinge e travolge in una torbida corrente che conta secoli e millenni...*” Ella sembrerebbe che si spinga o se vogliamo che venga sospinta, in un’inconsueta condizione emotiva che gli apre una speciale visione dell’Essere, in essa, all’interno di questo sconosciuto orizzonte esistenziale cerca di trovar dimora, ma lo sgomento di ciò che vede, di quanto intuisce, la conduce a intendere il Mondo come minacciato dal demoniaco e dall’occulto, in questa trasfigurazione lei stessa finirà per diventare “*objectum*”, oggetto, verrà a trovarsi, come abbiamo in precedenza già osservato, situata e fissata in un’esperienza di “*Anastrophe (Conrad)*”, l’essere posta al centro: come tutti gli altri esseri umani considerata

mero "pezzo di ricambio" all'interno di un ordine, ordinato da uomini che si avvalgono di forze misteriose ed arcani poteri nel loro malvagio tentativo di governare la Terra.

La descrizione della sua metamorfosi esistenziale possiamo ricavarla proprio dal suo rammarico e rimpianto: *"Questi uomini, hanno fatto della mia vita un deserto, mentre avrebbe potuto essere un giardino, e qui vivo ormai da molti anni..."*

Heidegger, "filosoficamente" sembrerebbe dire la stessa cosa quando propone l'esempio del falegname di montagna e della bara nominata ancora, in quelle regioni come *"L'Albero del defunto, Totenbaum"*, il contadino che lavora la terra, spera nella clemenza del Cielo e degli Dei, il contadino che una volta morto viene riposto nell'albero del defunto.

"Ciò che alligna nell'albero del defunto, determina la casa, il podere, coloro che vi abitano, nonché la loro stirpe ed il vicinato. Tutto diverso è un'impresa motorizzata di pompe funebri della metropoli...."

Tutto ciò comporta il presentarsi (sich-stellen) a un lavoro obbligatorio (arbeits-dienst), l'uomo finisce per essere comandato, precettato. Nel modo della Tecnica, uno comanda l'altro, lo sollecita e lo colloca, pretende da lui ragguagli, gli chiede conto, lo provoca" (Ib, p. 48).

"Stellen", è il provocare, l'esigere, il costringere a presentarsi, tale "stellen" accade in quanto "Ge-Stellung", sorta di presentazione imposta e obbligatoria, obbligo a presentarsi. Nell'intendere l'ente in questo modo, l'Esserci, finisce per trovarsi in mezzo a ciò che è presente nel suo insieme, nonché ad essere anch'egli riguardato dall'obbligo a presentarsi. L'ordinare proprio dell'Età della Tecnica è di genere diverso da quello mediante il quale un tempo il contadino coltivava il suo campo.

"Il lavoro del contadino, non provocava il terreno, bensì affidava la semina alla forza della crescita, proteggendola nel suo allignare... L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo stesso (das selbe) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo stesso del blocco e dell'affamamento d'interi nazioni, lo stesso di fabbricazioni di bombe ad idrogeno" (Ib, p. 49).

Una certa analogia fra il pensiero di Heidegger e la follia di Core la possiamo ritrovare nella comune resistenza ad accogliere ciò che sembra proporre loro il Mondo, entrambi sembrerebbero esprimere una struggente nostalgia per la scomparsa di un ordinamento

intravisto come armonico e poetico, contraddetto e incalzato da una disposizione nuova, vissuta come perdita e appiattimento. Possiamo immaginare che la nostra paziente si senta chiamata ad abbandonare il suo mondo adolescenziale per adeguarsi alle esigenze proprie del mondo adulto, ciò la espone all'angoscia, alla paura, scorge i fondamenti e i valori della Società, avverte le potenti pulsioni vitali e ne viene sconvolta, sopraffatta. Core vede l'ordinamento del Mondo in contrasto con le sue aspettative e vi oppone uno strenuo rifiuto che finirà per alterarne l'esistenza, per desertificarla. Cora, "de-lira, esce dal solco": *"per entrare in quella maglia fluente, che come un fiume, tutto sospinge e travolge in una terribile corrente"*. La sua follia sembra essere l'esito della sua propria denegata vulnerabilità, alla quale ella oppone una strenua resistenza, una volontà di potenza che diviene atto di tracotanza (*Hybris*), che la persuade a immaginare e credere di esser stata chiamata e prescelta per ordinare e bilanciare le precarie manifestazioni dell'Essere. La vendetta degli Dei contro tutte le manifestazioni di arroganza, come già sapevano gli Antichi Greci, è sempre tremenda, la tracotanza dell'Eroe, il suo ostinato diniego del limite, il suo altezzoso rifiuto a incarnarsi e omologarsi, lo consegnano inesorabilmente al dolore, alla solitudine e alla sofferenza, nell'esposizione costante alla minaccia dell'annientamento. Prometeo, Adamo, Edipo e sebbene su di un altro registro la stessa Kore, figlia di Demetra, sono alcuni esempi raccontati dal Mito, che narra dell'infinito "meccanismo" che sottende sempre la rottura di un ordine attraverso la volontà di conoscere, questo processo di separazione dall'ambiente, di estrazione dal contesto simbolico prevalente, conduce all'emergenza inesorabile della struttura del capro espiatorio. Nel suo valoroso e audace *"mettersi di traverso"*, Core si troverà d'ambly, gettata nell'estremo pericolo: minacciata, osservata, dilaniata, studiata, spiata, torturata; vittima che non può far altro che tentare comunque di dare una testimonianza, di mettere l'umanità sull'avviso. Quindi scrive, affida alla scrittura la sua atroce pena, la narrazione come estremo, risoluto tentativo di trovare la salvezza, se non per lei almeno per il Mondo. Le sue parole sono inequivocabili ed eloquenti, solo per un attimo sembra accettare la rinuncia, *"talvolta proprio nella rinuncia sta la conquista"* ma, il suo intento è oramai dichiarato: provare a contrapporre un ordine a un altro ordine. Con il suo caparbio rifiutare quell'obbligo a presentarsi preteso dall'essere ordinate (*Be-stellt*) dell'Impianto (*Ge-Stell*), finirà per trovarsi, fatalmente *"gettata (Geworfenheit)"* e

quindi inesorabilmente travolta dalla veemenza della follia, dalla vendetta degli Immutabili, dalla potenza del Ge-Stell.

Un'ipotesi, già considerata fin dall'antichità, vuole che la "Mania" sia epifania del Sacro, risultanza del "lampeggiare (blitzen) dell'Essere", che conduce l'Esserci, qualora vi si trovi totalmente esposto, verso l'annientamento. La Follia, intesa come emanazione del Sacro, già da sempre ha posto e continua a porre domande alla Ragione, la quale perturbata dal timore del suo seducente richiamo, duramente e simmetricamente, tenta di contrapporsi alla sua drammatica violenza con un'inflexibile, estrema "Volontà di potenza" (Nietzsche).

Proprio perché l'Esserci, è posto, è gettato nell'Essere (φύσις), nel modo dell'essere aperto, è chiamato a porre (θεσις) un ordine simbolico che per quanto possa prevalere del tutto inavvertito, ordina necessariamente l'intero abitare dell'Esserci stesso.

Heidegger introduce una domanda:

"E tuttavia, dove sbocca da ultimo, la concatenazione dell'ordinare? Il fatto immane che s'impone nell'Evo della Tecnica è che l'Esserci è ordinato nell'ordinare, ma in vista di chi? In vista di che cosa?"

Se l'Esserci non pensa a fondo l'essenza dell'ordinare, incorre nell'ingenua sprezzante contrapposizione all'ordinare, incappa nell'inesperto "reattivo" voler ordinare l'ordinare....

L'ordinare è, come abbiamo visto, un metter da parte e a disposizione eventuali risorse, reazione dell'Esserci, verosimilmente sostenuta dall'avvertire il pericolo implicito nella sua situazione, vissuta e presentita come assenza di fondamento (*Ab-Grund*).

L'ordinabilità dell'ordinabile risponde al "bisogno" di mettere al sicuro l'ente. Una volta che la "Res", ciò che riguardava l'uomo, è ridotta prima a "Objectum" e attraverso il passaggio a "Cosa in se" infine risolta come "Pezzo di ricambio", non rimane altro che tentare di preservare l'Ente disponendolo al riparo nell'ordinare.

"L'ordine mira a una cosa sola "versum unum", cioè a porre come risorsa l'uno intero di ciò che è presente...Chiamiamo ora Ge-Stell (Impianto) la riunione da se raccolta dello Stellen, in cui tutto ciò che è ordinabile, è essenzialmente nel suo essere risorsa sussistente (Ib, p. 54)".

L'Impianto, ha di mira la Cosa (Res), divenuta Ente (Ens) come ordinabile entro il corso circolare dell'ordinare, la risorsa è dunque posta stabilmente e in quanto tale

stabilizzata. L'impianto perviene alla stabilità servendosi del meccanismo (Ge-triebe) che: "accumula le risorse nella riunione del sospingere (treiben) in se rotante"...

Da tutto ciò discende che non è senza pregiudizi ritenere la macchina responsabile dell'avvento della Tecnica ma, viceversa sarà piuttosto la macchina a essere resa possibile dall'essenza della Tecnica, da quella: "*Riunione del sospingere in se rotante dell'ordinare l'ordinabile.*"

Così la stessa Follia, in quanto cifra dell'eccedenza, finirà con l'inizio dell'età moderna per essere ordinata. Nell'epoca del declino del Medio Evo, come ci mostrerà Foucault, non sarà più consentito ai folli di "vagare" ma, si produrrà il loro internamento. Essi saranno considerati "malati" e quanto dicono finirà per essere ritenuto senza senso.

Ancora nell'anno 1913 lo psichiatra-filosofo Karl Jaspers, nella sua Psicopatologia generale, continuerà ad approvare che il cosiddetto pensiero delirante ha come sua peculiare caratteristica proprio l'incomprensibilità. Non più tollerata, in quanto giudicata portatrice di violenza, disordine, pericolo e scandalo (vedi la Legge Regia del 1904), la Follia dovrà essere necessariamente rinchiusa e reclusa quando non potrà essere guarita.

Ma ritorniamo alle considerazioni di Heidegger, egli si sofferma ad approfondire e a esaminare le conseguenze che tale stato di cose ha avuto e continua ad avere sull'uomo. Nel proseguo di questo itinerario proviamo almeno per un attimo a immaginare che l'intera riflessione del filosofo tedesco sia anche una sorta di suo diario, che sia espressione dell'andamento e dei conflitti della sua stessa esistenza, da questa chiave di lettura, in questo caso il mondo e la tecnica sarebbero la configurazione assunta dall'Io, mentre ciò che egli indica come l'Essere la dimensione della Psyché. Insomma ipotizziamo che l'intera sua speculazione sia la narrazione e la rappresentazione in chiave filosofica dei suoi conflitti. Questa prospettiva forse contribuirà a rendere più comprensibile l'andamento della sua speculazione e a farci avanzare in quel tentativo di rianimare la Psyché dalle coartazioni provocate dall'egemonia calcolante e reificante dell'Io. Se l'uomo è nell'Impianto, ne risulterà inevitabilmente ordinato, cosicché anch'egli sarà senz'altro rimpiazzabile all'interno di quella disposizione della sussistenza, solamente come mero "pezzo di ricambio" potrà diventare funzionario di quell'ordinare. Heidegger si serve dell'esempio dell'istituzione radiofonica, della Radio, e immagina la fine di un funzionario che si pronunciasse per la sua soppressione, di

certo verrebbe immediatamente rimosso e sostituito. Essere un funzionario significa vivere in funzione di...non trovare in se stesso il proprio fondamento ma riporlo nelle cose o nell'apparato in funzione delle quali: "*Si*" (*Man*) vive e "*Si*" opera. Qualsiasi ascoltatore della radio: "*che gira la manopola dell'apparecchio è segregato in quanto pezzo della risorsa radio*" e persino l'apparente libertà che abbiamo di accenderla o di spegnerla dovrà fare i conti con la pressione del pubblico, ogni fruitore della risorsa radio rimane inevitabilmente ingabbiato...L'ancor più improbabile scomparsa degli apparecchi radiofonici dall'intero pianeta susciterebbe negli uomini noia, sgomento, vuotezza.

Riassumendo le caratteristiche dell'Impianto sarebbero:

- L'assoluta indifferenza e sostituibilità dei suoi componenti, "pezzi di ricambio".
- La segregazione e l'ingabbiamento degli stessi componenti.
- La sua funzione di riempimento.

Il mondo delirante di Cora sembra avere analoghe caratteristiche:

- o L'Altro è incontrato innanzi tutto e perlopiù nella sua sordida indifferenza, in quanto "*pezzo di ricambio*" nelle mani degli amministratori del mondo occulto, a loro volta gerarchicamente ordinati come "*funzionari*" entro un ordine che: "*simile ad una ferrea maglia fluente tutto sospinge e travolge*". L'Alter non può che essere "appercepito" nella sua in-differenza, non più colto nell'immediatezza e nella semplicità del suo discorso che viene interpretato in base ad un "fissato a priori esistenziale", quest'ultimo fondato sullo stato emotivo della sospettosità, della minaccia, dell'esposizione al complotto ed ai malefici intenti perseguiti da questo ordine clandestino e misterioso.
- o L'Altro è incontrato come "segregato e ingabbiato" dentro l'ordine del "Mondo Occulto", persino lei stessa è continuamente insidiata e assediata, combattuta con tutti i mezzi per fiaccare la sua caparbia resistenza di "non ordinata".
- o La funzione assunta dal mondo delirante (*Wahn-welt*) di Cora sarebbe rivolta al "riempimento". "*Questi uomini hanno fatto della mia vita un deserto*". La vita di questa donna di fatto, verrà per molti anni riempita dalla sua costruzione delirante. Nell'esperienza clinica, quelle volte che il paziente giunge a criticare, smontare, ravvedersi dal delirio è dato osservare l'affiorare di uno spaventoso vuoto dell'esistenza, della noia e dello sgomento.

In base a queste nostre rilevazioni sembrerebbe proprio che il contenuto di questa forma particolare di “delirio metafisico”, avrebbe analogie sorprendenti con l’Impianto, con il “Ge-Stell” Heideggeriano. Ma se l’Impianto ha una funzione di riempimento, vuol dire che esso può instaurarsi e fondarsi su di un precedente vuoto, secondo Heidegger, tale vuoto sarebbe stato provocato proprio dall’oblio della differenza ontologica e proprio su questa “distrazione” si sarebbe potuto impiantare l’origine del pensiero Metafisico che nell’età della Tecnica è finalmente riuscito a portare a termine il suo millenario progetto, iniziato quando il pensiero si è rivolto, si è soffermato sulle cause dell’ente, nella dimenticanza della meditazione sulla presenza dell’Essere.

Seguendo lo svolgersi dei Seminari, si mostrano preziose alcune indicazioni fornite dal pensatore tedesco che citate quasi come frammenti, risulteranno utili non soltanto per consentirci di muoverci nel “pericolo” ma, anche per tentare di trovarvi dimora.

La sua dissertazione prosegue decisa soffermandosi su ciò che è presente....

“Ciò che viene fuori e si fa avanti da sé, fuori dalla velatezza (Verborghenheit), avanti nella svelatezza (Un-Verborghenheit), ciò che è venuto a stare”.

“Ciò che è presente può manifestarsi come il creato del creatore, quest’ultimo a sua volta inteso come colui che è costantemente ed ovunque presente in ogni cosa”.

“Ciò che è presente può offrirsi come ciò che è posto nel rappresentare umano, per esso e di fronte ad esso....l’oggettivo, percepire, cogitare dell’ego cogito della coscienza”.

“Ciò che è stabile nel senso dei pezzi di riserva, risorse sussistenti come costantemente ordinabili....”.

“L’Impianto (Ge-Stell) ordina ciò che è presente tramite l’obbligo a presentarsi. La Natura (Physis) non è più considerata come limite della Tecnica (Technè), piuttosto come il pezzo di riserva fondamentale (Grund-Bestand-Stuck) ”.

Quindi l’Esserci sottostà a questo destino (Geschick), declinato anch’egli come “pezzo di riserva dell’impianto”, è in quanto tale, collocato e stabilizzato in vista della sempre possibile sostituibilità dell’uguale tramite l’uguale.

Uni-forme senza distacco, assenza di vicinanza e lontananza (ferne). L’Impianto, può così esser compreso come ciò che si fa avanti da sé, “...fuori dalla velatezza avanti nella svelatezza...”, come “Evento (Ereignis) dell’Essere”, sua manifestazione ma può anche essere frainteso sia come ciò che è creato e voluto da Dio e infine come prodotto

umano. Proprio quest'ultima possibilità conduce l'uomo a rapportarsi all'ente, a rappresentarselo come ciò che va stabilizzato nel suo transito dal non Essere all'Essere. Tale condizione di precarietà, modalità di darsi dell'Essere all'Esserci, inaugura quel profondo stato di bisogno e mancanza tipico dell'Occidente che richiede l'escogitazione di rimedi, che induce nell'uomo la disperata e tragica volontà di potenza.

Martin Heidegger: "Il Pericolo" (Die Ge-Fahr).

L'intero ciclo delle conferenze di Brema venne intitolato da Heidegger "*Sguardo in ciò che è (Was Sein)*" e la sua costituzione si articola nei quattro capitoli:

"La Cosa (Ding) ", "L'Impianto (Ge-Stellung)", "Il Pericolo (Die Ge Fahr)", "La Svolta (Kehre)".

Abbiamo già visto come l'autore sostenga che la caratteristica dell'Evo dell'Impianto sia il regnare del "*senza distacco*" ed è proprio in questo modo che oggi verrebbe impedita la vicinanza, cosicché la "*Cosa*" rimane celata in quanto cosa.

Ipotizziamo che ciò di cui qui tratta Heidegger, la questione, la domanda (*Frage*) che egli pone e si pone non può che riguardare e comprendere lui stesso, lo stesso Soggetto che rivolge la domanda, il suo procedere, la sua precipua traiettoria esistenziale.

Avvalendoci delle teorie Junghiane, scelte in questo caso come un punto d'appoggio per provare a interpretare le traiettorie e le torsioni del pensiero del filosofo dell'Essere, potremmo azzardare che a questo punto parrebbe entrare in gioco nientemeno che il suo stesso processo d'individuazione, il quale partendo dall'osservare ciò che è, considerando il diverso modo di darsi della cosa, giungendo all'intuizione dell'Impianto, si svolgerebbe nel pericolo insito nel fraintendimento dell'Essere che per essere evitato richiede una svolta, un salto (*Ur-Sprung*).

Heidegger afferma a più riprese e non solo in questo saggio, come il semplice, ingenuo contrapporsi all'attuale ed epocale manifestazione dell'Essere sarebbe un accogliere e un sviluppare un pensiero non adeguato che, in quanto tale inoltre espone alla vendetta, alla Nemesis dell'Essere stesso. In questo caso speciale sarebbe piuttosto richiesta una modalità di pensiero che sia abbastanza ampia da accogliere l'attuale destinazione dell'Essere, proprio quest'ultima va colta e va compresa come un destino nel triplice significato che il filosofo tedesco fornisce a questo termine: il destino sia come *Geschick*, vale a dire come l'accadere dell'Esserci nell'essere assieme agli altri, sia

come Ge-Schick, l'insieme di ciò che è inviato e infine come Schicksal come destino individuale, come sorte, è l'appello che invita a predisporre verso l'ulteriorità del pensiero stesso. Se noi ora, assumiamo questa disposizione a cogliere l'ulteriorità del pensiero, come un'apertura a ciò che non è conosciuto e quindi è in se stesso inconscio e mistero, potremmo ammettere che in questo caso si tratti dell'invito a far spazio, a dare ospitalità a quell'Assolutamente Altro che da sempre ci abita e che ci parla nel modo spaesato del tacere, a quell'*Assolutamente Altro* che oggi, nella nostra epoca attuale, ci possiede nel senza distacco, nella preclusione di ogni distanza e di ogni corrispondenza.

Se l'apertura (*Da*) a questo misterioso assolutamente Altro è la premessa indispensabile di quell'impegnativo processo d'individuazione e se essa non viene "assunta" o cosa peggiore se ne viene equivocato l'appello, l'Esser-ci (*Da-Sein*) ingannandosi sulla comprensione, equivocando il richiamo della sua parte assegnata (*Heimarmené*), finirebbe mestamente per divenire un mero "pezzo di ricambio all'interno dell'ordinare dell'Impianto" o viceversa, come nel caso della nostra paziente Core, per trasfigurarsi nell'espressione tragicamente folle, empiamente delirante di chi, pur avendo avuto la "Rivelazione (*Blitz*)" dell'Essere, non è pervenuto armoniosamente a contenerla e a narrarla. L'Esser-ci rischia in entrambi i casi di risolversi in una reattiva volontà di potenza, generata proprio dal pre-sentimento della propria impotenza. Il fraintendimento della nostra epoca e nell'esistenza di Core, riguarderebbe il confondere la Psyché con la coscienza e l'Ego, la Physis con la Thesis, l'Essere con l'ente.

La questione della *Cosa*, la sua trasformazione, può condurre verso un sentimentalismo nostalgico che induce a intendere ciò che si trasforma come inesorabile perdita, a improntare quindi l'esistenza sullo stato d'animo del rimpianto, conformemente in tal caso, l'Impianto sarà intravisto come manifestazione del male, come negazione dell'uomo nel prevalere del meccanismo.

"Il pericolo (Ge-Fhar) " si evidenzerebbe proprio nel modo di accogliere, di corrispondere a tali trasformazioni; la "Svolta (*Kehre*) " richiede un "Salto (*Sprung*) " che è un lasciarsi cadere dove già da sempre siamo, nell'assoluta appartenenza-corrispondenza all'Essere. Il "Salto" comporta un abbandono (*Gelassenheit*) che è rilassamento: è un ritrovarsi dove si è già da sempre senza avvedersene.

Viceversa nel tentativo di Core rivolto ad aiutare l'umanità a sconfiggere il pericoloso Mondo Occulto, è possibile rintracciare una divisione fra ciò che è bene e ciò che è male, tra i bisogni del Corpo e dell'Anima e i desideri di assoluto propri dello Spirito, nonché quella volontà di potenza che non sarebbe altro che l'esito esiziale dell'avvertire e del rifiutare la sua propria vulnerabilità, la propria esposizione verso ciò che ritiene sotterraneo, ctonio, inconscio, estraneo e straniante.

In questa situazione (Freudianamente), sarebbero proprio i rimossi bisogni passionali dell'Anima, le profonde pulsioni del corpo che non riconosciuti e adeguatamente accolti, finirebbero per assumere trasformandosi, quelle eccezionali vestigia dell'Assolutamente Altro, proponendosi per questo con l'aspetto del "minaccioso Mondo Occulto", come "Impianto". Qui si realizza una particolare disposizione della coscienza che intravede adesso nel costituirsi del suo mondo la presenza di un meccanismo che utilizza uomini, mezzi e straordinari poteri magici per governare il mondo, per stabilizzarlo, per ordinarlo, per concedergli una consistenza.

Se il desolante mondo di Core ci appare assolutamente irreali, frutto della fantasia, della sua immaginazione delirante che non riusciamo affatto a condividere, ciò nonostante abbiamo potuto ritrovare certe analogie e affinità con lo stato d'animo evococi da Heidegger quando descrive l'Evo della Tecnica. L'Evo della Tecnica e il Cosmo di Core, avrebbero in comune il senso di costrizione, il prevalere di *Ananké*, l'inflessibile Dea Necessità; tuttavia nel secondo caso prevarrebbe il pre-dominio prodotto dal non volersi abbandonare, dal non volersi incarnare, dal non riuscire a tollerare l'assenza, la mancanza, l'angoscia, quest'ultimo stato d'animo verosimilmente suscitato da quelle indispensabili separazioni dall'ambiente, richieste da ogni autentico processo d'individuazione, quindi dal non riuscire ad abbandonarsi accogliendo l'Impianto come epocale "*manifestazione dell'Essere*".

Tornando adesso alle riflessioni di Heidegger, quindi cosa rappresenta per il filosofo la Tecnica? Come mai egli se ne occupa a più riprese? La risposta che egli ci dà è che la Tecnica altro non è che il modo attuale del venire nella svelatezza dell'Essere e quindi la modalità del suo attuale oblio...

Potremmo perciò interpretarla come l'Orizzonte di senso oggi prevalente, una sorta di codice normativo e apparentemente, almeno nelle sue origini, paterno, che strappa dalle profondità pulsionali e profonde di un altro codice altrettanto vincolante, quello

simbiotico-materno; all'interno di questi due poli, tra la Terra e il Cielo, fra i Divini, i Mortali, l'Uomo è chiamato ad abitare, a trovare la "*Quadratura dei quattro*", la "*Geviert*".

All'interno dell'Evo della Tecnica, l'Esserci è chiamato a trovare una dimora, un "*Ethos*" individuale, personale e autentico che gli consenta di "*abitare poeticamente la Terra*", nell'abbandono (*Gelassenheit*) all'Essere, nella disposizione a riceverne il "dono".

Ma percorriamo i sentieri indicati dall'autore:

"Si può intendere la Tecnica come qualcosa di diabolico, di divino e di neutrale ma, in tutto questo valutare e rappresentare si è fin da prima e inconsapevolmente già d'accordo sul fatto che essa sia un mezzo per uno scopo. Assunta come mezzo, la Tecnica è posta in mano all'uomo. Rappresentata come mezzo che vale come un reale in mezzo ad altri reali... In realtà però dove ha valore strumentale di mezzo e addirittura di attrezzo, la Tecnica risulta degradata nella sua essenza. Essa vale come qualcosa di essente fra molti altri enti, mentre all'opposto è l'Essere stesso ad essere essenzialmente entro la Tecnica ed in quanto Tecnica (Ib, p. 87)".

Se l'essenza della Tecnica è l'Impianto, che a sua volta è quell'ordinare l'ordinabile in vista dell'Unum...la Tecnica è ciò che non sembra più in grado di ammettere la "differenza" ed è pertanto tensione verso il "senza distacco".

"La Tecnica non si limita a non essere più un mero strumento in mano all'uomo soltanto alla fine, bensì al contrario mai fin dal suo inizio essenziale è stato un mezzo in mano all'uomo...Essa (la Tecnica) si è sottratta fin da principio all'essere trattata come mezzo, sebbene la sembianza quotidiana delle prestazioni e delle operazioni dia ad intendere tutt'altro. In verità il terrore e lo sgomento di fronte al carattere demoniaco della Tecnica e delle sue presunte conseguenze tragiche altro non è che la paura del pensiero che pensa a fondo ciò che è, un pensiero che al di fuori dei virtuosismi e dell'acume dell'intelletto, ma anche di ogni sentimentalismo cerca sobriamente i suoi sentieri in ciò che è da pensare. L'essenza della Tecnica è l'Essere stesso nella forma essenziale dell'Impianto. Ma l'essenza dell'impianto è il pericolo non in quanto tecnica ma in quanto Essere (Ibidem, p. 89)".

Potremmo affermare che Heidegger in un certo senso si accorgerebbe che nell'epoca della Tecnica viene a mancare proprio il Nome del Padre (Lacan), entra in crisi cioè ciò

che è da sempre stato chiamato a separare, a introdurre una distanza, anche la Tecnica di fatti si propone oggi nella sua pervasiva e avvolgente natura matriciale, come l'espressione di una Universale Forclusione, che genera e porta all'evidenza l'impossibilità della distanza, il senza distacco. Similmente nel Mondo Occulto di Core, nel "*Mare Cinese*", possiamo osservare come prevalga l'Eterno Femmineo che assume la Sfinge come suo simbolo (nel corso della sua delibazione ella finirà per intuire che in realtà Ceram è una donna), di come questo regno della "*Grande Madre (Demetra)*", servendosi di una antica scienza paranormale mira alla omogeneità, al "*Comunismo*", all'impedire ogni introduzione di differenza che in quanto tale è sempre di genere "*Maschile*", che è vissuta come un atto violento, che comporta l'ingresso nel regno di Ade, cosicché anche gli accoliti di questo Mondo Occulto, nascosti all'interno della Chiesa come monaci e monache si muovono "*Versum Unum*".

L'apparizione del genere maschile, dell'Eroe dei nostri due mondi, presenterebbe una necessaria congiunzione (coniunctio-oppositorum) che in quanto tale richiede comunque una propedeutica separazione, sarebbe proprio l'irriducibilità di questo conflitto, l'impossibilità dell'accoglimento dell'Assolutamente Altro, del non pervenire a ospitare la differenza che Core metterebbe in scena nel suo delirio. Ella si dedica alla musica ed alle Arti plastiche e non mancherà di scagliarsi contro la "musica dei selvaggi", contro le de-generazioni che intravede nell'Arte moderna, il suo ideale estetico è vicino alle concezioni Heideggeriane sulla "*Cosa*", intesa come "*Geviert*", "*la quadratura*", l'incontro fra la Terra e il Cielo, i Divini e i Mortali.

Per lei il processo d'Individuazione assume le sembianze di una lotta terribile, "*distruzione dell'Eterno*", incarnazione del mito, dell'archetipo dell'Eroe. Sarà proprio il valoroso e impavido "*Eroe dei due mondi*", a tentare di salvarla, di proteggerla, ma la sua stessa vita si consumerà in questo intento. Core vive nel pericolo costante dell'estrema ex-posizione e contrapposizione alla manifestazione dell'Essere, ella è continuamente osservata, studiata, controllata, "*letta nei suoi pensieri*" addirittura riportati dalla Radio e dai giornali, non ha più alcuna intimità, il suo volersi tirare fuori dall'ordinare dell'Impianto lo pagherà a caro prezzo. Scoperta l'essenza dell'Essere, vi si contrappone, suscitando la vendetta del Mondo Occulto, posta in essere attraverso le "*forze indefinite*".

“La parola tedesca Stellen, porre, corrisponde alla parola greca Thesis (θεσις), posto che pensiamo thesis in greco. Thesis significa porre, stellen. Questo porre corrisponde alla φύσις nel senso che si determina a partire dalla Physis, all’interno del suo ambito e in vista di essa...Ciò che cresce e si sviluppa. L’impianto è dunque la riunione del porre in cui abbiamo caratterizzato il dare la caccia e l’ordinare (Ibidem, p. 90) ”.

L’impianto come dare la caccia rimanda all’archetipo di Artemide (*Artemis*), per alcuni figlia di Demetra e dunque sorella di Kore, per altri gemella di Apollo, figlia di Latona e di Zeus. Latona apparteneva alla prima generazione divina, progenie del Titano Ceo e della Titanide Febe che partori i suoi figli nonostante gli ostacoli e le minacce. Artemide non si accoppierà e non genererà mai, insieme al fratello Apollo più volte uccideranno per vendicarsi di chi tentò d’usare violenza contro la loro madre (Niobe, Tizio). (Anche Narciso è preso dalla passione del cacciare che, almeno per quanto riportato nei Miti, non parrebbe per gli antichi Greci conciliabile con il momento dell’accoppiamento e della generatività). La Dea Artemide eternamente giovane è una splendida fanciulla, selvaggia, vergine e cacciatrice, rappresentante e protettrice delle donne amazzoni, spietate e valorose guerriere indipendenti dal giogo dell’uomo, ma anche benevola soccorritrice delle gravide durante il parto. Dea della Natura primigenia e incontaminata, protettrice degli animali, espressione delle energie mutevoli del Femminile, vendicatrice spietata e impietosa contro chi tenta violenza contro le donne.

“Che cosa significa dunque la parola Thesis se la pensiamo in Greco? Thesis significa stellen, porre. Questo porre corrisponde alla Physis...Ciò significa che nella Physis si cela un certo carattere di Thesis.

Nel mondo della Grecità mediante le parole Phusei e Thesei è espressa una differenza capitale che riguarda il modo in cui ciò che è presente è presente in quanto tale.

Le parole Theseis e Thesis sono pensate in riferimento all’Essere. Il rapporto fra Essere e Porre si annuncia quindi, già nella prima epoca della storia dell’Essere.

Se prestiamo attenzione a ciò fin dall’inizio, non ci può più sorprendere se una volta in un’epoca successiva, l’Essere avviene secondo la modalità di un porre nel senso dell’Impianto, laddove-cosa che va sempre di nuovo sottolineata-dobbiamo pensare il termine Ge-Stell analogamente al termine Ge-Wachs, pianta e precisamente Ge-Wachs in quanto riunione nella pianta, di ciò che cresce e si sviluppa.

L'Impianto è dunque la riunione del porre nel senso in cui abbiamo caratterizzato il dare la caccia e l'ordinare. Strano non è che l'essenza dell'Essere giunga a un rapporto essenziale con il Porre, ma soltanto che per secoli non si sia mai domandato di tale rapporto.

In che senso e in che modo già negli albori del destino dell'Essere emerge il fatto che nell'Essere, cioè nella Phusis, è essenzialmente presente un carattere di Thesis?

La parola Phusis dice: lo schiudersi che da sé si apre nella radura e schiudendosi porta dinanzi (Vor-Bringt) fuori dalla velatezza nella svelatezza qualcosa di presente.

La Phusis è il portare fuori lì dinanzi (Her-Vor-Bringen) che da sempre si apre nella radura e si schiude (Ib, pag. 91)...”.

“Soltanto se domina la Phusis è possibile e necessaria la Thesis”(Ib, p. 92).

Ogni Thesis, ogni porre, ogni posizione va dunque compresa in rapporto con la Phusis e proprio il fatale fraintendimento di tale rapporto, di tale corrispondenza sarebbe all'origine dell'invenzione della Meta-Fisica e della malattia dell'Occidente. Scambiare la Thesis con la Phusis condurrà l'uomo a dover affermare l'esistenza di Dio, inteso come colui che ha generato il Kosmos ed in seguito, attraverso la sua uccisione, ad avere l'audacia di prenderne il posto, catturati da una tragica quanto irreversibile volontà di potenza. Solamente se la Thesis viene mantenuta come un carattere della Phusis sarà possibile conservare quella distanza in grado di custodire la cosa in quanto cosa e consentire all'Esserci di tenersi aperto per la rivelazione dell'Essere. Il contrapporsi alla Phusis è l'ingenuo ritenere di poterla dominare, ciò comporta, come già narravano nel Mito gli Antichi Greci, la violenza della vendetta implacabile della Madre Terra, la Nemesis, la riapparizione inesorabile degli Immutabili (Severino).

L'Impianto dunque, come manifestazione dell'Essere della Phusis, “Thesis” che nel suo porsi chiama, invita l'Esserci a corrispondergli nel modo del pensiero.

“Infatti, solo se è presente qualcosa di portato alla presenza (Das-An-Gebrachte) in base ad un- portar fuori- è possibile che in virtù di un porre (Thesis) umano, su questo alcunché di presente (ad esempio la roccia) e in base ad esso (la roccia) un altro alcunché di presente (una scala di pietra ed i suoi gradini) sia prodotto e posto là, sotto ciò che è già presente (la rupe naturale e il terreno).

Questo alcunché di presente (la scala di pietra) è presente nel modo di ciò che diventa costante in virtù di un porre (Thesis) umano, il produrre...

Ciò che è venuto a stare, Thesei (Das-Thesei-Herstandige) è presente in modo diverso da ciò che è stato portato fuori, Phusei (Das-Fusei--Hervogerbrachte).

Ciò che è stato portato fuori nella Phusis, non è venuto a stare nello svelato in virtù di un produrre umano bensì in virtù del portarsi fuori da sé...

La Phusis, ossia il portare fuori lì dinanzi che si schiude da sé, si mostra per tempo nel carattere di un porre che non è un'operazione umana, anzi al contrario apporta esso stesso al produrre e al rappresentare umani qualcosa di presente come tale, offrendo nel contempo a disposizione dell'uomo una svelatezza, e così portando e offrendo fornisce un riparo nella svelatezza (Ib, p. 92)''.

Core, finirà per confondere, per far coincidere la "Thesis" e la "Phusis", ella "personifica" l'Essere gli dà una forma ed una sostanza, avverte la Sfinge e le "forze indefinite" e ne è sgomenta, spaesata, sconvolta dalla vista di "ciò che è", non tollera la sua propria vulnerabilità, la sua parte incarnata, la reattiva volontà di potenza propria del mondo dello Spirito, la spinge ad immaginare di poter vedere la "Verità tutta intera", a credere di poter rimuovere la parte in ombra; il Mondo Occulto è di-viso, scisso dal Mondo quotidiano.

La Verità per lei non è più "Aletheia", disvelamento ma viene intenzionata e accolta come "assoluta", spezzata tra ciò che appare (pseudos) e in ciò che in realtà è...

Viene strappato il velo di Maya (Schopenhauer) e l'Esistenza è presa, catturata da una volontà di potenza (Nietzsche) all'interno di un'insanabile discordanza fra la Thesis e la Phusis che la consegna ad un soggiorno nel Mondo senza più riparo nella svelatezza; tale lacerante opposizione provoca verosimilmente quella disposizione della presenza all'interno della Phusis nello stato d'animo della sospettosità e Core, piuttosto che impegnare e legare il suo pensiero su "ciò che è", si avventura a dare la caccia a "quello che c'è sotto". Ella viene così fatalmente presa, catturata dall'Archetipo di Artemide che si declina nelle sue due estreme configurazioni di cacciatrice e preda; Freud direbbe inflessibile ritorno del rimosso. Ma la nostra sfortunata autrice a cosa "in fondo" dà la caccia? Lo dice e lo ripete in tutto il suo memoriale, ella dà la caccia nientemeno che al Mondo Occulto, non a ciò che è ma a ciò che sta sotto, alle forze indifferenziate, all'enigma ed alla Sfinge, al mistero dell'Essere stesso.

James Hillman, riporta quanto disse, una volta guarito da una condizione psicotica, John Perceval nato nel 1803 e figlio del Primo Ministro Inglese dell'epoca:

”Ho il sospetto che molte delle idee deliranti dalle quali sono oppressi i malati di mente consistono nello scambiare una forma di discorso figurata o poetica per un discorso letterale...Lo Spirito parla poeticamente, ma l'uomo capisce letteralmente. Sicché la pazzia è scambiare erroneamente un'ingiunzione che è Spirituale per un comando letterale...”.

La Psichiatria chiama questo fenomeno concretismo psicotico e nominandolo ne prende le distanze, premessa per una sua bonificazione farmacologica e compassionevole. Tutto ciò impedisce di cogliere i significati che il delirio e la paranoia hanno per chi ne è colto, d'evitare una riflessione attenta su quali potrebbero essere le condizioni di possibilità richieste per il suo proprio sorgere e manifestarsi. Citiamo una lettera di Antonine Artaud a Jacques Riviere che vale la pena riportare, qui egli chiede aiuto e spiega cosa gli accade, descrive una tragica e angosciante emorragia dell'Io, una sua de-costruzione inarrestabile al quale l'autore cercherà in tutti i modi di resistere prima di essere completamente assorbito dalle regioni della follia e del delirio:

“Soffro di una malattia spaventevole dello Spirito, il mio pensiero mi abbandona a tutti i gradi, dal fatto semplice del pensiero fino al fatto estremo della sua materializzazione nelle parole...Parole, forme di frasi, direzioni del pensiero, reazioni semplici dello Spirito, io sono alla ricerca costante del mio essere intellettuale...”

C'è un qualcosa che distrugge il mio pensiero, un qualcosa che mi impedisce in qualcosa che potrei, ma che mi lascia se così posso dire in sospenso”.

La risposta di Jacques Riviere alla quale rimandiamo, rintraccia nell'Assoluto l'origine del male e consiglia come cura la beata opacità dell'esperienza, poiché ritiene che il solo rimedio alla pazzia è l'innocenza dei fatti. Ipertrofia dello Spirito che nel suo procedere fissando concetti, costringe l'Anima immaginale nell'insignificanza, nell'oblio, nella latenza notturna dell'inconscio.

Tornando alla storia della nostra paziente, con il sopraggiungere delle improvvise e inattese intuizioni, il velo sembra squarciato, l'Aidos, il pudore e il rispetto, di ciò che richiede un armonico adattamento all'Ordine invisibile, è progressivamente sostituito da una violenta volontà di sapere, forma particolare di una più essenziale volontà di potenza che non può tollerare alcuna Alterità, vissuta come minaccia e abisso.

Core, come il Presidente Schreber, è vittima dell'assassinio dell'Anima, *“colei che è in grado di disporci alla poesia”* e si affida dunque al prevalere dello Spirito, rivolto

verso la ricerca anemica ed esclusiva del concetto, poiché non è più in grado di prendere le distanze da quel concretismo, “cifra” del dispotismo dell’immanenza.

Artaud analogamente proverà a descrivere dell’abbandono del pensiero, fino al fatto estremo della sua materializzazione nella parola, ancora una volta espressione di quella lacerante scissione esistente fra il maschile e il femminile, fra “*lo Spirito e l’Anima*”. Potenza che fallisce nel diventare atto, poiché proprio nell’attualizzazione intravede un’inammissibile perdita, una diminuzione, un tradimento, una sorta di passività, che vive come rinuncia, che giunge ad avere profonde risonanze con la morte, con Thanatos. Core ha un attimo d’esitazione e d’incertezza quando ringrazia il Padre: “*Il nostro Padre per averle insegnato la rinuncia ed indicato che a volte soltanto in essa è possibile trovare la conquista*”, avrebbe potuto accogliere le sue intuizioni, i suoi pensieri non già come un’esortazione e un obbligo a ri-velare il significato nascosto, ma come un invito a disporsi verso l’altro pensiero annunciantesi come estraneo, e nell’ascoltarlo come straniante. Si decide invece ad aggirare la sua vulnerabilità e impotenza, a negarla, a rinunciare ai richiami della “*passività*” dell’anima, a impersonare il tragico Archetipo di Artemide, con la conseguenza di rimanere esposta alla Nemese, alla feroce vendetta del femminile che la condurrà a sentire il suo corpo sbranato, manipolato, sezionato, amputato, dilaniato da quel Mondo Occulto, che personifica l’implacabile volontà di potenza dello Spirito. Ella nel suo testamento indicherà alcuni medici di sua fiducia ai quali affiderà il compito di dimostrare, attraverso un attento esame autoptico, le mutilazioni alle quali nel corso della sua esistenza è stata sottoposta.

“Nondimeno, il porre secondo il modo dell’Impianto che dà la caccia e ordina è essenzialmente entro una velata provenienza dal porre nel senso della Physis e in un’affinità essenziale con esso...La genealogia essenziale dell’impianto, cioè dell’essenza della Tecnica, raggiunge e indica la provenienza essenziale del destino dell’Essere Occidentale-Europeo e oggi Planetario, dalla Physis, entro cui la svelatezza dell’Essere presente chiama in quanto essenza iniziale velata dell’Essere. Fin dagli albori della Grecità questo appello non smette più di risuonare. Da ultimo ha parlato in ciò che Nietzsche esprime come volontà di potenza, che è essenzialmente nell’eterno ritorno dell’uguale. Ciò che il pensatore dice dell’essere non è il suo parere personale. Il detto è l’eco, che parla attraverso di lui, dell’appello in forma del quale

l'essere stesso essenzialmente è, e nel quale Esso si fa parola. Essere un eco è più difficile e quindi più raro che avere pareri e sostenere punti di vista. Essere un'eco è il patimento (leiden) del pensiero, la cui passione (leidenschaft) è la silenziosa sobrietà (Ib, p. 94) ”.

Heidegger consiglia e prescrive una silenziosa sobrietà del pensiero. Il termine sobrietà proviene dal Latino “sobrius” (so=se, senza ed ebrius, ubriaco) ma secondo alcuni autori deriverebbe direttamente dal Greco sophron=saggio, moderato, savior (da soos, saos=sano e Phren=mente). Tale concetto Stoico ci conduce a intendere quali pericoli di sviamento intraveda il filosofo tedesco per il pensiero, quando esso si pone a interrogarsi senza mestiere intorno a “ciò che è”, quando è preso dal terrore e dallo sgomento di fronte al presunto carattere demoniaco della Tecnica e delle sue tragiche conseguenze. Il pensiero sobrio è tale in quanto pensando “ciò che è”, non si lascia fuorviare dal virtuosismo, dall'acume dell'intelletto ma neanche cede al sentimentalismo. Il pensiero sobrio è, in quanto tale, alieno da ogni eccesso (Hybris), da ogni ridondanza, teso alla semplicità e all'essenziale, esso è un pensiero che dovrà “star fuori” non senza dolore e senza patimento sia dall'unilateralità voluta dal modo “maschile” espressa tramite l'acume e i virtuosismi dell'intelletto (Apollo), nonché dalla caoticità passionale (Dioniso) e dall'indifferenziato sentimentalismo (Kore) tipico del mondo “femminile”, disponendosi quindi ad accogliere sobriamente l'appello dell'Essere. La silenziosa sobrietà è infinitamente più difficile poiché essa è chiamata a mantenersi nell'esposizione costante al pericolo, tenendosi fuori sia dal regime materno-sentimentale, sia dall'opposto regime paterno-logico (logos) normativo (Nomos), “della tanto celebrata oggettività (sachlichkeit) della ricerca scientifica...Essere un eco dell'appello dell'Essere richiede un'accuratezza del linguaggio di cui certo l'attuale stile linguistico tecnico-terminologico delle Scienze non può sapere assolutamente nulla (Ib, p. 94) ”. Il pericolo è l'Essere stesso che ci appare come Impianto oppure come vertiginosa assenza di fondamento. Esso richiede di essere assunto in quanto tale, senza travisamenti, mantenendosi sobriamente in quella condizione di “patimento”, l'unica che consente di poter corrispondere come un'eco, situazione e disposizione che permette di “riconoscere un altro pensiero come estraneo (fremd) e di ascoltarlo come ciò che è stranante (das-befremdlichkeit)”.

Senz'altro le cautele e le meditazioni Heideggeriane circa la necessità della sobrietà del pensiero non le troviamo in Core, il cui pensiero si mostra piuttosto esitante e ridondante, “catturato sia dall'acume dell'intelletto che dal sentimentalismo”.

L'Essere nel Mondo, lo Spaesamento, l'Essere per la morte, l'Angoscia, lo Sguardo in ciò che è, l'Indicazione, la Cosa, il Pericolo, la Svolta; questo il percorso di Heidegger...

L'Essere nel Mondo, lo Spaesamento, l'Essere per la morte, l'Angoscia, lo Sguardo in Ciò che è, la Volontà di potenza, la Follia, quello di Core...

In fondo semplicemente una questione di *”Attività e Passività”*, una diversa declinazione della Thesis e della Physis, che in Core finiscono tragicamente per coincidere e confondersi dimenticando ciò che per Heidegger è ancora da pensare, come mai *”per secoli non si sia domandato del rapporto essenziale fra l'Essere ed il porre”*.

Avvalendoci ancora una volta della solita terminologia Junghiana potremmo affermare che il contenuto Archetipico (Kore, Artemide) non viene dalla nostra paziente pensato, ma piuttosto vissuto, con esso non c'è una distanza, sarebbe proprio questo “senza distanza” a provocare quello sconvolgimento dell'esistenza che ella tenterà inutilmente di governare impiegando “le categorie dell'acume dell'intelletto (Apollo)”.

“Della Thesis, il Porre che all'alba del destino dell'Essere si cela nell'essenza della Physis, si parla espressamente nell'epoca più tarda del destino dell'Essere dell'età moderna dove Kant- pura eco dell'appello dell'essere dell'ente che lo riguarda-esprime l'essenza dell'Essere in quanto posizione (posizion) assoluta, ossia come l'essere posato (Gesetzheit) e l'essere posto (Gestellheit) dell'oggettivo, cioè dell'ente presente (Ma posato da chi? Dal soggetto dell'uomo? Con che diritto?). Pronunciato come nome dell'essenza della Tecnica e non nominato in modo superficiale con il tono sgradevole dell'ostilità- come la parola altrimenti corrente-, il termine Ge-Stell, Impianto, dice: la Tecnica è la riunione da sé dominante del porre nel senso dell'ordinare tutto ciò che è presente nelle risorse sussistenti. Il tratto fondamentale del porre che ordina consiste però essenzialmente nel dare la caccia, poiché è come tale che l'essere stesso tende insidie alla sua propria essenza con la dimenticanza di essa (Per quale motivo? Come va pensato in base all'Evento?). L'essere stesso è essenzialmente in quanto si volge via (kehrt sich weg) dalla sua essenza, rivolgendosi (indem es sich zukehrt) a essa con la dimenticanza di essa (Ib, p. 95)”.

Martin Heidegger: "La svolta" (Kehre).

Torniamo di nuovo a Core, abbiamo visto come ella avverta il pericolo e tenti di dargli un nome, un volto, un'insegna, un luogo ed un tempo. La Sfinge è per lei il segno e il simbolo del momento, del movimento critico, colei che feroce e implacabile divora chi osa darle la caccia. La sua sconfitta ne provocherà la morte e al suo posto subentrerà una differente idea di Verità: Edipo sarebbe il prototipo, il paradigma raccontato dal Mito di chi, ritenendo di poter sapere tutta la Verità, scopre ciò che sarebbe stato meglio fosse rimasto nascosto. La follia di Core è l'effetto di un repentino lampeggiare, d'una improvvisa rivelazione preparata dal presentimento del pericolo, narrazione di un vivere e soggiornare suo malgrado nell'Impianto, rappresentazione dell'oscuro, del demoniaco e del male. Ella non accoglie quel "lampo" (Blitz) come simbolo che, come scrive Corbin, va inteso come ciò che nell'Anima si dischiude per annunciare qualcosa che non può essere espresso altrimenti, piuttosto ne è presa e catturata. Un altro paziente raccontandomi delle "voci" che descriveva come "improvvisi pensieri sonori estranei", spiegava quale strategia aveva adottato nei loro riguardi: "...Avevo capito che la mia malattia dipendeva dalle voci; quando mi capitava di pensarle e sentirle dicevo, ecco mi viene qualcosa, ho capito, la voce c'era, però non m'interessava più il fatto di darle retta. Esplicati pure, si vai avanti tanto non ti credo. La lascio sfogare, poiché a soffocarla non ero in grado, ma, non le davo più peso, restavo al sodo, non mi facevo prendere....".

Così Heidegger sebbene sembri che veda e intuisca le stesse cose, assume nei riguardi di questa visione (Theoria) un diverso atteggiamento, un'altra disposizione. Egli risale alle parole Greche "Thesis" e "Phusis" e meditando intorno al loro significato originario giunge a trovare uno stato d'animo (Stimmung) che possa essere appropriato, un sentimento accogliente e custodente verso l'intrinseca pericolosità delle manifestazioni dell'Essere. L'Esserci è invitato a raccogliersi, disponendosi all'ascolto dell'Essere, che da sé, si apre nella radura (*Lichtung*) e schiudendosi porta fuori nella svelatezza dalla velatezza qualcosa di presente; se l'Impianto come essenza della Tecnica viene inteso in questo modo non potrà mai essere padroneggiato da un fare umano.

"La Tecnica, la cui essenza è l'Essere stesso non si lascia mai superare dall'uomo poiché ciò significherebbe che l'uomo è il padrone dell'Essere (Ibidem, pag. 98)".

Sofferamoci brevemente sul motivo per il quale abbiamo deciso di chiamare la nostra paziente Core: nella mitologia Greca Kore (ragazza) o Persefone è la Dea degli Inferi e sposa di Ade. Figlia di Zeus e di Demetra (la Terra) viene rapita dal Dio delle Ombre che se ne innamora dopo averla vista raccogliere fiori in compagnia di alcune Ninfe nella pianura di Enna. La madre la cerca dappertutto disperatamente e quando la ritrova implora Zeus di restituirla. Il Re degli Dei colto dalla commozione ordina al fratello Ade di riconsegnare la ragazza, ma questo non è più possibile, poiché la giovane durante il suo soggiorno agli Inferi ha rotto il digiuno e mangiato un chicco di melagrana. Zeus allora per ricomporre e sanare la disputa e revocare la vendetta di Demetra decretò che Kore avrebbe da quel momento diviso il proprio tempo trascorrendo almeno un terzo dell'anno sulla Terra. La nostra autrice sarebbe quindi la "concretizzazione" del conflitto fra il Mondo e la Terra, vissuto senza un'adeguata distanza.

“Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta. Sarebbe però una banale falsificazione della natura di questa lotta se la si intendesse come contesa e rissa, attribuendo a essa solo i caratteri del perturbamento e della distruzione...”

La Terra non può fare a meno dell'apertura del Mondo se deve essa stessa, in quanto Terra, apparire nel libero slancio del suo auto-schiudersi.

Il Mondo, a sua volta, non può distaccarsi dalla Terra se deve, come regione e percorso di ogni destino essenziale, fondarsi su qualcosa di sicuro...

Ma la relazione tra Mondo e Terra non si esaurisce affatto nella vuota unità di elementi indifferenti che si contrappongono. Riposando sulla Terra, il Mondo aspira a dominarla. In quanto auto-apertosi, esso non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra in quanto coprente e custodente, tende a risolvere in sé il Mondo (Heidegger: L'origine dell'opera d'arte-Sentieri Interrotti- pag. 34)”.

A differenza di Kore però la nostra paziente rimarrà per sempre prigioniera del Mondo Occulto, nella negazione di ogni mediazione, finirà lacerata da un tentare di contrapporsi a quell'Ordine rimanendone diabolicamente posseduta. Il Padre degli Dei (Il nome del Padre) aveva risolto il conflitto disponendo per la figlia una corrispondenza e un tempo da trascorrere nel giardino materno, non contrapposto ma ciclicamente alternato al tempo da dedicare ad Ade, all'Eros, che avvertito dal Femminile come principio maschile e in quanto tale differente, ha analogie e parentele con la morte.

Nel caso della nostra paziente tale intervento paterno viene a mancare, il Nome del Padre è Forcluso....

“Diversamente, cioè se l’uomo non s’insedia dapprima e innanzitutto nel suo spazio essenziale e vi prende dimora, egli non è in grado di compiere niente di essenziale all’interno del destino ora dominante. Consideriamo riflettendo su ciò, una parola che Meister Eckhart pronuncia nei -Discorsi sulla differenza- pensandola in base al suo fondamento. Essa dice: -Coloro la cui essenza non è grande, qualsiasi cosa facciano, non ne viene fuori nulla (Heidegger, Conferenze..., p. 100)”.

“Solo pensando impariamo ad abitare nell’ambito in cui avviene il superamento del destino dell’essere, ossia il superamento dell’impianto.

L’essenza dell’impianto è il pericolo. In quanto pericolo, l’essere si volge via dalla sua essenza nella dimenticanza di essa, volgendosi così al tempo stesso contro la verità della sua essenza...

Nell’essenza del pericolo si cela dunque la possibilità di una svolta (Kehre) nella quale la dimenticanza dell’essenza dell’essere si rivolta in modo tale che con questa svolta la verità dell’essenza dell’essere si raccoglie espressamente nell’ente...

Forse noi stiamo già nell’ombra, gettata in anticipo, dell’avvento di tale svolta, però nessuno sa quando e come essa avverrà in termini destinali. E non è nemmeno necessario saperlo.

Anzi un sapere di tal genere sarebbe addirittura il più funesto per l’uomo, poiché la sua essenza è di essere l’attente (der Wartende), ossia colui che attende ed accudisce l’essenza dell’essere nel momento in cui, pensando, la custodisce.

Solo se l’uomo, in quanto pastore dell’essere, attende ed accudisce la verità dell’essere, può in genere aspettarsi un avvento dell’altro destino dell’essere senza incorrere nel mero voler sapere (Ibidem, p. 101)”.

Alle domande, agli enigmi posti dalla Sfinge non basta dare la risposta, piuttosto il suo domandare va custodito e accolto nella sua essenzialità. Il passaggio dall’intendere la Verità come il venire alla presenza nell’Ombra di un ritirarsi essenziale, a quella concezione della Verità che pretesa nel modo dell’evidenza presuppone la presenza di qualcosa a una coscienza ”chiara e distinta”, sarebbe all’origine di quel mero voler sapere che non vuole più saperne dell’essere e che quindi fonda il dominio dell’Esserci come volontà di potenza. L’intuizione di evidenze, in quanto ha garantito un certo

controllo nonché una potente manipolabilità sull'ente, ha trasformato la Filosofia in Scienza; non c'è più spazio per la Sfinge, e Edipo nel suo prevalere, sarà costretto ad abbandonare il suo regno, punendosi accecandosi per ciò che ha visto e per aver provocato la peste di Tebe. E' proprio nella esclusiva prevalenza dello scoprire che si genera una epidemia, che nel suo significato originario vuol dire "sopra il popolo"; la tracotante esclusione del mistero dell'Essere, porta con se l'inaugurazione della declinazione della Verità come un organico e planetario "voler dar la caccia". Heidegger ritiene tale svolta funesta per l'Esserci, poiché la sua vera essenza è di essere l'attente (*der-Wartende*), colui che attende ed accudisce l'avvento dell'essere e pensando lo custodisce; Edipo sarebbe allora il "predestinato", colui la cui esistenza viene sacrificata da quella svolta destinale del manifestarsi dell'Essere e che nella sua pretesa di dare la caccia alla Verità, ne diviene inesorabilmente preda.

"Emergendo d'un tratto dalla sua propria essenza di velatezza, l'essere avviene nella sua propria epoca. La svolta del pericolo avviene in modo repentino. L'aprirsi repentino nella radura è il lampeggiare (Blitzen) (Ibidem, p. 103)"...

"Finché non esperiamo pensando ciò che è non potremo mai appartenere a ciò che sarà (Ibidem, p. 108)".

Principi del Pensiero: Conferenze di Friburgo, 1957.

Terminiamo questa nostra esplorazione delle regioni della Follia, visitata attraverso le riflessioni di Heidegger, soffermandoci sui contenuti delle conferenze di Friburgo tenuti dal filosofo tedesco solo qualche anno dopo. Ricapitoliamo brevemente le indicazioni, che nel corso dei seminari di Brema Heidegger ci fornisce relativamente all'uso del pensiero: un pensiero che ricerchi opportunamente i suoi sentieri in ciò che è da pensare, egli dice, dovrà sobriamente tenersi fuori dall'acume dell'intelletto nonché da ogni tipo di sentimentalismo, disponendosi ad essere un'eco piuttosto che sostenere punti di vista. Solo pensando ciò che chiede d'essere pensato, l'Esserci disponendosi come l'attente, come colui che attende e accudisce l'essenza dell'essere custodendola, potrà insediarsi nel suo spazio essenziale prendendovi dimora, accogliendo il manifestarsi dell'Essere non più come se fosse il suo padrone. I Principi del pensiero sono chiamati Leggi del pensiero, poiché regolano e guidano la sua attività, conosciamo

il principio d'identità ($A=A$), il principio di non contraddizione (A non è uguale al non A), il principio del terzo escluso (X è o A o non A): essi, in quanto tali, sono principi escogitati dal pensiero allo scopo di governare il suo procedere tuttavia:

"Il pensiero non è anzitutto l'oggetto per i principi bensì è il loro soggetto. Il genitivo presente nel titolo-Principi del pensiero- è un genitivo Subiectivus.

Diciamo pure con maggiore prudenza, che il titolo-Principi del pensiero-annuncia qualcosa di equivoco. E' per questo, che esso ci pone di fronte alle seguenti domande collegate l'una all'altra: possiamo o dobbiamo portare il titolo a un'univocità, interpretandone quindi il genitivus o come Obiectivus o invece come Subiectivus? Oppure dobbiamo viceversa abbandonare questo aut-aut e far valere al suo posto il sia-sia?

Il sia-sia è una scappatoia che il pensiero cerca volentieri quando conta di ripiegare nel non problematico...Come va inteso il pensiero stesso, se esso deve essere sia il soggetto dei suoi principi sia il loro oggetto? (Ib, pag. 122) "

Il procedere, il procedimento del pensiero...il pensiero precede se stesso in quanto pone i suoi propri principi ma, in queste sue "pre-posizioni" si espone e finisce prima o poi per de-ludere gli stessi principi posti, a trasgredirli ed a disattenderli. Il pensiero procede, avvalendosi dei metodi propri della logica, ponendo i modi del suo corretto procedere ma tali modi in quanto "posizioni del pensiero" finiscono con il tempo per diventare suoi limiti e vincoli ed il sia-sia non riesce a rendere conto del conflitto, Heidegger cita Hegel:

"Ora però Hegel ha dimostrato in modo inconfutabile che il nostro pensare corrente, proprio dove si spaccia per corretto non segue affatto le leggi del pensiero ma le contraddice di continuo...Ciò come conseguenza del fatto che tutto ciò che è ha la contraddizione come suo fondamento...

-La contraddizione è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto ed un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione (Hegel: Scienza della logica)-.

-Ma non la vita che paventa la morte, schiva della distruzione, bensì quella che sopporta la morte e in essa si mantiene è la vita dello spirito: esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare se stesso nell'assoluta lacerazione, ovvero nella contraddizione (Hegel: Fenomenologia dello Spirito).

Diversamente Hölderlin nella sua poesia-Amabile azzurro fiorisce-dice:-*La vita è morte; e anche la morte è una vita*- risolvendo la contraddizione come ciò che concilia e perdura. Infine Novalis nella sua Opera filosofica:-*Annientare il principio di contraddizione è forse il compito supremo della logica superiore*- così Heidegger si appresta a concludere questa lunga serie di citazioni:-*Il poeta pensante (Novalis) vuol dire che il principio della logica abituale, cioè la legge della non contraddizione deve essere distrutta, mentre proprio la contraddizione va messa in risalto come il tratto fondamentale di tutto ciò che è reale. Novalis dice esattamente lo stesso di ciò che pensa Hegel: annientare il principio di contraddizione per la salvezza della contraddizione in quanto legge della realtà del reale (Ib, p. 120)*".

Il pensiero "vivo" è dunque il pensiero contraddittorio che già nel momento in cui pone una sua posizione la riconosce contestualmente come suo limite e come suo vincolo. Ma se il pensiero è contra-dizione, "contro" che cosa dice? Il pensiero nel riconoscere la vitalità della contraddizione, dice, afferma contro il già detto aprendosi a quanto rimane ancora da dire e si contraddice maggiormente quando, non riconoscendo la sua propria essenza, si crede e si ritiene assoluto (Ab-Solutum), sciolto da...

Solo se il pensiero si ri-solve (si ri-scioglie) a essere eco dell'Essere potrà forse trovare corrispondenza, accogliendo il Reale nella sua intrinseca lacerazione. Heidegger si dice d'accordo con Hegel e con Novalis e non con il poeta Hölderlin poiché per quest'ultimo la contraddizione si rivela proprio come ciò che concilia e perdura: troviamo analogie con le strategie di Core, perseguire il "Versum Unum" tentando la risoluzione e la composizione del conflitto in una impossibile e strenua stabilità. Compito del pensiero è un prepararsi, un mantenersi aperto ad accogliere il darsi dell'Essere e nel frattempo, nell'attesa, provare a pensare ciò che è...

"Ciò che si è soliti chiamare l'elemento creativo e geniale di un'opera non deriva da un erompere di sentimenti o idee provenienti dall'inconscio, quanto piuttosto dalla vigile ubbidienza alla storia, ubbidienza che si fonda sulla pura libertà del sapere udire. La storia autentica è attesa. Non siamo noi, gli uomini che arriviamo ai pensieri, bensì sono i pensieri che giungono a noi mortali, la cui essenza è basata sul pensiero quale suo fondamento. Ma chi pensa questi pensieri che ci fanno visita? (Ib, pag. 120) "

In questo senso annientare il principio di non contraddizione sarebbe il compito di una logica superiore, in grado di superare quel bisogno soddisfatto dalla Metafisica di

“fissare” l’ente, di conoscerlo incontrovertibilmente, per poterne poi disporre. Heidegger sceglie l’esempio dell’energia atomica ritenuta inopportuna prodotta dal pensiero dell’uomo e non vista invece come un’energia naturale estratta dalla *Phusis*. Energia pro-vocata dal pensiero calcolante del nostro tempo, in grado di annientare l’uomo, di distruggere quello stesso pensiero che ha creduto di poterla catturare e di poterne disporre. Il pensiero che ha pensato l’energia atomica, è pur sempre un pensiero proveniente da quel pensiero originario, da quel pensare che sorvolando ogni pretesa di senso delude ogni attesa.

“I principi stabiliscono qualcosa in anticipo e in tutti i casi essi sono dunque presupposizioni (Ibidem, pag. 123) ”.

Il pensiero procederebbe dunque ponendo principi che in quanto tali non sarebbero altro che “argini” entro i quali verrebbe incanalata la violenza della contraddizione, del *polemos*. L’Esserci trovandosi nel fluire della corrente dell’essere tenterebbe di proteggersi e di riunirsi, raccogliendosi in un *Logos* capace di promettere un fondamento dal quale poi si potrà provare a governare il flusso.

“Nondimeno, i principi del pensiero, in quanto leggi del pensiero, pongono ciò che pongono, in modo irrevocabilmente stabile (Ib, p. 123) ”.

I principi del pensiero, le regole, le leggi, i *Nomoi*, tendono alla stabilità, ma ogni azione di stabilizzazione può anche essere “spegnimento e fraintendimento della *Phusis* e del *Bios*” che in quanto tali non possono essere mai arginati ma piuttosto vanno assecondati ed ascoltati. La contraddizione è in tal caso generata dalla pretesa del pensiero di cogliere l’ente calcolandolo e distinguendolo da ciò che non è, questo pensiero operativo procede nel modo di dar la caccia all’ente nell’oblio dell’Essere. Proprio la psicosi ne sarebbe l’estrema, disperata caricatura, poiché il pensiero delirante (fuori dal solco ma in un altro solco più ferreo, univocamente fissato e senza scelta), avrebbe origine dall’iniziale scioglimento dell’abitudine con la quale si abita nel Mondo. Sempre Karl Jaspers descrive la “*Wahn-Stimmung*”, stato d’animo pre-delirante dove ogni significato è come sospeso (epochè) e tutto ciò che appare non è più univocamente fissato, non è più familiare, ma equivoco, inquietante, allusivo, proprio su tale insopportabile esperienza si costruirebbe (Building) il delirio, trasformazione dei modi del pensiero che solo attraverso l’assunzione di nuove indubitabili, incorreggibili certezze consente all’Esserci di poter ritrovare una qualche forma d’abitare nel Mondo.

Anche il “*Blitz*”, il lampo, l’intuizione (*Ein-fhall*), la rivelazione è un altro modo d’annunciarsi della follia: ”Adesso è tutto chiaro”, l’oscurità si dilegua, tutto diviene come quando il sole è a mezzogiorno (Nietzsche). Ma l’estrema intensità della luce non illumina abbaglia: “*Kehre*”, svolta dell’esistenza, l’Esserci immagina in questo caso di aver finalmente trovato uno stabile, solido e assolutamente incontrovertibile punto archimedeo che gli promette un’inedita potenza, che sembra in grado di consentirgli di spiegare l’intero Mondo. Dall’epoché, sospensione inquietante e perturbante del significato, attraverso un impossessamento (*Ge-Macht*) da parte di un Archetipo, si annuncia e si sviluppa una nuova modalità di pensiero che risolutamente negando e opponendosi ad ogni oscurità, si ritrova “*Assoluto (Ab-solutus)*”, sciolto da ogni vincolo. Tale fatale meta-morfosi conduce l’Esserci a credersi al centro di un ordine, dotato di un potere e di un supposto sapere così alti da esser ritenuti pericolosi e minacciosi e proprio per questo giungerebbe a esser contrastato dalle forze del male, catturato da una volontà di potenza all’interno di una declinazione dell’Essere e di una rappresentazione dell’Ente che si mostra in tutta la sua inaudita, violenta persecuzione, additato e prescelto come capro espiatorio, come carne lacerata e fatta a pezzi dall’oscuro che avanza. Quasi non fosse più una creatura mortale, come se fosse entrato trasformandosi nell’ordine del divino, l’Esserci, invaso dalla luminosità senza più ombra dell’Archetipo, tormentato dal compito prometeico di portare la conoscenza agli uomini, diviene il simbolo e il sintomo della perdita sobrietà del pensiero, disperso nello scompaginamento dell’evidenza naturale. Heidegger ci avverte che invece l’oscuro va accolto e va custodito in quanto oscuro, e ogni tentativo di eliminarlo conduce alla follia, al pre-giudizio, alla *hybris*, allo *pseudos* (falso).

L’oscuro (*Skoteinos*) non va però confuso né scambiato con la tenebra, con il buio totale, con la notte (*Einsternis*); poiché l’oscuro appartiene al mistero dell’apparire della radura (*Lichtung*).

Ne consegue che la cosiddetta follia non sarebbe altro che “*ex-odos*”, andare fuori dalla “*via*”, un calarsi nell’oscurità della profondità del pozzo e rimanere abbagliati: divisione, scissione fra la luce e il buio, fra giorno e notte, fra bene e male, fra padrone e servo; nella prevalenza del principio di non contraddizione, “*logos ab-solutus*”. Follia come possibilità, umana esperienza consegnata alla tragicità dell’estrema rivelazione, strappato il Velo di Maya (Schopenhauer), de-negata l’oscurità e l’oscuro, si rimane

esposti agli esiti nefandi dello scisma fra il mondo della Luce e il tremendo mondo occulto. Core è la personificazione di questa esaltata volontà di potenza, contraddetta nel suo voler salvare il principio di non contraddizione: ella ci racconta del suo incontro con *“l’Eroe dei due mondi”*, che sebbene appartenesse originariamente al sordido schieramento del mondo occulto, tentò ripetutamente di salvarla mettendola in guardia, informandola sui crudeli metodi e: *“l’arte di quella agguerritissima organizzazione sorprendentemente erudita, intelligente e raffinata”*.

Per descrivere il suo viso, il volto dell’Assolutamente Altro ella scrive: *“Il profilo di questo giovane uomo ha la forza e la profondità di disegno di un Giotto e allo stesso tempo la nobiltà e la dolcezza di un Raffaello. E’ il viso di un autentico Cristo, da Esso traspare qualcosa d’indefinibile e d’eterno”*. L’Eroe viene però scoperto nel suo *“doppio gioco”* e quindi eliminato dai suoi superiori, simbolo dell’ultimo appello, dell’ultima possibilità di salvezza, sorta di ponte e tramite fra la luce (phanes) e l’oscurità che ineluttabilmente e implacabilmente perirà risucchiato dal mondo occulto. L’Oscuro ha la sua propria purezza ed il suo ritorno travolge Cora, la quale presa dalla scissione di fronte alla *“Originaria Sorgente”*, reagisce dividendo il mondo tra bene e male, tra la luce e la tenebra per poi combattere ed opporsi ai secondi termini in vista di una ricomposizione dei due poli che prevede la prevalenza di uno sull’altro, *versum unum...* La nostra narratrice sembra che scorga ciò che vede Hölderlin:

“...Coppa inebriante colma di luce oscura...”.

“Salvaguardare la purezza dell’oscuro rimane più difficile che procacciare una luminosità che vuole soltanto rilucere come tale. Ciò che vuole soltanto rilucere non illumina (Ibidem, p. 125)”.

Core non risulterà sufficientemente esperta nell’uso del suo pensiero inteso nella sua ampiezza essenziale e quindi non sarà in grado di riconoscere un altro pensiero come estraneo (*fremd*) e d’ascoltarlo come ciò che è straniante (*das-befremdlichkeit*).

“L’attuale gigantesca parata del calcolismo, nell’Industria, nell’Economia e nella politica testimonia la potenza del pensiero posseduto dal logos della Logica in una forma che confina quasi con la follia... (Ibidem, p. 196)”.

La potenza del pensiero proprio nel ritenere di aver trovato un solido fondamento nei principi della logica, non si avvede di essere in realtà posseduto dal suo logos, tanto da confinare *“quasi”* con la follia. Che cosa intende il filosofo e cosa contiene quel *“quasi”*,

qual è la differenza esistente con il pensiero folle? Allo scopo di tracciarne le differenze mettiamo direttamente a confronto alcune sue affermazioni con il racconto di Core.

“Tutto il peso del pensiero calcolante si raccoglie nei secoli dell’età moderna (Ib, p. 196) “.

“L’Opera degli uomini che la compongono (l’invisibile sfondo della Società) è simile a una ferrea maglia fluente che tutto spinge e travolge in una torbida corrente che conta secoli e millenni (Core-Memorale) ”.

“Ciò che è matematico è ammesso in modo così deciso nella Metafisica dell’Età Moderna perché all’interno di tale metafisica e per essa si è deciso qualcosa di essenziale, ossia il mutamento della verità in certezza (Ibidem, p. 197) ”.

Riepiloghiamo concisamente quali sono le caratteristiche dell’Esserci che abita nel mondo nel modo del delirio: l’esser posseduto, il “*Ge-Macht*”, il non poter scegliere, la coartazione dell’esistenza, il non poter più lasciar esser le cose e il mondo, l’esser costretti a incontrare il mondo e l’altro entro un rigido “*a priori esistenziale*”. La dinamicità di tale situazione, le sue condizioni di possibilità, le abbiamo rintracciate in un iniziale e originario stato d’animo che condurrebbe l’Esser-Ci a presentire “ciò che è”, trascinandolo ad avvedersi della sua effettiva e deiettiva impotenza, da qui si innescherebbe una reazione regressiva volta sostanzialmente a tentare di recuperare le perdute posizioni, le sue Tesi abituali (Thesis), l’irriflessa evidenza naturale, e questo attraverso una estremizzazione del principio di non contraddizione, portandolo alle sue esasperate e laceranti conseguenze.

La Verità intesa come Aletheia inesorabilmente tramonta e al suo posto subentra la Verità concepita come indubitabilità e assoluta incorreggibile certezza. Il “*quasi*” della frase heideggeriana si riferisce probabilmente al margine che ancora il pensiero, nonostante sia posseduto dal Logos della Logica, ha di accogliere “*la fine*”, vale a dire di pensarsi finito nell’infinita manifestatività dell’Essere (*Sein*).

Questo nostro mondo attuale, proprio in quanto posseduto e efficacemente realizzato dalla volontà di potenza e dall’odio (*Neikos*), conduce gli uomini a non aver più cura delle cose in quanto cose, le cose vengono piuttosto incontrate nel modo di quella efficiente, spregiudicata produzione-manipolazione, pro-vocata dall’oblio del pensiero dell’Essere; in altri termini l’Esserci prova “*calcolando*” a rimandare il suo dover far i

conti con quanto è stato affrettatamente rimosso e che rimane ancora da pensare: vale a dire con la regione dell'originario prevalere dell'Essere.

"Il pensiero che è oggi all'opera in ogni progettare scientifico è un pensiero che fa i conti, che tiene in conto che mette in conto (Das rechnen-de denken Kalkuliert). Il pensiero calcolante non è un pensiero meditante che si arresta alla meditazione (Besinnung), non è un pensiero che pensa quel senso che domina tutto ciò che è (Heidegger- L'Abbandono, pag. 30) "

Nel delirio (Wahn), il pensiero non può più fare altro: esso è per così dire "comandato" a tentare di mantenersi all'interno di un orizzonte esistenziale "privato (idios)", costituendosi come una visione del mondo "esaltata e fissata", decisa una volta per tutte. *Idios Kosmos* ri-tirato, introvertito, in un movimento di ri-piegamento, clausura dell'apertura del "Ci" dell'Esser-ci, narcisisticamente e difensivamente assestato su convinzioni "idio-logiche", queste ultime a loro volta fondate sulla conseguente onnipotenza del pensiero calcolante che finisce nella sua prevalenza, per annullare, assorbendolo in sé, il pensiero meditante. Core nonostante sembri rivolta e "aperta" al discorso, al "dia-logos" con i suoi lettori non può più ammettere, non può più nemmeno per un attimo dubitare che le sue scoperte possano risultare false (*pseudos*) o semplici opinioni (*doxa*), poiché è proprio su di esse che ella ha edificato la sua interpretazione del Mondo. Nessuno mai le crederebbe, voce nel deserto, sostenitrice di ipotesi senza fondamento, deliranti, folli, senza senso, effetto del mutamento della Verità in certezza. Il discorso Heideggeriano ci appare invece ancora convincente, esso rimane "dia-logos", aperto all'altro da sé, alla Verità come *Aletheia*, alla Verità come disvelamento.

Le regioni della creatività, del pensiero calcolante e della follia sarebbero dunque, secondo queste ipotesi, pericolosamente vicine, confinanti, divise da uno scarto, da uno iato..., da un "quasi", accomunate dal rischio di trascurare la:

"Propria essenza che soltanto se sarà grande potrà proporre qualcosa, altrimenti non verrà fuori nulla (Meister Eckart) "

L'essenza è grande solo se sarà in grado di accogliere l'altro da sé, di adottare quel contegno e quella *risolutezza (Entschlossenheit)* che richiede *l'Abbandono (Gelassenheit)* di fronte alle "Cose" e *l'Apertura (Erschlossenheit)* al Mistero.

Mantenimento della differenza ontologica fra psyché e coscienza, fra psyché ed ego.

“Solo quando saremo sufficientemente esperti nel nostro pensiero, inteso nella sua ampiezza essenziale, saremo in grado di riconoscere un altro pensiero come estraneo (Fremd) e straniante (Das-Befremdlichkeit)... (Heidegger, Conferenze...,p. 127)”.

Prevalenza del pensiero unico tipico dell'ego, della logica fondata sui principi di ragione e persino la psicoanalisi freudiana nonostante nasca dal convincimento che non è sufficiente fermarsi alla supremazia dell'Io e della coscienza, perverrà a un pensiero anch'esso unico e omnicomprensivo. In questo caso la psiche viene concepita come un deposito di eventi passati e rimossi e di pulsioni, in una prevalenza accordata alle dimensioni del passato e del presente, eludendo le sue possibilità evolutive e trasformative. Quando l'esistenza è scossa da qualche vertigine esistenziale, quando si trova a precipitare nell'assenza di fondamento generato dall'epochè, emergono reattivamente quelle componenti della psiche fatti di strutture e archetipi che se non saranno intesi come l'assolutamente altro che abita la psiche finiranno per prevalere e condurre la configurazione dell'esserci a risolversi nel modo del senza distacco e dell'impianto che caratterizzano l'abitare nel mondo nel modo del delirio. In questo caso l'Io s'ipertrofizza, si serra e si chiude difensivamente su posizioni tragicamente onnipotenti e spostare l'esserci da tali forme assolute richiede metodo e comprensione. Se tutta la riflessione heideggeriana in precedenza esaminata viene applicata alla questione dell'Io e della coscienza, in essa forse potremmo trovare indicazioni per intendere la psiche nella sua differenza dalla coscienza e così tentare di intraprendere percorsi di cura protesi a riattivare quella differenza ontologica in grado di sciogliere gli assoluti del delirio in vista di una possibile ripresa del transito dell'esistenza. Differentemente da Freud, Carl Gustav Jung proverà a seguire un percorso che lo condurrà ad avventurarsi fin quasi a perdersi nelle regioni dello psichico e le sue vie privilegiate saranno appunto quelle del sogno, del Sacro e della follia. Egli, nel corso dei suoi esperimenti e delle sue esplorazioni, scopre l'indifferenziato o, per meglio dire, quella zona dove tutto è connesso e non ha luogo la differenza, dove la psiche si perde nella sua complessione con il tutto, dove la psiche e il tutto co-incidono, zona che lo stesso Freud tratterà definendola come “esperienza oceanica”. L'esplorazione dello psichico attraverso lo psichico gli fa temere di essere folle, di essere prossimo a un crollo mentale, di rischiare egli stesso la psicosi, lo conduce in quella zona pericolosa e attraente, dove il soggetto conoscente si discioglie nell'oggetto da conoscere, metodo

che espande e dilata il soggetto, che esalta e perturba la coscienza facendola divenire “psyché”, procedimento che, estraendo la presenza dalle sue abituali categorie logico-conoscitive, la trasferisce nell’angosciante e abissale pre-categoriale. Qui il pensiero si svolge in una maniera più originaria, si muove entro la prevalenza della sensazione, dell’intuizione e dell’immagine, che accadono come un lampo, che giungono all’improvviso, in una modalità del pensiero che potremmo definire come visionaria, proprio questo sconcerta l’esplorazione di Jung, che racconta dei suoi dubbi, delle sue paure e della meraviglia che gli provoca questo viaggio³⁶.

L’esperienza junghiana attesta come l’Io, la coscienza, sia solo un frammento che si muove dentro l’immensità dell’anima, della psiche, in una pretesa di centrare l’esistenza e delimitarla, tentativo che quando riesce troppo spegne ciò che c’è di vitale e quando invece fallisce conduce alla follia³⁷. Nel Libro Rosso, lo psichiatra svizzero si muove

³⁶ In “Ricordi, sogni, riflessioni”, così si esprime Jung riguardo le sue esperienze oniriche e visionarie: ”Da giovane, la mia meta era di effettuare qualcosa nella scienza. Ma poi fui travolto da questo torrente di lava, e il suo fuoco diede nuova forma e nuovo ordine alla mia vita. Questa è stata la materia prima che irrompendo mi ha costretto a plasmarla; e le mie opere non sono altro che un tentativo più o meno riuscito d’incorporare questa materia ignea nella Weltanschauung del mio tempo. Quelle prime visioni e quei sogni erano magma incandescente da cui si cristallizzò la pietra che potei scolpire. Gli anni più importanti della mia vita furono quelli in cui inseguivo le mie immagini interne. In quegli anni si decise tutto ciò che era essenziale, tutto cominciò allora. I dettagli posteriori sono solo completamenti e chiarificazioni del materiale che scaturì dall’inconscio, e che da principio mi travolse nelle sue onde, ma fu esso la materia prima che durò tutta la vita” (Ricordi, Sogni, riflessioni: BUR, 1994).

³⁷ Così Mario Trevi traccia la differenza fra l’Io e il Sé: “Possiamo dire che l’Io ha a disposizione il concetto e il giudizio, mentre il Sé ha a disposizione la tensione e il simbolo. Possiamo dire che il discorso dell’Io è direttivo, consequenziale, semplice, mentre il discorso del Sé è rizomatico, dendritico, polidimensionale e complesso. Possiamo dire che l’Io distingue e decide, agisce, opera, mentre il Sé non distingue, non agisce, non opera. Possiamo dire che l’Io traccia un breve segmento di retta nell’apparente groviglio del Sé, che è invece ordinato ma così complesso da non potersi

pericolosamente lungo questo bordo, abbandona le rassicuranti zone della ragione, per esplorare quei luoghi inospitali, perturbanti, pericolosi e tuttavia seducenti, quei luoghi che circondano e che ospitano già da sempre il mondo della vita³⁸.

descrivere. Possiamo dire che la direzione normale dell'Io è la semplicità sillogistica e monodirezionale, mentre la dimensione normale del Sé è la complessità multipla, ricorsiva e indescrivibile. possiamo dire però che il discorso dell'Io è anche un fare, perché l'Io deve decidere, vale a dire tagliare e separare quel piccolo segmento di retta dalla segmentazione complessiva del Sé. Possiamo dire che la dimensione emozionale dell'Io è l'ansia, mentre la dimensione emozionale del Sé è la pace, nonostante la tensione che è sottesa al simbolo. Possiamo dire che l'atteggiamento fondamentale dell'Io è l'esame della realtà, e perciò la richiesta e la cura, mentre l'atteggiamento fondamentale del Sé è la visione globale e infinita del reale, e perciò l'accettazione e la trascuranza". (Mario Trevi: *L'altra Lettura di Jung*, Cortina 1988, pag.111).

³⁸ Nel saggio *La sincronicità*, Jung scrive: "La psicologia analitica è una reazione contro l'esasperato razionalismo della coscienza, la quale, cercando di generare processi indirizzati, si isola dalla Natura e così strappa l'uomo dalla sua naturale storia e lo trapianta in un presente razionalmente limitato, che si estende al breve periodo fra la nascita e la morte. Questa limitazione genera un sentimento di accidentalità e di insensatezza che ci impedisce di vivere la vita con quella ricchezza di significati che essa richiede per essere completamente vissuta. La vita si appiattisce e non rappresenta più compiutamente l'uomo. Perciò una grande parte di vita non vissuta cade in preda all'inconscio. Si vive come si cammina quando si hanno le scarpe troppo strette. L'eternità, che è così caratteristica della vita dei primitivi, manca completamente alla nostra vita. Le nostre mura razionali ci isolano dall'eternità della natura. La psicologia analitica cerca di fare breccia nelle mura, scavando nell'inconscio per trarre fuori quelle immagini fantastiche che l'intelletto razionale aveva rigettate. Queste immagini sono fuori dalle mura, appartengono alla natura in noi, che in apparenza giace profondamente sepolta dietro di noi, e contro la quale noi ci siamo trincerati dietro le mura della ragione. (C.G. Jung: *La sincronicità come principio di nessi a-causali*, in *Opere* vol. otto pag. 504, Boringhieri 1983)".

In quelle regioni le parole vengono a mancare, non aiutano il dire, e in qualche modo analogamente a quanto dirà con altri intenti Martin Heidegger, la ricerca diventa affannata e privata dell'ausilio del linguaggio, la filosofia chiede sostegno ai poeti, restano appunto immagini e stati emotivi che si susseguano e s'impongono alla coscienza ricordandole la sua precarietà e la sua tracotanza. Questa regione sarà ciò che proveremo a intendere come psiche e con psichico, una regione che con la sospensione dell'Ego, scelto come uno speciale esperimento metodologico, forse ci permetterà, quest' almeno è quanto auspichiamo, di comprendere un po' meglio la materia della quale le discipline psichiatriche si occupano con l'intento della cura. Della psichiatria, si dice spesso che è l'unica disciplina medica che è in fondo priva di un organo, e difatti per molto tempo e ancor oggi, si cerca strenuamente d'identificare con certezza le basi materiali e organiche delle malattie della mente.

In particolare negli ultimi decenni, come ricorda Nikolas Rose si è assistito a un inarrestabile processo di molecolarizzazione della malattie mentali, se fino a qualche tempo fa le ipotesi riguardavano zone e distretti encefalici, adesso le ipotesi prevalenti si focalizzano sulla superficie e sull'interno delle cellule nervose, scegliendo come loro substrato recettori e neuro-trasmittitori. Comunque siano andate le cose, è oramai assodato ed è patrimonio comune che la psiche "necessariamente" deve avere una materia e non può più essere considerata, come la intesero i greci, per sua natura soffio. L'anima eterea e immateriale scompare inesorabilmente di fronte alle pretese della scienza moderna, comincia quella che viene definita la fase del materialismo che da un punto di vista strettamente psicologico simbolizza la perdita e la scomparsa dell'anima. Eppure, qualcosa non torna del tutto, come mai per tanti secoli la psiche e l'anima avrà come sua caratteristica l'assenza della materialità o se si vuole una differente materialità? Come mai da Platone in poi, proprio il pensiero occidentale fonderà se stesso all'interno dell'idea che esiste comunque un mondo oltre questo mondo materiale, che esiste cioè un mondo abitato solo dalle anime, concezione che porta con sé l'immagine della purezza dello Spirito e della nefandezza della materia, dove i corpi con la loro materialità sono considerati una mera espressione della caducità e della morte. L'esperienza insegna che il corpo umano può continuare a esser presente senza vitalità, senza movimento e senza sensibilità, e proprio per questo che viene tumulato occultato o cremato all'interno delle ritualità funebri.

Sempre il corpo, non mancherà di essere spesso rappresentato nella sua volgarità e nelle concezioni religiose più oscure e tetre come all'origine del male, preda delle passioni, dei desideri della carne e ai suoi patimenti, il corpo è ciò che espone alle seduzioni del demonio. Carne, che proprio per questa sua sordida indocilità, per questa sua vitalità oscura e nelle sue profondità avvertita come incontrollabile e violenta oltre che per sua natura mortale ed esposta ai processi di disfacimento e di putrefazione che la caratterizzano dopo la morte. La carne, proprio per queste sue caratteristiche richiederà allora di essere temperata negli eccessi violenti delle sue concupiscenze e sepolta e occultata quando si deteriora negli esiti successivi alla dipartita, ricondotta entro la sua espressione più rassicurante, semplice materia che contiene lo Spirito che a essa comunque sopravvive. Nei giorni nostri assistiamo invece all'esatto capovolgimento di quelle concezioni, non esiste nulla che non sia materia e lo psichico, i nostri pensieri, i nostri vissuti, i ricordi e le emozioni, non sono che il prodotto di processi molecolari, che non solo li rendono possibili ma che nientemeno li producono. Tutto questo avviene entro il trionfo del paradigma meccanicistico cartesiano-newtoniano, che sancisce la divisione del mondo in parti separate in vista della sua conoscenza appropriativa, affermazione delle specializzazioni, celebrazione del mito del progresso illimitato secondo una successione evolutiva immaginata lineare, apologia dell'Io vincolata al culto del successo, predisposizione dell'esistenza fondata sull'esaltazione dell'apparenza e della superficie a scapito delle essenze e delle profondità, propensione per i metodi riduttivi e nomotetici tesi a sancire la preponderanza dell'univoco piuttosto che per quelli ideografici e complessi, predisposti a immergersi nella fluenza del molteplice. Questo principio fondativo ha come suo inquietante effetto collaterale, il crescente divario tra psiche e corpo, tra uomo e natura, tra sentimento, affettività e ragione, la sempre maggiore incapacità a esprimere una feconda e vitale funzione immaginativa.

Strano destino quello della psiche dalla sua eterea consistenza, si trasforma in certe epoche in materia, lasciandoci sfuggire la sua vera essenza che come abbiamo suggerito è rappresentata dalla mancanza, dal vuoto, dall'assenza, dall'impossibilità della sua determinazione, dalla sua infinita, molteplice potenzialità. Senza dubbio, senza un substrato materiale, senza i processi biochimici, non ci sarebbe questo fenomeno, che tuttavia non può essere a questi riconducibile, la psiche, l'anima è prodotta e generata dal sentimento di vuoto, dall'assenza, ed è su questo profondo vissuto, che può nascere

un tentativo di compensazione che porta infine al pensiero. Una sorta di decompressione, che priva la materia vivente della sua condizione di stasi, che le provoca una perturbazione, un perturbamento, che la materia vivente non può fare altro che tentare di governare e questo avviene spesso attraverso il tentativo di controllare l'ambiente. Con una metafora potremmo rappresentarci il pensiero come un gas che riempie un vuoto e solo nel vuoto è possibile che si produca. Se così stanno le cose, le malattie dell'anima, le malattie dello psichico, non possono essere altro che tentativi falliti di riempire questo vuoto, questa mancanza; difatti ognuna di esse, ogni sua forma, dalle schizofrenie, alle sindromi deliranti, alle depressioni, alla stessa isteria, all'anoressia nervosa, se li osserviamo bene, se ci lasciamo trascinare dentro il loro discorso, ci appaiono come tentativi disperati di riempimento, tentativi di colmare una beanza. Se allora, queste forme di esistenza mancata, come li chiamava Binswanger, saranno rappresentate come un difetto oppure all'opposto come un eccesso, conseguentemente anche le cure si organizzeranno in quella direzione come difatti troppo spesso avviene, con supporti, aiuti, sostegni, che ovviamente non fanno mai male, ma anche con tentativi di blocco, di arresto, tesi a porre un limite e un freno agli eccessi che talvolta il discorso della follia porta con sé.

Nelle altre parti di questo scritto, si è tentato di provare a dare uno sguardo allo svolgimento storico delle discipline psichiatriche, allo svolgimento delle concezioni e delle cure che gli uomini hanno ideato per queste forme morbose, e si è tentato altresì di decostruire quei preconcetti che risultano essere vere e proprie trappole epistemologiche, questo percorso in certi casi mi ha convinto che la follia in quanto tale è una sorta di condizione originaria, sulla quale si innesta il cosiddetto complesso dell'Io (Jung), il quale sempre in ritardo tenta di stabilire o per meglio dire, di stabilizzare una sorta di centro, da cui potersi orientare nel mondo, tuttavia questo processo di stabilizzazione può avvenire al costo di perdere la fluidità dell'esistenza. Freud diceva a tale riguardo, che l'umanità ha scambiato la Felicità e l'istintualità per un poco di sicurezza. In precedenza, si è provato a indicare quale potrebbe essere lo scarto, fra le attività creative e la follia, entrambe spesso accomunate, com'è noto già Aristotele aveva dedicato uno scritto alla melancolia attribuendola all'uomo di genio. Si era fatto in quel caso, riferimento all'epoché husserliana, e nei pazienti che ho incontrato nel corso della mia esperienza clinica, l'esordio della cosiddetta patologia

psicotica, quando indagata con attenzione, è sempre preannunciata da un pervasivo sentimento di trasformazione del mondo e della stessa persona: "le cose cambiano, non sono più le stesse pur rimanendo tali", hanno un altro alone semantico, un significato che diviene enigmatico e sfuggente, si instaurerebbe dunque una sorta di epoché. Tuttavia, in questo caso si tratta di un'epoché non volontaria, a differenza di quanto avviene nell'esercizio fenomenologico e in tutte quelle visioni del mondo che giungono a mettere fra parentesi l'abituale alla ricerca di prospettive altre, un'epoché che accade all'improvviso, descritta dalla psichiatria fenomenologica jaspersiana come "Wahn-Stimmung", stato d'animo delirante, da Klaus Conrad³⁹ come "trema", da Wolfgang Blankenburg⁴⁰ come "perdita dell'evidenza naturale" e analogamente Ernesto De Martino, descriverà questa condizione come "perdita radicale dell'ovvietà dell'utilizzabile"⁴¹.

Ricapitolando: vuoto, beanza e messa fra parentesi dell'abitudine del mondo, sospensione involontaria e inconsueta dell'evidenza naturale, in quel caso le descrizioni che ne fanno i pazienti sono improntate a una radicale sospensione della spazializzazione e della temporalizzazione abituale che risulta inattesa e sconcertante, che sovverte radicalmente l'orientamento direttivo nel mondo, c'è l'impressione di essere entrati in una condizione dove c'è un immediato contatto con il tutto e nello stesso tempo un distanza siderale da esso, in un'alternanza, caotica e tremenda⁴².

³⁹ Conrad Klaus: Die Beginnende Schizophrenie. Versus einer Gestaltanalyse des Wahns. Stuttgart: Thieme, 1958.

⁴⁰ Wolfgang Blankenburg: La perdita dell'evidenza naturale, Raffaello Cortina 1998

⁴¹ De Martino Ernesto: La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Einaudi 1977

⁴² Quest'alternanza fra la perdita dell'evidenza naturale e la pienezza indicibile delle cose che ha affinità con quanto chiamiamo rivelazione, è raccontata mirabilmente da Hugo von Hofmannsthal nella "Lettera di Lord Chandos", scritto che meriterebbe di essere letto per intero e a cui rimandiamo, riportiamo di seguito alcune sue parti che descrivono queste condizioni, così si esprime: "...al punto che nella vostra lettera che mi sta dinanzi, il cui titolo mi guarda estraneo e freddo, non riesco ad afferrare lo scritto come un ben compiuto e fluido scorrere di parole armoniche, ma solo parola per parola

riesco a leggerlo, proprio come se quei vocaboli latini, così ben congegnati, mi si mostrassero per la prima volta agli occhi ...[]...io debbo quindi palesarvi il mio animo, come in esso rinvenga una sorta di stranezza, un'insofferenza, una malattia dello spirito, se preferite, se veramente infine volete comprendere come un abisso insuperabile mi divide equamente dai lavori letterari che sembrano prospettarmi dinanzi, come da quelli passati, e che con tanto desueto linguaggio si rivolgono a me, che esito a riconoscerli come mie fatiche...[]...In poche parole mi accadeva allora, come in preda ad una sana ed imperitura eccitazione, d'intuire tutto ciò che esiste, nel suo insieme, come una sola entità: il mondo spirituale e fisico non mi sembravano in alcun modo contrapporsi, e così il mondo gentile come quello animale, allo stesso modo l'arte come qualsiasi altra manifestazione della natura, la solitudine come la compagnia; in ogni particolare scorgevo tracce della natura, nelle deviazioni della follia come nelle estreme ricercatezze di un cerimoniale spagnolo, nelle goffaggini di giovani contadini come nelle più soavi allegorie, ed in tutta la natura ritrovavo me stesso...[]... Le emozioni si eguagliavano, l'una non cedeva all'altra né nel suo sognante carattere soprannaturale, né nell'energia vitale, e così era per ogni manifestazione della vita, per tutto ciò che essa abbraccia, in tutto mi sentivo di esistere senza che mai mi sembrasse di non intendere rettamente. Oppure mi sembrava d'intuire ovunque la medesima identità e che ogni creatura fosse una chiave per un'altra: mi sentivo d'essere il predestinato ad afferrarle una dopo l'altra, e con questa di dissigellarne tante altre quante questa ne potesse dischiudere... [] Il mio caso in breve è questo: ho smarrito del tutto la facoltà di pensare e parlare con logica su qualsiasi argomento. In un primo tempo mi divenne gradualmente impossibile intrattenermi su argomenti tanto elevati quanto comuni, e quindi proferire proprio quelle parole di cui gli uomini comunemente usano servirsi. Soltanto a pronunciare le parole, spirito, animo o corpo, avvertivo un inspiegabile turbamento. Le astratte parole di cui la lingua naturalmente usa servirsi per portare una qualsiasi idea alla luce del giorno, mi si sfarinavano in bocca come funghi marci. E così una volta, mentre rimproveravo la mia figlioletta di quattro anni, Katarina Pompilia, per una bugia infantile di cui s'era resa responsabile, nell'atto di richiamarla alla necessità di essere sempre sinceri, mi accadde che le idee che ambivano a tramutarsi in parole, perdessero all'improvviso la loro identità riversandosi l'una sull'altra, così che io, terminata la frase come meglio potei, come fossi in preda ad un malessere improvviso,

straordinariamente pallido in volto e con un forte senso di oppressione alla fronte, lasciai la bambina sola richiudendo l'uscio alle mie spalle, e montato a cavallo, solo dopo qualche tempo che galoppavo nella prateria solitaria, cominciai a riprendermi un poco...[]...Per di più il mio spirito m'induceva a vedere vicina in modo inquietante qualsiasi cosa fosse attinente a tali discorsi: così come una volta un lembo di pelle del mio dito mignolo, osservato attraverso una lente di ingrandimento, mi era apparso come un territorio cosparso di profondi solchi e voragini, così mi accadeva ora con gli uomini e con le loro azioni. Non riuscivo più a coglierli nello sguardo semplificato dell'abitudine. Ogni cosa mi si sfaldava incoerentemente in più parti, e queste ancora in ulteriori parti, e nulla si lasciava più ricondurre a un unico concetto. Singole parole giravano rapide attorno a me, si montavano in occhi che mi fissavano e in cui io a mia volta dovevo concentrarmi: erano vortici in un perenne turbinare che a fissarli nel profondo si e presi da un senso di capogiro e al di là dei quali si e nel vuoto...[] Un anaffiatoio, un erpice abbandonato in un campo, un cane disteso al Sole, un cimitero desolato, uno storpio, una modesta casa di contadini, tutto ciò può divenire la tragica fonte del mio turbamento. Ecco, ciascuna di queste cose, e altre migliaia consimili su cui lo sguardo suole scorrere con ordinaria indifferenza, può per me all'improvviso, e in un qualsiasi momento che sfugge del tutto al mio dominio, assumere una connotazione così nobile e fervida e toccante che nessuna parola mi pare adatta a renderla. Ebbene sì, anche la puntuale evocazione di una cosa assente può essere quella destinata alla misteriosa sorte di colmarsi sino all'orlo di quella dolce quanto traboccante energia di sentimento divino... [] In tali momenti una qualsiasi creatura insignificante, un cane, un topo, un insetto, un melo intristito, un sentiero per carri che si snoda sulla collina, una pietra soffocata dal muschio vengono a significare per me assai più dell'amante più bella [...] Queste silenti e a volte inanimate creature, si levano verso di me con una tale pienezza, una tale presenza d'amore, che il mio occhio estasiato non riesce a scorgere dattorno nulla che sia morto [...] Mi sembra allora che il mio corpo sia fatto di pure cifre che mi rivelano il segreto di ogni cosa. E allora anche quella certa pesantezza, quella strana ottusità del mio cervello, si prospetta come un qualcosa: in me, attorno a me, avverto un seducente e semplicemente infinito gioco delle parti. In tale armoniosa corrispondenza non rinvengo un solo elemento nel quale sia impedito a trasfondermi. E quasi per magia mi si svela allora come il mio corpo si scomponga in chiare cifre che si

Le componenti immaginali ed emozionali, prendono allora il sopravvento, “forcludendo” ogni tentativo della razionalità di ristabilire le precedenti forme e i precedenti contatti. Il linguaggio, come direbbe Heidegger, in questo caso finisce per parlare allora da solo, e in un rivolgimento catastrofe e apocalittico, è il soggetto che risulta parlato dal linguaggio, e come se si pervenisse a una contatto diretto con quanto la filosofia heideggeriana chiama l’Essere, da cui i neologismi, l’evasività del discorso e la sua evanescenza; il significante si sconnette dal significato, con una abissale prevalenza del primo che si manifesta nella sua sonorità e nel suo richiamo alle assonanze. L’allentamento fra il significato e il significante, d’altra parte è una caratteristica della parola “poetica” che viene sottratta dalla sua stretta e univoca corrispondenza voluta dalla logica. Nella psicosi però la parola finisce per perdersi, non riesce a farsi metafora, “ciò che porta fuori”, nella sua tensione verso l’indicibile e come se fosse all’improvviso svuotata dall’assenza di ogni possibile significazione, in un’alternanza vertiginosa fra il troppo vuoto e il troppo pieno, così che gli stessi oggetti, le cose che sono d’innanzi si manifestano ora nelle loro intima connessione con il tutto, ora alternandosi con la loro fredda estraneità desolante.

Nell’economia del nostro discorso, una prima conseguenza che qui merita di essere rilevata, è una conseguenza di tipo pratico, e se così possiamo dire ha delle immediate ripercussioni sulla prognosi di tali condizioni e dunque sul tipo di approccio che ne persegue la cura. Jung riferendosi a questi passaggi li intenderà come un transito necessario e riprendendo le fasi dei processi di trasformazione alchemica parlerà della “Nigredo”, quando il sole viene assorbito dall’oscurità, necessario percorso per ogni trasformazione, il “solvi et coagula” degli Alchimisti, ciò permetterà all’autore di intendere le forme schizofreniche non più entro il loro destino processuale, ma piuttosto come esperienze umane che posseggono una loro dinamicità e soprattutto un non inesorabile e irreversibile deterioramento.

Com’è noto, fu il suo maestro Eugen Bleuler a modificare il nome che veniva dato a queste forme psicotiche, prima di lui conosciute dalla psichiatria ufficiale come

mostrano la chiave di ogni cosa, o che potremmo entrare in un nuovo toccante rapporto con tutto ciò che comunque pulsa, solo che principiassimo a pensare con il cuore”.
(Hofmannsthal: Lettera di Lord Chandos)

dementia praecox, evidenziando con quella denominazione proprio l'esito processuale inesorabilmente infausto destinato appunto alla demenza. Bleuler conierà il nome di schizofrenia, dove l'attenzione viene posta sulla dissociazione, sulla dissonanza, e non più sull'esito. A differenza di Freud con il quale venne a contatto e con il quale scambiò per un certo tempo idee e concezioni, il famoso psichiatra svizzero ipotizzava la natura "poli-tropica" (poli=molti, tropé= trasformazione, ma anche modo) della psiche; egli addentrandosi nello studio della schizofrenia, e coadiuvato dal suo giovane assistente Carl Gustav Jung, nell'esplorazione delle cosiddette personalità seconde, sostenne che quando veniamo al mondo la nostra psiche sarebbe alquanto indifferenziata e indeterminata, solamente nel venire a contatto con l'ambiente e con le sue determinazioni culturali e sociali, perverrebbe a prendere una forma e un più definito carattere, tuttavia, le altre potenzialità non verrebbero perdute ma diverrebbero latenti, popolando quella regione nominata come inconscio. In breve, secondo Bleuler ognuno di noi nascerebbe con infinite possibilità che verrebbero compresse e isolate dall'egemonia dell'Io, che a sua volta non sarebbe altro che l'esito degli incontri e delle influenze prevalenti dell'ambiente e dell'ambito sociale e culturale nel quale si è abitati. In occasione di particolari eventi, in particolari condizioni, quando entra in crisi o si eclissa l'egemonia dell'Io, le precedenti possibilità espressive relegate nell'inconscio tornerebbero a premere, influenzando le posizioni raggiunte dalle costruzioni egoiche. Il funzionamento immaginato da Eugen Bleuler avrebbe delle interessanti analogie con il funzionamento del sistema immunitario, che si specializza solo venendo a contatto con l'antigene e inoltre ben si accorderebbe con il parziale utilizzo del nostro encefalo. Difatti, il nostro sistema nervoso centrale è sovradimensionato in modo assai ampio, si calcola che in nessun momento è utilizzato contemporaneamente più del 30% dei neuroni disponibili.⁴³

⁴³ Nel corso del suo sviluppo il cervello modifica, sia il livello del proprio funzionamento che la propria architettura generale. E' noto come esista un meccanismo di selezione naturale della popolazione neuronale, nel neonato si ritrovano un grande numero di assoni soprannumerari ed è nella successiva fase di sviluppo neonatale che questa multi-innervazione cede il posto progressivamente a un'innervazione singola, nella quale ogni cellula sensoriale o motoria innervata è collegata a una sola cellula

Secondo queste ipotesi l'Io non sarebbe altro che l'esito ridotto delle enormi possibilità della psiche, e il nostro inconscio, il luogo ove risiedono le potenzialità alternative dell'Ego, le nostre possibili e non attuate esistenze, quelle che gli uomini nel corso dei secoli, dopo averle scartate, hanno tentato di porre in quel luogo separato e circoscritto, chiamato "Sacro".

Queste le premesse per provare a descrivere la psiche come infinita totalità, riannettendole quelle caratteristiche di "vacuum" e di sostanza "politropica", sacrificate alle concezioni che l'hanno rappresentata come "piena" e "unica", tentativo di decostruire l'interpretazione prevalente della concezione occidentale.⁴⁴ A sostegno di tale ipotesi possiamo ricordare come la psiche, così come abbiamo provato a intenderla, mostri la sua natura e i suoi caratteri, quando viene meno il dominio della coscienza chiara e distinta di cartesiana memoria, ed esprima la sua presenza in quelle regioni del sacro, della follia e del sogno, intraviste e subito scartate dal filosofo francese.

nervosa, si verifica insomma, un'eliminazione di assoni senza morte neuronale. L'assone che persiste incrementerà enormemente il numero delle sue sinapsi, punti di contatto e di transito del segnale. Questo processo maturativo, questo tipo d'innervazione "maturo" risulta in termini economici e funzionali molto più efficiente, cosicché la risposta sensoriale o motoria ha un tempo di latenza più breve con riduzione importante delle eventuali interferenze o dei conflitti fra segnali neuro-elettrici provenienti contemporaneamente da più neuroni.

⁴⁴ Jung a più riprese contesta la concezione dello psichico che si è prodotta in Occidente e così scrive nel Commento psicologico al Bardo Thodol: "...per lo spirito occidentale sentire la parola psicologico, è sempre come sentire soltanto psicologico. La psiche gli appare come qualcosa di molto piccolo, di qualità inferiore, personale, soggettivo, e via dicendo... in realtà è la psiche che pronuncia asserzioni metafisiche in virtù della sua innata divina forza creatrice... Essa non è soltanto la condizione della realtà metafisica, ma questa realtà stessa". (C.G. Jung, Opere, vol. XI, Psicologia e Religione, Commento psicologico al Bardo Thodol, p. 526). E ancora ad affermare che: "... l'anima non è piccola, poiché essa è la splendente divinità in se stessa..."; e che lo Spirito è la matrice, la "base universale". (C.G. Jung, Opere, vol. XI, Psicologia e Religione, Commento al Libro tibetano della Grande Liberazione, pag. 527, 517).

Fino adesso ci siamo intrattenuti su alcune premesse che dovrebbero permetterci di domandare in una maniera più aperta che cos'è psyché. Abbiamo tentato d'intenderla, utilizzando una metafora, nella sua natura gassosa, come una sostanza eterea che tende a occupare il vuoto, ed è in questa direzione che ci siamo mossi, provando a sospendere le pienezze dell'esistenza determinate dall'Io, dagli apparati tecnici e scientifici e dalla rassicurante consistenza dell'oggetto. Ci siamo quindi ritrovati ad avere a che fare con una sostanza che tende all'espansione, che rimanda a una sorta d'indifferenziazione e che inoltre suscita un immaginario di estrema potenza, una sostanza, che le varie epoche e culture hanno tentato sempre di contenere e circoscrivere, avvertendo la sua potenza che include nel suo fondo valenze violente e distruttive, una sostanza che per dirla con un'espressione del Nietzsche di così parlò Zarathustra è invece frammento, enigma, orrida casualità. Demoni e divinità sarebbero l'epifania della sua natura, condivise, entro rappresentazioni sociali e culturali che sono messe in scena nei miti delle rievocazioni religiose e del sacro, i sogni e la follia, insieme con quelle attività umane che permangono ancora declinate come attività "poietiche"⁴⁵, invece le sue

⁴⁵ Con il termine poietico, ripreso dalla speculazione heideggeriana, s'intende fare riferimento a quelle attività umane produttive, che assecondano la manifestatività della physis: poiesis, nella ricostruzione del filosofo tedesco è il movimento della natura vivente, dello svelamento dell'essere. La ricostruzione del senso della parola poiesis, com'è noto servì a Heidegger per la sue famose analisi intorno alla tecnica moderna. Riportiamo una brevissima sintesi dei passaggi dell'autore che sarà utile per meglio intendere il contesto entro il quale vuole muoversi il nostro discorso. Per inciso, con importanti corrispondenze, Jung convergerà verso analoghe conclusioni occupandosi del processo d'individuazione. La sua esplorazione delle regioni che definisce del non senso e di quanto per lui appartiene all'ambito di ciò che concepisce come in-conscio, non ha la funzione di rendere luminose quelle zone e quella materia oscura ma piuttosto di annunciare l'avvento di un senso superiore, è l'Imago Dei, che deve ancora venire, esito del rinnovamento di quel senso divenuto prevalente nell'epoca attuale, che è nella sua forma unilaterale e fondato sull'utilità, il valore e la giustificazione. Nel prosieguo del discorso proveremo a tracciare le interessanti analogie che si ritiene esistano fra il percorso esplorativo dei due pensatori. Ma torniamo a Heidegger: nel pensiero greco, egli osserva, technè non designava soltanto il "fare" dell'artigiano, ma anche l'arte nel

manifestazioni entro la coscienza individuale. Seguendo le conseguenze di queste nostre riflessioni, allora ciò che è nominato come follia, ciò che è ammesso come psicopatologico, richiederebbe una più attenta e aperta comprensione della natura di ciò che è psichico, che a questo punto la concettualizzazione materiale e biochimica, ma anche istintuale e pulsionale, non parrebbe in grado di comprendere adeguatamente e fino in fondo. Richiede di essere riconsiderata la regione che è stata esclusa dall'approccio tecnico alla malattia mentale, la regione del Sacro o in termini heideggeriani dell'Essere, la regione della differenza ontologica. Il vissuto che annuncia quest'ambito, che lo attiva e che poi cerca di rappresentarlo, è una manifestazione

senso più nobile della parola. La *technè* faceva parte del *pro-durre*, della *poiesis*. Una "produzione tecnica" non era, come intendiamo noi oggi, soltanto un processo strumentale e ordinario. La produzione era l'azione attraverso il quale il tecnico-poeta faceva venire alla luce (*produrre*, *pro-ducere*: condurre dinnanzi) un senso. La *poiesis* tecnica, sia essa la pratica del contadino o quella più artistica del poeta o dello scultore, si trova sempre in una relazione armonica con la natura, con la *physis*, essa stessa "produzione". Heidegger a questo riguardo farà molti esempi uno dei quali è il movimento del fiore nell'atto della sua fioritura. "Produrre" così come venne inteso nel pensiero greco originario significava dunque "fare venire" (*veranlassen*), "fare avanzare il non-presente nella presenza" (*hervorbringen*). La *poiesis* va intesa dunque come un movimento della *physis* e coincide con essa, tant'è vero che in greco *physein* significa anche "rendersi presente".

La produzione tecnica potrà allora essere interpretata come l'arte di cogliere, di penetrare un non-senso per farlo avvenire, *ad-venire*, in quanto senso: "pro-durre" allora è finanche un raccogliere e un raccogliersi. Infine, *pro-durre* (*her-vorbringen*), corrisponde a compiere un atto che presenta (*bringt vor*) uno stato celato del mondo e lo svela. La produzione tecnica dei greci deve pertanto essere intesa come svelamento. I greci, scrive sempre Heidegger, utilizzavano per svelamento il termine di *alétheia*, che i Romani in seguito tradussero con *veritas*. Queste premesse conducono il pensatore tedesco a riproporre quindi la domanda: in cosa l'essenza della tecnica ha a che fare con lo svelamento? E la sua risposta è illuminante: in tutto. Poiché ogni "produrre" si fonda nello svelamento. Così, la tecnica non è soltanto un mezzo, è un modo del *dis-velarsi*, cioè della verità (*Wahrheit*).

originaria dell'essere umano e il senso del religioso è una delle sue forme, non è certo un caso che Jung ai fenomeni religiosi dedichi tanta attenzione, riconoscendo la loro essenziale natura psichica. Lo psichico si esprime quando l'adesione alle cose viene meno, quando la pienezza dell'esistenza presa nell'immediatezza della cura (sorge) s'interrompe, quando il mio essere immediatamente occupato dalle incombenze che mi pone il mio essere nel mondo si sospende, quando l'attesa della corrispondenza con il mondo viene delusa, disattesa appunto, quando l'utilizzabilità e la fruizione dell'ente conosce un intoppo, allora si stabilisce una distanza, uno iato, fra ciò che è immediatamente presente e il proto-soggetto, ed è in questo spazio che la psiche, lo psichico emerge in tutte le sue forme. All'originario vissuto di rottura, si sovrappone l'espressione psichica tesa alla ricomposizione della forma precedente. Questo supponiamo che sia per l'essere uomo l'emergenza dell'esperienza dello psichico, il movimento di decentramento e la ricomposizione del vissuto del tutto avvolgente, la tensionalità volta alla ricomposizione di quel senso di unità fra soggetto e oggetto perduto nell'incontro spaesante con il mondo e con l'altro, allora sembrerà evidente che anche le sue forme ammesse come patologiche, andranno ricercate seguendo questo senso e questa direzionalità. Viste le cose in questo modo, scopriremo che ogni forma di patologia mentale, se indagata nel suo esordio e nel suo fondo, rimanderà a questo stato originario e non tenerne conto, prendendosi cura delle forme reattive, correrà il rischio di fraintendere la natura e la materia di ciò che s'intende curare. Ecco forse perchè le malattie dell'anima vennero all'inizio affidate alle cure dei Religiosi, avvertendo l'analogia esistente fra follia e Sacro, ecco perchè non è stato ancora possibile localizzare la sede dei malfunzionamenti psichici, forse si cerca la sede nel posto sbagliato, nelle regioni encefaliche sarà semmai possibile ritrovare gli effetti e non le cause, le corrispondenze degli esiti delle deviazioni provocate da una gestione "mancata" del vuoto e del vacuum. E' per certi versi sorprendente come molti campi della ricerca dello psichico eludano tali questioni, e ribaltando un po' le cose cerchino lo psichico nei suoi effetti e non nelle sue condizioni di possibilità, è singolare che ci si possa sorprendere nell'aver trovato i neuroni specchio, immemori che tutta l'organizzazione del nostro sistema nervoso non può che essere fondata su tale specularità, giacché prima che singolo l'uomo conosce le sue provenienze nel gruppo, considerato che prima del soggetto, dell'Io, si costituisce l'immagine dell'altro di cui

l'Ego è una sedimentazione, un riflesso. È come se si intendesse studiare il soggetto, l'individuo, come se fosse già dall'inizio costituito e mancare di considerare che il soggetto è invece il risultato di un angosciante, perturbante e sempre problematico processo di estrazione che si compie senza mai potersi realizzare del tutto, dalla avvolgente natura e dall'essere-con (Mit-sein). Lo stesso nome dato ai Neuroni specchio, risulta allora emblematico e in tale definizione emerge con chiarezza il paradigma sul quale è fondato, lo specchio e lo specchiarsi ammette già una separazione, che come ricorda Lacan, non è già data ma è un processo. Lo psicoanalista francese ricorda come il bambino riconosca la sua immagine allo specchio solo dopo un anno di età e il guardarci nello specchio, il vederci dall'esterno, diventare oggetto di noi stessi è sempre un'esperienza che ammette uno spaesamento e una reversibilità, proprio perché questo processo estrattivo da cui è composto il soggetto è sempre precario, potenzialmente reversibile e alquanto instabile. Sarebbe interessante a questo punto almeno fare qualche cenno alle esperienze delle mistiche, dove torna a riattivarsi quest'intima esperienza con il tutto avvolgente, come pure riguardare alla luce di queste nostre osservazioni le interessanti tesi antropologiche di René Girard sul Sacro, sul doppio mostruoso, sul capro espiatorio, fenomeni sociali dove la drammaticità dell'individualità nel suo movimento di estrazione dal gruppo e dall'altro, mostra tutte le sue valenze irrisolte, violente e problematiche. I rimandi che evocano quest'approccio sono molteplici, mi viene in mente tutta la speculazione di Nietzsche, di Husserl, di Heidegger, Deleuze, Merleau Ponty, autori ampiamente citati e ricordati in questo scritto, mi viene in mente l'insegnamento della psicopatologia fenomenologica e antropologica, le lezioni della psichiatria che a essa s'ispirò e agli studi e alle pratiche che misero in campo Franco Basaglia e Sergio Piro, per citarne solo due, studi che condussero a un epocale svolta negli approcci alla salute mentale. Mi viene in mente tutto il sofferto percorso compiuto da Michel Foucault, ed è importante osservare come questi autori nel loro insieme abbiano girato intorno alla questione del soggetto e ai moti e alle conseguenze della sua costituzione. Tornando infine a Jung, lo psichiatra svizzero ebbe in mente tutte queste questioni e cominciò i suoi studi proprio occupandosi dei cosiddetti fenomeni occulti, passando poi a concentrare il suo interesse sulle personalità seconde, quindi della fenomenologia del sacro e del religioso, oltre che delle sofferenze della psiche. Possiamo ricordare come la sua psicologia complessa, si

mosse inquadrando ciò che egli chiama il Sé, e le sue connessioni con l'inconscio collettivo, con il processo d'individuazione, sempre arduo e sempre aperto, mostrando di aver saputo intuire la frammentaria, enigmatica, politropica, occasionale ed essenziale natura della psiche. Nella psicologia complessa di quest'autore, l'Io è assunto come un complesso che sta al centro del campo della coscienza e la psiche non più come un'unità, ma come una contraddittoria e conflittuale molteplicità di complessi, i fenomeni psicopatologici conseguentemente sarebbero l'esito di uno squilibrio di tale complessità, con l'emergenza di un totalitarismo di una delle sue parti, questo nuovo ordine nella sua rigidità tende a isolare le altre componenti della psiche e l'esistenza dal mondo e dagli altri, sottraendola al gioco e all'oscillazione tipiche della relazionalità. L'assetto che nelle forme patologiche assume difensivamente la coscienza, perduta la sua funzione di divisione unificante, si dispone rigidamente su di una linea dominante che come un apriori dà significato alle cose e alle situazioni, in cerca di una stabilità e di un equilibrio in grado di eliminare l'inquietudine e l'incertezza che la smarrita sintesi dello stato di coscienza precedente ha determinato. Il rimedio a quest'unilateralità della configurazione dello psichico richiede per Jung che innanzitutto lo psichico venga inteso come una potenzialità più che come un'entità, più come Realität che come Wirklichkeit, come un sistema pluralistico e dinamico che comprende momenti di apertura e di successiva chiusura, è in questa alternanza conflittuale che si esprime la vita, è dentro questo sconfinato movimento che si può attivare quella funzione trascendente in grado di generare feconde trasformazioni.

La conclusione di questo paragrafo la lasciamo a un frammento di un pensatore delle origini dell'Occidente, Eraclito l'oscuro (Skoteinos) che riesce a sintetizzare in poche parole, quanto abbiamo cercato affannosamente di dire:

“Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo lógos”.

Parte Quinta: Riflessioni sull'Anthropos. Il rischio dell'esclusione antropologica negli attuali paradigmi delle discipline psichiatriche.

Osserviamo innanzitutto come persino nel modello bio-psico-sociale, paradigma che più di altri si è preoccupato di rendere complesso l'approccio alla questione che riguarda la sofferenza mentale dell'uomo, non sembra esser esplicitamente contemplata la questione dell'Anthropos. Nelle sezioni che lo compongono troviamo il Bios, la psiche, il sociale, sezioni che se sicuramente appartengono all'uomo e a esso implicitamente rimandano, vengono in ogni modo nominate come parti se pur in vista di una totalità. In qualche maniera anche questo modello sembrerebbe prendere atto della avvenuta frammentazione degli approcci e dei domini discorsivi, confermandoli nella loro valenza euristica e tentandone in seguito una connessione. I trattini che uniscono il Bios, la psiche e il sociale intendono significare qualcosa. Allo scopo di studiare l'espressione patologica dell'uomo, il suo essere ammalato, sarà necessario seguire differenti approcci, ognuno dei quali ha specifici metodi e specifici strumenti e magari in seguito provare a riunificarli a metterli in un proficuo dialogo fra di loro. Senza ulteriormente discutere ed esplorare la correttezza e l'indubitabile capacità euristica di questo metodo, si ritiene tuttavia necessario, perlomeno porre la questione di un possibile capovolgimento del metodo della ricerca, vale a dire provare a vedere che cosa succederebbe se si partisse dall'uomo tutto intero, dal suo essere nel modo (in der Welt sein) prima che venga specificato e sezionato nelle sue componenti biologiche, psichiche e sociali, se si partisse insomma dalla sua particolare immediata datità e manifestatività, dal mondo della vita. Proviamo a chiarire quindi la curiosa scelta del termine plurale che si è deciso di adottare riguardo le discipline psichiatriche. A differenza delle altre branche della medicina la psichiatria ha un suo peculiare statuto epistemologico che la conduce a confrontarsi continuamente sugli approcci e sugli strumenti utilizzati, sia come si è visto già nell'ambito specifico delle procedure diagnostiche, sia nei metodi di cura da essa utilizzati, sia nella stessa concezione dell'uomo sottesa a ognuno di questi indirizzi. Le differenze che mostrano e generano i singoli approcci teorico-prassici sono così sostanziali che più di un'unificata disciplina sembra quasi di avere a che fare con discipline appartenenti ad ambiti assai differenti: psichiatria clinico-nosografica, psichiatria biologica, psico-farmacologia, psichiatria psicodinamica, psichiatria fenomenologica-esistenziale, psichiatria sociale e di

comunità, psichiatria riabilitativa, psichiatria giudiziaria, psichiatria culturale, etno-psichiatria, anti-psichiatria, sono alcune delle specializzazioni e delle scuole di pensiero che si sono via via formate. Le discipline psichiatriche, in quanto discipline complesse fondano le loro pratiche su riflessioni e conoscenze attinenti ad ambiti fra loro assai diversi. Sospesa fra le scienze della natura e scienze dell'uomo, fra scienze nomotetiche e scienze ideografiche, paga la precarietà del suo instabile statuto con un notevole proliferare di discorsi riguardo i suoi metodi, le sue conclusioni, la valutazione dei suoi stessi risultati. Sergio Piro così descrive puntualmente la questione della psichiatria: *“La psicologia clinica e la psicopatologia sono branche dell’antropologia, perchè si servono, per la conoscenza e per la terapia, di strumenti umani: lo strumento operativo di queste discipline è, infatti, costituito dalla presenza, empiricamente intesa come magma dinamico di segnali intra-personali e inter-personali. Per la psichiatria le cose sono più complesse, perchè agli strumenti antropologici si affiancano anche strumenti derivati dalle scienze naturali cioè elementi propriamente medici: la psichiatria è un aggregato disciplinare in parte antropologico e in parte natural-scientifico. Inoltre, la componente antropologica della psicologia clinica e della psicopatologia è fondata anche su un’altra caratterizzazione: queste discipline infatti non sono volte soltanto alla descrizione o alla contemplazione degli eventi umani, bensì alla loro trasformazione (Sergio Piro, Antropologia Trasformativa pag. 17)”*.

La trasformazione implicita nelle pratiche psichiatriche contempla la possibilità che questi propositi trasformativi si declinino innanzitutto seguendo o una direzione che potremmo definire riparativa o un orientamento, che in qualche modo risulterà a quest’alternativo, rivolto invece a innescare processi. Nel primo di questi propositi trasformativi l’obiettivo com’è ovvio sarà la guarigione, se questa non risulterà possibile si perseguirà almeno lo scopo più modesto dell’attenuazione della sofferenza psichica, e nell’ambito delle patologie mentali più gravi si parla in questo caso della cosiddetta guarigione sociale, ma proprio questo tipo di trasformazione secondo alcuni critici, implica il rischio di essere diretta impropriamente da un’idea di normalizzazione dei comportamenti e delle devianze. Se inoltre tali procedure terapeutiche escludono ciò che intendono curare, ciò di cui intendono aver cura, i loro esiti saranno inevitabilmente destinati al fallimento e questo forse riguarda l’intero ambito dell’attuale medicina occidentale. Se ancora, non si riesce in qualche modo ad avere chiaro l’area della

patologia e la sua specificità, se inoltre non si riesce a ricondurre le conoscenze tecniche e scientifiche nell'ambito del singolo individuo ammalato, ci troveremo a parlare di percentuali di remissione piuttosto che di guarigioni vere e proprie. In questo senso così icasticamente scrive il filosofo e psicoanalista argentino Miguel Benasayag: “Sebbene non sia mai stata così potente da un punto di vista tecnico e scientifico e contemporaneamente mai così pertinente nelle conoscenze teoriche e pratiche, la medicina paradossalmente non è mai stata così lontana dal suo obiettivo storico, vincere la malattia (Benasayag 2008) ”.

Un interessante dibattito su questi argomenti si è svolto proprio recentemente sulle pagine del Domenicale del Sole 24Ore, dibattito iniziato da un articolo dello storico della medicina Gilberto Corbellini dove si commentava la pubblicazione, avvenuta il dieci febbraio 2010, di una bozza del DSM-V, e in particolare ci si soffermava sulla dichiarata a-teoreticità del DSM e sulla precarietà epistemologica della psichiatria. Corbellini sosteneva quindi che a suo parere, per superare questi limiti, ci sarebbe bisogno di: *"Un salutare pluralismo epistemologico, ispirato comunque da una rigorosa concezione naturalistica della malattia mentale; gli avanzamenti delle neuroscienze stanno muovendo in questa direzione, consentendo di tornare a sfruttare euristicamente le teorie per ricondurre i disturbi del comportamento a quello che sono, cioè alterazioni del funzionamento del cervello"*.

La questione su come le neuro-scienze possano essere integrate nel DSM-V era stata, fra gli altri, trattata poco più di due anni prima su Nature Neuro-science da Steven Hyman, il quale concludeva: *"E' probabilmente prematuro usare la neurobiologia nella classificazione formale che costituirà il nucleo del DSM-V."* anche se, continuava Hyman *"non è troppo presto per usare la neurobiologia come strumento centrale per ripensare l'approccio attuale ai disturbi mentali"*. Corbellini e Hyman pur con qualche riserva sembrano ripresentare e riproporre una vecchia equazione fondativa per la psichiatria naturalistica, sostenuta già a metà dell'ottocento da Wilhelm Griesinger, uno dei padri fondatori della psichiatria moderna, con l'aforisma: “Le malattie mentali sono malattie del cervello”. In un articolo di risposta apparso sullo stesso quotidiano, Eugenio Borgna ricorda come tuttavia lo stesso Griesinger, in una lezione del 1867 invitava gli studenti a: *"... non reprimere gli slanci affettivi che ci assalgono quando*

siamo dinanzi a questo enigma del destino che è la follia"; dicendo (anche) che: *"I grandi pensieri vengono dal cuore, in psichiatria, intelligenza e tecnica offrono un aiuto migliore quando si ha un caldo sentimento per l'infelicità umana dei pazienti"*. Sempre Borgna ricorda le parole di Kurt Schneider, altro importante psicopatologo tedesco, il quale nel 1919 affermava: *"Non c'è un solo processo cerebrale, cui sia correlato in un manifestarsi immediato e parallelo un processo psichico"*. Nel prosieguo del discorso di Borgna tornano quei concetti prediletti da Basaglia e da quella psichiatria italiana che partendo dagli insegnamenti della Antropo-fenomenologia e della Daseins-analyse, negli anni settanta produsse un'epocale svolta nelle concezioni e nelle pratiche di cura delle malattie mentali: l'ascolto, il malato prima della malattia, la relazione anteposta alla conoscenza, la cura del soggetto piuttosto che il sapere sull'oggetto. Alla più evidente rimozione progressiva delle componenti psicologiche e sociali corrisponderebbe dunque una più radicale riduzione e rimozione antropologica. Le discipline psichiatriche, forti di un'apparente stabile base epistemologica, finalmente riconosciute come appartenenti all'ambito della Scienza razionale, grazie alle sempre più straordinarie e seduttive conquiste delle neuro-scienze e delle tecniche di neuro-imaging, sembrerebbero in effetti orientate a scegliere, paradigmi saldi e "forti", fondati sui controllabili e manipolabili nessi di causa-effetto e su di un determinismo che per quanto possa essere tacciato di riduzionismo, mostra attraverso le sue pratiche, un certo potere e una certa efficacia. Inoltre, è stata chiamata a occuparsi dell'amministrazione delle azioni, dei pericoli e degli scandali della follia, con un mandato sociale, che come ricorda Mario Galzigna, ha come suo intento nientemeno che il diniego, la negazione del "Tragico" che intimamente abita l'uomo. Questo stato di cose comporta il rischio di una medicalizzazione della sofferenza con un "congedo epistemologico" dall'antico concetto di malattia, con l'adozione di teorie che si concentrano sulla fragilità e sulla vulnerabilità dell'individuo, interpretato all'interno di un sistema simbolico di riferimento, di un epocale paradigma, dove diventano assolutamente prevalenti le prestazioni e le performance. Si è passati insomma da una società, dove erano predominanti i riferimenti alla disciplina, al conflitto e alla colpa, a una società dove i valori guida, sono diventati l'autonomia, la responsabilità, l'iniziativa, la realizzazione personale (Ehrenberg 2008), all'interno di un sistema simbolico di riferimento, dove la società portatrice di divieti si è trasformata, prescrivendo un edonismo (Zizek 2006) e

un'irresistibile realizzazione di se per il quale l'individuo si mostra sempre più insufficiente e in affanno (Ehrenberg 1998): e non è un caso che nelle cosiddette sindromi depressive, verosimilmente correlate al modificarsi del contesto culturale e costantemente in aumento, sia per quanto riguarda la loro rilevazione, sia per quanto riguarda la loro espressività, si parli sempre meno di guarigione e sempre di più di miglioramento del rendimento.

A tale riguardo scrive Nico Pitrelli: *“Un'altra questione che la psichiatria biologistica tende a dimenticare e che vale secondo me per tutto il dibattito attorno alla cittadinanza scientifica è la seguente: una certa dose di medicalizzazione della psichiatria può essere accettata solo a patto che la persona resti un soggetto titolare di diritti e non sia automaticamente ridotto a un paziente malato. Non può essere accettata nessuna psichiatria, e più in generale nessuna spiegazione scientifica che riduca in malattia, in mancanza, in deficit, bisogni di altra natura che vanno affrontati altrimenti, sul piano sociale, economico, relazionale, di comunità. Ascoltare le storie di vita delle persone serve a comprendere dove arriva la malattia e dove inizia qualcos'altro che con la malattia nulla a che fare. L'opposizione a certe innovazioni tecno-scientifiche non è dettata da ignoranza, da ostilità preconcepita nei confronti della scienza, ma dal fatto che si hanno altri bisogni, spesso incompresi, inascoltati, alla ricerca di una decifrazione e di una via di espressione. Dobbiamo ascoltare le storie per capire quali nuovi o vecchi diritti vengono invocati nelle zone sempre più frequenti d'interazione fra scienza e società. La psichiatria è un esempio paradigmatico di tutto quello che di buono e di cattivo si può fare”*.

Partendo dall'assunto che le discipline psicologiche, psicopatologiche e psichiatriche, appartengano di diritto all'ambito dell'antropologia, intesa quest'ultima nel suo originario significato etimologico di discorso intorno all'uomo, si tenterà d'analizzare quei fondamenti epistemologici sui quali, attualmente, si muovono le pratiche di cura e i progetti di ricerca di questi saperi. Analogamente, sarà opportuno soffermarsi a riflettere intorno al suffisso “logos”, presente nei due termini, antropologia e psicopatologia. Se è vero che ogni tipo di discorso sull'uomo si avvale e si serve del linguaggio, allora persino l'uomo folle adotterà un linguaggio, con delle sue specificità e caratteristiche, specificità che sarà possibile cogliere a condizione di lasciare lo spazio e la possibilità

di manifestare ed esprimere i suoi significati, piuttosto che ridurre e ricondurre tout court le sue produzioni noetiche e discorsive nell'ambito del non senso e del delirio, confinandoli e segregandoli nella regione dell'incomprensibilità. Come non mancherà di osservare ancora una volta Michel Foucault, la psichiatria e la psicopatologia si sono incaricati di parlare al posto dell'uomo folle, la psicopatologia è stata ed è, il discorso della ragione sulla follia, senza che alla follia sia stato concesso di fare e di dire il suo discorso. Inoltre, se la follia è, come spesso si dice, una possibilità dell'umano, una sua eventualità, che accade e si genera in determinate situazioni e in determinati contesti, avrà delle sue specifiche significazioni che avverranno necessariamente in uno spazio-tempo determinato, in un luogo, in un contesto e sempre all'interno di una data cultura, che in quanto tale sarà sempre storicamente localizzata e determinante per la significazione del fenomeno, per la sua emergenza e per i suoi esiti. L'etno-psichiatria e la declinazione storica di questa disciplina saranno allora ripetutamente chiamate in causa, poiché forse le uniche in grado di fornirci importanti indicazioni, sia sugli approcci diagnostici adottati, sia sulle pratiche della cura. Infine, allo scopo di definire le circostanze della fondazione della psichiatria, il rapporto che ha instaurato con le altre scienze, con le altre specializzazioni della medicina e le sue filiazioni, sarà basilare intrattenersi brevemente a riconsiderare gli ambiti d'interesse che le saranno annessi.

Oltre alla più evidente follia, la follia rappresentata dalla totale alienazione, le discipline psichiatriche, già al loro sorgere, cominceranno a definire e quindi a occuparsi anche di meno gravi e più parziali patologie mentali, di sofferenze dell'anima che non hanno perduto completamente il senso del reale, il senso comune. Stati patologici che esprimono il loro patire attraverso sintomi che sono stati chiamati di volta in volta, melancolia, ansia, depressione, nevrosi, isteria, monomania, follie parziali, disturbi di personalità, all'interno di una formidabile commistione, dove, all'esigenza di occuparsi della cura di sofferenze che non ritrovano indubitabili basi organiche, si assoceranno disturbi del comportamento, azioni e gesti che non ritrovano motivazioni chiare e comprensibili. La psichiatria pertanto, ricaverà il suo spazio d'azione e d'interesse anche dal vuoto lasciato dalla neurologia e dal potere giudiziario e queste sue derivazioni permangono ancora oggi, sebbene forse non adeguatamente pensate. Già solo il nome scelto per designare questa disciplina, indica la psiche, il soffio, l'Anima, e molti psichiatri non lo saranno per vocazione, saranno per così dire "neurologi riciclati".

La distinzione fra neurologia e psichiatria sarà netta, il neurologo si occuperà dei disturbi del sistema nervoso etio-patologicamente dimostrabili, insomma delle malattie, e lo psichiatra di quei disordini dell'anima, ovvero di quelle sindromi che non avranno una base organica ancora dimostrabile, di quelle sindromi orfane della causa che proprio per questo saranno definite patologie funzionali. Tuttavia la psichiatria non rinuncerà mai al tentativo di fondarsi su analoghi piani, cercando appunto per questo di identificare l'origine delle patologie nelle alterazioni dell'encefalo, di emanciparsi dalle equivoche definizioni e tramutarsi in una più solida e accreditata encefaloiatria. Ipotesi anatomiche, ipotesi lesionali, infettive, saranno ricercate con ostinata tenacia, e anche oggi, avvalendosi delle moderne e sofisticate tecniche, la psichiatria continua a tentare strenuamente di conquistare una volta per sempre la sua base materiale, intravista nelle promettenti ipotesi patogenetiche di alterazioni neurotrasmettitoriali. L'altro settore che vedrà impegnata la psichiatria è quello delle azioni violente, scandalose, quei gesti che per la loro atrocità non è possibile annettere alla ragione e proprio con l'introduzione del concetto di monomania e follia parziale (Esquirol), quegli atti dei quali non si riescono a comprendere le motivazioni, saranno definitivamente affidati allo studio e alle cure anche preventive degli psichiatri. Proprio tali specifiche provenienze e derivazioni mediche, combinate con il mandato sociale della prevenzione e della cura di quei comportamenti devianti ritenuti pericolosi e imprevedibili, diventeranno fortemente condizionanti per lo sviluppo e l'espansione di questa disciplina, che ciò nonostante, riuscirà in certi frangenti a proporre alcune rilevanti questioni epistemologiche relativamente al suo statuto di scienza e alla specificità del suo "oggetto".

All'interno di questo vigoroso, inarrestabile progresso, non mancheranno d'innestarsi "fasi critiche", fasi di riflessione e d'interrogazione, di messa in discussione anche radicale dei paradigmi dominanti. Sarà proprio da queste "pause cronodetiche", così come li definisce Sergio Piro, che giungeranno rilevanti stimoli e meditazioni in grado di estendere l'orizzonte di riferimento delle pratiche, delle teorie, delle ideologie e delle credenze. Diventerà chiaro che solamente un'approfondita riflessione su che cosa è l'uomo e che cosa è il biologico, potrà fornire alla psichiatria un'adeguata impostazione metodologica (Binswanger), altrimenti questa disciplina schiacciata dalla rincorsa verso la neurologia e dalla richiesta sociale di fornire risposte protettive e gestionali riguardo

la devianza e la violenza, correrà il rischio di disperdersi e esercitare le sue prassi attraverso una ricerca delle mere cause encefaliche del patologico e occuparsi, senza più alcuna pretesa di negoziazione sociale, antropologica e culturale, del controllo di tutti quei comportamenti considerati anormali e devianti (Basaglia). La psichiatria in questo caso rischia sia la critica deriva dell'encefaloiatria, sia di trasformare il suo mandato in pratiche morali e di controllo sociale.

Bisogna tenere a mente anche questo, non per sminuire i risultati delle neuro-scienze ma per ricordare che la sofferenza psichica è una cosa diversa dai modelli teorici e qualunque modello (biologico, sociologico, psicoterapeutico) non potrà mai essere in grado di "comprendere" la complessa realtà delle persone che con la malattia mentale hanno veramente a che fare. In seguito, riprenderemo più volte questi concetti che per il momento accantoniamo sperando di avere, almeno per sommi capi, delineato la cornice all'interno della quale proveremo a evidenziare quegli scarti e quelle riduzioni che nell'epoca attuale provocano una decadenza epistemologica e in questo caso antropologica delle discipline psichiatriche.

Dopo questa introduzione e dichiarazione d'intenti riprendiamo il discorso cercando di evidenziare i momenti, quei transiti riduttivi, presenti nell'ambito dell'attuale dominio discorsivo delle discipline psichiatriche. Nel nostro tragitto torneremo più volte a far riferimento al manuale diagnostico DSM, considerato come il rappresentante del paradigma in questo periodo prevalente, ci soffermeremo sia sui suoi contenuti, sia sulle sue premesse epistemologiche, provando a evidenziarne i limiti e le conseguenze per la ricerca e le pratiche di cura. I riferimenti costanti ai quali ci rifaremo saranno soprattutto l'Antropologia fenomenologica e l'Antropologia filosofica, certi insegnamenti della Psicoanalisi e della Psicodinamica, il decisivo contributo dell'etno-psichiatria e delle teorie della complessità. Ripartiamo quindi dalla categoria diagnostica in precedenza solo accennata di disturbo di personalità. Riguardo questa controversa categoria diagnostica scrive cose illuminanti Pietro Barbetta, nel saggio intitolato: "Il discorso filosofico della diagnosi", osservando innanzitutto come: *"Gran parte delle teorie contemporanee relative alla genesi dei disturbi di personalità prende le mosse da un'etica universalistica di tipo occidentale, con una marcata adesione della psicologia clinica a un modello etico culturalmente, socialmente e storicamente determinato"*.

E continua citando uno studio di Bordieau del 1979: *"In questo senso gran parte della strumentazione testistica mostra la sua inadeguatezza nella valutazione clinica in contesti di comunicazione interculturale, di dissonanza etnica, di povertà di differenza e dissidenza. L'immagine di salute mentale che tali test nascondono è quella di una persona di una classe media, politicamente conservatrice, con un titolo di studio elevato e che aderisce a un certo habitus sociale"*.

Il modello psichiatrico che emerge, già nelle premesse metodologiche del solito DSM, il più utilizzato manuale diagnostico, dichiaratamente a-teoretico e descrittivo, sarebbe orientato a pervenire a un'enunciazione oggettiva e universale, non solo della patologia ma come appunto sottolinea Barbetta persino della salute mentale, enunciazione che in quanto oggettiva e universale dovrebbe esser valida per la psichiatria di tutto il mondo. Modello fondato sulla pretesa di unificare gli sguardi e i punti di vista, di omologare osservatore e osservato che in quanto tali, con la loro variabilità umana, con le loro differenze culturali, storiche, etniche, antropologiche, rallenterebbero quel programma di ricerca scientifica volto a fissare l'oggetto e a ricercarne in seguito le sue condizioni di possibilità, all'interno di un paradigma che nonostante la sua dichiarata a-teoreticità, ipotizza l'origine del male nei geni e nelle alterazioni biochimiche dell'encefalo. Quest'ambizioso programma di ricerca è apertamente contestato da molti lavori di etno-psichiatria e in questo senso nell'introduzione al libro di Tobie Nathan e Isabelle Stengers, Medici e Stregoni, Salvatore Inglese afferma: *"Nathan intende l'etno-psichiatria come una disciplina perturbante (contestativa) animata da un movimento in direzione dell'alterità culturale (nomade) di cui si propone di interrogare il patrimonio tecnico, desiderando apprenderne le modalità d'uso e le risorse concettuali (creola). Questa etno-psichiatria si colloca al polo opposto delle sedicenti operazioni comparative in cui è impegnata la psichiatria transculturale e, soprattutto, una certa antropologia medica nord-americana (vedi il contributo acritico di questa corrente a sostegno del DSM-IV, manuale diagnostico e statistico che vorrebbe imporsi come sistema nosografico universale). In questo filone avverso si riconoscono forze accademiche e istituzionali che vogliono affermare a ogni costo il principio di verità generale che la nosologia occidentale pensa ancora di potersi attribuire. Il sostegno di questo principio punta a generalizzare le pratiche applicative della psichiatria occidentale al di là di ogni confine e di ogni mondo, cancellando la funzione*

strutturante dei confini e la sostanza irriducibile di cui sono fatti i molteplici mondi culturali”.

E riprendendo il concetto di “pensiero selvaggio” che Nathan mutua da Lèvy Strauss continua: *”Bisogna riconoscere che il pensiero selvaggio accettando in via di principio l’esistenza di mondi multipli e lavorando alla mediazione fra essi, possiede una tensione etica positiva, decisa a non perdere neanche un frammento della ricchezza esistente nel molteplice. Al contrario, le culture che lavorano spasmodicamente per ridurre a unità le varietà dei mondi, interpretandoli attraverso un solo pensiero e governandoli con una sola legge, producono sempre effetti semplificatori e distruttivi”.*

Oltre alla relatività dei luoghi, dei contesti e degli osservatori, la psichiatria tenterà di eliminare anche la variabile tempo dalla dimensione della ricerca e già le stesse procedure diagnostiche, come semplice descrizione dei comportamenti e della forma del pensiero, eludono e mancano della richiesta diacronicità. Uno degli effetti di tali impostazioni lo possiamo già ritrovare nelle frequenti definizioni delle patologie mentali che rimandano e implicano il loro decorso, nonché sugli esiti che sempre più spesso hanno le esperienze e gli eventi psicopatologici, con importanti percentuali di riacutizzazioni e di cronicizzazioni, che peraltro contrastano con quei dati forniti dall’Organizzazione Mondiale della Sanità, i quali sorprendentemente riportano come i paesi in via di sviluppo abbiano sia tassi più bassi di prevalenza (la prevalenza più bassa della schizofrenia è stata documentata in uno studio internazionale pilota sulla schizofrenia della Organizzazione Mondiale della Sanità del 1973), sia una migliore prognosi per le schizofrenie, sia infine una notevole differenza di incidenza delle forme catatoniche ed ebefreniche (Jablensky A, Sartorius N, Ernberg G, Anker M, Korten A, et al. (1992) Schizofrenia: Manifestazioni, incidenza e prognosi nelle diverse culture, in dieci paesi dell’Organizzazione Mondiale della Sanità. *Psicologia Medica Monografia Suppl 20: 1-97.*)

Le stesse terapie farmacologiche proposte sono terapie sintomatiche, indirizzate cioè al controllo dei sintomi, il più delle volte consigliate per lungo tempo, talvolta da alcuni specialisti persino per tutta la vita, in effetti, pochi sono gli studi di psico-farmacologia che dicono per quanto tempo queste cure vanno continuate e quando questi farmaci

vanno sospesi. La cura delle malattie mentali sembra declinarsi all'interno di una concezione che le rappresenta come sindromi croniche e recidivanti, con un decorso inesorabilmente destinato al deterioramento, piuttosto che come episodi critici guaribili.

Ehremberg scrive: *“E' difficile eludere l'impressione di uno scacco globale del programma e intendiamo scacco in senso preciso: il programma non è riuscito a far avanzare la guarigione. Riconosciamolo apertamente, perché è meglio: conviene trarre tutte le conseguenze possibili da quanto sta accadendo per capire meglio in nome di quale comune volontà noi vogliamo questo e non altro (Ehremberg, La fatica di essere se stessi, 1998) ”.*

Se la follia e le forme di sofferenza psichica, come meglio vedremo in seguito, sono l'espressione della tendenza dell'uomo verso forme di assolutizzazione (ab-solutus = sciolto da), i presupposti della cura non potranno che essere volti a tentare di riconnettere questo “assoluto” entro orizzonti di relatività e di relazioni, ma paradossalmente le conseguenze di questo “assoluto” sembrano inquadrare e trattate con sbrigative modalità, ricavate da pretese universalistiche, orientate a eliminare tutte quelle variabili che renderebbero complesse e problematiche le congetture teoriche e le pratiche curative. Ne conseguono tecniche terapeutiche di tipo “meccanico-riparativo”, impostate prevalentemente sui presidi farmacologici, sui quantificabili metodi cognitivo-comportamentali e riabilitativi che orientandosi ad attaccare ed eliminare il sintomo a ristabilire l'efficienza, fatalmente dimenticano, parafrasando Lurija, di attivare e innescare quei processi trasformativi che colgono nell'essenza più profonda del soggetto umano, dell'evento, le sue complesse relazioni essenziali. L'evento critico non è più rappresentato, come direbbe De Martino, come una crisi della presenza che si manifesta all'interno di una situazione relazionale, piuttosto l'evenienza della “potenza del negativo” è considerata come un guasto, un fatale “scompenso” che accade all'interno del soggetto, che trova le sue ipotetiche origini e cause all'interno di un processo degenerativo che produce un progressivo isolamento, espressione di una disfunzione di tipo genetica o biochimica. La tendenza e il fondamento di questa tipica epistemologia potremmo quindi riassumerla affidandoci alla maniera con la quale sono intesi la spazialità e la temporalità, spazialità e temporalità che sono anch'esse

assolutizzate, con tutte le conseguenze discorsive, rappresentative e classificatorie che ne conseguono.

Il biologo Stephen Rose nel suo libro del 1998, *Linee di vita*. Oltre il determinismo, scrive: *“L’istante presente della nostra vita, o della vita di qualsiasi organismo, è semplicemente inspiegabile in termini biologici se considerato solo come momento congelato del tempo, la mera somma in quel momento dell’espressione differenziale di centomila geni. Il presente di ciascuno di noi è plasmato dal passato, dalla personale e unica storia del nostro sviluppo come organismo, e può essere compreso solo in questi termini”*.

Analogamente Ilya Prigogyne e Isabelle Stengers: *“Negare il tempo, cioè ridurlo a un parametro nell’ambito di una legge reversibile, significa abbandonare ogni possibile concezione della natura per cui essa possa essere definita capace di produrre esseri viventi, e in particolare l’uomo, significa condannarsi a scegliere fra una filosofia antiscientifica e una scienza alienata”*.

E inoltre: *“L’illusione è pensare che ogni stato, nel senso di oggetto della scienza, contenga la verità di tutti gli altri stati possibili e ognuno può essere usato per predire gli altri qualunque siano le loro rispettive posizioni sull’asse del tempo”*.

La nascita della psichiatria, come abbiamo visto, è un avvenimento abbastanza recente, sebbene da sempre sia la filosofia e la medicina abbiano posto l’attenzione e si siano interrogati sulle cause, sull’essenza e sui metodi di cura per questa particolare forma di sofferenza. Come ogni scienza essa ha cercato di porre le proprie fondamenta, innanzitutto, attraverso un’operazione di definizione e catalogazione delle forme dei suoi oggetti, tentando in seguito di fornire convincenti spiegazioni sia sulle sue cause, sia sui rimedi adottati e sulla loro efficacia. E’ prevalso riteniamo, sempre di più un modello tecnico teso a escludere le variabili del vissuto e della storia di vita del soggetto, il suo essere nel mondo, con un conseguente ricorso facile e diffuso agli psicofarmaci, a tecniche riabilitative e trattamenti cognitivo-comportamentali, con una deleteria rimozione del vitale insegnamento dell’Antropo-fenomenologia e della Daseinanalyse ispirata da Husserl, da Heidegger e dalla Psicoanalisi, dove le prime, intrattenendosi a interrogarsi sui mondi enigmatici della malattia mentale, ponevano l’attenzione sui

vissuti, sugli elebarnisse dei pazienti, mentre la seconda, pur nei termini semplificati di causa-effetto, tentava di recuperare le loro storie di vita. Il rischio che oggi si corre è la perdita della necessaria partecipazione emozionale al destino della follia, ai suoi contenuti interiori, ai suoi valori psicologici e umani, così ordinariamente ignorati, e coperti; la psichiatria dominante, con il suo sguardo sempre più tecnico e riduttivo, guarda alla malattia, perdendo di vista la persona che soffre di quella patologia. Le definizioni diagnostiche del DSM sono caratterizzate da un procedimento di tipo “razionale”, e dunque di divisione (ratio) del quadro clinico che produce un elenco di sintomi e segni delineati sostanzialmente attraverso la loro quantificazione e la loro durata temporale. Per porre diagnosi questi stessi sintomi, a secondo della patologia, devono inoltre essere presenti in un certo numero e per un certo tempo, la diagnosi è per di più una diagnosi multi-assiale. Sono cioè indicati cinque assi, dove nel primo si riporterà la diagnosi principale, nel secondo l’eventuale disturbo di personalità presente, nel terzo l’eventuale presenza di eventi stressanti, nel quarto la sussistenza concomitante di patologie di altri organi e nel quinto asse l’adattamento sociale che il soggetto ha raggiunto nel corso dell’anno precedente. Senza addentrarci ulteriormente nella disamina delle concezioni che sottendono tale schema identificativo, vorrei porre l’attenzione sull’inevitabile perdita dell’insieme del soggetto che proprio tale procedura comporta, riportando le osservazioni di Lurija che ha proposto modi alternativi di pensare l’uomo che poggiano su basi scientifiche più vicine al principio d’indeterminazione di Heisenberg, piuttosto che alla fisica classica Newtoniana: *“I romantici della scienza, non vogliono né suddividere la scienza nelle sue componenti elementari, né comprimere la ricchezza degli eventi della vita concreta entro modelli astratti, svuotati della qualità dei fenomeni reali. Pensano che sia della massima importanza preservare integra la ricchezza della realtà vivente e aspirano a una scienza che non perda questa ricchezza (Luria A.R. Uno sguardo sul passato. Considerazioni retrospettive sulla vita di uno psicologo sovietico, 1983) ”.*

Alla luce di queste considerazioni sarà forse utile innanzitutto ripartire dalla divisione proposta dalla scuola di Harvard e in particolare dal suo fondatore Arthur Kleinman, psichiatra e antropologo nordamericano, riguardo alla distinzione fra “Disease“ e “Illness”, dove il primo termine è riferito all’alterazione della funzionalità dell’organismo, mentre il secondo intende il significato che il vissuto di sofferenza

assume per il soggetto; la malattia è inquadrata dunque come una realtà simbolica e la medicina come un'azione ermeneutica. Gli autori di questa scuola osservano come proprio l'esclusione della prospettiva del paziente e del suo contesto di appartenenza, possa avere importanti ricadute sul processo di guarigione, poiché sarebbe lasciata fuori, non verrebbe cioè adeguatamente considerata, l'elaborazione dell'esperienza. Tuttavia non sembra che gli autori mettano in discussione i fondamenti epistemologici e ontologici della biomedicina, sostenendo implicitamente che le pratiche cliniche tipiche della medicina occidentale sono le più efficaci nel trattamento delle patologie del corpo, mentre i metodi, per così dire alternativi a quest'approccio, ritroverebbero il loro valore solamente quando si tratta di ri-sanare l'esperienza e il disadattamento dei soggetti. Il merito di questa scuola è senz'altro quello di aver posto l'attenzione sull'importanza della differenza dei Modelli Esplicativi adottati dal sistema curante, dal contesto e dal paziente, dove per Modelli Esplicativi s'intende la spiegazione dell'etiologia, dei sintomi, della patogenesi, del decorso, della prognosi e della terapia. Proprio la diversità dei modelli esplicativi del medico e del paziente provocherebbe una deficitaria e distorta comunicazione che ha immediate ricadute, per esempio, nella scarsa adesione al trattamento proposto. Una più radicale messa in discussione degli approcci biomedici occidentali proviene dai lavori di Nathan, che confrontando i metodi della psichiatria scientifica con i modelli di guarigione adottati nelle regioni africane, rileva come nei primi sia del tutto evidente una procedura di reificazione, omologazione e sostanziale isolamento. La follia nelle concezioni tipiche delle società a "Universo Unico" come quella occidentale, sia per gli approcci biologici, sia per gli approcci psicoanalitici, risiede dentro il soggetto, mentre per i metodi adottati da quelle società che l'autore definisce a "Universi Multipli", il male, la malattia, sarebbe provocata da agenti esterni, provenienti dalla regione dell'invisibile, cagionati da spiriti e intenzionalità misteriose e sovranaturali. Appare utile e interessante evidenziare come il mondo abitato dai pazienti definiti psicotici abbia (almeno apparenti) sorprendenti analoghe caratteristiche, i soggetti definiti deliranti raccontano spesso di sentirsi perseguitati, osservati, minacciati con metodi e con mezzi che possono agire anche a notevole distanza, sembrerebbe che dimorino anch'essi in un universo multiplo, a contatto con l'invisibile. Ma vediamo quali possono essere sia le premesse sia le conseguenze di questa divisione

fra “Illness” e “Disease” nell’ambito delle patologie mentali, insieme alla riconduzione della patologia all’interno del soggetto isolato.

Una speciale caratteristica delle psicosi è la frequente negazione da parte di alcuni pazienti dei disturbi che sono loro ascritti, i soggetti non hanno cioè la consapevolezza d’essere affetti da una patologia, sono assolutamente convinti delle loro idee e delle loro credenze. Inoltre all’assenza della “Illness” spesso si accompagna una particolare modalità della “Sickness”, dove con quest’ultimo termine la scuola di Harvard intende il processo attraverso il quale i segni comportamentali e biologici preoccupanti sono investiti di significati socialmente riconoscibili, essi sono convertiti in sintomi e segni socialmente indicativi (Comaroff, 1978; Low, 1981; Nichter, 1980). Verrebbe meno in questi casi la divisione concettuale fra “Illness” e “Disease”, nell’assenza della prima, tuttavia con una particolare declinazione e accentuazione della “Sickness”. Molti psichiatri non mancano di annotare nelle cartelle cliniche e persino nelle proposte di ricovero, la dizione “assenza di coscienza di malattia da parte del paziente”. In questa semplice abitudine è già rintracciabile come le procedure adottate siano implicitamente rivolte a eliminare le concezioni e i punti di vista del paziente e quest’ultimo proprio contestando la diagnosi confermerà il suo disturbo che sarà ritenuto tanto più grave quanto più egli si rifiuterà, mostrandosi indocile e non collaborante, di aderire alle proposte di cura dello specialista. In queste situazioni la resistenza del paziente assume la stessa intensità della resistenza dello psichiatra, che una volta constatata l’esistenza di una credenza delirante, tenderà a ridurla e a eliminarla, aspettandosi che il paziente la ritratti e la critichi, tentando talora con vana insistenza, di persuaderlo dell’assurdità delle sue convinzioni. La relazione diviene allora simmetrica (Bateson) e il paziente manifesta forti riluttanze, mostrandosi talvolta irriducibile nelle sue oppositività. Spesso tutto cambia se lo psichiatra accetta di prender sul serio le convinzioni del soggetto che delira, se mostra di credere alle sue asserzioni, di “prender per vero” i discorsi del paziente, sforzandosi d’entrare, per comprenderle, nelle particolari significazioni del mondo psicotico, piuttosto che aspettarsi che lo stesso paziente riconosca e ammetta il suo fraintendimento, la sua perdita dell’esame di realtà. Il soggetto delirante che si sente perseguitato e minacciato tenta sempre di difendersi e la sua paura richiede sempre protezione. Di fronte a questa paura il tentativo di “farlo ragionare” di mostrargli che le sue convinzioni sono sbagliate, il fargli prendere coscienza della sua malattia mentale,

ha di solito aspetti nefasti e consegna il soggetto all'interno di una relazione, dove lo psichiatra assume, come osserva Foucault, la funzione del garante del reale, sempre comunque all'interno di un rapporto di potere. Sempre Foucault nei corsi tenuti al Collège de France negli anni 1973 e 1974, quindi ben tredici anni dopo la pubblicazione della sua "Storia della follia nell'età classica", ritornerà proprio su quest'argomento, rinunciando almeno in parte, all'ipotesi repressiva d'interdizione ed esclusione della Follia da parte della Ragione, riconosciuta come una congettura semplicistica e insufficiente. Egli s'intratterà, sulla scorta delle riflessioni di Heidegger circa l'Impianto (Gestell) e l'Età della Tecnica, piuttosto sulle capacità produttive e riproduttive del potere, che interpretato come una procedura d'individualizzazione, anonima e impersonale, nella sua coniugazione con le Scienze, con i campi disciplinari e con i Saperi dominanti, s'incarica di costruire e di informare i Soggetti, di prenderli in carico, disciplinandoli e personalizzandoli partendo proprio dall'emergenza del loro desiderio. Fino all'inizio del diciannovesimo secolo permangono due differenti modi di prendersi cura, di curare la follia, accanto alla modalità che Foucault definisce morale, ce ne era un'altra che egli chiama "lo stratagemma di verità", quest'ultima lavora con il delirio, lo prende per vero...

Riporta come esempio il caso trattato da un medico inglese, tale Mason Cox, l'episodio racconta di un trentaseienne talmente preso dai suoi studi che finisce per trascurare ogni altra cosa, persino l'alimentarsi e il dormire. In seguito svilupperà la convinzione di essere avvelenato dalla sua governante attraverso delle sostanze applicate sulle sue camicie. La cura e il trattamento prevedono in questo caso che la follia, il delirio, siano assecondati e non contraddetti, sono prese le camicie e si finge di sottoporle a degli esami chimici e questi ultimi dimostrano e confermano la verità delle affermazioni dello studente, viene così inscenato un interrogatorio e dei finti ufficiali giudiziari fingono, davanti al paziente di condurre la governante in prigione. I medici a questo punto possono prescrivere al giovane cure e comportamenti rivolti alla disintossicazione e a evitare delle ricadute. Così termina Foucault: "Successivamente, sarà proprio questo gioco della Verità nel delirio e del delirio a essere interamente soppresso nella pratica psichiatrica inauguratasi all'inizio del diciannovesimo secolo; e mi sembra che a spazzare via tutto questo sia l'emergenza di ciò che possiamo chiamare la pratica disciplinare, vale a dire di quella nuova microfisica del potere di cui vi ho parlato".

“Sarà, infatti, tale pratica disciplinare a consentire di mettere in atto gli elementi nucleari di tutte le scene psichiatriche che si svilupperanno in seguito, e sui quali si fonderanno sia la teoria, sia le istituzioni psichiatriche”.

Nondimeno lo stesso Foucault, giungerà a correggere e ad approfondire se stesso; fermarsi sulla sua famosa affermazione: l'istanza medica funziona in quanto potere molto prima che come sapere, senza approfondirla, senza chiedersi cosa rende possibile tutto questo, conduce alle altrettanto riduttive posizioni che egli non mancherà di criticare, dell'anti-psichiatria. Il riproporre le tesi centrate sull'istituzione quale luogo di esercizio della violenza porta a occultare la vera questione storica della psichiatria, vale a dire il rapporto tra la pratica psichiatrica e la Verità.

“Lo psichiatra è incaricato di essere il depositario della Verità sulla realtà, lo psichiatra funziona come un fattore d'intensificazione del reale. Insomma, è come se il potere psichiatrico all'incirca dicesse: la questione della verità non verrà mai posta all'interno del rapporto tra me e la follia, per una ragione molto semplice, e cioè per il fatto che io psichiatra, sono già una Scienza.... Sono io a detenere se non la verità nel suo contenuto, per lo meno tutti i criteri della Verità”.

Non c'è più spazio, come ancora poteva succedere ai tempi di Pinel e di Mason Cox per nessuna forma di complicità, di connivenza con il delirio.

”Adattarsi al reale voler uscire dallo stato di follia, significa appunto accettare un potere che si riconosce insormontabile e rinunciare all'onnipotenza della follia. Cessare di essere folle significa accettare di essere obbediente, significa guadagnarsi da vivere, significa riconoscersi nell'identità biografica che è stata forgiata per noi, vuol dire smettere di trarre piacere dalla follia”.

L'esclusione del punto di vista del paziente, la pretesa insignificanza del suo discorso, l'incomprensibilità del delirio, la prevalenza del “Disease” sulla “Illness”, l'influenza della “Sickness” sono elementi critici che dovrebbero essere attentamente riconsiderati.

Queste precedenti riflessioni ci conducono a chiederci cosa rimane di quell'approccio riproposto e rivisitato da quella psicopatologia antropofenomenologicamente orientata, basata sull'epoché, sulla messa fra parentesi husserliana e sull'analitica esistenziale

heideggeriana (retrotterra culturale peraltro comune e condiviso da Foucault e da Basaglia) e dalla psicoanalisi attenta alla dinamica, alla biografia delle pulsioni e del desiderio. Cosa, nell'attualità dell'assistenza psichiatrica, rimane di quell'approccio dove s'intende ancora comprendere (Verstehen) piuttosto che riduttivamente spiegare (Erklären) il particolare declinarsi e progettarsi nel mondo di quelle esistenze definite psicotiche e deliranti, dove nell'incontro con il delirio e la follia è ancora concesso al folle di avere un suo proprio potere, una sua propria verità, una sua propria visione del mondo, un diritto, come ci insegna Carlo Zapparoli a mantenere le "voci buone della follia", a essere altrimenti, a delirare. Se la Follia in fondo esprime, questa la nostra ipotesi, quello che l'esistenza non riesce a fare attraverso la Ragione, manifestando lo smarrirsi e il perdersi del desiderio, fra le altezze vertiginose dell'onnipotenza e l'abisso senza fondo della Verità, divenuta tragica e assoluta certezza, attraverso l'artificio del delirio, l'esistenza tenterà disperatamente di re-interpretare il mondo, di ri-significarlo. Ecco perché per i pazienti psicotici è così difficile rinunciare all'esperienza delirante, ecco perché lo spegnersi del delirio comunemente comporta un tremendo sentimento di vuoto, qualcuno direbbe oggi, il palesarsi di una sintomatologia negativa. Alla luce di queste osservazioni allora cos'è che oggi fa sentire in crisi, critici e allarmati? Alcuni operatori dei servizi di salute mentale sono convinti che si è perduta la dimensione antropologica nelle pratiche psichiatriche. Forse l'avvertire che entrambi folli e curanti, così come ci avvisa Giannelli, in fondo ci muoviamo nello stesso ambito, all'interno di un Impianto (Ge-stell), di un potere che non è una mera Istituzione, né una struttura, né tantomeno è sufficiente pensare che si tratti di una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati a scapito di altri, ma è piuttosto il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società dotata (Foucault). Con declinazione del potere quindi bisognerà forse intendere, interpretare, la tendenza fondamentale e fondante delle varie epoche, lo Spirito del Tempo (Geist-Zeit), del nostro Tempo, l'ideologia dominante e prevalente con la sua idea, con la sua "potente" concezione della Verità, che probabilmente avvertiamo e vogliamo in crisi, poiché essa, relegando ancora una volta la follia e l'alterità al di fuori del senso, manca di cogliere il suo appello, il suo monito e il suo disperato discorso. Le Scienze psichiatriche sono ancora oggi tendenzialmente organizzate a favorire un pensiero sistematico, ad accollarsi l'onere di una delega di tipo disciplinare, a indirizzare la loro attenzione sull'eccedenza e l'effrazione del desiderio

laddove si annuncia e si declina nelle sue forme come perverso e come patologico, fissandolo e reificandolo nella sua mera attualità, de-storificandolo in un'oggettivante descrizione di sintomi, che spiegati come mera cifra del patologico e del malato dovranno essere ridotti e al più presto eliminati. Preoccupandosi e assumendosi inoltre il compito di sollevare lo stesso desiderio dalla sua propria responsabilità, laddove, come evidente espressione della Follia compie reati, consegnandolo però, in nome della sua intrinseca pericolosità, alle cure degli ospedali psichiatrici giudiziari, luoghi dove si rende del tutto visibile l'attuale vocazione psichiatrica, deputata dall'ambiguità della cura morale, riparativa e disciplinare, ad annettersi ingiustificatamente il crimine, a intercettare la devianza, l'abuso e la dipendenza, addirittura ancor prima che possano esprimersi, sorvegliandoli già nelle loro potenzialità, adottando quelle pratiche preventive che prendono in carico i soggetti con un supposto sapere che organizza screening e consulenze, suggerendo più idonei stili di vita. Sempre Giannelli ricorda l'elusione dell'assunzione di responsabilità che la psichiatria ha spesso scambiato con un più semplice, meno arduo, meno conflittuale esercizio del potere, la psichiatria dunque al traino del pensiero dominante. Tuttavia alcuni dei "funzionari" di questo supposto sapere in ogni epoca e in ogni tempo hanno avvertito un certo disagio, l'esigenza eretica di accedere a una dimensione simbolica capace di riflettere sull'attuale e il potenziale, capace di intravedere cioè un'ulteriorità del senso, un'apertura in grado di poter accogliere la differenza e l'alterità, l'appello e le domande che in fondo da sempre la follia e altri modi di pensare, appartenenti a quell'ambito che Tobie Nathan chiama degli universi multipli, pongono ostinatamente all'arroganza e all'unilateralità delle ragioni dominanti. Con questo non si vuole assolutamente dire che non esiste la malattia, la sofferenza dell'anima, con buona pace delle riduttive conclusioni di certa anti-psichiatria, ma piuttosto che essa richiede un approccio e una considerazione capace di instaurare tra la follia e la psichiatria relazioni autentiche e quindi terapeutiche, relazioni in grado di articolare un incontro che rilanci la questione del soggetto e della sua costituzione, del suo Potere e della sua Verità.

Ci si sente forse in crisi e si è perciò critici, poiché ci si attende e ci si auspica una psichiatria, che piuttosto che assoggettarsi alle comode e prevalenti prassi fondate sul Potere e sulla Verità, preferisca assumersi la responsabilità dell'aver cura (Fürsorge) e del più disagiata esercizio del dubbio, dell'intenzione di Verità. Una psichiatria attenta

ai suoi fondamenti, capace di temperare e di rinegoziare le forme e gli eccessi della volontà di potenza, della volontà di Verità, di mettere in discussione le richieste implicite ed esplicite di efficacia e di efficienza voluta da un potere anonimo e impersonale, da un Impianto (Gestell) che misura ogni cosa nei termini della produzione e della crescita. Una psichiatria insomma declinata in una dimensione rivolta al comprendere (Verstehen) e all'aver cura (Fürsorge), che all'esercizio del potere, proteso verso la cieca produzione, al potere che si prende cura (Besorgen), sia capace di proporre le alternative di quelle pratiche fondate appunto sulla Formazione, sulla Manutenzione e sul Servizio, quest'ultimo inteso, come quell'azione apparentemente umile (Zapparoli) che in vista dell'assunzione di responsabilità, accoglie, conserva, protegge e sostiene. Gli insegnamenti e le pratiche dell'antropologia e dell'etnografia contemporanee ci indicano senza mezzi termini la necessità di un'attenzione, di una sensibilità, di una ricerca metodologica e di un interesse, verso le differenze e le diversità delle culture, con l'adozione di metodi di osservazione partecipata, d'intimità culturale (Herzfeld), di prospettive emiche, cose che le attuali discipline psichiatriche rischiano tragicamente di rimuovere e di scartare. Tobie Nathan attraverso l'esempio clinico di una donna che sviene, descrive quanto accade all'interno di due diversi sistemi curanti. Nel primo, definito a universo unico, caratteristico della società occidentale, il sintomo sarà connesso a un disturbo appartenente al mondo conoscibile, ipotizziamo all'isteria, ci si rivolgerà in questo caso al detentore del sapere razionale, uno psichiatra che identificherà l'etiologia nell'esistenza di pulsioni sessuali inconse. Le metodologie d'intervento adottate verteranno sul far prendere coscienza alla paziente delle sue strategie difensive inconse e in seguito nel condurla ad adottare più mature strategie esistenziali. L'atteggiamento del medico sarà un gesto umanitario, rivolto a occuparsi della donna, compatendola, sostenendola, aiutandola, in ogni caso, conclude Nathan, questa donna, rimarrà sola di fronte al tecnico, alla scienza, allo Stato, con la perdita dei gruppi di riferimento, destinata all'isolamento. Tutt'altro accade in un sistema curante tipico delle società definite a Universi Multipli: l'origine del male sarà identificata nell'impossessamento della donna da parte di uno Spirito e l'etiologia dovrà essere indagata nell'intenzionalità propria dell'essere sovranaturale responsabile, si farà ricorso al detentore del sapere nascosto, a chi conosce gli spiriti. Lo sciamano tenterà quindi di identificare l'essere invisibile, di scoprire le sue intenzioni, di trattare

con lui e stabilire le sedi permanenti di scambio con il suo mondo. La donna assumerà il ruolo dell'informatrice inconsapevole del mondo invisibile che sarà utile conoscere, identificata come strega, eletta e interprete. Riguardo all'atteggiamento del guaritore, egli non si occuperà della donna ma dello spirito, interrogando ciò che è nascosto. Le conseguenze dell'intervento comporteranno un'affiliazione della donna a un nuovo gruppo e la sua assegnazione a specifici luoghi sociali. (Talora nella pratica clinica mi è capitato di utilizzare questi stessi metodi, adottando quindi "strategie sciamaniche" e tattiche, tipiche dell'universo multiplo, riuscendo a stabilire sempre importanti relazioni con i pazienti, con l'esito d'attenuare, talvolta persino fino alla scomparsa, l'ideazione delirante, in altri casi, il delirio è divenuto comunque comunicabile impedendo l'esito verso esiziali forme d'isolamento autistico). Nathan osserva come lo svenimento della donna da sintomo, può divenire un simbolo che rimanda alla ricchezza del mondo e alla molteplicità degli esseri che lo popolano, l'esperienza sebbene sia un'esperienza di sofferenza, rimane pur sempre un'esperienza viva, vitale, mobile, significativa e cangiante, snodo di un'ancora possibile comunicazione, dove gli universi si sovrappongono, piuttosto che essere relegata entro una sindrome che, assolutizzando il sintomo, lo riduce come semplice espressione di una catena significativa implicita che dovrà essere resa esplicita, svelata: la scienza tipica del mondo a universo unico si aspetta sempre che ciò che è attualmente sconosciuto è potenzialmente sempre conoscibile. Lo stesso Sigmund Freud trattando dell'inconscio, affermava che là dove è l'Es dovrà essere l'Io, e adottava la metafora della bonifica del lago africano del Zawalighi. Diversamente l'allievo Carl Gustav Jung, adotterà una diversa concezione dell'inconscio assumendolo come la regione dell'inconoscibile all'interno della quale si muove la persona con tutte le sue determinazioni culturali, storiche e sociali.

Le indicazioni di Nathan continuano osservando come nei metodi propri dell'universo multiplo: "Si è alla presenza di dispositivi che innescano il funzionamento di un macchinario complesso e stupefacente destinato a creare collegamenti di un'arte consumata di moltiplicazione degli universi, infatti, queste interrogazioni spostano l'interesse dal malato, spostano l'interesse verso l'invisibile, dall'individuazione al collettivo, da ciò che è fatale a ciò che è componibile, ho scoperto di recente che la ricerca scientifica non tenta mai di scoprire mondi, tende soltanto a espandere il proprio". Un altro importante effetto ottenuto dai metodi di cura delle società a universo

multiplo è quello di dissociare il sintomo dalla persona a differenza dei metodi scientifici, sia farmacologici sia psicomodinamici, elaborati dal pensiero occidentale che aggregano anzi, saldano il sintomo all'individuo. "Quando la persona è tutt'uno col suo sintomo diventa diversa dai suoi congiunti (padre, madre, fratelli), perdendo le sue appartenenze familiari etnologiche e linguistiche. Diventa oggetto di esperti, i quali, del resto ne rivendicano il possesso". Un effetto delle patologie mentali, sui soggetti che ne sono affetti, è il cosiddetto "stigma", prodotto culturale di quella Sickness, in precedenza trattata. Negli ultimi tempi sono stati organizzati numerosi convegni, numerosi studi e svariate iniziative, allo scopo di ridurre l'entità negativa di tale fenomeno. Nelle nostre società, il folle, è da sempre il ricettacolo d'infinite proiezioni, se in passato era interpretato come espressione del male, cifra del demoniaco, ai nostri giorni, suscita ed evoca nel pensiero comune, paure e apprensioni: l'imprevedibilità, l'assenza di chiare e comprensibili motivazioni delle azioni, la pericolosità e la violenza, sono i più frequenti timori pregiudiziali che la follia produce. Un importante fenomeno che varrebbe la pena indagare è l'assunzione da parte del folle, almeno nella nostra società, del ruolo di capro espiatorio, di vittima sacrificale, secondo il dispositivo descritto da Girard. Lo stesso paziente, assume e vive quel ruolo, perseguitato, vittima, poiché portatore di diversità, di differenza, di un'eccezionalità, di una Verità rivelata, chiamato per la sua superiorità a contrastare le forze del male. Mentre nelle società a universo multiplo questo ruolo è riconosciuto, ammettendo un'intenzionalità all'invisibile, nella società a universo unico, questa convinzione è sostenuta solamente dal soggetto ritenuto folle. La psicosi riproduce, nelle forme paranoide, lo schema descritto da René Girard, e come abbiamo già osservato, sia il paziente sia le persone del suo ambiente sono portati a dislocarsi e disporsi all'interno di un meccanismo relazionale che conduce all'isolamento.

Ma qual è l'effetto sul paziente dell'atteggiamento di chi l'ascolta? Che cosa induce il sentirsi creduto, piuttosto che essere ritenuto un folle, un matto? Quanta violenza e quanto distacco comporta l'attendere che il soggetto che si ha di fronte, ammetta la sua perdita del senso del reale, e inoltre questo passaggio, questa presa di coscienza è per lui possibile? Quale metodo suggeriscono le precedenti riflessioni? Piuttosto che muoversi nella difesa estrema e violenta di un regime di Verità, questa la proposta, è possibile instaurare un dialogo, una relazione all'interno della credenza, all'interno di ciò che

crede il paziente e l'altro da noi? Questa strategia cosa comporta, che tipo di effetti è in grado di produrre? Ancora Nathan: "I bianchi pensano di pensare, pensano anche che l'unico modo di pensare sia il loro, e quando constatano che gli altri - naturalmente sto parlando dei guaritori delle società non occidentali, i neri- non riescono mai a rinunciare ai propri spiriti, demoni, feticci, stregoni, ne concludono che gli altri credono".

Queste stesse considerazioni, queste stesse parole, possono essere estese pari pari alla relazione che s'instaura in psichiatria tra il medico e il paziente che delira. E dunque, cosa ne facciamo di questa credenza, come ci confrontiamo con essa, il credere non è forse un modo di pensare, del credere possiamo non tenere conto? Che cosa cambia se le nostre relazioni con chi ha differenti credenze si svolgono tenendone o non tenendone conto? E infine, quale potenza e potere hanno i sistemi di credenza? Come la scienza occidentale tratta e interpreta la credenza? Vedremo come Isabelle Stengers dedicherà pagine importanti a questo tema, per il momento basterà rimarcare come proprio la rimozione, la riduzione, la reificazione, delle specificità dell'Anthropos, dell'uomo, nelle discipline psichiatriche possa avere rilevanti negative ricadute, la rimozione di quelle caratteristiche, quali, l'esperienza di malattia e la sua significazione, la credenza e l'immaginazione, la relatività spazio-temporale e culturale, per riassumerne solo alcuni, ha sempre degli effetti. Psichiatria trans-culturale e psichiatria culturale, questi due modelli teorici sembrano oggi contrapporsi, prendendo spunto dalla differenza proposta in antropologia tra la prospettiva etica e quella emica, potremmo dire che nel primo di questi prevale un atteggiamento di tipo etico (ethos), dove si persegue l'intento di conseguire conclusioni quantificabili e generalizzabili circa i sintomi e i fenomeni psicopatologici, nel secondo è in evidenza l'interesse a comprendere la visione del mondo degli individui considerati. La psichiatria transculturale impiega un metodo universalista e assolutista, adopera strumenti standardizzati volti a raccogliere elementi quantitativi e confrontabili, la psichiatra culturale adotta invece un modello relativista, adoperando strumenti che cercheranno di raccogliere i dati qualitativi e descrittivi. Sotto forma di aforisma potremmo dire che la psichiatria trans-culturale è una psichiatria dei fatti, mentre la psichiatria culturale è una psichiatria delle narrazioni. Si tratta di chiarire il processo attraverso il quale la psichiatria dichiara se e di cosa si è malati: una diagnosi corretta può essere formulata solo quando si lascia spazio alla storia di vita del paziente. Le storie sono la chiave attraverso cui la conoscenza medica può trovare corrispondenza

nella condizione specifica di un paziente, di connettere il generale al "particolare" il locale al globale.

Sempre Borgna nella già citata intervista concessa al Sole 24Ore, alla logica "oggettivante" e "universalistica" del DSM, obietta l'assenza della dimensione del contesto e dell'ascolto affermando che una psichiatria che non tiene conto della dimensione soggettiva, interiore, specifica, è una psichiatria dimezzata, cui manca la dimensione emozionale e relazionale.

"Come posso giungere alla diagnosi, in psichiatria, se non riesco a fare sgorgare dalla vita interiore dei pazienti le ragioni ferite del loro cuore? Come faccio a riconoscere fino in fondo l'angoscia, e la malinconia, dei pazienti, se non ho mai conosciuto queste esperienze umane, prima ancora che non psicopatologiche, nella mia anima o nella mia immaginazione?"

Borgna indica in queste riflessioni l'importanza fondamentale e fondante dell'emozione, dello stato d'animo, della Stimmung, poco considerata se non del tutto elusa dal DSM IV. Questo manuale nella definizione del delirio e della paranoia, riprende le caratterizzazioni con le quali Karl Jaspers, nella sua Psicopatologia Generale del 1913, definì il delirio fissando, per la sua diagnosi tre criteri, vale a dire: la straordinaria convinzione soggettiva, l'inconfutabilità, impermeabilità alla critica e all'esperienza concreta, infine l'impossibilità del contenuto. Tuttavia sono omesse, con gli abituali metodi riduttivi, le precedenti premesse del grande filosofo e psicopatologo tedesco che chiarisce solo poche pagine prima, come il vero delirio sorga immancabilmente da una fondamentale modificazione qualitativa dell'esperienza, che descrive mirabilmente quando tratta della Whanstimmung, dello stato d'animo predelirante.

L'esperienza affettiva, del delirio sebbene ovviamente fondante, viene per così dire scartata e l'essenza del delirio è spiegata sul piano senz'altro più agevole dei contenuti del pensiero piuttosto che su quello delle sue forme e delle sue condizioni di possibilità.

Queste precisazioni servono a tentare una dislocazione della definizione del pensiero delirante dalle fuorvianti polarità Verità-falsità, e dallo stesso piano doxico di credenza, per rivisitare le esperienze psicopatologiche su di un piano antropologico, l'unico in grado di consentirci un'effettiva esplorazione e comprensione di quei particolari modi di

essere nel mondo. Nel trattare il delirio come mero errore di giudizio o di disturbo del contenuto del pensiero, vengono meno, sono ancora una volta ignorati, i fondamentali contributi di quella psichiatria antropologica europea sviluppata da autori quali Minkowski, Binswanger, Zutt, Tellenbach, Conrad, Blankenburg, Ey, Tatossian, Cargnello, Callieri, Von Gebsattel, per citarne solo alcuni, approccio conoscitivo che ha contribuito grandemente a far avanzare le conoscenze sull'essenza del pensiero delirante. Se la conoscenza dell'uomo, se l'interrogarsi sulle cose e sul mondo, procede, come ci insegna la fenomenologia Husserliana, dall'esercizio dell'epoché, dalla messa fra parentesi delle nostre credenze, dall'esercizio del dubbio, dalla scepsi, comunque sempre volontaria, possiamo ipotizzare che all'origine delle esperienze psicotiche avvenga una sorta di epochè involontaria, che metta in dubbio l'esistente, che renda evanescente l'evidenza naturale (Husserl-Blankenburg).

Su questa indefinibile crisi dell'evidenza si costruisce un assetto difensivo della presenza, che attraverso un momento apofantico, attraverso un'improvvisa rivelazione, mediante un salto (sprung), da quel momento si assesta e si rifonda, piuttosto che sulla credenza, sul sapere con certezza, sul sapere senza bisogno di conoscere, su atti del sapere disperatamente determinati da atti doxici di credenza, intuitivi e infallibili, (Tatossian 1964), universali, assoluti, astorici.

L'intenzione di significato (Husserl), rimasta inizialmente angosciosamente aperta, finisce in seguito per serrarsi e bloccarsi all'interno di un universo unico e assoluto, all'interno del quale non è più ammessa nessuna alterità, nessuna libertà, nessuna ulteriorità di senso, il mondo delirante non sarebbe altro che l'estremizzazione, l'epifania onnipotente e tragica dell'universo unico.

Sull'essenza della follia ha scritto pagine illuminanti Bruno Cassinelli:

“L'unica legge è la relatività: si muovono nel suo ambito tutti i sensi particolari dell'individuo, creando un infinito numero di altre leggi soggette alle manchevolezze delle eccezioni e ai criteri del tempo e del luogo, della vita e della morte. Basandomi sulla relatività, vedo che è tutto neutro e mobile. Sopra questa zona neutra, gli uomini stendono i loro colori, disegnano le loro leggi. La vita è come una lavagna, con la spinta di forze sempre oscillanti e caduche, mille mani scriveranno il desiderio di

miliardi di mani: poi il senso del relativo o momentaneo, cancellerà tutto e si ricomincerà da capo. Abbiamo ritenuto il folle un essere al di fuori di questa relatività. Le conclusioni sono terribili e amare. La relatività crea la legge della relazione, legge che ha del relativo gli stessi caratteri di scomposizione. Il folle è non soltanto colui che ha sospeso le proprie leggi di relazione con le leggi di relazione di tutti gli altri, ma anche e soprattutto colui che ha distrutto queste leggi in rapporto con l'ambiente e il senso del relativo. La pazzia come il sonno- come il sogno-è la sospensione della vita di relazione tra sé e l'ambiente, tra l'uno e il molteplice (Cassinelli, Storia della Pazzia) ”.

Osserviamo come la follia si mostri come una sorta di espressione estrema, di caricatura tragica e desolante della volontà di potenza (Nietzsche), in quella sua pretesa di assoluto e di eccezionalità, si ritrova inesorabilmente in una modalità di abitare il mondo che espone la presenza alla minacciosità, alla persecutorietà, alla violenza, all'invidia, al risentimento e al desiderio mimetico dell'altro (Girard). La necessità di controllare l'ambiente si combina con l'essere costantemente controllato, l'esclusione dell'altro comporta la sua inaggirabile influenza, il sospetto si combina con l'irriducibilità delle convinzioni, il tentativo di prender le distanze, si risolve nella prevalenza del “senza distacco (Heidegger) ”. Il pensiero delirante è un pensiero saturo (Dalle Lucche) che non ha più nulla da scoprire semmai ha solo cose da confermare, è un pensiero dell'evidenza, un pensiero della visibilità, della coscienza chiara e distinta. Il mondo del delirio sembrerebbe alludere e indicare i luoghi finali e totalitari della Ragione, in questo caso la follia sarebbe un momento rivelatore del pensiero dell'Occidente, l'evidenza massima dei rischi corsi dalla ragione calcolante, che calcola in vista del dominio sul mondo e sulla Natura. Tuttavia, sembrerebbe che questo modo dell'esistenza e dell'esperienza sia una modalità reattiva, reazione provocata da quei tentativi di separazione dall'ambiente e da quella sproporzione antropologica, indicata da Ludwig Binswanger, dove l'ascensionalità dell'altitudo non si accompagna all'adeguata dimensionalità della base personologica che non riesce a fare da fondamento per l'esperienza. Il mondo del delirio sarà allora una strana combinazione fra la tracotanza dell'individuazione e il ritorno persecutorio del rimosso, di quell'ambito di appartenenza dal quale si è tentato il distacco. Le improvvise sospensioni dei significati si riassettano e si ricompongono nella strenua e tracotante negazione del relativo.

Il trattenerci in queste disamine, l'avventurarci in queste considerazioni, vorrebbe avere come scopo il mostrare come un ritorno a queste esplorazioni, a queste modalità interrogative sull'uomo, potrebbe metterci in condizione di riascoltare il discorso della follia e persino di apprendere da essa. Nell'ambito di un corso di formazione per operatori di un Dipartimento di Salute Mentale, uno psichiatra notava come una gita al mare di un gruppo di pazienti avesse modificato il comportamento di molti di loro, i loro atteggiamenti, i loro discorsi e persino le loro espressioni. Osservava fra l'altro come quell'esperienza gli avesse fatto toccare con mano, la iatrogenicità delle residenze psichiatriche, dei luoghi di cura, e si chiedeva cosa fosse successo, forse l'effetto della vacanza e proprio sul quel termine si era sviluppata un'interessante riflessione. La vacanza, la gita, aveva modificato i contesti, aveva introdotto il nuovo, una variazione, alludeva a uno spazio vuoto, a un ambito che poteva essere riempito altrimenti, che lasciava agio, che rimaneva aperto, piuttosto che essere saturato dalle regole e dai ruoli presenti all'interno della struttura residenziale.

Torniamo comunque, dopo le precedenti digressioni, alle avvincenti riflessioni di Tobie Nathan sull'etno-psichiatria, l'autore come abbiamo visto, rileva come esista una sostanziale differenza fra le concezioni della scienza occidentale e le concezioni del pensiero selvaggio, mentre il primo si pone come un'interrogazione nei riguardi del visibile, il secondo si dispone a interrogare l'invisibile. Troviamo importanti analogie con il pensiero di Martin Heidegger, in particolare sulla sua riflessione circa la concezione della Verità che ha prevalso nel mondo occidentale.

Proviamo a riassumere brevemente le riflessioni del filosofo tedesco: se la Verità è intesa come "adeguatio rei ad intellectum", piuttosto che A-letheia, questo significa che l'attenzione dell'esserci è data all'ente nell'oblio dell'Essere, ciò comporta che la cosa non è più interpretata come tale ma come oggetto, oggetto che per quanto possa essere ignoto in alcune sue parti, è per principio sempre conoscibile, ciò che è invisibile può diventare, con il miglioramento degli strumenti conoscitivi, sempre visibile. Questo potere del soggetto conoscente rende fruibile e manipolabile la cosa, che diviene l'oggetto conosciuto che potrà dunque essere intenzionato come oggetto utilizzabile e in seguito, con l'interpretazione meccanica del mondo, persino ordinato come pezzo di ricambio, all'interno di un impianto (Ge-stell). All'interno dell'impianto, il mondo è

abitato e significato come risorsa disponibile per il progetto dell'uomo orientato a padroneggiare l'ente, lo stesso Esserci finisce per declinarsi quindi come Soggetto, e nell'età della tecnica diviene anch'esso omologabile e reificabile. Viceversa intendere la Verità come A-letheia, come ciò che si mostra celandosi, riconduce l'abitare dell'Uomo all'interno del mistero dell'Essere, nel riguardo e al cospetto dell'invisibile, questa trasformazione prospettica, riposiziona l'Esserci come l'attente dell'Essere, come il pastore dell'Essere, piuttosto che come il suo Signore, piuttosto che condurre la coscienza chiara e distinta (Descartes), all'interno di una volontà di sapere, che come ricorda lo stesso Heidegger riprendendo Nietzsche, non sarebbe altro che una particolare forma della volontà di potenza.

Il medico e antropologo australiano Michael Taussing, sviluppa riflessioni analoghe e complementari a quelle di Nathan, partendo dal concetto di reificazione trattato da György Lukàcs, nel suo saggio del 1922, "Reificazione e coscienza del proletariato". In questo famoso testo, Lukàcs, tratta delle cause e delle conseguenze di quella teoria della conoscenza, tipica della cultura capitalista, che separa l'oggettività e la soggettività, facendo risalire la dinamica della reificazione del mondo, delle cose, delle persone e delle esperienze, dallo scambio di mercato e dalla produzione dei beni di consumo. Taussing, rifacendosi alle analisi sartriane dedicate al corpo nello scritto, "L'essere e il Nulla", allo studio di Evans Pritchard sulla magia tra gli Azande (1937) e alle osservazioni di Paul Radin sul concetto del "Sé", nelle civiltà "primitive", nelle sue argomentazioni cerca di evidenziare l'oggettività illusoria della patologia e della sua cura e di dimostrare come i segni e i sintomi delle patologie, così come le tecniche di guarigione, non possano essere trattate come cose in se, poiché non sono solo entità, fatti biologici e fisici, ma possiedono anche imprescindibili valenze relazionali e sociali. Riprendendo le analisi sartriane, ispirate dalla fenomenologia husserliana, possiamo osservare come il sintomo, il dolore, la sofferenza, il disturbo, comporti un'immediata trasformazione nel modo di vivere il corpo.

Se è vero, come dice Leriche, storico della medicina citato da Canguilhem uno dei più importanti maestri di Foucault, che la salute è l'esistenza nel silenzio degli organi, in qualche modo si preannuncia come il potere curativo delle pratiche mediche dovrà essere orientato al governo del corpo fin quasi alla sua negazione. Il dolore è

l'espressione di uno squilibrio, dell'offesa e dell'attacco subito dal corpo proprio, che ci orienta nella ricerca delle modalità più efficaci e veloci, in grado di determinarne il superamento. Nell'essere preso dal dolore, nel cadere malato, mi accorgo in modo peculiare del mio corpo, il mio braccio dolente attira e richiama la mia attenzione, l'orizzonte del Mondo si restringe e si contrae sul mio mero Essere corpo; il tempo del soffrire diventa pura attualità, nell'attesa della sua attenuazione, della sua scomparsa, della sua risoluzione. Il dolore non farebbe altro che ricondur-ci impietosamente nel nostro essere corpo, "carne" martoriata e dolente, nella sua sconfinata attualità, nella riduzione e nella coartazione dell'orizzonte esistenziale, esso produce la riscoperta tragica dell'essere un corpo esposto agli insulti del Mondo, della morte e del tempo, e nell'essere sempre il proprio esclusivo dolore, la malattia tende a rigettare nell'isolamento e nell'abbandono dell'altro e dall'altro. Il mio corpo, da Leib, corpo vissuto, nel suo essere afflitto da un dolore, tende dunque a trasformarsi in Korper, corpo oggetto, corpo anatomico, su quest'originaria scissione, su questa rappresentazione, s'innescano l'ulteriore possibilità di vedere il corpo come un meccanismo, e così di seguito, fondarne le oggettualità fisiche e biologiche, avviare la successiva organizzazione dei saperi predisposti alla cura, e la possibilità che il medico e la sua disciplina rivolga la sua attenzione esclusivamente al Korper.

“Oggi in vari angoli e nicchie chiamate stanze di consultazione, i medici stanno in ascolto per sentire gli stessi elementi e quando li trovano non dicono, posso mettere queste cose insieme e chiamarle isteria se voglio (un po' come se un bambino ordinasse le sue biglie prima per grandezza, poi per colore, poi per età); invece il medico quando ha completato la classificazione dice, questo paziente è un isterico, qui allora il creatore sta negando la sua paternità della sua creazione, perché? Perché a sua volta riceve un premio migliore: la rassicurazione che fuori c'è un mondo stabile, che non è tutto nella sua testa (Linder, 1978, *Diagnosis: description or prescription?*)”

Ci troviamo quindi di fronte a un duplice processo di scissione, la prima parte comporta il passaggio dal Leib al Korper, la seconda, è un'azione del soggetto curante, che diviene osservatore allontanandosi dall'altro che assume la forma di oggetto osservato. Tale processo, tale questione, sarà allora una questione antropologica se è vero, come afferma Sartre, che l'antropologia meriterà il suo nome soltanto se sostituisce allo studio

degli oggetti umani quello dei diversi processi del divenir oggetti (Critica della ragion dialettica).

Gadamer, in questo senso, parla della dissoluzione della persona, in un corpo frammentato e sezionato dall'oggettivazione degli esami strumentali e biochimici, con l'estrazione di una massa di dati che generano una molteplicità che in seguito è ricostruita attraverso una visione analitica del corpo (Gadamer, Dove si nasconde la salute, 1993). La relazione esistente fra i due poli della relazione, fra corpo che osserva e corpo osservato, acquista peculiari caratteristiche e queste, nell'ambito delle discipline psichiatriche, assumono una loro specifica evidenza, a questo proposito Taussing cita Foucault.

“Ormai la follia esiste unicamente come essere visto, questa vicinanza che s'instaura nell'asilo, e che non sarà più spezzata né dalle catene né dalle inferriate, non consentirà per nulla la reciprocità, essa è semplicemente vicinanza dello sguardo che sorveglia, che spia, che si accosta per vedere meglio, ma che allontana sempre di più poiché accetta e riconosce soltanto i valori dello Straniero, la scienza delle malattie mentali non sarà dialogo (Foucault, Storia della follia nell'età classica, 1961) ”.

Prevalenza della vista e del vedere, la vista (dalla radice di warjan deriva anche guerra, guardare e guardiano: Capararo 2004) è fra i cinque sensi quella che consente una maggiore distanza, quella che “pone di fronte” l'esistenza del mondo, accompagnata dalla consustanziale, contingente necessità, di assicurarne la fondatezza reale. Quale differenza esiste in questo caso con le concezioni del “pensiero selvaggio”? Anche in quel caso il guaritore ha nei riguardi del paziente una posizione di potere, anche in quel caso la relazione esistente tra guaritore e ammalato è asimmetrica, tuttavia svolgendosi all'interno dell'invisibile, non avviene una reificazione del corpo e del “Sé” che piuttosto che essere concepito come cosa in sé, come ricorda Radin, viene inteso come integrato in modo indissolubile con gli altri e con la natura, nodo significativo di una rete di significati. Non si tratta, si badi bene, di proporre i metodi di cura del sistema a Universo Multiplo come migliori e preferibili, anche all'interno di quei sistemi culturali sono abbondantemente presenti l'abbandono, l'esclusione, dei soggetti vulnerabili e una “violenza strutturale” nei loro riguardi. Lungi dal voler affermare una prevalenza di questi due modi del conoscere e del curare, si ritiene utile provare a interpretarli come due diversi modi dell'uomo, di porsi nei riguardi dell'essere, ognuna di queste opzioni

ha ovviamente delle caratteristiche, dei fondamenti ontologici e produce delle conseguenze, nel nostro caso specifico, nel caso specifico dei sistemi di cura pensati per la follia, i diversi due dispositivi, pensati e sorti per governare la sofferenza, il dolore, la morte, l'assenza, e nell'ambito specifico della salute mentale, la differenza, l'alterità, il conflitto appartenenza-individuazione, la Verità, il potere e la sua supposta violenza, mostrano limiti e vantaggi. Nel caso del modello a Universo Unico, utilizzando una terminologia presa a prestito dalla psicologia analitica Junghiana, prevale un paradigma maschile, nel modello dell'Universo Multiplo emerge viceversa un paradigma femminile: per Jung lo Spirito, principio maschile, ha bisogno dell'Anima, principio femminile; solo dal loro incontro, dalla loro combinazione, dallo "Hieros-Gamos", dalle "Nozze Alchemiche" può ricostituirsi l'Anthropos e rinascere la "Vita", il Bios, la "Natura", la "Phusis".

Sergio Piro, nelle sue stimolanti ipotesi di ricerca coniò il termine di Antropologia trasformazionale, cercando con tale concetto di tracciare l'ambito epistemologico delle discipline psichiatriche. Innanzitutto precisando come la psicologia clinica e la psicopatologia sono da considerare branche dell'antropologia, poiché si servono per la conoscenza e la terapia, di strumenti umani. Lo strumento operativo di queste discipline – dice - è, infatti, costituito dalla "presenza", empiricamente intesa come magma dinamico di segnali intra-personali e interpersonali; per la psichiatria inoltre le questioni divengono ancora più complesse, agli strumenti antropologici difatti si affiancano anche strumenti e metodi derivati dalle scienze naturali, elementi della biomedicina, che rendono la psichiatria, un aggregato disciplinare in parte antropologico in parte natural-scientifico. Ulteriore differenziamento dall'antropologia, delle discipline psicologiche e psichiatriche, è il loro non essere semplicemente volte all'osservazione e alla comprensione degli eventi umani ma di porsi come intendimento la loro trasformazione.

"L'antropologia trasformazionale considera quale suo orizzonte epocale la vorticoso spirale dei mutamenti, l'inseguirsi di orizzonti conoscitivi, culturali, linguistici, sociali, antropologici, continuamente cangianti, l'intreccio sempre più fitto di stili, di mentalità, di riti e di significati, l'aumento quasi incredibile del numero, delle velocità e dell'efficacia di comunicazioni interpersonali, la possibilità di spostamenti locali sempre più numerosi e rapidi dei singoli e dei gruppi, la danza dei referenti su un

palcoscenico che si slarga senza sosta e che tende a confondersi con l'infinito, l'allargamento febbrile della semiosi, il continuo proporsi a generale di ciò che prima era particolare e la contemporanea relativizzazione e particolarizzazione di ogni proposizione generale, il ventaglio sempre più esteso delle possibilità del pensiero e di azione dei singoli e dei gruppi nella continua gemmazione delle tecnologie e nella conversione tecnologica della vita, il rapido farsi applicazione pratica di quello che prima era dapprima evento ristretto della ricerca scientifica e il farsi ricerca scientifica di ciò che era dapprima fatto comune della vita, il rendersi quotidiano e familiare di ciò che era il giorno prima novità, avventura o scoperta, il continuo scomporsi e ricomporsi dei sotto insiemi umani e la formazione di nuove collettività, il generalizzarsi delle migrazioni, il confluire e il diffluire delle culture, tutto ciò e altro ancora che è venuto dopo le rivoluzioni borghesi e la rivoluzione d'ottobre e si è grandemente accelerato dopo la seconda guerra mondiale (Sergio Piro, Antropologia trasformativa, 1993) ”.

Dopo questa citazione torniamo a quanto scrive Taussing nel suo saggio, raccontando il caso clinico di una paziente ricoverata in un ospedale per una polimiosite, una malattia definita cronico-degenerativa, che provoca un progressivo deterioramento dei muscoli. L'autore osserva come nell'ambito dell'ospedalizzazione, s'instauri sovente una relazione fra i pazienti che ha caratteristiche “espressive”, mentre la relazione con il personale, medici e infermieri del reparto assume caratteristiche “strumentali”. Ognuna di queste relazioni è tendenzialmente portata all'estremo dei due poli della “soggettività” e “oggettività”, con il rischio dell'autodistruzione non appena si perde nella “espressività senza sostanza” o nella “strumentalità priva di espressione e partecipazione”. Infine riprendendo le considerazioni di Kleinman e la sua divisione concettuale fra disease e illness, mette in guardia dal possibile uso manipolativo che i professionisti della salute possono fare delle loro conoscenze concernenti il punto di vista del paziente, perpetrando un atteggiamento paternalistico teso al controllo e alla gestione piuttosto che rivolto alle profondità senz'altro problematiche e conflittuali della relazione. In altre parole simulando moralisticamente una alleanza terapeutica dove comunque il discorso dell'altro rimane pur sempre insensato e irreali, dove la parola dell'altro è introdotta in un processo che Mulcaster chiamò di “affrancamento” (enfranchisement), un processo attraverso il quale le parole straniere, prese in prestito

sono legate alle regole della nostra scrittura (Barbetta), evitando accuratamente di confrontarsi adeguatamente con le credenze dell'altro da se che hanno pur sempre un senso e delle condizioni di possibilità, che hanno pur sempre delle intensità e delle potenzialità evolutive e significative .

Ancora Borgna: “Noi siamo un colloquio affermazione con cui Hölderlin, grandissimo poeta tedesco, divorato da un'esperienza psicotica, dimostra come anche nelle esperienze psicotiche che siamo tentati di considerare come le più insignificanti si nascondano significati a volte profetici, che dovrebbero indurci a considerare sempre fino in fondo la cifra, la dimensione essenziale, radicale, di ogni esperienza psicopatologica - diversa dalla nostra - costituita dal dolore, dalla sofferenza, dall'incapacità di sentirsi capiti ma più ancora di sentirsi ascoltati”. Ascoltare significa cercare, a volte disperatamente, di capire cosa si nasconda negli stati d'animo, nella tristezza, nella malinconia, anche nella gioia, degli altri. Ascoltare significa anche cogliere fino in fondo l'importanza del linguaggio delle parole, del linguaggio del silenzio e di quello dei volti, sul quale Emmanuel Levinas ha scritto cose prodigiose: Tutto è connesso”, ha scritto una volta Hölderlin: con immagini sfolgoranti come questa, nata in un poeta del secolo scorso, rumeno, che ha scritto soltanto in tedesco ed è morto suicida, dovremmo guardarci dal considerare come segnata dalla devastazione o dalla perdita assoluta perfino un'esperienza così terribile come quella della morte volontaria”.

Una vera e autentica alleanza terapeutica con il paziente non può prescindere da una delicata attenzione e considerazione del suo punto di vista, delle sue credenze del suo particolare e unico essere nel mondo, che ha sempre e comunque un suo senso, un suo significato, una sua storia e un suo motivo, che nel caso specifico della psicosi, corre sempre il pericolo di declinarsi, entro un orizzonte di onnipotente isolamento e di “assoluto” che rende quelle esistenze tragicamente solitarie (idios kosmos) e irraggiungibili. Al centro di quest'approccio non ci sono un ingenuo gesto umanitario o un caritatevole rinnovamento dell'assistenza. Non si tratta, si badi bene di condividere, termine che già nel suo significato allude al dividere insieme (cum-dividere), che indica un atteggiamento che non è certo richiesto e che sarebbe senz'altro falso e in-autentico. Non si tratta di pensare le cose come le pensa l'altro o aspettarsi che l'altro pensi come me, questo ovviamente è impossibile e avrebbe come effetto la perdita della differenza,

si tratta piuttosto di comunicare (cum-unico), di mettere in relazione gli uni con gli altri, gli unici che siamo, di permettere lo scambio delle differenti prospettive e delle molteplici visioni del mondo. Empatia, termine spesso frainteso, non intende un'emozionale e inesperta condivisione affettiva, piuttosto l'empatia richiede sempre uno sforzo e uno specifico e approfondito addestramento volto a comprendere le condizioni dell'altro, le sue motivazioni, il suo modo di intenzionare il mondo, questo specifico atteggiamento è già di per se terapeutico, in grado di far dislocare il paziente dal suo Idios Kosmos verso un Konoï Kosmos.

Così si esprime Riccardo Dalle Lucche: “Mai fare l'errore di scambiare il delirio per un pensiero cui si può credere o al quale è possibile contrapporsi, o che in qualche misura, attraverso un cauto meccanismo ermeneutico, è possibile smontare come tentano alcuni cognitivisti ed anche alcuni psicoanalisti. La confutazione cognitiva dei temi, quando ha qualche effetto, lo ha indirettamente proprio nel momento in cui si genera quella magica simbiosi che consente al paziente psicotico di affidarsi al medico e accettare così quello che lui pensa e gli dice, in contrasto con tutto ciò che, nella sua mente è confuso, incerto, vago, oppure di regola, va più decisamente in senso contrario (Riccardo Dalle Lucche, *Il Delirio come non Pensiero*, 2008)”.

Torneremo più avanti sul senso e sul significato che può e dovrebbe avere ogni (aver) cura (Fürsorge), che, come si dice oggi, prende in carico il paziente e il suo ambiente. Percorsi di cura talvolta sconsideratamente orientati a tentare un'integrazione e una riabilitazione, attuati con mezzi e metodi, che non solo non riescono a tener nel debito conto l'essenza, le specificità delle cosiddette malattie mentali, ma considerandoli esclusivamente all'interno dell'orizzonte di senso del deficit, della degenerazione, della perdita della funzione del giudizio, assumono atteggiamenti reificanti, paternalistici, moralistici, tesi alla semplice gestione e controllo, evitando accuratamente di misurarsi con l'area del conflitto e con quella dinamica messa in discussione delle pratiche e delle teorie, che rimane pur sempre vitale e irrinunciabile nell'ambito delle discipline psicologiche e psichiatriche.

I sistemi di cura e le concezioni della medicina occidentale, come ricorda Michele Capararo possono essere visti come degli apparati bellici, tesi a proteggere, combattere e sconfiggere, le invasioni del male e delle malattie, della natura patogena che circonda

l'organismo, le tecniche mediche sono dunque ideate per combattere battaglie per la difesa della salute, e guarigione, in effetti, proviene dal longobardo Warjan che significa tener lontano. Nell'indicazione a tenere in debito conto i sistemi doxici-ideologici-locali (Piro) delle comunità, delle sotto-comunità, del singolo e degli stessi Sistemi curanti, si gioca, oltre alla possibilità di rilanciare più adeguate interrogazioni e riaprire la riflessione epistemologica, la possibilità di recuperare quelle relazioni autentiche che solo in quanto tali possono essere vitali, generative e trasformative.

“Un'antropologia trasformazionale non può conoscere riposo epistemologico, né attracchi linguistici né stabilità di significanti né asservimenti generali, né proposizioni definitive (Piro) ”.

Interessanti sono le riflessioni di Isabelle Stengers, che nel suo saggio “Il medico e il ciarlatano”, del 1995, pone l'attenzione su due altri aspetti fondamentali e caratteristici dell'uomo, costantemente esclusi e ritenuti addirittura fuorvianti dalla medicina scientifica occidentale, si tratta delle credenze e dell'immaginazione. L'autrice identifica un anno e una scena, l'anno è il 1748 e la scena riguarda il processo cui furono sottoposte le pratiche del famoso medico viennese Franz Anton Mesmer. Furono in quell'anno nominate due commissioni, una nominata direttamente dal Re Luigi XVI, composta fra gli altri da due grandi scienziati del tempo, Lavoisier e Benjamin Franklin, allo scopo di verificare gli effetti curativi del fluido magnetico, così come sosteneva Mesmer. Attorno ad un “baquet”, il medico viennese disponeva i suoi pazienti, sottoponendoli agli influssi di un fluido che attraverso un episodio critico sarebbe stato in grado, secondo le sue teorie, di provocare la guarigione.

Il potere del magnetismo animale fu una tesi molto in voga in quell'epoca, addirittura candidata a fondare una medicina scientifica. Attraverso un espediente, le due commissioni comunque conclusero che il fluido senza l'azione dell'immaginazione del paziente risultava del tutto inefficace. La Stengers riporta l'interessante testo redatto dalle due commissioni, la commissione interdisciplinare così si espresse: “Si vedono uomini colpiti, a quanto pare, dalla stessa malattia, guarire seguendo regimi opposti o del tutto diversi; dunque la Natura è abbastanza potente da mantenere la vita nonostante il cattivo regime e per trionfare al tempo stesso del male e del rimedio. Se può in tal modo resistere ai rimedi essa ha il potere di resistere senza di loro”.

La seconda commissione, composta solo da medici, invece dichiarò: “La speranza concepita dalle pazienti, l’esercizio al quale si sono dedicate ogni giorno, la cessazione dei rimedi di cui potevano far uso in precedenza e la cui quantità è tanto spesso nociva in un caso del genere, sono cause molteplici e sufficienti dei risultati che si dice di aver osservato in circostanze simili”.

La guarigione, il guarire, la scomparsa della patologia dunque non è in grado, non è prova sufficiente per attestare la scientificità del metodo, che dovrà essere dimostrato, seguendo le necessità stabilite dalla logica, del processo lineare di causa-effetto. Le due commissioni inoltre stabiliscono e identificano tre tipi di cause cui attribuiscono effetti curativi: il potere curativo della stessa Natura, la fiducia, la credenza dei malati verso il metodo proposto dal medico, la sospensione di altre cure che possono essere nocive e loro stesse iatrogene. E’ evidenziato il potere curativo della credenza, della doxa, che anche oggi nella medicina scientifica occidentale è riconosciuta e identificata con il nome di effetto placebo, tuttavia quest’ultimo è considerato, ad esempio nei protocolli che stabiliscono l’efficacia di un composto e la sua superiorità rispetto ad altri, come una complicazione, come un effetto parassitario che ostacola la conoscenza degli effetti e dell’efficacia di un farmaco. Dice la Stengers: L’effetto placebo perturba i rapporti tra una sostanza e i suoi effetti curativi. L’unico membro delle commissioni che criticò le conclusioni espresse fu il botanico Jussieu, che osservò come il giudizio finale non faceva altro che sostituire una causa, il fluido mesmeriano a un’altra causa, senza ulteriormente comprendere quello che era accaduto, il fatto della guarigione. Se prima abbiamo visto l’influenza che hanno i sistemi di credenza nell’ambito della cura, adesso è in evidenza l’importanza dell’immaginazione. Tuttavia questi due ambiti, queste due imprescindibili caratteristiche dell’umano, sono interpretati dalla scienza come un inciampo, come uno scandalo per la ragione, come un ostacolo alla determinazione e alla definizione dei meccanismi controllabili e verificabili di causa effetto. L’uomo, nelle ipotesi delle neuro-scienze, con le sue peculiarità di essere preso dalle sue credenze, dal suo sistema doxico-logico-locale, (sistema che come abbiamo visto ha una fondamentale funzione di stabilizzazione, di orientamento direttivo nel mondo), nonché dalle sue speranze, dai suoi desideri, dal suo orizzonte teleologico, diviene difficilmente inquadrabile e trattabile come oggetto di studio, queste due dimensioni, insieme con quelle altre, riconosciute come variabili instabili e poco controllabili, tendono a essere

scartate, proprio in quanto varianti troppo caotiche e poco maneggiabili. Sempre in questo saggio Isabelle Stengers tocca il problema della psicologia sperimentale e dei suoi metodi e a questa fondamentale riflessione potremmo aggiungere la complessa questione della sperimentazione dei farmaci, che com'è noto avvengono spesso sugli animali. Oltre alla non trascurabile questione etica che ogni tipo di sperimentazione sugli animali comporta (ogni anno sono uccisi circa trecento milioni di animali per la ricerca scientifica, cosmetica, e per scopi didattici e dimostrativi, oltre a quelli che sono tenuti "vivi" in condizioni devastanti per ricerche di vario tipo), da un punto di vista strettamente epistemologico è ovvio che ogni sperimentazione sarà un'indagine che avviene in un'ambientazione artificiale che esclude una serie infinita di variabili, concentrando l'attenzione su quell'unico, singolo fenomeno che si vuole studiare e ammettendo inoltre un isomorfismo assai discutibile fra l'animale e l'uomo.

“La psicologia sperimentale ha voluto sottoporre i ratti e i piccioni (nelle ricerche sui neuroni specchio gli scimpanzé) alla sperimentazione, a tal fine ha escogitato un dispositivo di laboratorio che presuppone e realizza l'eliminazione di tutto quello che nell'animale non è il luogo passivo in cui si articolano due tipi di dati osservabili gli stimoli e la risposta...nel nome dell'imperativo di una descrizione oggettiva è stato eliminato in quanto ostacolo quel che, dal punto di vista etologico è pertinente, quel che fa del ratto un ratto...il ratto oggettivo dal comportamento quantificabile, può essere definito come un artefatto”. Abbiamo a che fare dunque con un “ratto oggettivo”, incapace di insegnarci qualcosa sui ratti in libertà, un ratto che documenta innanzitutto l'abuso di potere che l'ha fabbricato.

Prevale la logica Kantiana che prevede che sia il soggetto cosciente che in base alle sue ipotesi e alle sue teorie pone domande alla Natura, costringendola a rispondere, piuttosto che l'atteggiamento teoretico, che cerca di apprendere dal fenomeno senza avere il potere di decidere a priori quali sono le domande da porre. Ogni nuova scoperta scientifica è rappresentata come una vittoria dell'uomo sulla natura, una netta prevalenza del visibile sull'invisibile, in questo modo la scienza presuppone la scienza percettiva e non la illumina (Merleau Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, 1964).

Le stesse sperimentazioni dei farmaci su esseri umani forniscono delle indicazioni statistiche, ci dice in che percentuale, quanti di quei soggetti trattati con quel farmaco

hanno avuto un certo effetto atteso, non racconta cosa è accaduto cosa sia successo a quell'individuo, inevitabilmente elimina una serie infinita di variabili, scegliendone solo alcune, che rientrano negli interessi delle ipotesi da dimostrare: quindi del farmaco si misura l'efficacia non sull'uomo ma sull'oggetto uomo. Le proposte conclusive di Nathan si orientano a suggerire una ricerca antropologica che descriva, nei termini più precisi possibili, le tecniche, gli strumenti, le teorie, i concetti che informano l'agire dei terapeuti e sarebbe in questo senso senz'altro interessante un'analogia ricerca antropologica allargata ai sistemi curanti nell'ambito dei servizi di salute mentale.

Un sistema curante (così come il singolo terapeuta) che incontra l'altro, il paziente, forte delle sue tecniche, del suo supposto sapere (Lacan), privo della possibilità del dubbio, adotterà magari tecniche efficaci ma ripetitive, chiuse alla novità, al nuovo, all'evento, all'orizzonte teleologico dell'uomo. La relazione terapeutica in questo caso si compone entro l'ambito della guarigione, della difesa della salute contro la malattia, della difesa del bene contro il male, della vita contro la morte, ma proprio quest'atteggiamento difensivo, questa illusoria esclusione del male e del negativo, del tragico, dell'assenza, fa correre il rischio dell'istituzionalizzazione del bene contro il male, della ragione contro la follia, della vita contro la morte, istituzionalizzazione che in quanto tale, si pone come ciò che una volta istituita, forte delle sue ragioni produttive e del suo senso, non può più essere messa in discussione, tesa a organizzare, riabilitare ogni eccedenza, a stabilire delle norme e delle regole, che finiscono per escludere ogni possibile scambio con le turbolenze proprie del disordine, con quelle turbolenze lontane dall'equilibrio che chiamiamo malattie mentali, follia, psicosi, depressione, morte.

Ognuna di queste quando semplicemente ricondotte entro un ordine che non gli appartiene, potranno solo essere controllate e guardate, analizzate e frammentate, senza alcuna possibilità di dialogo, senza alcuna occasione di conoscere quale può essere il loro senso o la loro deviazione dal senso, la loro stessa condizione di possibilità. La ragione razionale in questo caso (ratio) decide che il discorso della follia è un discorso senza senso, incomprensibile, esito di un'alterazione e di un difetto, che la follia non ha nulla da dire, non ha nulla da insegnare, che dalla follia, dall'alterità, la ragione non ha nulla da apprendere.

“La società crea il suo mondo, lo investe di senso, lo provvede di significato destinato a prevedere in anticipo tutto quanto potrebbe accadere, il magma dei significati immaginari socialmente istituiti riassorbe potenzialmente qualsiasi possibile evento e non può, in linea di principio, essere sorpreso o preso alla sprovvista...ma anche il mondo pre-sociale, limite del pensiero, benché in se stesso non significhi nulla è sempre lì come provvista inesauribile di alterità, come rischio sempre imminente di lacerazione nel tessuto dei significati di cui la società lo ha rivestito (Castoridias, La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno. 1990) ”.

Nella pratica psicoterapeutica spesso i pazienti richiedono rimedi e salvezza, chiedono e s'interrogano sulle cause del loro stare male, e si sorprendono quando alle scoperte razionali delle supposte cause non corrisponde tout court, un progresso, l'attenuazione dei sintomi. Sovente si aspettano che il terapeuta, forte del suo supposto sapere (Lacan), sia in grado di fornire delle dritte, indicare delle vie di uscita, di sciogliere quei nodi quegli aggrovigliamenti che bloccano la loro esistenza, che l'invisibile diventi finalmente visibile, transfert che ha talvolta il pericoloso effetto di colludere con i bisogni narcisistici e di potenza dello stesso psicoterapeuta. Quando la relazione di cura si disincaglia da queste aspettative, quando l'atteggiamento di chi cura rinuncia al potere e al suo supposto sapere, quando chi cura rinuncia alla patetica e colonialista attesa di una con-divisione e accoglie il piano, più umano e più rispettoso, degli altrui orizzonti doxici-ideologici-locali-teleologici della comunicazione, quando chi cura scopre che ha da apprendere lui stesso da quell'esperienza, quando diviene consapevole che la trasformazione dell'altro richiede e comporta la sua stessa trasformazione, quando in altre parole, la ragione ammette che ha da imparare dalla follia che da sempre la ospita, e in quel momento che può accadere uno scambio, una comunicazione, ed è allora che accadono delle cose, e a quel punto che emergono cose nuove, fatti, persone, aspetti del Sé e del mondo trascurati dal paziente e dallo stesso terapeuta, in quelle condizioni può avvenire l'evento (Ereigns) che può essere riconosciuto come tale, grazie all'effetto di meraviglia (Muraro) che sempre si genera, altrimenti tutto ciò che accade, non sarà altro che ri-produzione, ri-petizione, semplice adeguamento, aggiustamento, ordinamento diagnostico-terapeutico, piano di trattamento, riabilitazione, mero trattamento morale (Foucault). Il tempo, nell'attimo dell'evento (Ereigns), autenticamente terapeutico, dalla sua difensiva configurazione di eterno ritorno, di

Kronos Uroborico, o di tempo lineare e spazializzato, riesce ad assumere la forma di un tempo Aionico, un tempo vitale, creativo, generativo, in grado adesso di poter accogliere le proposte e le occasioni trasformative, accennate, ma mai completamente dette, dall'emergere del tempo come Kairos.

Parte sesta: I Seminari.

Grazie all'interesse mostrato dal Professor Enrico Giannetto e all'incoraggiamento e alla collaborazione del Professor Pietro Barbetta, mi è stato possibile organizzare nell'ambito delle attività della Scuola del Dottorato un Ciclo di Seminari sull'Antropologia e l'Epistemologia delle discipline psichiatriche. L'intento ambizioso era quello di costituire un momento di confronto e di approfondimento su alcuni temi che hanno attirato l'interesse e visto l'attiva partecipazione oltre che degli operatori dei servizi di salute mentale anche degli studenti dei corsi di laurea di Psicologia e di Scienze dell'Educazione.

Riassumere quanto si è detto e discusso in quelle giornate non è certo un compito agevole e riporto di seguito la locandina con gli argomenti trattati e i relatori. Gli incontri si sono svolti premettendo una relazione dei relatori cui è sempre seguito un intenso e partecipato dibattito. L'idea sarebbe quella di proseguire questa interessante esperienza anche nel corso dell'anno 2013 con una serie di seminari dedicati al contributo di alcuni psichiatri che resero possibile le pratiche di de-istituzionalizzazione e un approccio alla sofferenza mentale nuovo e innovativo e se sarà possibile costituire una sorta di seminario permanente dove ci si possa confrontare sulle questioni che pone la follia e le procedure adottate per la sua cura. Lo scambio avvenuto fra i docenti, operatori dei servizi e studenti è apparso alquanto stimolante e da più parti sono pervenute richieste di continuare con queste giornate.



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO



Facoltà di Scienze della Formazione

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA PERSONA

**Scuola di Dottorato in
Antropologia ed Epistemologia della Complessità**

*Ciclo di Seminari sull'Antropologia e l'Epistemologia delle discipline Psichiatriche:
considerazioni teoriche e prassiche*



La psichiatria come scienza e come prassi, si genera come una specifica disciplina medica rivolta a occuparsi della sofferenza e della salute mentale. Nel corso della lunga storia della medicina occidentale, ha ricavato i suoi fondamenti epistemologici, il suo proprio spazio operativo e il suo proprio oggetto, contrastando sostanzialmente gli assolutismi tipici delle concezioni magico-religiose, nonché le riduttive e semplificate rappresentazioni organicistiche. Da sempre chiamata a interrogarsi sia sul suo statuto di scienza che di pratica terapeutica, ha talvolta ritenuto deboli i suoi fondamenti epistemologici, riconoscendoli come non adeguatamente definiti e delimitati, finendo per assumere difensivamente, visioni dogmatiche e deleterie derive ideologiche. Quando invece questa supposta debolezza è stata

interpretata piuttosto che come un limite come un'occasione e un'opportunità, le discipline psichiatriche hanno potuto attingere creativamente da molteplici ambiti disciplinari e del sapere, dalla filosofia, dall'antropologia, dalla biologia, dalle neuro-scienze, dalla linguistica, dall'etologia, dall'etica e persino dall'estetica, declinandosi in questo caso come una vera e propria disciplina "complessa", mostrando tutta la fecondità e la ricchezza che può derivare dalle connessioni dei diversi ambiti del sapere. L'idea di questo ciclo di seminari (con l'ipotesi di poter magari costituire una sorta di seminario permanente sull'antropologia e l'epistemologia delle discipline psichiatriche, con particolare attenzione alle pratiche dei Servizi di Salute Mentale), nasce proprio dal tentativo di rilanciare quest'orizzonte della complessità, sollecitare e stimolare una proficua riflessione sulle premesse teoriche attualmente prevalenti, nonché sulle ricadute che esse hanno riguardo l'organizzazione e l'operatività dei Servizi.

PROGRAMMA:

Prima giornata. 23 settembre 2011 ore 14-18:

Professor Mario Galzigna, docente di Etnopsichiatria e Psichiatria clinica, epistemologia e storia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

"Oltre il riduzionismo: per un'epistemologia della psichiatria."

Seconda giornata. 7 ottobre 2011 ore 9-13, 30:

Professor Pietro Barbetta, docente di teorie psicomodinamiche presso l'Università degli studi di Bergamo.

"La questione della diagnosi in psichiatria."

Terza giornata. 4 novembre 2011 ore 9-13,30:

Professor Alessandro Ricci, docente di psichiatria sociale presso l'Università degli studi di Verona.

"La medicalizzazione e la psichiatrizzazione del disagio."

Quarta giornata. 25 novembre 2011 ore 9-13,30:

Dottor Giovanni Pezzani, direttore DSM Treviglio - Dottoressa Monica Moioli.

"Il mercato delle pulci": quale formazione per la Salute Mentale?"

Quinta giornata. 16 dicembre 2011 ore 9-13,30:

Dottoressa Beatrice Catini - Dottor Maurizio Salvetti. Associazione LiberaMente, Iniziative Culturali per la Salute Mentale, Lovere (Bergamo).

"La presa in carico collettiva della Salute mentale. Un progetto per la reale inclusione sociale dei pazienti psichiatrici, una riflessione sulle buone pratiche". Proiezione del documentario "Orizzonte del Mare"

Sesta giornata 13 gennaio 2012 ore 9-13,30:

Professor Paolo Benini, docente di Scienze della società e del Servizio sociale presso l'Università Cà Foscari di Venezia.

“Psicologia sociale e psichiatria. Quale psicologia, quale sociale e quale salute mentale: alcune riflessioni sul lavoro, le pratiche, la mission degli operatori sul Territorio; metodi, obiettivi, risultati.”

Settima giornata. 3 febbraio 2012 ore 9-13,30:

Professor Michele Capararo, docente di Psicologia delle età della vita presso l'Università Cà Foscari di Venezia.

“Riflessioni sulle attuali concezioni del Bios e le ricadute sulle discipline mediche e psichiatriche.”

Ottava giornata. 24 febbraio 2012 ore 9-13,30:

Dottoressa Andrèe Bella, Psicologa, dottore di ricerca in scienze della formazione e della comunicazione, Associazione Eupsichia.

“Genealogia del disturbo borderline di personalità: un tentativo di analisi della medicalizzazione delle condotte impulsive e dei problemi di autoregolazione nelle odierne ‘istituzioni del sé’ .”

Nona giornata. 9 marzo 2012 ore 9-13,30:

Dottoressa Maria Clotilde Gislon, Direttore scientifico e didattico ISERDIP Milano.

“Il modello bio-psico-sociale secondo l'interpretazione del Professor Carlo Zapparoli e la sua applicazione nei percorsi di cura dei pazienti psicotici.”

Ogni giornata, della durata di circa quattro ore, prevede l'intervento del relatore e un successivo dibattito con i partecipanti.

I seminari si terranno presso la sede dell'Università degli Studi di Bergamo, Piazza Sant'Agostino, Aula 6. Verrà rilasciato l'attestato di partecipazione.

Referenti:

Professor Pietro Barbetta

Dottor Giulio De Nicola e-mail: denicolagiulio@alice.it

Questa è invece la bozza del programma con la relativa presentazione, che si cercherà di realizzare nel corso dell'anno 2013.

Questo secondo ciclo di Seminari in continuazione con gli altri incontri tenuti dal settembre 2011 a marzo 2012 sulle discipline psichiatriche, si propone nella sua parte iniziale di ripercorrere il pensiero e il contributo fornito da alcuni pensatori italiani, i quali a partire dagli anni sessanta diedero un importante e fondamentale apporto teorico, che contribuì a mettere radicalmente in discussione le concezioni fino ad allora prevalenti sulla malattia mentale e le conseguenti prassi e i metodi di trattamento adottate nei riguardi delle patologie psichiatriche più gravi, come le psicosi e le sindromi schizofreniche e deliranti.

La scelta degli autori è stata ispirata, oltre che dall'interesse per i loro notevolissimi contributi teorici per la comprensione delle diverse forme psicopatologiche dell'esistenza, dal loro impegno costante rivolto a tentare di riformare e trasformare quelle consolidate concezioni volte a mantenere una rassicurante separatezza fra la follia e la ragione, fra i pazienti e i cosiddetti sani. La loro speculazione ha come denominatore comune il proporre criticamente innovative chiavi di lettura intenzionate innanzitutto a de-costruire il paradigma dell'esclusione e della reclusione, suggerendo conseguenti approcci ermeneutici rivolti a ritrovare un senso in quelle esperienze estreme dell'esistenza che sono nominate come follia. Sono stati invitati a riassumere i concetti più importanti elaborati da questi pensatori, loro allievi, collaboratori o amici che condivisero quello spirito di ricerca e le domande che tali autori si posero.

Sembra oggi assolutamente doveroso provare a ripercorrere e a rilanciare quei contributi che rischiano di essere dimenticati, entro l'attuale prevalenza di un procedimento delle cure orientato a divenire pericolosamente sempre più "tecnico", perdendo proprio quell'anelito ideale e umanistico, rivolto a contrastare ogni approccio semplicistico e riduttivo, intenzionalità che costantemente animò quegli studiosi e che rimane anche oggi un requisito irrinunciabile e fondamentale nell'approccio alle patologie mentali.

Il pensiero di questi autori, che non mancarono di occuparsi approfonditamente degli aspetti antropologici ed epistemologici della cura e del senso della follia, peraltro ben si coniuga con le teorie della complessità che hanno in questi anni ispirato l'indirizzo di questo dottorato di ricerca.

Gli altri argomenti dei Seminari sono stati scelti seguendo le indicazioni e i suggerimenti forniti dai partecipanti al corso del primo anno, tentando di mantenere l'interesse per una riflessione e un dibattito che possa proficuamente interrogarsi sulle forme che assume la follia e sui suoi significati nonché sui fondamenti antropologici ed epistemologici che animano la ricerca delle più opportune forme della cura.

PROGRAMMA:

Prima giornata:

- Sergio Piro e il metodo diadromico e delle antropologie trasformazionali.

Professor Raffaele Galluccio

DSM Reggio Emilia

Seconda giornata:

- Italo Valent: "Condividere la follia". Le ragioni della follia e la follia della ragione.

Professor Graziano Valent

Università di Brescia

Terza giornata:

- Sartre, la psicoanalisi esistenziale e l'anti-psichiatria.

Dottor Giacomo Conserva

DSM Parma

Quarta giornata:

- Franco Basaglia e la psicoanalisi. Il concetto di inconscio collettivo e inconscio istituzionale.

Professor Paolo Tranchina

Psicologia concreta - Firenze

Quinta giornata:

- Carlo Zapparoli: "Ascoltare la follia, insegnare ad apprendere e la saggezza clinica.

Dottorssa Maria Clotilde Gislon

ISERDIP Milano

Sesta Giornata: 31 maggio 2013

- Vieri Marzi: "Se non sei disposto a cambiare il mondo con lo psicotico non puoi curarlo"

Professor Alessandro Ricci

Università Verona

Settima giornata: 14 giugno 2013

- Follia e creazione. Il caso clinico come esperienza letteraria.

Professor Pietro Barbetta
Università di Bergamo

Ottava giornata: 28 giugno 2013

- Dalla catapulta ai neuroni specchio. Come le metafore della neurologia influenzano il pensare intorno al pensare.

Professor Michele Capararo
Università Cà Foscari Venezia

Nona giornata: 12 Luglio 2013

- Persona e malattia mentale: Terapia o Cura? Quali tempi, quali luoghi, quali soggetti coinvolti?

Dottor Giovanni Pezzani, Dottoressa Simona Gambarà, Dottoressa Monica Moioli,
Associazione Familiari, Associazione Volontari.

Decima giornata:

- Il potere sulla vita: questioni etho-politiche a partire da Michel Foucault

Dottoressa Andrèe Bella
Università Milano Bicocca

Undicesima giornata

- La presa in carico collettiva della salute mentale. Il Pensiero di Franca Ongaro. Salute/malattia.

Professor Giuseppe Dall'Acqua.
Università Trieste.

Conclusioni o meglio: le possibili aperture.

Passare alle conclusioni non è certo semplice, e proprio il termine conclusione invita a ripensare come le discipline psichiatriche si siano molto spesso declinate nella direzione di “chiudere” la follia e tentare di limitarla e delimitarla, interpretandola come l’estremo insensato della ragione, come l’espressione delle sue derive di senso e di significato, fino a giungere a intendere il discorso dei folli come discorso “incomprensibile”. Persino per Karl Jaspers questa era la cifra del delirio schizofrenico e con la re-introduzione del criterio della spiegazione, nel suo trattato del 1913, *Psicopatologia Generale*, rinunciava alla comprensione di quelle esperienze e di quei vissuti. Il criterio dell’incomprensibilità e dell’in-derivabilità dei deliri regnò incontrastato e ancora oggi è evocato come l’evidenza dell’organicità del disturbo. L’intero impianto di questo scritto è stato orientato a rilevare come sia prevalsa un’impostazione epistemologica disposta a dislocare l’origine del disturbo in un “centro”, ricercandone sia la sede sia la causa, e gli esiti dell’andamento di questa modalità delle ricerche, se hanno prodotto delle scoperte e delle soluzioni, tuttavia hanno finito per occultare gli ambiti estremamente complessi che l’esperienza della follia e dell’uomo folle richiama.

Menzionando la definizione foucaultiana, che indica l’uomo come uno strano essere empirico-trascendentale e seguendo la successiva speculazione di Sergio Piro, si è provato a tracciare propedeuticamente, oltre che l’ambito entro il quale potrebbero provare a muoversi le discipline psichiatriche, anche il metodo che potrebbero arrischiare di sperimentare nelle pratiche rivolte alla cura nonché nei procedimenti delle loro analisi. In luogo della prevalenza di quella che abbiamo chiamato l’epistemologia del centro, si potrebbe provare ad adottare una prospettiva, per dirla sempre con le parole di Piro, “politropica, nel convincimento che proprio muovendosi sul piano della ricerca nelle scienze umane, l’apporto di tutti i contributi delle diverse discipline scientifiche, dell’infra-strato doxico-ideologico della parte del campo antropico in cui si

è immersi, non più polarmente opposte, ma continuamente fra loro inter-reagenti”, potrebbero consentire un approccio conoscitivo più fecondo e generativo.⁴⁶

Si è provato quindi a evidenziare come un modo per rendere il discorso delirante meno assoluto e meno rigido, sia rappresentato da quelle strategie e da quelle tattiche che tentano di rivitalizzare quanto prodotto da un'esaltata e tendenziosa supremazia del Logos che oscura quasi completamente le componenti biografiche, emozionali ed immaginali dell'esistenza. Se Freud intese la cura psicoterapeutica come una riattivazione del rimosso, se indicò il sogno come la via regia verso l'inconscio, se insomma oltre le pretese dell'Io di essere padrone a casa propria, scorse l'aleatorietà delle pulsioni e di un biologico sempre sfuggente, evidentemente avvertì che era in quella direzione che andava condotta la ricerca, sebbene forse non riuscì fino in fondo ad essere fedele alla sua stessa intuizione originaria. Analogamente Jung, addentrandosi nei territori dello psichico, ebbe modo di fare diretta esperienza dell'amplessima e incommensurabile ricchezza del materiale immaginale che anima la nostra esistenza, e da quel punto di vista, la coscienza, l'Io, non poteva che apparirgli come una pallida riduzione di quel “Pleroma” che nominò come Sé. L'Io, l'Ego, la Coscienza chiara e

⁴⁶ ...πολυτροπος è chi utilizza, sul piano della ricerca o spontaneamente nella propria vita, un metodo diadromico di “scoperta” e di disvelamento dell'implicito, che permette il riconoscimento e l'utilizzazione di tutte le complesse componenti, non più polarmente opposte, ma continuamente fra loro inter-reagenti, dell'infra-strato conoscitivo della parte del campo in cui si è immersi; ciò permette – nei limiti dell'intrascendibilità e dell'impossibilità di conoscenza complessiva e di prassi totipotente da parte di ogni meta-sistema singolare – di allargare indefinitamente l'orizzonte esistente e politico: dunque la tensione verso la politropia è fattore trasformazionale di primaria importanza (Metagogica) per l'attività antropologico-trasformazionale...se il tema della politropia è compreso fino in fondo, bisogna asserire che v'è continuità fra ricerca scientifica da un lato e “cura”, lavoro pedagogico, didattico, psicologico; v'è continuità fra ampliamento della conoscenza scientifica e liberazione dell'intelligenza personale; v'è continuità fra la ricerca e la vita» (Sergio Piro, Trattato della ricerca diadromico-trasformazionale, La città del sole 2005)”.

distinta, allora in questo senso, sarebbero una riduzione delle infinite possibilità del Sé, e intendere la malattia mentale esclusivamente come una patologia dell'Io e della Coscienza rischia di essere un fatale fraintendimento.

L'epistemologia del centro è stata esiziale in generale per le discipline antropologiche e analogamente per la psichiatria e la psicopatologia. Se si prova a intendere l'Io e la coscienza come una strategia dell'esistenza per adattarsi all'ambiente, se si prova a intenderli come un processo di progressiva estrazione e auto-delimitazione dalla Natura (Physis), allora le forme psicopatologiche nominate come psicosi cominciano ad apparire in un altro modo e in un altro senso. Conseguentemente le cure richieste dalla follia e dalla psicosi richiederebbero un'inversione delle tendenze che nel corso della storia sono sempre più divenute dominanti, portate a circoscrivere e delimitare. L'esperienza degli Ospedali Psichiatrici ne sia una prova: è oramai un dato accertato come l'isolamento dovuto a questi luoghi incidesse negativamente sull'evoluzione della malattia, mentre la sua elaborazione sociale e culturale ne determina sovente una più favorevole prognosi.

Possiamo anche provare a immaginare l'istituzione manicomiale e i suoi succedanei attuali, come effetto della follia nella sua provocazione verso la ragione, come un sintomo stesso della follia: due in questo caso i movimenti che la follia genera, il primo è quello della sua reclusione e della sua delimitazione, il secondo riguarda l'effetto di "realizzazione" e razionalizzazione della follia stessa. L'incontro fra la follia e la ragione diventa allora possibile entro una radicale negazione del movimento, entro una fissazione dello spazio e del tempo, entro una sostanziale negazione della stessa relazione che diviene "presa in carico" delle espressioni della follia, con un procedimento che avvia una sua trasformazione e una sua traduzione dentro un discorso unilaterale e univoco già deciso dalla ragione stessa.

Nella parte dedicata alla questione della diagnosi, si sono poste alcune questioni di metodo che hanno importanti conseguenze nella successiva presa in carico delle forme di umana sofferenza nominate come malattia mentale. Una volta definita come oggetto delle proprie pratiche, la malattia mentale intesa come essenza naturale manifestantesi attraverso sintomi specifici, la psichiatria piuttosto che adoperare il concetto di malattia come semplice residuo verbale, come uno strumento operativo, lo assume come

termine teso a indicare la sofferenza psichica ridotta a semplice entità ontologica in un processo che produce una sostanziale reificazione dello psichico. Proprio ciò che riguarda e rimanda alla relazione diviene qualcosa di vago e indeterminato che in quanto tale richiede di essere eliminato e pertanto tutte quelle differenze dovute alla diversità dei contesti e dell'osservatore dovrà essere convenientemente annullato in vista della oggettività della diagnosi stessa. In luogo delle forme dell'angoscia umana, delle dolorose coartazioni e restringimenti degli orizzonti esistenziali, dell'impedimento nelle relazioni, che sono i nodi essenziali delle forme delle sofferenze psicopatologiche, l'oggetto della cura diventano i sintomi e i comportamenti, ulteriormente complicati da un'esaltazione di un modello di vita orientato all'espansione e al successo. L'equazione sintomo-farmaco diviene allora prevalente e l'effetto collaterale di tale ordinamento tende inesorabilmente a produrre " scarti (Foucault) " che più che essere interpretati come risultato dell'inefficacia di questo sistema sono rubricati come pazienti non-responders o destinati nei percorsi della lungodegenza.

Possiamo individuare, per provare a riassumere le questioni che via via si sono approcciate, alcune "parole chiave" che hanno ispirato queste pagine, parole e termini che nel corso del tempo si sono spesso disposte in maniera dicotomica, come polarità. In questo caso, traendo insegnamento dagli esiti generati dalle estremizzazioni e dalle esclusioni della ragione e della stessa follia, traendo ispirazione dalle teorizzazioni delle epistemologie della complessità, il tentativo è stato quello di provare a cogliere questi termini non più come estremi contrapposti e fra loro auto-escludentesi, ma piuttosto come polarità fra loro interagenti dialetticamente e continuamente richiamantesi: non più l'aut- aut, ma l'et-et, una sintesi disgiuntiva in grado di ricondurci all'inesauribilità del materiale che abbiamo di fronte, con un orientamento attento a non ridurre ciò che s'intende conoscere.

La prima polarità è stata quella dell'interno e dell'esterno, del dentro e del fuori, del centro e della periferia, luoghi derivati dai movimenti di chiusura e apertura: nella parte dedicata a riassumere l'evoluzione delle discipline psichiatriche si è osservato come nei riguardi della follia siano senz'altro prevalsi i moti di chiusura, da cui sono scaturite la re-clusione e l'es-clusione. Abbiamo poi visto nella parte dedicata al Bios, come l'apertura e la chiusura siano eventi tipici del biologico e del vivente, movimenti che quando divengono assoluti e prevalenti comportano un salto e un rimbalzo, una crisi e

una stasi, solamente nell'armonica ritmicità del loro darsi e nella loro fluenza, la vita e il Bios trovano modo di continuare a esistere e proliferare nel loro pur sempre precario equilibrio. Questo inesauribile movimento della Physis si manifesta esplicitamente nella fenomenicità del biologico, rinvenibile già nel più semplice organismo unicellulare e si ritrova in maniera più elaborata anche negli aggregati di cellule che compongono gli organismi più complessi. Analogamente anche l'Io e la coscienza si mostrano fondati su questa movenza e proprio nell'arresto della produzione paranoide isolata o nell'estrema apertura dell'esordio delle esperienze psicotiche è possibile cogliere la scissione fra la loro necessaria connessione.

Si è a tal proposito rilevato come l'apertura della coscienza sia resa possibile da quell'esercizio dell'epochè già tentato da René Descartes e poi ripreso da Edmund Husserl e non è certo un caso che all'origine e a fondamento delle lotte anti-istituzionali che condussero alla chiusura di quei luoghi chiusi che erano i manicomi ci sia proprio l'esercizio dell'epoché; abbiamo provato a evidenziare come questa pratica, questo esercizio del pensiero sia all'origine sia delle idee innovative che della follia, mostrando come nel primo caso esso abbia una conduzione "volontaria" mentre nel secondo si svolga nella assoluta passività del soggetto che assiste inerme e perplesso al suo dispiegarsi.

Nella parte dedicata alla storia delle discipline psichiatriche, ci siamo intrattenuti a osservare come sia avvenuta una sorta di evoluzione che ha condotto verso una solidificazione dello psichico e di un suo centramento entro il concetto di Ego e di coscienza, orientato a contrastare l'aleatorietà dello psichico e la sua naturale dispersione nell'ambito di un simbolico culturalmente e storicamente collocato. La follia dalla sua iniziale rappresentazione religiosa, e dunque nella sua essenza considerata come esperienza afferente all'area del Sacro, è infine pervenuta a coincidere con i guasti neurochimici del singolo soggetto o delle sue deviazioni degenerative, a essere rappresentata come epifenomeno di difettuali disposizioni genetiche o congenite, magari influenzate e innescate patologicamente da eventi traumatici.

La malattia mentale ritenuta di pertinenza ora della Religione ora della "technè", dentro questa polarità e dicotomia, ha finito per perdere il suo proprio discorso e a rischiare di perdere il suo referente, la presenza, l'Esser-ci che vive in quella dimensione.

La complessità della soggettività, con i suoi intrinseci rimandi alla questione dell'inter-soggettività, della plurivocità della psiche, del suo costante movimento di estrazione e di eccentricità dalla sottostante e avvolgente Natura (Physis) che la circonda e la forma, sono i temi che abbiamo provato a indicare, temi e questioni che come si è provato a evidenziare, sono stati soprattutto negli ultimi tempi perlopiù ignorati preferendo un approccio che favorisce un'analisi fondata sulla logica, tipico metodo delle scienze nomotetiche. La narrazione invece del discorso, la dimensione pre-soggettiva, emozionale e immaginale in luogo di una "soggettività solida" intesa come già costituita e fondata sulla ragione e la ratio, la scelta metodologica e arrischiante di mantenere inconclusa e aperta la questione della follia e i suoi rapporti con la cosiddetta normalità, evitando le più comode configurazioni della cura orientate alla sua definizione e reificazione. La connessione multifocale dei diversi approcci e dei diversi contributi delle varie discipline piuttosto che la riduttività implicita nel modello biologico che pare oggi prevalere. Auspichiamo che questi spunti possano essere utili e adeguati e possano dunque essere ri-accolti entro un panorama che si appassioni a interrogarsi sulla questione dell'uomo, della psiche e delle forme e dei significati della sofferenza dell'anima.

BIBLIOGRAFIA.

Oltre ai testi espressamente citati sono di seguito riportati quelli tenuti presenti cui si è fatto comunque riferimento.

American Psychiatric Association: Dsm IV-R, Masson 2000

Arendt Hanna: La vita della mente, Il Mulino 1987

Arendt Hanna. Vita activa, Bompiani 2006

Artaud Antonin: Al paese dei Tarahumara, Adelphi 1966

Artaud Antonin: Van Gogh. Il Suicidato della società, Adelphi 1988

Barbetta Pietro: Bricolage e degenerazioni, un saggio di antropologia clinica.

In: Sotto il velo della normalità, Melteni 2004

Barbetta Pietro: Diagnosi della diagnosi, Guerini Studio 2003.

Barbetta Pietro: Le radici culturali della diagnosi, Meltemi 2003.

Basaglia Franco: Conferenze Brasiliane, Cortina 2000

Basaglia Franco: La nave che affonda, Cortina 2008

Basaglia Franco: Scritti, 1953-1980, 2 Vol. Einaudi 1982

Bataille George: La parte maledetta, Bollati Boringhieri, Torino 1992

Bataille George: Storia dell'erotismo: La parte maledetta 2, a cura di Franco Rella, Fazi, Roma 2006.

Bataille George: L'erotismo, ES, Milano 1991

Benasayag Miguel: Elogio del conflitto, Feltrinelli 2008

Benasayag Miguel: L'epoca delle passioni tristi

(scritto con Gérard Schmit), Feltrinelli 2007

Benedetti Gaetano: La Psicoterapia come sfida esistenziale, Cortina 1997

Beneduce Roberto: Archeologie del trauma, un'antropologia del sottosuolo.

Laterza 2010

Beneduce Roberto: Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura, Carocci 2007

Bergson Henry: L'evoluzione creatrice, Cortina 2002

Bichat Marie François Xavier: Recherches physiologiques sur la vie et la mort.
Paris 1800.

Binswanger Ludwig: Il caso Suzanne Urban, Marsilio 1994

Binswanger Ludwig: Delirio, Marsilio 1990

Binswanger Ludwig: Essere nel modo, Astrolabio 1973

Binswanger Ludwig: La psichiatria come scienza dell'uomo, Ponte alle Grazie 1992

Binswanger Ludwig: Melanconia e mania, Bollati Boringhieri 1989

Binswanger Ludwig: Per un'antropologia fenomenologica, Feltrinelli 1984

Binswanger Ludwig: Sulla fuga delle idee, Einaudi 2003

Binswanger Ludwig: Tre forme di esistenza mancata, SE 1992

Binswanger: Il Caso Ellen West e altri saggi, Bompiani 1973

Bocchi Gianluca - Ceruti Mauro: La Sfida della complessità, Bruno Mondadori 2007

Bordieu Pierrè: La distinction, Minuit, 1979.

Borgna Eugenio: Come se finisse il mondo, Feltrinelli 1995

Borgna Eugenio: I conflitti del conoscere, Feltrinelli 1989

Borgna Eugenio: Malinconia, Feltrinelli 1992

Borgna Eugenio: Noi siamo un colloquio, Feltrinelli 1999

Cabanis Pierre Jean Georges: Rapports du physique et du morale,

in: Œuvres philosophiques de Cabanis, vol.I, Paris, Presse Universitarie de France 1956

Callieri Bruno: Percorsi di uno psichiatra, E.U.R 1993

Callieri Bruno: Quando vince l'ombra, Città nuova 1982

Canguilhem George: Ideologia e razionalità nelle storia delle scienze della vita,

La nuova Italia 1992

Canguilhem Georges: La conoscenza della vita, Il Mulino 1976

Canguilhem George: Il normale e il patologico, Einaudi 1998

Cappuccio Massimiliano: Neuro-fenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente, Bruno Mondadori 2006

Cardamone & Dalle Lucche, Paranoia e antropologia, Edizioni ETS 2008

Cargnello Danilo: Alterità e Alienità, Fioriti Editore 2010.

Carotenuto Aldo: Trattato di Psicologia Analitica, UTET 2 Vol. 2003

Carotenuto Aldo: Trattato di psicologia della personalità, Cortina 1991

Cassinelli Bruno: Storia della pazzia, Dall'Oglio Editore 1964

Cassirer Ernst Spazio mitico, estetico o teoretico, 1931, in Tre studi sulla forma formans. Tecnica-spazio-linguaggio Clueb Bologna 2004.

Castoridias Cornelius: La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno, Eleuteria 2001

Ceram C.W : Civiltà sepolte, Einaudi 1995

Ceruti Mauro - Lo Verso Girolamo: Epistemologia e psicoterapia, Cortina 1998

Ceruti Mauro: La danza che crea, Feltrinelli 2006

Cicerone M. Tullio: Tusculanae, Bompiani

Civita Alfredo: Introduzione alla storia e all'epistemologia della psichiatria, Guerini Studio 1996

Colli Giorgio: La sapienza greca, Adelphi 1977

De Martino Ernesto: Il mondo magico, Boringhieri

De Martino Ernesto: La fine del mondo; contributo all'analisi delle apocalissi culturali,
Einaudi 2002

Ehrenberg Alain: La fatica di essere se stessi, depressione e società, Einaudi 1998.

Eliade Mircea: Miti, sogni e misteri, Lindau 2007

Eliade Mircea: Trattato di storia delle religioni, Boringhieri 1999

Ellenberger Henri: La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica 2 vol.,
Boringhieri 1997

Esposito Roberto: Bios, biopolitica e filosofia, Einaudi, Torino 2004

Esposito Roberto: Immunitas, Protezione e negazione della vita, Einaudi, Torino 2002

Evans-Pritchard: Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande, Cortina 2002

Fabietti Ugo: Storia dell'Antropologia, Zanichelli 2010

Federspil Giovanni - Giaretta Pierdaniele et al: Filosofia della medicina, Cortina 2008

Ficino Marsilio: Scritti sull'astrologia, BUR 1999

Foucault Michel: Archivio Foucault; Interventi, colloqui, interviste. (1961-1985) 3 Volumi, Feltrinelli, 1998

Foucault Michel: Bisogna difendere la società, corso al Collège de France 1976, Feltrinelli 1998

Foucault Michel: Gli Anormali, corso al Collège de France 1974 -1975, Feltrinelli 2003

Foucault Michel: Il potere psichiatrico, corso al Collège de France 1973-1974, Feltrinelli 2004

Foucault Michel: Il sogno, Cortina 2003

Foucault Michel: L'ermeneutica del Soggetto, corso al Collège de France 1981-1982, Feltrinelli 2003

Foucault Michel: L'Archeologia del Sapere Rizzoli, 1994.

Foucault Michel: L'ordine del discorso, Einaudi, 1972.

Foucault Michel: Le parole e le cose, Rizzoli, 1978.

Foucault Michel: Nascita della biopolitica, corso al Collège de France 1978-1979, Feltrinelli 2004

Foucault Michel: Nascita della clinica: un'archeologia dello sguardo medico,

Einaudi 1998

Foucault Michel: Sicurezza, territorio, popolazione, corso al Collège de France 1977-1978, Feltrinelli 2005

Foucault Michel: Storia della follia nell'età classica, Rizzoli 1976.

Foucault Michel: Malattia mentale e psicologia, Cortina 1997

Freud Sigmund, Il Perturbante (Das Un-heimlich) Opere vol. 9 p. 101, Boringhieri.

Gadamer Hans George: Dove si nasconde la salute, Cortina 1994

Galimberti Umberto: Gli equivoci dell'anima, Feltrinelli 1988

Galimberti Umberto: Il Corpo. Antropologia, Psicoanalisi, Fenomenologia, Feltrinelli 1983

Galimberti Umberto: Psiche e Technè. L'uomo nell'età della tecnica, Feltrinelli 1999

Galimberti Umberto: Psichiatria e fenomenologia, Feltrinelli 1987

Galzigna Mario: Foucault, oggi, Feltrinelli 2008

Galzigna Mario: Il mondo della mente, per un'epistemologia della cura, Marsilio 2006

Galzigna Mario: La malattia Morale, Marsilio 1992.

Gargani Aldo Giorgio. Comunicazione, Anima e malattia, In: L'arte medica: Tra comunicazione, relazione, tecnica e organizzazione. Atti del Convegno, Torino, 6-8 aprile 1995, Torino: Scriptorium, 1996

Ghelen Arnold: L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo, Feltrinelli 1983

Giannelli Alberto: Follia e psichiatria; crisi di una relazione, Franco Angeli 2007

Giannetto Enrico: Saggi di storia del pensiero scientifico, Sestante Bergamo 2005

Giannetto Enrico: Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la natura,
Donzelli 2010

Girard René: La violenza e il sacro, Adelphi 1980

Girard René: Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo, Adelphi 1983

Girard René: Il capro espiatorio, Adelphi 1987

Gualandi Alberto: La rottura e l'evento. Il problema della verità scientifica nella filosofia francese contemporanea, Isonomia. Rivista di Filosofia. 2004

Guidorizzi Giulio: Ai confini dell'anima- I Greci e la follia, Cortina 2010

Heidegger Martin: Concetti fondamentali della metafisica. Mondo –finitezza– solitudine,
Il Melangolo 1992

Heidegger Martin: Conferenze di Brema e Friburgo, Adelphi 2002

Heidegger Martin: Essere e tempo, Longanesi 1976

Heidegger Martin: Ormai solo un Dio ci può salvare, Guanda 1987

Heidegger Martin: Seminari di Zollikon, Guida 2000

Heidegger Martin: Sentieri interrotti, La nuova Italia 1984

Heisenberg Werner: Natura e fisica moderna, Garzanti 19852

Herzfeld Michael: Intimità culturale; Antropologia e Nazionalismo, L'Ancora 2003

Hillman James: Il Linguaggio della vita, Bur 2003

Hillman James: Il sogno e il mondo infero, Adelphi 2003

Hillman James: L'anima del mondo e il pensiero del cuore, Adelphi 2002

Hillman James: La forza del carattere, Adelphi 2000

Hillman James: La vana fuga degli dei, Adelphi 2000

Hillman James: Puer Aeternus, Adelphi 1999

Hillman James: Re-visione della psicologia, Adelphi 1983

Hillman James: Anima, Adelphi 1989

Hillman James: Il codice dell'Anima, Adelphi 1997

Husserl Edmund: Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,
Einaudi 1981

Husserl Edmund: La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale,
Il saggiatore 1987

Husserl Edmund: Meditazioni Cartesiane, Bompiani 1989

Husserl Edmund: Ricerche logiche, Il Saggiatore 1988

Husserl Edmund: Lezioni sulla sintesi passiva, Guerini e associati 1993

Illich Ivan: Nemesi medica. L'espropriazione della salute.

Arnoldo Mondadori Editore, 1977

Jaspers Karl: Genio e Follia, Rusconi 1990

Jaspers Karl: Il medico nell'età della tecnica, Cortina 1991

Jaspers Karl: Psicopatologia generale, Il pensiero scientifico (1913)

Jullien Francois: Nutrire la vita, Cortina 2005

Jung Carl Gustav: Analisi dei sogni, Bollati-Boringhieri 2003

Jung Carl Gustav: L'uomo e i suoi simboli, TEA 1993

Jung Carl Gustav: La simbolica dello spirito, Einaudi 1975

Jung Carl Gustav: Opere, Boringhieri 18 vol.

Jung Carl Gustav: Paracelso, in Opere Volume 13, Bollati- Boringhieri 1988

Jung Carl Gustav: Ricordi, sogni, riflessioni, Rizzoli 1994

Kerenyi Karol: Vita finita e infinita nella lingua greca: Dioniso archetipo della vita indistruttibile, Adelphi 1992

Kleinnmann Arthur: Un modello per la comparazione dei sistemi medici intesi come sistemi culturali, in *Antropologia medica I*. Quaranta, Cortina 2006

Klibansky, Panofsky e Saxl: *Saturno e la Malinconia*, Einaudi 1983

Kuhn Thomas: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi 1969.

La Vergata Antonello: *Filosofia e Biologia*. In *La Filosofia. La filosofia e le scienze*.

A cura di Paolo Rossi, Garzanti 1996

Laing Ronald: *L'io e gli altri. Psicopatologia dei processi interattivi*, Sansoni 1980

Leoni Federico- Maldonato Mauro: *Al limite del mondo. Filosofia, Estetica, Psicopatologia*, Edizioni Dedalo 2002

Leoni Federico: *Senso e crisi. Del mondo, del corpo, del ritmo*, Edizioni ETS 2005

Levinio Lemnius: *Occulta naturae miracula*, 1561, libro II, cap. 2-3

Levy Bruhl Lucien: *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri 1990

Lisa Cosgrove et al: *Financial Ties between DSM-IV Panel Members and the Pharmaceutical Industry*. *Psychotherapy and Psychosomatics* 2006; 75: 154.

Lopez Davide - Zorzi Loretta: La sapienza del sogno, Dunod Masson, 1999

Lopez Davide - Zorzi Loretta: Narcisismo e amore, Angelo Colla Editore 2003

Lopez Davide: Schegge di sapienza, frammenti di saggezza e un po' di follia,
Angelo Colla Editore 2007

Lurja Alexandr: Uno sguardo sul passato. Considerazioni retrospettive sulla vita di uno
psicologo sovietico, Giunti Barbera 1983

Magli Patrizia: Il volto e L'Anima, Bompiani 1995

Mancia Mauro: Breve Storia del sogno, Marsilio 1998

Marzi Vieri: Scritti scelti 1968-2001. Psichiatria, filosofia, politica, Fuori/onda 2012

Maturana H.R. - Varela J.F. : Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente,
Marsilio 1985

Meier Pirmin: Paracelso. Medico e profeta, Salerno Editore 2000

Merleau-Ponty Maurice: Il visibile e l'invisibile, Bompiani 1993

Minkowski Eugene: Verso una cosmologia. Frammenti filosofici, Einaudi 2005

Minkowski Eugene. Il tempo vissuto, Einaudi 1971

Moore Thomas: Pianeti Interiori. L'Astrologia Psicologica di Marsilio Ficino, Moretti & Vitali 2009

Moravia Sergio: Il pensiero degli Idéologues, Firenze, La Nuova Italia 1974,

Morgagni Giambattista: “De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis,
Venezia (1761)

Morin Edgar: Etica, Cortina 2005

Morin Edgar: I sette saperi necessari all'educazione del futuro, Cortina 2001

Morin Edgar: Il metodo I. La natura della natura, Cortina 2001

Morin Edgar: L'identità umana, Cortina 2002

Morin Edgar: La conoscenza della conoscenza, Cortina 2007

Morin Edgar: La testa ben fatta, Cortina 2000

Morin Edgar: La Via. Per l'avvenire dell'umanità, Cortina 2011

Morin Edgar: Le Idee: Habitat, vita, organizzazione, usi e costumi, Cortina 2008

Nathan Tobie, Stengers Isabel: Medici e stregoni, Bollati Boringhieri, 1995.

Nathan Tobie: Non Siamo soli al mondo, Boringhieri 2001

Neumann Erich: La grande Madre, Astrolabio 1981

Neumann Erich: Storia delle origini della coscienza, Astrolabio 1978

Nikolas Rose, Disturbi senza confini? L'ambito sempre più allargato della pratica psichiatrica. Rivista sperimentale di Freniatria, vol. CXXXII-N° 1, 2008)

OMS. Mental Health. New understanding, new hope. Geneve: OMS; 2001.

Ongaro Franca: Salute/malattia. Le parole della medicina, Einaudi 1982

Pauli Wolfgang: Psiche e Natura, Adelphi, 2006

Pereira Michela: Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung, Carocci 2001

Pieri Paolo Francesco: Dizionario Jungiano, Bollati Boringhieri 1998

Pinel Philip: Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale. La mania.

a cura di Francesco Fonte Basso e Sergio Moravia, Marsilio 1987

Piro Sergio - Madera Roberto: Linguaggi della psicosi, linguaggi della complessità, Metis 1991

Piro Sergio, Semantica del linguaggio schizofrenico.

Acta neurologica, Ed., Napoli, 1958

Piro Sergio: Antropologia trasformazionale, il destino umano e il legame agli orizzonti subentranti del tempo, Franco Angeli 1993

Piro Sergio: Trattato Sulla psichiatria e le Scienze umane, Idelson 1986

Plessner Helmuth: Antropologia dei sensi, Cortina, Milano 2008.

Plessner Helmuth: I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica, Bollati Boringhieri, 2006

Portmann Adolf: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 1956

Portmann Adolf: Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia, Adelphi, 1989

Prigogyne Ilya - Stengers Isabelle: La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza, Einaudi 1981

Prodi Giorgio: *Teoria e metodo in biologia e medicina*, CLUEB, Bologna, 1989

Quaranta Ivo: Antropologia medica; i testi fondamentali, Cortina 2006

Radin Paul: L'uomo primitivo come filosofo, EI editori 2001

Recalcati Massimo: Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia,
Bruno Mondadori 2006

Rose Nickolas: La politica della vita, Einaudi 2008

Rose Steven: il Cervello del XXI secolo, Codice Edizioni 2005

Rose Steven: Linee di vita, oltre il determinismo, Garzanti 2001

Rossi Romolo: Sottovoce agli Psichiatri, Piccin 2010

Sartre Jean Paul: Critica della ragion dialettica, Il Saggiatore 1940

Sartre Jean Paul: L'essere e il nulla, EST Edizioni 1997

Scheler Max: Il valore della vita emotiva, Guerini Studio 1999

Scheler Max: La posizione dell'uomo nel cosmo, Armando Editore, 1999

Schreber Daniel Paul: Memorie di un malato di nervi, Adelphi 1974

Schürmann Reiner: Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger,

Il Mulino 1995

Semelaigne A: Etudes historiques sur l'alienation mentale dans l'antiquité, Paris Vol. I
pag. 106-107

Semerano Giovanni: Dizionario della lingua greca

In: Le origini della cultura europea. Vol. II, Dizionari etimologici, Basi semitiche delle
lingue indoeuropee

Simmel George: Intuizione della vita, quattro capitoli metafisici, Bompiani 1938

Sloterdijk Peter: Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger. 2004, Bompiani

Straus Erwin- Maldiney Henry: L'estetico e l'estetica. Un dialogo nello spazio della
fenomenologia, Mimesis 2005

Straus Erwin: Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria,
Quodlibet 2010

Straus Erwin: Sull'ossessione uno studio clinico e metodologico, Giovanni Fioriti
Editore 2009

Tagliagambe Silvano- Malinconico Angelo: Pauli e Jung, Cortina 2011

Taussig Michael: Reificazione e coscienza del paziente, in Antropologia medica

a cura di I. Quaranta, Cortina 2006

Trèlat Ulysse: Recherches historiques sur la folie (Paris 1839)

Trevi: L'altra Lettura di Jung, Cortina 1988

Vegetti Mario: Il pensiero di Ippocrate in Introduzione alle Opere di Ippocrate UTET, Torino 1965.

Vernant Jean Pierre: L'individuo, la morte, l'amore, Cortina 2000

Vernant Jean Pierre: L'universo, gli Dei, gli Uomini, Einaudi 2000

Vidal Naquet Pierre: Il mondo di Omero, Donzelli Editore 2001

Von Bertalanffy Ludwig: *Teoria generale dei sistemi (T.G.S.). Fondamenti, una nuova unità della conoscenza.* Oscar Mondadori, 1983.

Von Foerster Heinz, Sistemi che osservano, Astrolabio, Roma, 1987.

Von Weizsäcker Viktor: La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento. Edizioni Scientifiche Italiane 1995

Von Weizsäcker Viktor: Sul concetto di vita. Sull'indagabile e il non indagabile.

In "Filosofia della medicina", Guerini e Associati, 1990

Worringer Wilhelm, Un contributo alla psicologia dello stile,
in Astrazione ed empatia, Einaudi, Torino, 1975, pp. 26 e 35

Zapparoli Carlo: La psicosi e il segreto, Bollati Boringhieri 1987

Zapparoli Carlo: Psicoanalisi del delirio, comprensione e trattamento delle psicosi
schizofreniche, Bompiani 1982

Zapparoli Carlo: La paura e la noia, Il Saggiatore 1979

Zapparoli Carlo: La psichiatria oggi, Bollati Boringhieri 1988

Zapparoli Carlo: Introduzione al modello dell'integrazione funzionale nella patologia
grave, Dialogos edizioni 2009

Zeppegno Giuseppe: Dalla parte della vita. Itinerari di bioetica, Effata editrice 2008

Zilboorg Gregory: Storia della psichiatria, Nuove Edizioni Romane 2001

Zimmermann Georg: Traité de l'expérience en général, eten particulier dans l'art de
guérir, Paris 1774

Zizek Slavoj: Il godimento come fattore politico, Cortina 2000