

Rosa Convertini

L'IDEA DI TEMPO TRA FILOSOFIA E PSICHIATRIA

1. *Introduzione*

Tra filosofia e psichiatria corrono strette relazioni. Ricordiamo, per esempio, senza volere andare molto indietro, l'incidenza della filosofia bergsoniana sugli sviluppi della ricerca clinica, specie per la psicopatologia di lingua francese. Indichiamo per tutti Minkowski, che gettò le basi della psicopatologia dell'esperienza temporale. Le influenze filosofiche nell'ambito psichiatrico non si arrestano a Bergson. La fenomenologia husserliana e la grande opera di analitica esistenziale (*Daseinsanalytik*) di Heidegger hanno arricchito e reso molto più complesso il panorama della psicopatologia, avendo contribuito a modificare profondamente la visione del malato mentale propria della psichiatria ottocentesca. Una riformulazione della psicopatologia troviamo in *Psicopatologia generale* di Karl Jaspers, il quale, in sostanza introduce in psichiatria i punti di vista psicologici e metodologici più recenti e affronta i problemi della malattia mentale da un'angolatura più umanistica, più filosofica, anche, ma non perciò meno feconda di esiti e possibilità strettamente cliniche.

Una stretta relazione tra filosofia e psichiatria si coglie a proposito del tema del tempo, uno dei più affascinanti, ma anche uno dei più complessi, che abbia impegnato fin dall'origine la riflessione dell'uomo e che ha trovato in S. Agostino una teorizzazione, che, ri-

presa da Husserl, è stata fatta propria da alcune correnti della psichiatria contemporanea.

In apertura de *Le lezioni sulla coscienza interna del tempo*, dell'anno 1905, Husserl riconosce che chiunque volesse affrontare il problema del tempo non deve tralasciare di studiare i capitoli 14-28 dell'undicesimo libro delle *Confessiones* di S. Agostino, giacché in questa materia «i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere non hanno eguagliato l'efficacia con cui questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota». Tant'è che Husserl come Agostino ripete, per ciò che riguarda il tempo, «si nemo a me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio»¹.

2. La concezione agostiniana del tempo

Sant'Agostino ha espresso il mistero del tempo con parole che riecheggiano attraverso i secoli: «Cosa è, infatti, il tempo? Eppure nei nostri discorsi quale idea ricorre più nota e familiare che quella del tempo? E quando ne parliamo, la comprendiamo bene, così quando ne sentiamo parlare da altri». E poi il famoso detto: «Cosa dunque è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo domanda non lo so. Tuttavia con sicurezza affermo di sapere che, se nulla passasse, non ci sarebbe il passato, se nulla avvenisse, non ci sarebbe il futuro; se nulla fosse, non ci sarebbe il presente»².

Al di là di questa confessione della incapacità di spiegare cos'è il tempo, nel tentativo di cercare e di definirne la realtà oggettiva, egli finisce col chiarirne la natura soggettiva, legandolo all'anima, nella quale soltanto è possibile trovare la realtà del tempo, nella *distentio* della vita interiore dell'uomo (*distentio animi*), attraverso l'attenzione, la memoria e l'aspettazione, nella continuità interiore della coscienza, che conserva dentro di sé il passato e si protende verso il futuro.

Passato, presente e futuro, per S. Agostino, non solo esistono nella mente degli uomini, ma costituiscono l'essenza stessa della mente umana, quale risultato di una interazione di memoria, percezione e an-

¹ E. Husserl, *Zur Phanomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (Husserliana X), Haag, M. Nijhoff, 1966; tr. it., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (a cura di A. Marini), Milano, F. Angeli, 1981, p. 42.

² S. Agostino, *Le confessioni*, Libro XI, Sezione 14.

tecipazione o desiderio, elementi questi che permettono a ciascun uomo di perseguire i suoi obiettivi vitali. «Né il futuro, né il passato esistono - scrive -; ciò ora è molto chiaro ... forse sarebbe meglio dire che i tempi sono: il presente del passato; il presente del presente; il presente del futuro. Ed essi sono nell'anima; altrove non li vedo. Il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuito, il presente del futuro è l'attesa. Se è permesso esprimermi in tal maniera, vedo tre tempi e ammetto che ce ne sono tre»³. Così conclude la sua analisi psicologica del tempo: «In che modo, però, diminuisce e si consuma il futuro che non ancora esiste? O come cresce il passato che più non è, se non perché nell'anima, che ne è la causa, esistono tre stati? Essa, infatti, attende, porge attenzione, ricorda; di modo che ciò che aspetta diventa prima oggetto dell'attenzione, poi della memoria»⁴.

Da Sant'Agostino parte la linea di sviluppo di un modello di tempo soggettivo e qualitativo, inteso a rompere le delimitazioni e le cristallizzazioni del tempo-orologio, per conquistare una concezione del tempo come tempo umano, legato all'esperienza originaria, ed inteso come forma originaria della vita che esperisce il mondo.

La distinzione tra il tempo dell'orologio come tempo senza vita e la fusione di passato, presente e futuro come tempo umano e vitale è fondamentale. I Greci distinguevano *Chronos*, il tempo cronologico, seriale, della successione, misurabile con gli orologi ed i cronometri, tempo oggettivo, esterno, e *Kairos*, il tempo ciclico, il tempo degli episodi che hanno un inizio, un centro ed una fine, il tempo umano e vivente delle intenzioni e dei propositi, tempo soggettivo, interno, connesso al progetto, all'intenzione, allo scopo personale. In Aristotele *Chronos* è il tempo della datazione; *Kairos*, invece, è il tempo che dà valore. «Ciò che accade nel momento opportuno (*Kairos* - stagione) è buono»⁵. In Robinson *Kairos* è «il tempo considerato in relazione all'azione personale, con riferimento agli scopi che devono essere raggiunti in esso. *Chronos* è il tempo astratto da tale relazione, il tempo che trascorre oggettivamente ed impersonalmente, indifferente all'accadimento; è il tempo misurato dal cronometro, non dall'intenzione, transitorio e non significativo»⁶. Come rileva Jaques, «non aver identificato con chiarezza la distinzione fra questi due

³ *Op. cit.*, Libro XI, Sezione 20, p. 269.

⁴ *Op. cit.*, Libro XI, Sezione 28, p. 277.

⁵ Aristotele, *De Categoriae*, vol. I, pp. 107a8 e II9a26 - 37.

⁶ J.A.T. Robinson, *In the End, God...*, 1950, p. 35.

aspetti del tempo, non averla esplicitata, non aver trattato, quindi, i due aspetti sia separatamente, sia nelle relazioni reciproche (più che l'uno o l'altro da solo) ha ... ostacolato seriamente la crescita della nostra comprensione del tempo»⁷.

In questo filone interpretativo del tempo come tempo soggettivo e qualitativo un posto di rilievo assumono Bergson e Husserl.

3. *La concezione bergsoniana*

Bergson scopre la sostanziale irriducibilità del tempo ad una concezione scientifica, che dispone soltanto di astratti criteri di misurazione. La percezione del tempo, quindi, non è quella di una grandezza misurabile od «omogenea», come, egli dice, cioè astratta, indistinta, ma di una durata (*durée*), intesa come originaria qualità interiore, dato immediato della coscienza, cioè memoria del passato ed anticipazione del futuro, cioè di due determinazioni essenziali ed esclusive della coscienza. Il tempo, dunque, è una caratteristica della coscienza, dove è percepito non in termini spaziali, come una meccanica successione reversibile di istanti, ma in termini spirituali, come continuità interiore e durata. Nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, del 1889, egli scrive: «la molteplicità degli stati di coscienza, considerata nella sua originale purezza, non presenta nessuna rassomiglianza con la molteplicità distinta che forma un numero»; ed aggiunge: «si tratta ... di una molteplicità qualitativa»⁸.

Questo procedimento riflessivo di spiegare la nostra idea di tempo partendo, appunto, dall'analisi dei nostri stati di coscienza, metodo intuitivo, che è quello proprio alla natura del tempo, come rileva Minkowski⁹, facendo propria la lezione bergsoniana, ai nostri giorni, è soprattutto rappresentato dalla scuola fenomenologica. I fenomenologi si sono molto preoccupati dell'analisi del tempo. Husserl e Heidegger hanno messo in rilievo che il tempo non è un oggetto, che non può dunque essere né un dato, né un contenente, né un contenuto. Il fatto essenziale per loro è la temporalità della coscienza che ci rivela la nostra unica esperienza, quella del presente: questo esiste con i suoi oriz-

⁷ E. Jaques, *La forma del tempo*, Torino, Centro Scientifico Torinese, 1988, p. 8.

⁸ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, [1889], tr. it., Torino 1964, p. 125.

⁹ Cfr. E. Minkowski, *Le temps vécu*, [1933], tr. it., Torino 1971, p. 22.

zonti poiché è il presente di un essere in divenire, presente onnicomprensivo che abbraccia l'intera realtà temporale e che implica, quali proprie dimensioni, il passato ed il futuro.

4. Husserl: il tempo come «*lebendige Gegenwart*»

Ne *Le lezioni sulla coscienza interna del tempo* Husserl descrive, appunto, l'apparizione del tempo come manifestazione della «coscienza interna», intesa come coscienza-tempo. È il tempo fenomenologico, fondamentalmente diverso dal tempo oggettivo o cosmico, in quanto «forma unitaria di tutti gli *Erlebnisse*, in una corrente d'esperienza (quella di un io puro)»¹⁰.

Questo tempo che inerisce essenzialmente all'*Erlebnis*, «con i suoi modi dell'adesso, del prima, del dopo, e le conseguenti modalità del 'contemporaneamente', dell'uno dopo l'altro', ecc., non può essere misurato da nessuna meridiana, da nessun orologio, da nessun mezzo fisico: in generale non può essere affatto misurato»¹¹. Husserl lo definisce *lebendige Gegenwart* (presenza vivente), che ha in sé il passato come presente e il futuro come presente.

Il tempo come *lebendige Gegenwart* è l'antidoto contro l'alienazione del tempo-orologio, che scandisce i tempi della divisione e dello sfruttamento, perché è il tempo che scandisce i ritmi unitari della *Lebenswelt* (mondo della vita). Esso è il tempo della *Lebenswelt*, perché è proprio rivolgendosi al «mondo della vita» che l'io comprende se stesso e si coglie originariamente come «temporalità», cioè come presente-vivente-fluente, nella sua unità e nella sua dinamicità.

Nella dimensione del mondo della vita, l'io può essere analizzato nella generalità della sua forma, che è appunto la temporalizzazione, «la quale lo rende un io che si costituisce nelle sue modalità temporali: lo stesso io, che ora è attualmente presente, in ciascuno dei suoi passati è in un certo modo un altro io, appunto quell'io che era e che ora non è più e che rimane tuttavia, nella continuità del suo tempo, un unico e medesimo io, l'io che era e che è, e che ha davanti a sé il

¹⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913; tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (a cura di G. Alliney), Torino, 1950, p. 180.

¹¹ *Op. cit.*, p. 184.

proprio futuro. In quanto temporalizzato, l'io attualmente presente può aver commercio con il suo passato, con l'io che non è più, può dialogare con esso, può criticarlo, come se fosse un altro (*Kritik daran üben, wie an Anderen*)»¹².

Grazie alla *retention*, alla *praesentation* e alla *protention*, che sono le funzioni fondamentali in cui si manifesta la temporalità della coscienza, l'io temporalizzato coglie la misura della distanza. Allora, ciò che è ritenuto e ciò verso cui protendiamo sono sì nella vita presente, ma pur rimanendo nel presente ne vengono distaccati, come ciò che è stato (l'oggetto ritenuto), o come ciò che deve essere (l'oggetto proteso).

Questo significa che il referente del tempo è l'uomo intero, cioè non l'uomo astratto, individualizzato, in un rapporto alienato e alienante con l'oggettività, bensì l'uomo concreto, colto nella sua permanente intersoggettività, che lo apre dialogicamente a sé e agli altri, entro un orizzonte mondano, che Husserl chiama «mondo della vita», un mondo che «c'è sempre stato, prima di qualsiasi scienza, qualunque sia il modo d'essere che esso ha nell'epoca della scienza»¹³.

Con il riferimento al «mondo della vita», la fenomenologia supera il limite soggettivistico, nel quale incorre spesso la concezione soggettiva quando sgancia il soggetto dal rapporto con la realtà concreta (soggettivismo, coscienzialismo e idealismo). Pur contrapponendosi allo scientismo positivista, col porre il problema del superamento dei limiti di una concezione naturalistica dell'individuo, offre una soluzione esauriente, poiché non sottovaluta la *Lebenswelt*, che dà senso e concretezza all'esperienza soggettiva. Coglie il nesso tra l'individuo concreto e la *Lebenswelt*. Questo nesso riflette la relazione intenzionale che sussiste tra coscienza e mondo naturale. Non è ipotizzabile, per Husserl, un io soggettivo non intenzionale, come pure è impossibile un oggetto che non sia per l'io.

Il nesso tra l'individuo concreto e la realtà sociale in cui si colloca e nel quale vive ed opera consente di comprendere come l'uomo si colloca nel e verso il tempo «senza scotomizzarne le determinazioni storiche attraverso la riduzione a realtà puramente intenzionale-soggettiva, né a manifestazione del biologico o di una-umanità-universale e astratta: la quale poi altro non è se non il puro riflesso dell'insieme de-

¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 175; tr. it., *La crisi delle scienze europee*, Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 198.

¹³ *Op. cit.*, p. 125; tr. it., *cit.*, p. 152.

gli effetti prodotti sugli individui da un sistema sociale cui si attribuisce una natura immutabile»¹⁴.

Per la concezione husserliana del tempo come *lebendige Gegenwart* entro l'ottica della *Lebenswelt*, l'io si coglie originariamente come temporalità, ossia come presente-vivente-fluente. «L'io nella forma originaria del suo essere, -scrive Brand- è un presente originariamente fluente»¹⁵. Questo presente originario si presenta come «il presente fluente del dilagare, del defluire e dell'affluire»¹⁶, dove il «dilagare», il «defluire» e l'«affluire» sono unificati nella «contemporaneità» del presente vivente, che è sempre una contemporaneità fluente, in cui l'«adesso», il «poco-fa» e il «fra-poco» vengono colti nella loro inerenza all'orizzonte unitario costituito dal fluire del presente¹⁷. L'«ampiezza», quindi, è la caratteristica di questo presente-vivente-fluente, il suo continuo slargarsi, pur nella centralità dell'io-centro, che è ovunque nel presente vivente¹⁸. L'essere-adesso del presente è, infatti, sempre «nello sgorgare originario e nel diffondersi (*Urquellen* e *Verquellen*), e in modo tale che il diffondersi equivale a una costante modificazione, che rende il vero e proprio presente (ciò che è adesso originariamente presente) non più originariamente presente, lo trasforma in appena-stato, a cui però si aggiunge costantemente, contemporaneamente un nuovo presente originario, che è sgorgante e che a sua volta si diffonde, e al quale se ne aggiunge uno nuovo nel mondo dell'adesso originariamente sgorgante, e via di seguito»¹⁹. Ciò significa che uno dei caratteri essenziali della temporalità dell'io è di essere *e-statico*, fuori di sé, nello stesso tempo in cui è *centrato*, immanente. Qui è tutta la vita dell'io, che è «vita il cui essere è un volta-per-volta (*Jeweiligkeit*) nella forma di un costante volta-per-volta»²⁰.

¹⁴ L. Seve, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Editions Sociales, 1969, tr. it., *Marxismo e teoria della personalità*, Torino, Einaudi, 1973, p. 237.

¹⁵ G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, Bompiani, 1960, p. 146.

¹⁶ E. Husserl, *Manoscritto*, C 2 I, p. 21.

¹⁷ Cfr. E. Husserl, *Manoscritto*, C 3 III, p. 25.

¹⁸ Cfr. E. Husserl, *Manoscritto*, C 16 I, p. 9.

¹⁹ E. Husserl, *Manoscritto*, C 3 VI, p. 6.

²⁰ E. Husserl, *Manoscritto*, C 16 VI, p. 18.

5. Il tempo nella *Daseinsanalytik* di Heidegger

Ai fini del nostro discorso sul tempo come elemento di connessione tra filosofia e psichiatria non possiamo tralasciare l'analitica esistenziale (*Daseinsanalytik*) di Heidegger, che, per la novità ed originalità dell'impostazione, apre prospettive ed interrogativi nuovi sul piano della filosofia e della psichiatria contemporanee.

Ne *Il concetto di tempo nella scienza della storia* Heidegger sostiene che nella fisica «la funzione del tempo è quella di rendere possibile la misurazione»²¹ e che «il tempo ... ha nella storia un significato del tutto originale»²², in cui perde ogni caratterizzazione omogenea e si differenzia in senso qualitativo; tale «fattore qualitativo del concetto storico di tempo - egli conclude - non significa altro che il condensarsi - cristallizzarsi - di una obiettivazione di vita data nella storia»²³. Come osserva Babolin, «è significativo che Heidegger contraddistingua il concetto storico di tempo, rilevandone la natura *qualitativa* e differenziandolo, categorialmente, dal concetto di tempo in uso nella scienza fisica. La scienza storica risulta così caratterizzata come un atteggiamento dello spirito irriducibile ad altre scienze, e radicalmente connesso con la unicità e irripetibilità delle obiettivazioni della vita umana e coi valori della cultura»²⁴.

Tale impostazione, che da un lato pone una relazione stretta tra tempo e storia e dall'altro qualifica in senso storico la vita umana, darà i suoi frutti migliori nelle celebri analisi di *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*). Quest'opera filosofica, consacrata allo studio del fenomeno del tempo e del posto che gli spetta nella vita, ha esercitato una grande influenza sui lavori psicologici e psicopatologici di lingua tedesca.

Heidegger distingue l'essere (*Sein*) dall'esserci (*Dasein*). «Il senso dell'essere dell'Esserci - scrive - è la temporalità»²⁵. Il tempo diventa così il luogo ontologico delle possibilità dell'esistenza. Come

²¹ L'articolo appare in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CLXI (1916), pp. 173-188, è ora in edizione italiana nel volume: H. Heidegger, *Scritti filosofici (1912-1917)* I, a cura di A. Babolin, Padova, 1972, pp. 210-213. La citazione è a p. 219.

²² *Op. cit.*, p. 225.

²³ *Op. cit.*, p. 229.

²⁴ A. Babolin, *Introduzione*, in *Op. cit.*, p. 127.

²⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Torino 1969, p. 533.

temporalità, la nostra esistenza è tutta storicizzata. L'unica ontologia possibile, pertanto, è l'analitica esistenziale dell'esserci (*Daseinsanalytik*), cioè l'analisi delle singole possibilità che l'essere realizza nei singoli momenti del nostro esistere. L'essere (*Sein*) è e si svela nei modi dell'esserci, la cui essenza è nella sua esistenza. La filosofia, quindi, è l'ermeneutica del *Dasein*, lo sforzo di «svelare» l'essere dell'esserci. Il metodo fenomenologico è il solo possibile per la *Daseinsanalytik*, che è, appunto, una fenomenologia, descrizione dei vari modi del *Dasein*, in cui l'essere è sorpreso e fuori dei quali è inesistente.

Sull'importanza della *Daseinsanalytik* per la psichiatria si sofferma Binswanger, che la fa consistere nel fatto che «essa non cerca determinati settori fenomenici ed oggettivi da delimitare e da scoprire 'nell'uomo', ma bensì ricerca l'essere dell'intero uomo»²⁶. Rileva che essa, con la sua ricerca dell'essere dell'intero uomo, può fornire una sua comprensione filosofica di questa totalità, che può indicare alla psichiatria i limiti entro i quali può porre delle domande ed ottenere delle risposte e l'orizzonte di queste stesse risposte²⁷.

6. Il tempo nella *Daseinsanalyse* di Binswanger

Un'applicazione della *Daseinsanalytik* di Heidegger ai problemi della teoria e terapia psichiatrica è la *Daseinsanalyse* (antropoanalisi) di Binswanger.

Heidegger era partito dalla domanda sull'essere, ma finisce, poi, col prospettarla come domanda sull'esserci, muovendosi così sul piano dell'analitica esistenziale, perché si accorge che l'essere senza l'esserci sarebbe nulla, non esisterebbe. Caratteristica dell'esserci, infatti, è l'esistenza (*Existenz*). L'esserci si manifesta come essere in una situazione *hic et nunc*: l'essere nato in questa città, in quest'anno, da questi genitori. La sua essenzialità, quindi, non è l'essere, ma il suo es-

²⁶ L. Binswanger, *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie*, pubblicato per la prima volta nel 1949 su *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften* in occasione del LX anniversario del filosofo tedesco. Ora in tr. it., *L'importanza dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger per l'autocomprensione della psichiatria*, in L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Roma, Astrolabio, 1973, pp. 210-224. La citazione è a p. 215.

²⁷ Cfr. *Ibid.*

sere nel mondo, nel quale ci si trova «caduto», «abbandonato», «gettato», che deve accettare come la situazione di esserci.

Binswanger opportunamente rileva che «con l'individuazione della struttura fondamentale della presenza come essere-nel-mondo Heidegger ha fornito alla psichiatria un orientamento metodologico che le ha permesso di prendere in esame e di descrivere i fenomeni che essa deve studiare e le loro connessioni essenziali fenomeniche nella totalità del loro contenuto e senza nessun pregiudizio, cioè in un modo libero da ogni *teoria* scientifica»²⁸. Rileva inoltre che «in pratica quando lo psichiatra tende a superare i limiti e le aporie della sua scienza e vuole abbracciare con lo sguardo l'intero essere dell'uomo che è affidato alla sua comprensione e al suo trattamento, l'analitica dell'esistenza gli apre l'orizzonte allo sguardo, dato che permette di intendere l'uomo come essere creaturale o naturale e insieme come essere socialmente determinato o storico, grazie ad una *unica* visione dell'essere, e quindi senza che sia necessario separare il corpo, la mente e lo spirito»²⁹.

Dal punto di vista della *Daseinsanalytik* l'uomo è una *Koinonia* di mente e corpo. Muovendo da questo punto di vista, Binswanger concepisce la malattia mentale e la nevrosi come disturbi del rapporto normale tra il corpo e la mente, cioè come «disturbi del funzionamento dell'*unità* delle possibilità di essere della presenza»³⁰. A proposito di ciò osserva che non bisogna riferirsi alle teorie psicofisiche, le quali - dice - «non servono a nulla in psicologia e in psicopatologia»³¹, e che «si deve pensare soprattutto ed unicamente al modo con cui 'il corpo' [*Leib*] assume rilevanza psicologica e psicopatologica come dato corporale o come coscienza corporale, con tutte le sue essenziali modalità a

²⁸ *Op. cit.*, pp. 210.211.

²⁹ *Op. cit.*, p. 216.

³⁰ *Op. cit.*, p. 221.

Conseguentemente, la melanconia può essere concepita come un disturbo della *Koinonia* tra la corporeità e la mentalità (*Seelesein*) della presenza. Questo disturbo si presenta da un lato come «disturbo 'vegetativo' dell'organismo, e dall'altro come forma 'isolata', amplificata, e contorta della colpevolezza immanente alla presenza come presenza finita» (*Ibid.*). La melanconia insorge tramite un lutto familiare, una perdita economica e anche in collegamento con una malattia gastro-intestinale. Nella guarigione del melanconico «noi cerchiamo semplicemente di restaurare la *koinonia* tra il suo corpo e la sua mente» (*Op. cit.*, p. 222).

³¹ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, traduzione dal tedesco di Enrico Filippini (*Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, A. Francke AG, Verlag, Bern, 1955), Milano, Feltrinelli, 1970, p. 151.

priori e con tutte le sue possibilità 'fattuali' di alterarsi»³². In primo luogo - soggiunge - «bisogna domandarsi ... come un ammalato viva nel suo corpo o meglio come egli vitalmente sperimenti e 'senta' il proprio corpo»³³. Riferisce che una sua paziente durante le crisi perdeva il «senso del proprio corpo», «sintomo ... - com'egli dice - molto importante, che testimonia sempre una grave perturbazione della coscienza della corporeità»³⁴.

Come la fenomenologia husserliana insegna, il corpo non è un semplice oggetto (*Körper*), ma la prospettiva stessa della coscienza, presenza soggettiva, (*Leib*). In quanto *Leib* non si può mai considerare solo come oggetto di natura, semplicemente un corpo, ma in quanto è mio, tuo, suo, ecc. Cartesio dice che «non sono solamente alloggiato nel mio corpo come pilota nel suo naviglio, ma oltre a ciò, che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato [*illi artissime esse conjunctum et quasi permixtum*] da comporre come un sol tutto con lui»³⁵. Il passo continua così: «Se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel vascello; e, quando il mio corpo ha bisogno di bere e di mangiare, conoscerei semplicemente ciò stesso, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame, di sete, di dolore. Perché, in effetti, tutte queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc., non sono altra cosa che certe maniere confuse di pensare che provengono e dipendono dalla unione, e come dalla mescolanza, dello spirito con il corpo»³⁶. Ciò esige l'abbandono di ogni pregiudiziale dualistica. Cartesio - come si ricorderà - aveva scisso l'uomo in *res cogitans* e *res extensa*. La scissione - come rileva Binswanger - «non corrisponde alla situazione o allo stato reale della condizione umana»³⁷. Si tratterà, allora, di risalire all'unità fondamentale della nostra autocoscienza e capiremo che l'organismo e la psiche sono «una globalità unitaria di funzioni vitali fisiologiche e psicologiche»³⁸ e che la corporeità «non è una 'parte' di noi, bensì noi

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Op. cit.*, p. 141.

³⁵ Cartesio, *Meditatio sexta*, in *Oeuvres*, VII, Paris 1904, 81, tr. it., di A. Tilgher, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, I, Bari, Laterza 1928, p. 151.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ L. Binswanger, *L'importanza dell'analitica esistenziale ...*, cit., p. 219.

³⁸ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 143.

stessi siamo sempre, in qualche modo, la corporeità»³⁹. E' il nostro corpo o, meglio, l'esistenza corporea della nostra coscienza a costituirci come persona. L'essere della persona, in quanto coscienza incarnata, si manifesta sin dall'inizio come relazione. La persona è solo in quanto

³⁹ *Op. cit.*, p. 160.

«Noi - scrive Rosmini - possiamo percepire il nostro corpo con una percezione 'extra soggettiva', ossia con quel tipo di percezione che coglie anche gli altri corpi e cioè tutti i corpi che costituiscono per l'uomo un che di oggettivo, oppure con una percezione 'soggettiva', con un 'sentimento fondamentale' del proprio sé». E così quando «noi percepiamo il nostro corpo nella seconda maniera, cioè per quel sentimento fondamentale cui dà a noi l'esser vivi, noi percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi; egli diventa in tal modo, per l'individualità con lo spirito nostro, soggetto anch'egli senziente: e con verità si può dire ch'egli è da noi *sentito come senziente*». (*Nuovo saggio sulle origini delle idee*, vol. II, sez. V, p. V, c. III, art. IV, Celuc, Milano 1972 (ed. anastatica dell'ed. 1836), II, 261; cfr. p. 272 nota). «L'attività di quel sentimento fondamentale in noi - scrive inoltre - è una, sempre quella medesima, sempre vigile e attuata a sentire lo *stato* qualunque egli sia del corpo nostro sensitivo. Tutte le immutazioni adunque che negli organi corporali succedono, si debbono da noi percepire pur con quell'atto del sentimento fondamentale e primitivo» (*Op. cit.*, art. VI, 263). In termini cari al pensiero contemporaneo, potremmo parlare di *Erlebnis*. Le modificazioni della vita corporea possono essere diverse e la certificazione del sé può essere fatta ora in una parte ora nell'altra del corpo. In ogni caso si ripete pur sempre il sentimento o l'*Erlebnis* di una identità senziente: con la mano destra calda posso toccare la mano sinistra fredda, ma nell'una e nell'altra mano viene pur sempre percepito lo stesso io che sente e che tocca, lo stesso io che avverte sia il caldo che il freddo. «Se con la mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, - scrive Galluppi - voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentirete che l'*io*, il quale sente il caldo nella mano destra, è l'istesso *io* che sente il freddo nella mano sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra» (*Elementi di filosofia*, II, Milano 1834⁴, 75). Si può avvertire, con Husserl e con Merleau-Ponty, che delle due mani l'una funge da mano senziente e l'altra da mano sentita, ma con un'inversione intenzionale è anche vero che la mano sentita può darsi a sua volta come senziente, mentre quella senziente diventa sentita: in ogni caso, prima da una parte e poi dall'altra torna a riproporsi la stessa identità soggettiva (Cfr. E. Husserl, *Ideen*, cit., par. 36; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie della percezione*, PUF, Paris, 1945, 108, tr. it. di A. Biondi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, 143. Di noi stessi potremmo dire che «abbiamo un corpo» e che «siamo il nostro corpo». «Se infatti da un lato diciamo di avere un corpo perché lo misuriamo e tocchiamo come un qualsiasi oggetto, - scrive Melchiorre - dobbiamo pur dire che ciò accade perché lo tocchiamo col nostro tatto e lo misuriamo coi nostri occhi, con le nostre mani. C'è, in altri termini, sempre una parte o un punto che in noi si dà come senziente e che noi avvertiamo come la nostra stessa soggettività: Rosmini ha parlato a questo riguardo di un 'sentimento fondamentale' dell'*io*; analogamente noi potremmo dire di un *io* corporeo che, come tale, è sempre presente a se stesso, sempre emergente in un punto o nell'altro della nostra carne. In tal senso, si deve anche dire che il nostro essere soggetti corporei è un essere in prospettiva, un riguardare il mondo da un punto di vista, da un lato, da un asse visivo che è costituito appunto dall'emergenza corporea del nostro *io*. Si configura, così, la natura personale dell'uomo che è appunto quella di cogliere l'intero dell'essere in un punto di vista indeclinabile, nel nostro irripetibile consistere qui, adesso, con la nostra concentrazione spazio-temporale» (V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, Marietti 1991², p. 166).

situata, solo in quanto è legata a un corpo e, in questo, a uno spazio, a un tempo, a una storia, a una relazione verso gli altri, verso il mondo e nel mondo.

La paziente di cui riferisce Binswanger presenta dapprima insonnia e inappetenza, nausea e crampi allo stomaco, poi crisi di singhiozzo ed infine afonia. Tutto era cominciato quando la madre le aveva proibito di partecipare ad un ballo dove la ragazza sperava di incontrare il giovane che amava. «Tutti questi sintomi -osserva molto opportunamente lo psichiatra svizzero - non vanno considerati soltanto dal punto di vista fisiologico e fisiopatologico, perché su questo piano non si possono affatto capire. Bisogna sempre tener presente che non soltanto l'uomo 'possiede' un corpo, che non basta sapere come è fatto questo corpo, ma che egli è sempre, in qualche maniera, corpo. Ciò non vuol dire soltanto che l'uomo non vive col corpo, ma anche che di continuo egli parla e si esprime corporalmente»⁴⁰.

Se il tema della corporeità torna oggi ad imporsi in modo sempre più radicale, lo si deve al crescente silenzio della parola e al dispiegarsi di una gestualità corporea che sempre più intensamente si annunzia come linguaggio o come autentica espressività. Oltre al linguaggio articolato in parole e oltre a quello più o meno oggettualmente articolato in immagini, l'uomo possiede anche un linguaggio del corpo non meno chiaramente articolato. Come rileva Binswanger, l'uomo si serve di questo linguaggio soprattutto quando il linguaggio della parola vien meno «per la rinuncia alla comunicazione in generale e per il ritirarsi nel proprio io»⁴¹. Nel ritrarsi nel proprio corpo continua ad esprimersi.

E' proprio in queste diverse modalità espressive (corporali, psichiche e spirituali) che si ritrova la vera unità tra il corpo, la mente e l'anima, o meglio, il vero essere come uomo. Infatti, «il linguaggio - scrive Binswanger - non potrebbe passare dall'una all'altra di queste modalità espressive, soprattutto non potrebbe farlo tanto facilmente e pur con tanta sicurezza di trovare immediata comprensione, se alla loro base non fossero sottese da forma vissuta unitaria»⁴². L'unità nell'uomo è data dall'essere persona, coscienza incarnata. «Ciò che facciamo come corporeità e il modo in cui lo facciamo - scrive inoltre - dipendono sempre, naturalmente, dal nostro io psichico, da noi in quanto persone 'deste' che si trovano in rapporto di interazione spiri-

⁴⁰ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 153.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Op. cit.*, p. 155.

tuale con se stesse»⁴³. Le sindromi d'inibizione, di coazione e d'angoscia - egli osserva - hanno le loro forme corporali d'espressione. «Quel che salta agli occhi nell'isteria, - egli dice - ciò che in essa raggiunge un'intensificazione e una fissazione particolari grazie al suo esprimersi attraverso il linguaggio della corporeità, non manca affatto in quelle sindromi; ogni inibizione psichica significa piuttosto anche un certo invischiamento corporale, un imprigionamento nella corporeità, e la coazione psichica sempre anche un ristagno (nel tempo e nello spazio), un blocco della medesima, a non dire delle nevrosi d'angoscia, nelle quali la sfera della corporeità è addirittura in inconfondibile tumulto»⁴⁴.

Lo psichiatra, dovendo sempre tener presente quest'unità psicofisica, non può limitarsi ad una diagnosi meramente fisiologica dei suoi pazienti, ma deve saper penetrare nella loro vita interiore per cogliere la loro dinamica spirituale, la quale cosa è possibile «soltanto nell'autentica comunicazione da esistenza ad esistenza»⁴⁵. Nella sua forma e funzione proprie, lo psichiatra deve risvegliare nell'ammalato il desiderio di ritornare dall'isolamento alla vita della comunità; deve, cioè, accendere e ridestare in lui quella scintilla «la cui luce e il cui calore sono in fondo le uniche forze in grado di liberare l'uomo dal suo isolamento cieco, dall'*idios kosmos* (come dice Eraclito) - cioè da un mero vivere nel proprio corpo, nei propri sogni, nelle proprie inclinazioni private, nel proprio orgoglio e nella propria superbia - rendendolo capace di partecipare al *Koinos Kosmos*, alla vita dell'autentica *koinonia* o della società, rendendolo cioè illuminato e libero»⁴⁶.

«Se l'internista, cioè colui al quale è affidata la salute corporea, non può essere solo un 'clinico' ma deve essere anche un 'dottore', - scrive Binswanger - questo è vero ... anche per lo psichiatra cioè per colui al quale è affidata la salute mentale e spirituale»⁴⁷. Allo psichiatra si chiede di essere più che clinico. Egli deve certamente osservare l'organismo del suo paziente, cioè deve esaminarlo per vedere se è intatto (soprattutto il suo sistema nervoso), oppure presenta una eventuale lesione organica. Ma - come rileva Binswanger - «il punto di par-

⁴³ *Op. cit.*, p. 165.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 150.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ L. Binswanger, *L'importanza dell'analitica esistenziale ...*, cit., p. 223.

tenza, cioè il fondamento, del suo giudizio diagnostico non è solo l'osservazione dell'organismo del paziente, ma è soprattutto il mettersi in rapporto e il comunicare con lui in quanto egli è un uomo, cioè in quanto è co-presente (*mitdaseiend*)»⁴⁸. In questo senso, «non si tratta essenzialmente solo dell'atteggiamento del 'clinico' verso il suo oggetto scientifico, ma del suo comportamento sociale (*mitmenschlich*) 'fondato' in uguale misura sulla 'cura' e sull'amore»⁴⁹.

Come rileva Binswanger, la psichiatria, oggi, «non può più essere identificata con la psichiatria clinica»⁵⁰. «Gli altri rami della medicina - scrive - possono tranquillamente continuare il loro lavoro sul terreno sicuro e a ben ragione orgoglioso delle scienze della natura; la psichiatria, invece, di cui oggetto sono le malattie *psichiche* e le loro molteplici relazioni con il mondo *spirituale*, con l'arte, il costume e la religione, il diritto, lo Stato e la politica, non può accontentarsi solo dell'aspetto naturalistico dei suoi compiti»⁵¹.

La psichiatria, in quanto branca della medicina che tende a spiegare la malattia mentale, rientra nell'ambito delle scienze della natura (*Naturwissenschaften*); in quanto tende a comprendere la vita psichica del malato mentale, rientra nell'ambito delle scienze dello spirito o della cultura (*Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften*). La spiegazione (*Erklärung*), infatti, è propria delle prime e la comprensione (*Verstandnis*) è propria delle seconde. Le prime sono anche dette «scienze nomotetiche», perché tendono a realizzare l'unificazione del loro contenuto sotto leggi generali, e le seconde «scienze idiografiche», perché sono orientate a cogliere l'individuale. Se esemplifichiamo i due gruppi di scienze con i termini scienza e filosofia, diciamo che la psichiatria sta tra la scienza e la filosofia, includente, questa, l'antropologia, la sociologia, la psicologia.

Binswanger sottolinea il carattere filosofico della psichiatria e la definisce, sulle tracce della *Daseinsanalytik* di Heidegger, *Daseinsanalyse* (antropoanalisi). Si tratta di un paradigma di tipo ermeneutico, secondo il quale la malattia mentale va compresa in uno spazio relazionale entro cui emerge e si disvela la complessità di tutto un mondo di significati vissuti. Per Binswanger il discorso terapeutico

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 328.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 316.

resta un discorso innanzitutto legato ad un problema di conoscenza. Senza conoscere quali vissuti ha il paziente noi non conosciamo nulla della sua esperienza psicopatologica. Di qui l'importanza dell'esperienza dell'incontro e del rapporto fra medico e paziente psicotico sulla base del *logos*, della parola intesa come portatrice di terapia e di cura.

Questa psichiatria antropoanalitica e fenomenologica mette in discussione, perciò, le pretese e mere basi organiche di ogni manifestazione psicopatologica nonché gli assunti metodologici che, mutuati sempre dalle scienze naturalistiche, conducevano alla entificazione della mente e, di conseguenza, delle sue patologie attraverso esplicazioni di tipo causale e associazionistico. Rimette in discussione, insomma, gli schemi nosologici classici facendo sconfinare il discorso clinico dal *Nosos* come malattia al *Pathos* come sofferenza individuale, che va conosciuta all'interno di un rapporto che diventa il momento privilegiato del lavoro psichiatrico. Utilizzando l'«epoché» husserliana, mette tra parentesi il problema di ricerca delle cause, per cercare, invece, di cogliere la realtà umana dell'esperienza psicopatologica nella sua dialettica interpersonale. Mettendo tra parentesi il problema delle cause e affrontando il problema dell'angoscia e della sofferenza della persona, questa psichiatria (non strettamente eziologica) cerca di cogliere il significato terapeutico e non del contesto interpersonale, sociale e culturale nel quale la persona vive. Considera, infatti, il «sintomo» sempre come un elemento relazionale, che si modifica, si manifesta e si cancella in rapporto al contesto in cui il paziente vive. Interpreta i dati biografici, psicologici, psicopatologici e biologici, che vengono riuniti nella categoria clinica di «caso», «come particolari modalità (*Weisen*) della presenza, del suo dispiegarsi (*Daseinsgang*), e della sua realizzazione (*Daseinsvollzug*)»⁵². La clinica psichiatrica «trasforma tutti questi dati in sintomi di malattia, impiegando una dialettica naturalistica riduttiva»⁵³. Essa osserva il suo oggetto, ossia l'uomo mentalmente malato, sotto l'aspetto della natura, cioè nell'ambito dell'orizzonte di comprensione delle scienze naturali. L'antropoanalisi osserva, invece, il suo oggetto sotto l'aspetto dell'uomo, cioè nell'ambito dell'orizzonte di comprensione dell'antropologia. Di qui la rilevanza del rapporto e della comunica-

⁵² L. Binswanger, *Introduzione a Schizophrenie*, [1957], in L. Binswanger, *Essere nel mondo*, cit., p. 252.

⁵³ *Ibid.*

zione tra medico e paziente. «E' proprio attraverso questo mettersi in rapporto e attraverso questa comunicazione che egli [il clinico] trova i primi elementi per determinare i *sintomi* della malattia»⁵⁴. Hönigswald osserva come i sintomi psichiatrici sono in primo luogo dei disturbi della comunicazione e quindi dei «fatti di comprensione»: essi presentano cioè un «orientamento verso la comunità» (*Sinnrichtung auf die Gemeinschaft*)⁵⁵. In questo modo la malattia mentale da «ente nosografico» diventa «modo d'essere» che si esprime concretamente nelle modalità del vivere quotidiano, anche le più banali e inavvertite, le più ovvie. La psichiatria antropoanalitica e fenomenologica è attenta proprio a questa modalità del vivere quotidiano; riconosce che ogni esperienza psicopatologica è un'esperienza dotata di senso, ha dentro di sé una sua norma, una sua normalità e una sua rigorosa fondazione; sottolinea il significato di possibilità umana che esiste nell'esperienza psicotica.

Se già l'internista - come dice Binswanger -, oltre che clinico dev'essere «dottore», ciò vale anche per lo psichiatra, al quale è affidata la salute mentale e corporea, dal momento che l'uomo è unità di psiche e soma.

Lo psichiatra, questo profondo conoscitore dell'uomo, dev'essere medico e filosofo *sensu lato*, perché la filosofia gli consente di penetrare profondamente nella vita interiore del suo malato mentale e rimuovere quegli ostacoli che provocano malessere fisico per l'intrinseca interazione che c'è tra fisico e psichico. Al suo trattamento (perciò medico!) e alla sua comprensione (perciò filosofo!) è affidato il malato (in quanto tale bisognevole di cure mediche) mentale (in quanto tale bisognevole di approfondimento antropo-psico-sociologico).

Lo psichiatra dev'essere medico. Binswanger riferisce che alla sua paziente il singhiozzo si interruppe di colpo in seguito ad un suo intervento d'ordine fisiologico e scomparve definitivamente dopo due o tre interventi analoghi. Le mise le dita della mano destra intorno al collo e premette tanto forte sulla trachea da farle mancare il fiato e da indurla al tentativo di liberarsi, di modo che, quando allentò la presa, compì un forte atto di deglutizione. Dal punto di vista fisiologico, il suo intervento ha ottenuto l'interruzione di quella manifestazione antiperistaltica che è il singhiozzo, ristabilendo la normale pe-

⁵⁴ L. Binswanger, *L'importanza dell'analitica esistenziale ...*, cit., p. 213.

⁵⁵ Cfr. R. Hönigswald, *Philosophie und Psychiatrie*, «Archiv. F. Psychiatrie und Nervenkrankheiten», vol. 87, n. 5 (1929).

ristalsi coll'indurre un'energica deglutizione. Poiché l'uomo è unità di psiche e soma, quell'intervento ha sortito anche un effetto dal punto di vista funzionalistico-psicologico: si è restituito un grande gruppo di muscoli di vitale importanza al dominio dell'innervazione volontaria. Questa volta Binswanger ha agito da medico.

Lo psichiatra deve essere filosofo. Binswanger riferisce che la stessa paziente, qualche anno dopo, perdette la voce a causa dello scontento generale per la sua vita e dell'irritazione indispettita nei confronti della madre che le aveva proibito di continuare i rapporti con un giovane di cui era innamorata. Scoperta la motivazione che provocava l'insorgere e il persistere del disturbo, cioè, il contenuto di *Erlebnis* dell'intima ribellione al veto materno, vissuto come una punizione, chiarita ai genitori la genesi del sintomo, concesso alla ragazza il permesso di fidanzarsi col giovane, l'afonia dopo pochi mesi scomparve. Binswanger questa volta agì da filosofo. Riuscì a penetrare nella vita interiore della sua paziente attraverso - come egli dice - «un rapporto interumano, inteso come un autentico essere-insieme (*Miteinander*)», «un ininterrotto reciproco contatto comunicativo, una continua interazione», che rappresenta «il fattore decisivo di qualsiasi trattamento psicoterapeutico»⁵⁶.

«In questo modo - scrive Binswanger - l'essenza della condizione dello psichiatra si spinge oltre ogni sapere materiale ed anche oltre le possibilità oggettive che vi sono connesse, cioè oltre la sfera della *scienza*, della psicologia, della psicopatologia e della psicoterapia»⁵⁷. Questo trascendimento della materialità e dell'oggettività «può essere compreso solo in base alla trascendenza stessa, come essere-nel-mondo ed essere-oltre-il-mondo (*Über-Welthinaus-Sein*)»⁵⁸. Quando la condizione dello psichiatra - soggiunge - «si orienta verso l'incontro e la comunicazione col prossimo nella sua totalità e tende a comprendere l'uomo nella sua totalità, ossia nella *Koinonia* delle sue possibilità di essere e inoltre nella *koinonia* di questa totalità con le possibilità di essere del tutto, allora la condizione dello psichiatra va essenzialmente al di là delle possibilità d'essere puramente 'teoretiche' dell'uomo, dirigendosi verso la stessa trascendenza», intesa come «'libertà verso il fondamento' (*Freiheit zum Grunde*)»⁵⁹.

⁵⁶ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 149.

⁵⁷ L. Binswanger, *L'importanza dell'analitica esistenziale ...*, cit., p. 223.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 224.

Dopo aver illustrato molto sommariamente il compito cui, oggi, è chiamata la psichiatria e delineato la figura dello psichiatra, ritorniamo al nostro tema del tempo come elemento di connessione, a conferma anche di quanto detto a proposito della figura dello psichiatra, tra filosofia e psichiatria, soffermandoci sul brano *Temporalizzazione autentica e inautentica* di Binswanger, che è una esemplificazione classica della *Daseinsanalyse* (analisi esistenziale o antropoanalisi fenomenologica). Il brano rivela l'influenza del filosofo tedesco Heidegger. La dimensione temporale, che acquista una rilevanza particolare nella filosofia dell'autore di *Essere e tempo*, trapassa, sul piano clinico, nell'opera di Binswanger.

«Ciò che noi propriamente intendiamo per *temporalizzazione* (*Zeitigung*) ... - scrive lo psichiatra - va oltre quello che si intende dire con *Zeitgeschehen* (accadere temporale), *temps vécu* (tempo vissuto), ... o *erlebnis-immanente Zeit* (tempo immanente all'esperienza vissuta, allo Erlebnis). Infatti, quando diciamo *temporalità* non intendiamo né un essere né un accadere né un divenire che si dia primieramente da sé, ma il *temporalizzarsi della presenza come tale* (*das Sichzeitigen des Daseins als solches*), e cioè la *temporalizzazione* (*Zeitigung*)»⁶⁰. La *temporalizzazione* vuol dire «l'originario fuori di sé (*das ursprüngliche 'Ausser-sich'*) ... nell'unità dei fenomeni futuro, passato, presente, che perciò a ragione Heidegger chiama *estasi* (*Ekstansen*) o rapimenti della temporalità. Tali sono il futuro (l'avvenire) (*Zukunft*, l'esser-stato (*Gewesenheit*) e il presente (*Gegenwart*) in quanto indicativi dei fenomeni del verso (*zu*), del su (*auf*) e del presso (*bei*), cioè dell'ad-sé-per, dell'indietro-su e del lasciarsi-venire-incontro, o, con espressione diversa, dell'avanti-a-sé, del già-essere-in e dell'essere-presso. Temporalità ha dunque per noi un significato *ontologico*»⁶¹.

Molto sinteticamente, *temporalizzazione autentica* è *divenire se stessi*, mentre *temporalizzazione inautentica* è *l'involuire*. Ellen West non accetta di divenire, ossia di cambiare nel tempo, non vuole diventare vecchia, perciò si irrigidisce ostinatamente nel proprio Sé, che però non è il suo autentico Sé, bensì un Sé etereo (atemporale) desiato, fantastico, inautentico. Ugualmente atemporale e perciò inautentico è

⁶⁰ L. Binswanger, *Der Fall Ellen West*, tr. it., *Il caso di Ellen West e altri saggi*, a cura di Ferruccio Giacanelli, con Prefazione di Danilo Cargnello e Ferruccio Giacanelli, Milano, Bompiani, 1973, p. 150.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 136.

il Sé sepolcrale, dominato dalla supremazia del passato continuamente presente e privo di futuro. In entrambi i Sé troviamo la temporalità «cadente in pezzi nelle sue singole estasi, cioè mancante di una temporalizzazione autentica, capace di maturazione, ossia esistenziale»⁶², che è il tratto fondamentale della presenza, che coimplica sempre tanto la ritenzione quanto la protenzione, in quanto si pone come l'unità *ek-statica* o trascendente delle tre dimensioni temporali. Nel presente della temporalità maniacale - come osserva Cargnello - «non operano più in modo adeguato le valenze retentive e protentive»⁶³. La *momentaneizzazione* è l'essenza della temporalità della presenza maniacale. La distensione temporale tende a ridursi a mera successione di momenti non articolati tra di loro, in quanto impoveriti di valenze protentive e retentive. Conseguentemente il suo esistere non può proporsi se non all'insegna della frammentarietà. In questo modo la presenza risulta estraniata da quanto potrebbe propriamente essere, dalla sua autenticità. Il caso di Ellen West rappresenta un esempio significativo di questa presenza estraniata dalla sua autenticità.

7. Il tempo come *temps vécu* in Minkowski

Dell'importanza della conoscenza della struttura temporale di qualsivoglia fenomeno concernente l'uomo, sia esso sano o malato, si rende pienamente conto uno dei più avvertiti psichiatri moderni, Eugène Minkowski, fondatore insieme con Binswanger della *Daseinalyse*. Come il suo collega, tiene conto della concretezza dell'esistenza, che spesso viene intesa come il *Dasein* di Heidegger. Seguendo l'insegnamento della fenomenologia e dell'esistenzialismo, dell'uomo studia la totalità del suo modo di vivere, la sua piena esperienza individuale e sociale, lo considera come presenza nel mondo, nella sua inscindibile globalità e negli aspetti costitutivi di questa, in primo luogo la temporalità, e cerca di scoprire come le categorie vengono vissute.

Vivere il tempo e le categorie vuol dire sentirle soggettivamente o in prima persona, secondo l'aggettivo husserliano *leibhaft*, aggettivo che si riferisce a *Leib*, al corpo proprio. Ogni persona vive un

⁶² *Op. cit.*, p. 140.

⁶³ D. Cargnello, *La temporalità maniacale*, in D. Cargnello, *Alterità e Alienità*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 45.

tempo comune, ma anche un tempo suo proprio. «Non esistono - scrive Jaques - due individui che, vivendo nello stesso momento, vivono nello stesso tempo. Ciascuno, nel medesimo istante, ha la sua prospettiva temporale personale, il suo legame vitale specifico con il passato ed il futuro il cui ordine e contenuto sono così differenti da una persona all'altra quanto dissimili sono in loro l'aspetto fisico, le impronte digitali, i caratteri, i desideri, le essenze stesse»⁶⁴.

L'importante, allora, è di comprendere il linguaggio, gestuale e fonetico, dell'altro o, come dice Minkowski, la sua *semantica*, giacché ogni esperienza vissuta parla e si esprime anche nei suoi silenzi. Per comprendere l'altro, devo diventare l'altro, devo vivere come mia la storia dell'altro. Se l'altro è folle, devo partecipare, in qualche modo, alla sua follia e scopro così la sua coerenza interna, una coerenza vissuta. In ciò è di grande aiuto la fenomenologia, la quale, più che teorizzare, è un modo per costruire dal vivo la conoscenza, che si rivela di fondamentale importanza per la comprensione dell'esperienza esistenziale della follia.

Il tempo vissuto è il tema che Minkowski sviluppa nella sua opera dal titolo omonimo *Le temps vécu* ed è l'analisi delle essenze che caratterizzano il tempo qualitativo. Da questo punto di vista, il suo pensiero può essere ricondotto a Husserl e alla fenomenologia, oltre che a Bergson naturalmente, che egli considera «grande maestro della filosofia contemporanea»⁶⁵, e introduce perfettamente alla *Daseinanalyse*. La prospettiva fenomenologica, infatti, rifacendosi a spunti bergsoniani, husserliani e heideggeriani, viene a intendere la dimensione temporale nel suo manifestarsi a livello qualitativo. Intendendo il tempo come tempo vissuto, sottolinea che la temporalità non si struttura solo nel tempo cronologico, ma soprattutto nel tempo umano. Il tempo, dunque, è una struttura fondamentale del mondo vissuto. Prima di ogni rappresentazione cronologica noi viviamo il tempo come sintesi di scorrimento e di stabilità, come «durata di ciò che scorre» e «flusso di ciò che dura»⁶⁶.

L'opera di Bergson - dichiara - «ha profondamente segnato la marcia del mio pensiero»⁶⁷. Terminati gli studi di medicina, confessa che non si sentiva per niente a suo agio nell'ambiente medico forte-

⁶⁴ E. Jaques, *La forma del tempo*, cit., p. 3.

⁶⁵ E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, Milano, Mursia, 1969, p. 183.

⁶⁶ E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, tr. it., cit., pp. 25-26.

⁶⁷ E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, cit., p. 183.

mente materialista; era sul punto di lasciare la medicina, quando gli cadde tra le mani, «quasi per caso e certamente in modo provvidenziale»⁶⁸ - com'egli dice -, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. «Fu una vera rivoluzione, - afferma - e ne conservo un ricordo così vivo ancora, malgrado gli anni passati, come se fosse di ieri. Questa lettura doveva segnarmi per sempre; e, in particolare, il problema del tempo vissuto, in seguito a ciò che Bergson diceva della pura durata, è rimasto al centro delle mie preoccupazioni»⁶⁹.

Partendo dal Bergson dei *Dati immediati della coscienza*, servendosi di temi bergsoniani, Minkowski sviluppa, con la mediazione di Husserl, un'indagine antropo-cosmica, secondo la quale l'uomo non può essere concepito al di fuori del mondo nel quale si evolve e si situa e di cui fa parte. Questa indagine si affianca alla corrente psichiatrica della *Daseinanalyse* di Binswanger e fanno parte entrambe dell'area culturale fenomenologico-esistenzialistica.

Il termine «fenomenologia» - egli osserva - è stato introdotto in psicopatologia da Karl Jaspers nel 1913, anno in cui apparve la prima edizione della sua *Allgemeine Psychopathologie*. «La fenomenologia - scrive qui Jaspers - ha per oggetto lo studio degli stati d'animo che i malati provano; essa vuole rappresentarceli sotto questa forma concreta e considerare i loro rapporti di parentela ...; a questa comprensione concorrono prima di tutto le confidenze dei malati annotate nel modo più completo possibile ... nel corso di una conversazione»⁷⁰. D'allora essa si è sostituita alla semplice e schematica enumerazione dei sintomi e ha aperto la strada della comprensione del malato.

Grazie alla fenomenologia, la psichiatria è diventata scienza antropologica, cioè propriamente dell'uomo. Recependo l'insegnamento di questo grande filone del pensiero europeo, la psichiatria ha compreso che bisogna tener conto non tanto della presenza di questo o quel sintomo, quanto di tutto il modo di essere del malato mentale in rapporto alla realtà ambientale. «La peculiarità di questo stile fenomenologico di cogliere i fenomeni psicopatologici - scrive Binswanger - sta nel fatto di non considerare mai il fenomeno isolato; il fenomeno avviene sempre nello sfondo di un io, di una persona. In altre parole, il fenomeno è sempre espressione, manifestazione di una persona strutturata in un certo modo. Nel particolare fenomeno si ma-

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 288.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlino, Springer, 1913, p. 18.

nifesta l'insieme della persona, e attraverso il fenomeno noi vediamo la persona»⁷¹.

Per apprezzare il modo di essere dei malati mentali non basta che il medico-psichiatra descriva e registri da «scienziato» i sintomi che essi presentano. La diagnosi per semplice osservazione non serve più, occorre la diagnosi per penetrazione, la cui portata è stata messa in rilievo soprattutto da Binswanger⁷² e da Minkowski. «C'est dans le 'Vécu' - scrive quest'ultimo - que les phénomènes psychopathiques trouvent leur signification»⁷³. Egli sintetizza molto bene la natura e il significato di questi fenomeni. «La nature et la signification des phénomènes psychopathiques - dice - ne peuvent être recherchées uniquement dans des perturbations de fonction isolées, elles dépendent encore des phénomènes fondamentaux auxquels les dites perturbations directement se réfèrent; par là même, elles débordent le plan constitué par ces perturbations et font pressentir l'existence d'un trouble sous-jacent allant davantage en profondeur et ayant trait à la personnalité tout entière, touchée dans sa structure et dans son mode d'existence, dont ces perturbations ne seraient que l'expression, qu'un revêtement»⁷⁴.

Minkowski delinea una psicopatologia umana o antropologica, che «ne se ramène point à une simple énumération de symptômes»⁷⁵ e tiene conto della persona umana, «vue dans son ensemble et d'une façon globale comme une entité indivise»⁷⁶.

Nella misura in cui è centrata sulla persona umana, la psicopatologia «ne prend son essor qu'à partir des syndromes»⁷⁷. Essa differisce così dalla psicologia sintomatica; questa «se ramène aux troubles des fonctions isolées et ouvre automatiquement la voie à des considérations non plus psychologiques mais neurologiques»⁷⁸. Differisce altresì dalle scienze particolari, «insuffisanti quando si tratta di penetrare fino in fondo all'esistenza e al nostro destino umano»⁷⁹.

⁷¹ L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 33.

⁷² Cfr. L. Binswanger, *Schizophrenie*, Phullingen, 1957, p. 72.

⁷³ E. Minkowski, *Traité de psychopathologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 12.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 13.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. XIV.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 20.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 53.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, cit., p. 308.

Fin dal 1923, Minkowski distingue la «spiegazione» dell'analisi causale dalla «comprensione» dell'atto fenomenologico⁸⁰. Egli stesso fa ricorso all'una e all'altra, perché è uno psichiatra-filosofo. «Se mi attengo alla mia esperienza, - scrive - pensiero psichiatrico e pensiero filosofico sono talmente legati che non saprei separarli»⁸¹. E soggiunge: «Certamente, quando devo presentare un'osservazione clinica, redigere un certificato di internamento o prescrivere un trattamento medicinale, agisco da medico. Servendomi delle conoscenze acquisite, modello la mia azione sullo scorrere, più o meno prevedibile, dei fatti *nel tempo*. Ma molto facilmente vado oltre alla situazione - quella di un medico di fronte a un malato, che in questo caso è un *malato mentale* -, per concentrarmi sull'essere umano malato mentalmente, per cercare di penetrare fino in fondo al suo essere e trarre, dalla visione così acquisita sul piano interumano, intuizioni e prospettive nuove, accompagnate dal desiderio di intervenire - sempre sullo stesso piano - nel suo destino»⁸².

Bergson e Husserl sono stati le sue guide in filosofia e Bleuler, che considera «uno dei grandi psichiatri contemporanei»⁸³, è stato il suo maestro in psichiatria. Questi, - osserva - profondamente imbevuto di scienze naturali, «naturalista ed associazionista impenitente»⁸⁴, era «molto più vicino all'essere umano' di quanto per conto suo credesse»⁸⁵. In particolare, le sue nozioni di contatto affettivo - buono o cattivo - con la realtà ambiente, - rileva - «nozioni globali, se così si può dire, perché inglobano tutta la personalità e determinano tutto il suo modo di essere, distribuendosi poi tra le diverse funzioni come l'ideazione, l'affettività, le manifestazioni di volontà (pensiero, affettività, volizioni autistiche)»⁸⁶, «vera rivoluzione in psicopatologia, ... hanno aperto largamente la porta alla corrente 'antropologica', prefigurandola anche»⁸⁷. Esse - scrive - «contenevano alcune indicazioni sull'atteggiamento da prendere verso i malati e divenivano il punto di partenza di molte misure feconde nel campo dell'assistenza

⁸⁰ Cfr. E. Minkowski, *Etude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique*, in «Journal de Psychologie Normale et Pathologique» 1923, 20, pp. 543-60.

⁸¹ E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, cit., p. 39.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Op. cit.*, p. 292.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 293.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 40.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 292.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 293.

agli psicopatici»⁸⁸. Mettevano in discussione, in breve, il ruolo dello psichiatra di osservatore impassibile, di semplice registratore dei fatti, di freddo scienziato, e richiedevano, invece, un «dottore» capace di interagire col suo paziente e di capirlo innanzitutto, penetrando nel suo vissuto. «L'uomo - scrive Minkowski - è fatto per ricercare l'umano. Per sua essenza, è chiamato a fare dell'"antropologia". Le sue prospettive (*vues*) sono in questo senso umanitarie»⁸⁹. Una psichiatria troppo medica trascura i «dati immediati» ed il «vissuto» che sono invece colti dalla «*psicopatologia affettiva*», che si avvale del metodo fenomenologico.

Minkowski rileva un'affinità tra i bergsoniani «dati immediati della coscienza» e la husserliana «essenza dei fenomeni» e dimostra, ne *Le temps vécu*, che il metodo fenomenologico trova il proprio campo d'azione sia in filosofia sia in psicopatologia. «Partito dai dati fenomenologici, - scrive qui - una volta divenuto psichiatra ho cercato di applicare quei dati ai fatti psicopatologici. Questa applicazione non solo è stata possibile, ma poteva anche costituire un metodo particolare capace di ampliare le nostre conoscenze psichiatriche. Da allora l'interazione della fenomenologia e della psicopatologia è stata costante»⁹⁰.

Da questo punto di vista - osserva - è possibile cogliere una quantità di osservazioni e di dettagli interessanti dalle descrizioni che i pazienti fanno dei loro disturbi. Facendo proprio l'insegnamento della fenomenologia, andare in fondo, nel cuore stesso della cosa (*zu den Sachen selbst*), Minkowski scrive: «vogliamo andare fino in fondo alle cose, vogliamo vedere il reale, il vero (*le vrai*) stato delle cose ... andare in profondità, per vedere ciò che ... si trova dietro, nella sua realtà primaria»⁹¹. E' questo l'atteggiamento proprio del filosofo, andare in profondità, alla radice delle cose, alla originarietà. Analogamente, per quanto riguarda i deliri, «noi - scrive - vogliamo sapere ciò che, *dietro* questa facciata di idee deliranti o di altre manifestazioni psicopatologiche, ne costituisce il fondo»⁹². Scopre, così, che i disturbi mentali hanno un doppio aspetto: ideo-affettivo e strutturale.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 292.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 46.

⁹⁰ E. Minkowski, *Le temps vécu*, tr. it., cit., p. 177.

⁹¹ E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, cit., p. 52.

⁹² *Op. cit.*, p. 53.

Minkowski considera la psicopatologia affettiva «una reazione contro l'intellettualismo eccessivo del periodo (*de l'ère*) che ha preceduto il nostro»⁹³. Riconosce in Freud un precursore. Questi, infatti, per spiegare i disturbi psichici, «al posto dell'idea o della funzione, - scrive - metteva un avvenimento reale di forte carica affettiva, tale da penetrare profondamente nella vita dell'individuo e deciderne il destino»⁹⁴. «Un passo ... veniva così fatto verso l'umano, e la psicopatologia poteva così vantarsi di una importante e nuova acquisizione. Erano nate le nozioni di *complesso* e di *rimozione*»⁹⁵.

Proprio i complessi, insieme con le nozioni di contatto affettivo, - egli osserva - segnano una tappa del cammino della psicopatologia verso l'umano e il vissuto e mettono in rilievo l'importanza della psicopatologia affettiva.

Sulla deficienza o sulla presenza del contatto affettivo la clinica basava la contrapposizione di schizofrenia e psicosi maniaco-depressiva. Kretschmer indicava con i termini schizoidia e cicloidia la deficienza e la presenza del contatto affettivo. Si limitava, secondo Minkowski, ad una descrizione clinica dei tratti caratteristici di ciascuno dei due «tipi» da lui delimitati: schizoidi e schizotimici e cicloidi e ciclotimici; schizofrenici i primi, maniaco-depressivi i secondi⁹⁶. Bleuler sostituiva il termine di cicloidia con quello di sintonia e considerava la schizoidia e la sintonia come due principi fondamentali della vita.

Minkowski adduce la perdita di contatto con l'ambiente all'attività personale. «E' questa attività - scrive - che ci mette come in opposizione con l'ambiente, che ci fa rinunciare, per lo meno in maniera passeggera, al contatto intimo con esso: noi vogliamo dare al divenire ambiente un'importanza personale, attingendo *in noi stessi* le forze a ciò necessarie e *assorbendoci* interamente nella nostra opera. Pertanto nello slancio personale c'è come un elemento di schizoidia. Questo spiega come Bleuler fu portato a dire che la schizoidia dava l'impressione di essere un principio superiore (*weiterentwickelt*) alla sintonia»⁹⁷. In questo modo - egli rileva - si vede dove si trova «la porta d'entrata dalla quale penetreranno, nei casi anormali, i fattori

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 54.

⁹⁶ *Cfr. Op. cit.*, p. 58.

⁹⁷ E. Minkowski, *Le temps vécu*, tr. it., cit., p. 76.

patologici nella personalità umana, trasformando la naturale fessura della schizoidia normale in piaga aperta, in abisso che non potrà più essere superato; e l'uomo colpito nel suo slancio personale, cioè in quello che prima di ogni cosa condiziona il suo progresso nella vita, s'affosserà sempre più nel vuoto della sua vita autistica. Si spiegherebbe in tal modo il carattere *evolutivo* delle turbe schizofreniche»⁹⁸.

Minkowski analizza, poi, quei fenomeni della vita che portano in sé il tempo, che sono di natura essenzialmente temporale: l'attività, l'attesa, il desiderio, la speranza, la preghiera e l'ideale. L'attività - scrive - «comporta il fattore dell'avvenire; con la sua attività l'essere vivente va avanti, tende verso l'avvenire, lo crea davanti a sé»⁹⁹. Essa - scrive inoltre - «comporta anche il fattore di durata; è, in fondo, durata vissuta ricollegata all'idea di essere vivente; è *durata attiva* o meglio, *durata orientata verso l'avvenire*»¹⁰⁰. L'attesa è «il fenomeno vitale che si contrappone all'attività»¹⁰¹. «Nell'attività tendo verso l'avvenire, nell'attesa vivo il tempo in direzione opposta; in questo caso sento l'avvenire venire verso di me in maniera immediata con tutto il suo impeto»¹⁰². Il desiderio e la speranza stanno al di sopra dell'attività e dell'attesa, «le *superano*, vanno 'oltre' ad esse, ci permettono di vedere al di sopra, allontanano da noi l'immediato per metterci in rapporto con il mediato e allargano in tal modo in maniera singolare la nostra prospettiva nell'avvenire che ci sta davanti»¹⁰³. «Il più lontano» caratterizza il desiderio e la speranza rispetto all'attività e all'attesa. «Nella preghiera andiamo ancora più lontano, molto più lontano, andiamo così lontano che non si può andare oltre; andiamo 'fino in fondo' e raggiungiamo così non più il mediato, ma l'assoluto; la prospettiva diventa, *orizzontizzata*»¹⁰⁴. Questo orizzonte «è così lontano che sembra trovarsi al di fuori del tempo e dello spazio che pur comprende; ma nello stesso tempo è così vicino a me che lo vedo con precisione, come se lo toccassi realmente col dito»¹⁰⁵. La speranza supera l'attesa e va più lontano di quella nell'avvenire; la preghiera va ancora più lontano, così lontano che va addirittura

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 88.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 90.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁵ *Ibid.*

«fino in fondo». La preghiera costituisce così il grado supremo. L'ideale, l'aspirazione, lo slancio etico partecipa alla tessitura generale del tempo e più particolarmente dell'avvenire. «Senza di esso ... non vedremmo più l'avvenire aprircisi largamente davanti»¹⁰⁶. «Solo la tendenza all'azione etica ... apre ampiamente, anzi nel modo più ampio, l'avvenire davanti a noi»¹⁰⁷.

L'attività, l'attesa, il desiderio, la speranza, la preghiera e l'aspirazione partecipano alla tessitura generale del tempo e più particolarmente dell'avvenire. Il rimorso, il rimpianto e il ricordo concernono il passato, ma restano nello stesso tempo orientati verso l'avvenire nel senso che tendono ad «integrare la cosa fatta, nonostante la sua portata negativa, al cammino della vita verso l'avanti e verso il meglio»¹⁰⁸. «Ogni rimpianto, se non vuol essere del tutto sterile, contiene in sé un 'sarebbe stato meglio che' ... che è destinato sia ad influenzare la nostra condotta futura, sia a far nascere in noi la speranza che le cose un'altra volta andranno in un altro modo»¹⁰⁹. Analogamente il rimorso «non contiene soltanto un fattore del passato. Troviamo in esso anche ... della prospettiva. Esso deve aprire di nuovo il cammino verso l'avvenire»¹¹⁰.

Osservazioni di tipo clinico condotte da Minkowski confermano la restrizione della prospettiva temporale (con la «scomparsa» del futuro) nei depressi, negli adolescenti psicotici e negli schizofrenici. Questi ultimi presenterebbero una significativa riduzione nell'estensione della prospettiva temporale e una marcata incoerenza (disorganizzazione degli eventi).

Riferisce che un suo paziente, un delirante melanconico che attende, ogni giorno, il castigo atroce in espiazione delle colpe che pretende di aver commesso, non ha che un *avvenire sbarrato* davanti a sé, sbarrato, appunto, dalla certezza di un avvenimento distruttivo e terrificante. Egli sente il tempo passare in modo uniforme e monotono: le giornate si succedono uguali. «Non si profila alcuna azione, alcun desiderio che, emanando dal presente si proietti verso l'avvenire, oltre il succedersi di giornate grigie e uguali»¹¹¹. Anche noi, nei momenti di scoraggiamento e di debolezza, proviamo qualcosa di analogo. Ma poi

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 164.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 192.

la vita, lo slancio personale riprendono il sopravvento e l'avvenire ci spalanca le porte. Nel paziente citato sembra mancare proprio questa propulsione verso l'avvenire; «egli vive in un tempo frammentato, nel quale non si alza - al di sopra delle giornate che si succedono - nessuno sguardo verso l'avvenire»¹¹². Ci troviamo davanti ad una modificazione profonda della struttura temporale della vita. «Il quadro sintetico del tempo si disgrega, si trasforma in una successione di giorni tutti ugualmente monotoni e di una tristezza senza limiti»¹¹³. Il tempo qui «si fraziona in elementi isolati che noi nella vita normale integriamo naturalmente gli uni con gli altri»¹¹⁴. Più precisamente ci troviamo davanti ad una restrizione della prospettiva temporale, soprattutto nella sua dimensione futura, la stessa che si verifica nei depressi. Questi vedono se stessi in modo negativo e il futuro come se non portasse alcuna promessa di cambiamento. La modificazione della strutturazione della prospettiva temporale nelle sue dimensioni implica, infatti, la modificazione della propria identità.

Coglie questa modificazione la diagnosi per penetrazione, - del tutto diversa dalla diagnosi descrittiva della clinica, diagnosi per semplice osservazione - , la quale apre largamente le porte ai "dati" d'ispirazione bergsoniana e al tempo vissuto come fondamento della via. Infatti, "attraverso quest'ultimo, - come dice Minkowski - penetriamo fin nel più profondo del nostro essere, cioè fin nel più profondo della vita in quanto questo essere ne è il riflesso e il complemento indispensabile»¹¹⁵.

Sul tempo vissuto in quanto costitutivo dell'umano, sull'analisi del tempo vissuto, la psichiatria, oggi, punta la sua attenzione, ai fini anche di un approccio terapeutico al paziente psicotico.

8. Conclusione

Ancora oggi non si può trattare il problema del tempo senza riferirsi a Sant'Agostino, giacché-come scrive Husserl- «I tempi moderni,

¹¹² E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, cit., p. 63.

«Noi sappiamo, noi, nel nostro slancio, guardare oltre la morte; egli urta, ad ogni momento, contro un uomo e non vi vede niente oltre; il suo slancio, anzitutto nel suo aspetto temporale, si è piegato» (*Ibid*).

¹¹³ E. Minkowski, *Le temps vécu*, tr. it., cit., p. 193.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 191.

¹¹⁵ E. Minkowski, *Filosofia Semantica Psicopatologia*, cit., p. 61.

tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota»¹¹⁶.

Sant'Agostino, a coloro che gli chiedevano una spiegazione sul significato del tempo, rispondeva: «Si nemo a me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio»¹¹⁷. Tuttavia una spiegazione la dà. Dicendo che il tempo è *distentio animi*, egli teorizza un modello di tempo soggettivo e qualitativo, interno, connesso al progetto, all'intenzione, insomma un tempo umano e non cronologico e seriale.

Questa teorizzazione è ripresa da Bergson, Husserl e Heidegger e trova applicazione in campo psichiatrico con Binswanger e Minkowski.

Bergson spiega la nostra idea di tempo partendo, appunto, dall'analisi dei nostri stati di coscienza. Il tempo è «durata», cioè memoria del passato ed anticipazione del futuro, cioè di due determinazioni essenziali ed esclusive della coscienza. Analogamente Husserl ne *Le lezioni sulla coscienza interna del tempo* descrive l'apparizione del tempo come manifestazione della «coscienza interna», intesa come coscienza-tempo. Per Heidegger il tempo è il luogo ontologico delle possibilità dell'esistenza e l'analitica esistenziale dell'esserci (*Daseinsanalytik*) l'unica ontologia possibile.

Un'applicazione della *Daseinsanalytik* ai problemi della teoria e terapia psichiatrica è la *Daseinsanalyse* di Binswanger. Si tratta di un paradigma di tipo ermeneutico, secondo il quale la malattia mentale va compresa in uno spazio relazionale entro cui emerge e si rivela la complessità di tutto un mondo di significati vissuti. Ai fini di un discorso terapeutico, per Binswanger, è fondamentale la conoscenza dei vissuti del paziente psicotico.

Sul vissuto insiste anche Minkowski. «*C'est dans le 'Vécu' - scrive - que les phénomènes psychopathiques trouvent leur signification*»¹¹⁸. Il tempo vissuto è il tema che egli sviluppa nella sua opera dal titolo omonimo *Le temps vécu*.

¹¹⁶ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 42.

¹¹⁷ S. Agostino, *Le confessioni*, Libro XI, sez. 14.

¹¹⁸ E. Minkowski, *Traité de Psychopatologie*, cit., p. 12