

I CONTRIBUTI

Dall'homo natura all'antropofenomenologia relazionale

ANNA GUIDO

Introduzione

Con questo lavoro ho voluto analizzare l'antropologia inerente ai più importanti modelli teorici, che hanno permesso una progressiva evoluzione nello studio delle malattie mentali, con l'obiettivo di evidenziare quanto sia stato epistemologicamente determinante per la psicopatologia, il passaggio, avvenuto nella prima metà del Novecento, dal paradigma naturalistico, dove l'uomo viene considerato unicamente come *oggetto*, realtà biologica indagabile con metodo eziologico, al paradigma fenomenologico, dove l'uomo viene considerato nella sua totalità e complessità, non come oggetto, ma come *soggetto* che, in relazione con gli altri e con il mondo, progetta la propria esistenza, sempre e comunque, permeata di significato.

Inizialmente ripercorro le teorie più significative sul piano filosofico, psichiatrico e psicologico, che hanno determinato nel tempo il consolidamento della concezione naturalistica dell'uomo, fino ad arrivare all'Ottocento, quando il paradigma medico-psichiatrico è orientato esclusivamente verso una conoscenza etiopatogenetica, dove l'uomo è reificato, considerato esclusivamente come *homo natura*.

Nel programma psicomodinamico agisce ancora la concezione naturalistica; tuttavia cogliendo l'interazione delle varie componenti dell'apparato psichico e la dialetticità psiche-soma, tale approccio rivela i limiti del modello esplicativo e, quindi la necessità di una nuova epistemologia.

È a questo punto che le filosofie antipositivistiche del primo Novecento, attraverso una serie di studi sulla soggettività, arrivano a fornire alla neonata *psicopatologia*, gli strumenti teorici necessari per fondare una nuova metodologia, *l'antropoanalisi fenomenologica* che, abbandonando completamente il modello eziologico, avrebbe di fatto favorito una svolta sul piano antropologico.

L'uomo viene considerato non più come *homo natura*, bensì come

homo existentia, non più da spiegare meccanicisticamente, bensì da comprendere empaticamente, non più solo come oggetto o come soggetto, bensì come *essere-nel-mondo*.

Non esiste una norma *prescrittiva*, che ci dica quale sia il nostro dover essere, ma esiste solo una norma *costitutiva* che esprime il nostro modo d'essere nel mondo.

Nel paradigma sociologicistico persistono motivi della fenomenologia antropoanalitica, ma l'attenzione si sposta sull'oggetto, sull'ambiente che circonda il soggetto, un ambiente considerato potenzialmente patogeno.

La situazione si ribalta completamente: dalla concezione dell'anormalità come malattia somatogenetica si passa alla concezione dell'anormalità come malattia sociogenetica.

Ciò ha determinato la presa di coscienza da parte della psichiatria di una sua necessaria rifondazione, possibile, secondo alcuni psichiatri ed epistemologi contemporanei, attraverso l'integrazione tra l'antropoanalisi fenomenologicamente fondata e la prassi psichiatrica.

In questo processo rifondativo dell'epistemologia psichiatrica ancora in atto, si riconosce come fondamentale, anzi come costitutiva dell'essere umano, la dimensione *interpersonale*.

Ciò implica il passaggio dall'*homo existentia* a quello che io definisco *homo inter-existentias*, passaggio che comporta una ridefinizione della relazione terapeutica, la quale diventa così l'occasione in cui il paziente e il terapeuta, riconoscendosi entrambi come *uomini*, ridefiniscono le loro configurazioni esistenziali, aprendole a nuovi ordini di significati. Viene così rivoluzionato il modo di intendere la psichiatria e di intendere e fare *psicoterapia*.

“*Homo natura*”:

la prospettiva biologica del pensiero medico-psichiatrico

Se la psichiatria e la psicologia nascono come scienze autonome solo nella seconda metà dell'Ottocento, lo studio dell'uomo inteso come realtà biologica e psichica è presente nella storia della medicina e della filosofia sin dalle loro origini. Al V secolo a. C. risale, infat-

ti, il più antico modello interpretativo della personalità, formulato dal medico greco Ippocrate, che partendo da un'analogia tra il mondo (inteso come macrocosmo) e l'uomo (inteso come microcosmo) formulò la sua teoria «umorale».

Tale modello affonda le sue radici nella filosofia dell'epoca, caratterizzata dall'idea di un'armonia all'interno dell'universo, retta da leggi e regolarità naturali, la quale si riflette sulla natura umana in un'armonia tra mente e corpo.

Si tratta di una concezione unitaria della mente, dove il fisiologico non è separato dallo psicologico, né l'uomo dall'ambiente.

Ciò conferma quanto sostiene Galimberti quando scrive che «prima di Platone, gli antichi non concepivano l'uomo come un'anima che ha un corpo, ma come un corpo che è in relazione con il mondo»¹. Per la stessa ragione Lombardo e Pedone considerano la teoria ippocratica una «concezione dinamica»².

Ed in effetti, a partire dalla filosofia platonica si assiste ad una separazione tra mondo *ideale* e mondo *reale*, tra conoscenza razionale e conoscenza sensibile, tra mente e corpo.

Anche se Aristotele, allievo di Platone, ribadirà l'inscindibilità di corpo e anima, *materia* e *forma*, considerate come aspetti di una medesima realtà, l'impostazione idealistica del sistema platonico influenzerà notevolmente la cultura occidentale attraverso la filosofia cristiana del Medioevo.

Nel III secolo a. C. la cultura greca s'incontra, infatti, con quella romana, attenta al dominio della realtà piuttosto che alla sua comprensione, dove, non a caso, prevale lo studio del diritto.

Si assiste qualitativamente ad uno scadimento dell'attività speculativa che, tuttavia, alimenta la filosofia cristiana medioevale, interessata a dare una fondazione teoretica al proprio corpus dottrinale.

Il ripiegamento della riflessione nel mondo interiore dell'anima e la subordinazione di ogni forma di progettualità terrena all'idea suprema di

¹ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli Milano 1994, p. 55

² Lombardo-Pedone, *Normale e patologico nelle teorie della personalità*, Laterza Bari 1995, p. 53

Dio, annullano ogni possibilità di concezione naturalistica dell'uomo e fanno della teologia la scienza per eccellenza.

In tale contesto la follia viene considerata come una forma di possessione diabolica da trattare con pratiche esorcistiche che, a volte, sfociavano nella tortura mirante a far confessare al povero folle l'esistenza di un patto col demonio; da qui nasceranno i tribunali dell'Inquisizione e i roghi per le "streghe".

La situazione cambia nel periodo rinascimentale, quando si assiste ad una profonda evoluzione sul piano economico e sociale: grazie alle scoperte geografiche s'intensificano i traffici commerciali e ciò favorisce lo sviluppo delle attività tecniche. Cresce la fiducia dell'individuo nelle proprie forze e si pongono le premesse per un processo di laicizzazione che si consoliderà nei secoli successivi, a partire dal Seicento, quando si apre l'era moderna.

Siamo nel periodo della rivoluzione scientifica; la conoscenza non mira più a scoprire le cause prime o ultime della natura, ma a *penetrarla*, per individuarne le leggi universali e necessarie che la governano.

Si va alla ricerca di un metodo che faccia progredire il sapere e con esso la capacità di dominare il mondo; «sapere è potere» dice Bacone nel *Novum Organum* del 1620.

Ma mentre Bacone si limita ad osservare la natura, Galileo la interroga, pervenendo alla conclusione che essa rappresenta un ordine oggettivo esprimibile in termini matematici e indagabile attraverso il metodo sperimentale, fondando così quella struttura concettuale che costituisce lo schema teorico della scienza moderna.

Sul versante filosofico Cartesio individua come prima regola di un metodo valido, *l'evidenza*, che induce a respingere decisamente tutto ciò che è oscuro e incerto. Da qui la necessità di dubitare di ogni cosa la cui apparente evidenza potrebbe ingannare i nostri sensi. E sarà proprio l'esercizio del dubbio a mettere in luce la prima assoluta evidenza e quindi incontestabile verità: il *cogito*.

Dubitare significa pensare e pensare significa essere: «*cogito ergo sum*». Su questa verità (il pensiero), è possibile costruire ogni altra verità.

È in questo modo che Cartesio opera la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, tra mente e corpo, consolidando quell'antica scissione dicotomica compiuta da Platone molti secoli prima.

Diviso dall'anima, il corpo incominciò la sua storia come somma di parti senza interiorità e l'anima come interiorità senza distanze. Due idee chiare e distinte come voleva Cartesio per il quale il termine esistere abbandonò tutta la ricchezza che solitamente gli conferiscono i poeti per assumere solo due significati: si esiste come cosa o come coscienza, come *res extensa* o come *res cogitans*. Ma siccome delle due a pensare era solo la *res cogitans*, si ottenne un corpo qual è concepito dall'intelletto e non qual è vissuto dalla vita, un corpo in idea non in carne ed ossa, un corpo che ha un male non che sente dolore, un corpo anatomico, non un soggetto di vita³.

Se la filosofia cartesiana celebra il primato della mente rispetto al corpo, la fisica elaborata dal filosofo francese si fonda su una visione meccanicistica del mondo e dei fenomeni naturali interamente spiegabili, a suo avviso, attraverso il movimento e la materia.

Si giunge così al Settecento, secolo in cui si diffonde la cultura illuministica caratterizzata da una gran fiducia nella ragione critica, nel progresso, nelle capacità dell'uomo, non più collocato all'interno di un progetto divino, ma considerato come artefice del proprio destino.

La concezione naturalistica e meccanicistica che si era affermata nel Seicento degenera allora in una vera e propria concezione materialistica dell'uomo in cui si nega ogni differenza qualitativa della mente rispetto al corpo. Massimo esponente del meccanicismo materialistico è il francese La Mettrie, secondo il quale l'anima non è altro che una sostanza materiale che ha sede nel cervello e «*il cervello ha i suoi muscoli per pensare, come le gambe hanno i loro per camminare*».

Tale impostazione condiziona notevolmente la nascente psichiatria e costituirà una grave ipoteca che ne avrebbe successivamente determinato una profonda crisi.

A cavallo tra il Settecento e l'Ottocento, infatti, la psichiatria non è ancora una scienza autonoma, ma movendosi nell'ambito del razionalismo francese, si configura come «*medicina dello spirito*» che, considerando la follia come alienazione morale (l'idea medioevale della possessione diabolica era contraria ormai ai principi della ragione illuministica),

³ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli Milano 1994, pp.113-114

non solo impone l'isolamento dei folli in particolari strutture, ma utilizza, ancora una volta, forme violente di rieducazione, per rafforzare il controllo *razionale* sugli istinti che albergano nell'interiorità dell'individuo.

Tale trattamento si rivela però inefficace in alcuni casi, come nella psicosi schizofrenica.

Comincia a farsi strada l'idea che il folle sia non un *depravato*, bensì un malato. Al medico non resta che osservare le manifestazioni empiriche del disturbo, con l'unico scopo di afferrare la malattia e non di comprendere *l'uomo malato*.

In questo contesto, grazie anche ai progressi dell'anatomia e della fisiologia, si afferma la tendenza a considerare strettamente correlate la struttura biologica e quella caratteriale.

Un notevole contributo in tale direzione viene dato, all'inizio del XIX secolo, dall'anatomista tedesco Gall (1758-1828) che, considerando il carattere come un'espressione della fisiologia cerebrale, dà origine alla frenologia.

Partendo dal presupposto che le diverse facoltà psichiche siano localizzabili in diverse zone del cervello e che esista un rapporto direttamente proporzionale fra la prevalenza di una facoltà e l'estensione della rispettiva zona encefalica, Gall giunge alla convinzione che dallo studio della conformazione cranica si possa desumere la personalità di un individuo.

L'assunto fondamentale è dunque che il cervello sia composto da un insieme di organi indipendenti, anche se connessi sul piano funzionale, da cui scaturiscono le caratteristiche del temperamento; in altre parole si presuppone un'identità strutturale tra psiche e cervello.

Si noti come, nel passaggio dal concetto di follia intesa come alterazione morale, a quello di malattia mentale, si determini, a livello logico, la sostituzione dell'opposizione normalità/devianza con quella di salute/malattia.

La frenologia influenza notevolmente la psichiatria, in cui si afferma la convinzione, grazie a Griesinger (1817-1868), che la follia è determinata da una malattia del cervello. La malattia mentale diventa malattia organica.

Siamo nell'Ottocento: la psichiatria positivista, nel tentativo di porsi delle basi epistemologiche che le consentano di connotarsi a pieno titolo come branca specialistica della medicina, si muove nell'ambito di un

paradigma scientifico di tipo naturalistico, in cui l'uomo è considerato come un oggetto naturale (*homo natura*) e l'anormalità come un discostarsi da una norma biologica.

L'osservazione su basi fenomenologiche si trasforma in un vero e proprio metodo classificatorio, fondato su basi eziologiche, con Kraepelin (1855-1926); nasce la nosografia, che partendo dall'osservazione del *patologico* ricava idealmente, in base ad un processo di astrazione, una concezione di normalità psichica, concepita come assenza di malattia.

Una critica severa all'impostazione della psichiatria positivista viene da Brogna:

la ideologia [positivistica] ha condizionato fatalmente l'articolazione "noso-grafica" e la definizione "noso-logica" della psichiatria, imprigionandola nel "sistema" destoricato delle scienze della natura e negando (reificando) la realtà umana "inter-personale" della psichiatria. La "malattia" mentale intesa (in altre parole) come isola" decapitata e stralciata da nessi comunicazionali, e in fondo come "corpo estraneo" da agganciare (da "curare") secondo metodi ovviamente e meramente, somatologici⁴.

L'incapacità della psichiatria ufficiale di trovare una lesione anatomica per alcuni disturbi mentali, come per la «dementia praecox» (la schizofrenia), sposterà l'interesse scientifico verso lo studio dei sintomi, che, ancora all'inizio del Novecento, saranno considerati epifania di malattia organica.

Solo con Bleuler (1857-1939) l'attenzione sarà rivolta anche agli aspetti della vita psichica; proprio studiando la schizofrenia, egli individuerà crisi d'origine organica e crisi d'origine psicogena, introducendo la possibilità di «capire» il significato nascosto del sintomo.

D'altra parte sarà proprio la difficoltà ad operare una classificazione sistematica dei sintomi, a rivelare i limiti del metodo nosografico.

La prospettiva biologistica, infatti, pur essendo stata euristicamente

⁴ E. Brogna, Introduzione a U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Fertrinelli Milano 1994, p. 10

feconda nell'ambito delle scienze mediche, è, tuttavia, rimasta confinata in una visione oggettivante e meccanicistica dell'uomo, che le ha impedito di arrivare a comprenderne la complessità e multidimensionalità esistenziale, esplorandone univocamente l'aspetto biologico e favorendo la creazione a livello logico dell'equazione normalità = sanità fisiologica.

L'antropologia nella prospettiva psicologica

L'esclusivo interesse da parte della psichiatria per la patologia ed i limiti del metodo nosografico sono determinanti per la nascita della psicologia che si costituisce nella seconda metà dell'Ottocento come disciplina autonoma, impegnata nello studio del funzionamento della personalità sana, «normale», basata su un metodo empirico, scientificamente valido, ma diverso da quello delle scienze naturali.

Fondamentale è, in questo senso, il contributo di Wundt (1832-1920), fondatore del primo laboratorio di psicologia sperimentale presso l'università di Lipsia, nel 1879.

Secondo Wundt, la psicologia è una disciplina di confine tra le scienze della natura e le scienze dello spirito. Essa può studiare i fenomeni psichici in quanto fonti di rappresentazione, come i fenomeni naturali. Per tale ragione egli distingue tra fenomeni psichici riproducibili in una situazione sperimentale, misurabili quantitativamente, e fenomeni psichici, come le emozioni e la volontà, non osservabili scientificamente. Così Wundt desume l'attività mentale, che intende come sintesi coscienziale di una molteplicità di processi psichici, attraverso l'osservazione dei suoi epifenomeni, vale a dire delle esperienze empiriche analizzabili sperimentalmente.

Il sistema wundtiano si fonda allora, sull'ipotesi che esista un'uniformità di base nei meccanismi mentali, uniformità che s'identifica con l'unità coscienziale e che costituisce la «norma», statisticamente intesa come «moda», ossia come il valore più frequente di un insieme di dati.

Mentre in Germania Wundt si occupa degli aspetti della personalità comuni tra gli individui, in Inghilterra Galton (1822-1911) usa la statistica per misurare le «differenze individuali», (statisticamente) corrispondenti a quei valori che si discostano dalla «norma» o «moda».

Nasce così la psicomètria, nella cui prospettiva, normalità e anormalità sono categorie misurabili, qualitativamente identiche e collocabili lungo un continuum che segnala solo variazioni quantitative.

L'uomo è ancora una *res*, un oggetto, addirittura un numero.

E, anche se risulterà rivoluzionaria per la psicologia, pure l'impostazione psicoanalitica rimane confinata nella visione reificante del modello naturalistico, trasferendo la norma *naturale* cui fare riferimento per stabilire la devianza di un comportamento, dalla sfera *organica* a quella *psichica*, al mondo emozionale interiore.

La scoperta principale di Freud è, infatti, l'inconscio, definito come la parte più consistente della struttura psichica, rispetto alla quale il conscio è solo la punta visibile di un iceberg; in esso albergano gli impulsi istintuali, che, se in contrasto con i principi morali del Super-io, possono determinare l'insorgenza di psiconevrosi, con sintomi anche somatici.

In questo modo Freud coglie la dialetticità psiche-soma, facendo un passo in avanti verso la riconsiderazione unitaria dell'uomo che, come abbiamo visto si era persa con la filosofia platonica prima e con quella cartesiana poi.

Tuttavia ciò avviene solo sul piano pratico, perché sul piano teorico la psicoanalisi rimane ancorata al paradigma psichiatrico dell'epoca, che, come si è visto in precedenza, era fondato, su una concezione oggettivante dei disturbi psichici.

Tale modello era condizione e garanzia di scientificità, pertanto Freud, attraverso un percorso non privo di difficoltà cercò di oggettivare il reale psichico senza tuttavia riuscire, fino alla fine dei suoi giorni, a «spiegare» la coscienza, da lui definita «un irresolubile enigma».

L'approccio psicoanalitico dimostra, dunque, l'interazione delle varie componenti dell'apparato psichico e la dialetticità psiche-soma, ma rimane imbrigliato in un'*antinomia* epistemologica insuperabile, derivante dalla pretesa di *spiegare* sul piano teorico ciò che la prassi mostrava di poter solo *comprendere*.

Tuttavia esso ha condizionato e rivoluzionato la psicologia:

mentre prima di Freud si riteneva che l'uomo normale e sano fosse guidato nelle sue azioni dalla volontà razionale e cosciente e che un cedimento di questa capacità di controllo fosse all'origi-

ne delle patologie mentali e dei disturbi del comportamento, con la psicoanalisi questo modello è praticamente rovesciato. Sia l'uomo sano che quello malato sono influenzati e talvolta coercitivamente spinti ad agire da forze psicologiche inconsce e tutt'altro che razionali⁵.

Freud, così, non solo accorcia le distanze tra psiche e soma, ma accorcia anche le distanze tra salute e malattia:

la norma, [...] e la normalità è una conquista continua, uno stato mai garantito perché il patologico è dentro di noi [Questo spiega l'impossibilità per l'uomo di] raggiungere un'appagante vita psichica (si passa, al massimo, da un'infelicità patologica ad un'infelicità normale)"⁶.

Jung (1875-1961) è il più celebre fra gli allievi di Freud, dal quale tuttavia si discosterà per fondare quella che egli stesso definirà «psicologia analitica».

L'intesa tra i due si concentra negli anni che vanno dal 1907 al 1912, quando, nella pubblicazione di *Trasformazione e simboli della libido*, dichiara la propria divergenza dalla dottrina psicoanalitica.

Nel 1921 Jung pubblica la sua opera più importante, *Tipi psicologici*, in cui abbandona la pretesa, che era ancora di Freud, di concepire la psicologia come scienza oggettiva ed universale, riconoscendo la presenza di un irriducibile fattore soggettivo: “diffido del principio della ‘pura osservazione’, proprio della cosiddetta psicologia oggettiva... Che [l'osservatore] sia soltanto oggettivo, non si può pretendere perché ciò è impossibile: sarebbe già molto se non vedesse le cose in modo troppo soggettivo”⁷, e ancora “disconoscendo il fattore soggettivo, verremmo a negare il grande dubbio sulla possibilità di una conoscenza assoluta. Non faremmo in tal modo che seguire la stessa via battuta da quel vacuo e insulso positivismo che ha così malamente improntato di sé gli anni a

⁵ Ibidem, p. 233

⁶ R. Bodei, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997, p. 66.

⁷ Jung, *Tipi psicologici*, Boringheri, Torino 1993, p.13.

cavallo tra lo scorso e il nostro secolo e cadremmo in quella immodestia intellettuale che è il prodromo della rozzezza e di una prepotenza ottusa quanto presuntuosa⁸.

Il riconoscimento della diversità soggettiva ha immediatamente degli effetti nei criteri di definizione del normale e dell'anormale. Jung infatti, cerca di evitare una definizione del patologico, per cui preferisce parlare degli stati nevrotici, non come malattia, ma come «*indefinibile disagio*», deficit d'adattamento al mondo, che può pure costituire, anche se non senza sacrificio, un'occasione di maturazione e di crescita.

Compito della psicologia analitica è proprio quello di favorire attraverso «*il simbolo*», considerato come il migliore strumento d'integrazione tra conscio e inconscio, la «*individuazione*», che coincide con la realizzazione del Sé, da intendersi come la consapevole assunzione delle proprie forze e dei propri limiti.

Jung riconosce, infatti, insopprimibili diversità strutturali nell'organizzazione psichica dei singoli individui, che in base ad esse, assumono differenti modalità di relazione col mondo.

Non bisogna confondere il Sé con l'Io di Freud, in quanto l'Io rappresenta ciò che si è, mentre il Sé ciò che si può essere.

Scriva Galimberti:

Il Sé dell'uomo (*das Selbst*) è infinitamente più comprensivo del mero Io in sé freudiano (*das Ich*), così come i confini del possibile (*das Mögliche*) sono indeterminatamente più ampi della realtà determinata e consaputa⁹.

Nella tecnica junghiana, scompare dal setting analitico il tanto criticato *lettino*, usato in psicoanalisi, per cui la relazione psicoterapeuta-paziente diventa più «partecipata», meno formale, e lo stesso analista assume una condotta più attiva.

La psicoterapia si trasforma in incontro solidale, dialogico, in cui il

⁸ Ibidem, p.p. 409, 410.

⁹ U.Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 158.

terapeuta ha il difficile compito di interpretare i contenuti dell'inconscio personale, considerare il rapporto soggetto-mondo, decodificare gli archetipi che vanno al di là della sfera individuale, favorendo la conciliazione all'interno della personalità di tutte le forze opposte e quindi la piena realizzazione del Sé.

L'obiettivo è quello di cogliere la specificità, la singolarità dell'individuo che, contro ogni pericolo di oggettivazione, anche quando attraversa un periodo difficile non cessa mai di essere *soggetto*.

Pertanto il merito incontestabile di Jung è quello di aver compreso l'impossibilità, per la psicologia, di porsi come scienza assoluta e di considerare l'uomo come un oggetto da analizzare con gli stessi metodi delle scienze naturali.

Sarà proprio la scoperta della soggettività individuale ad alimentare, intorno agli anni Venti-Trenta del Novecento, un intenso dibattito intellettuale in ambito psicologico e, soprattutto, filosofico, nell'intento comune di costruire una scienza dell'*uomo*.

Le filosofie antipositivistiche: Fenomenologia ed Esistenzialismo

A cavallo tra il diciannovesimo ed il ventesimo secolo l'Europa è attraversata da profondi cambiamenti a livello culturale.

La cultura positivista, che nell'Ottocento aveva considerato la scienza come l'unica conoscenza possibile e come strumento di progresso per l'umanità, entra in crisi. La scoperta, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, delle geometrie non euclidee, ad opera di Gauss e Riemann, aveva dimostrato che non esiste un'unica verità, ma che tante verità coesistono sulla base di una coerenza interna. All'inizio del Novecento, mentre la matematica cercava una soluzione per la sua «*crisi dei fondamenti*» (da cui sarebbero nati il logicismo di Frege, il formalismo di Hilbert e il neo-intuizionismo di Brouwer e Heyting), anche la fisica vacilla con la scoperta della relatività, ad opera di Albert Einstein: spazio e tempo non sono assoluti, come si pensava fin dai tempi di Newton, ma relativi.

Anche Freud, come abbiamo visto, introduce un nuovo concetto di tempo e spazio psichici: un tempo fatto di coesistenza tra passato che

non passa e presente che passa, tra ciò che persiste e ciò che diviene, tra sviluppo e conservazione; uno spazio non euclideo, cioè meno visibile rispetto a quello dell'Io che così cessa di identificarsi con la purezza cristallina del cogito cartesiano.

Il determinismo meccanicistico è messo in discussione e con esso anche la «certezza» della scienza come conoscenza. L'ottimismo lascia il posto a un diffuso pessimismo.

In ambito filosofico si reagisce con una critica severa della ragione, dell'immobilismo e dello scientismo positivistico; l'obiettivo è quello di recuperare tutto ciò che la scienza ottocentesca aveva tralasciato: il mondo della vita, delle emozioni, dell'interiorità, la mobilità, la fluidità.

Da qui la triplice necessità di: rinnovare le scienze della natura riprendendo la critica kantiana; fondare le scienze dell'uomo, considerandolo come realtà in divenire e come «soggetto», non solo come «oggetto»; chiarire il rapporto fra scienze della natura e scienze dello spirito, fra mondo e uomo, tra necessità e libertà.

Il primo ad operare una netta separazione tra le scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e le cosiddette scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) è il filosofo tedesco Wilhelm Dilthey (1833-1911). La distinzione è realizzata sulla base del riconoscimento dell'esistenza fra i due tipi di scienze, di diversità connesse all'oggetto e al metodo di indagine.

L'oggetto delle *Naturwissenschaften* è la natura, che si configura come una realtà a noi esterna, alla quale appartiene una regolarità ripetitiva, cui si addice, come metodo di indagine, la «*spiegazione causale*».

L'oggetto invece delle *Geisteswissenschaften* è l'uomo, che si configura come una realtà perennemente mutevole e interna; esso viene colto immediatamente, attraverso la «*comprensione*» che permette di partecipare simpateticamente delle infinite esperienze altrui, che gli inevitabili limiti della vita individuale renderebbero personalmente inaccessibili:

Pertanto se l'*Erfahrung* è l'esperienza richiesta per abordare i fenomeni che si offrono dall'esterno, l'*Erlebnis* [esperienza vissuta] sarà l'esperienza necessaria per accedere a quei feno-

meni che si costituiscono solo nell'immediato vissuto. Dai due ordini di esperienza scaturiscono due ordini di operazioni logiche che per le scienze della natura sono l'induzione, l'esperienza, e l'operazione matematica, mentre per le scienze dello spirito sono la descrizione, l'analisi, la comparazione e l'ermeneutica¹⁰.

Nel comprendere si realizza l'unità di soggetto e oggetto in quanto il "rapporto con gli altri e con la realtà naturale è essenziale all'individuo nel senso che è costitutivo della sua personalità"¹¹, come dimostreranno le filosofie antipositivistiche: neo-idealismo, spiritualismo, pragmatismo e soprattutto la fenomenologia e l'esistenzialismo.

La prospettiva fenomenologica trae le sue origini storiche da un filone concettuale, nato in ambito filosofico, in contrasto con la concezione positivista che tratta la psiche come un "oggetto inanimato": l'applicazione dei metodi della conoscenza naturalistica non conduce in questo ambito ad un risultato rigoroso. È invece necessario riproporre la centralità del soggetto che deve essere indagato con un metodo specifico che sia in grado di cogliere appieno la sua peculiarità¹².

Husserl (1859-1938), già nelle *Ricerche logiche* del 1900, critica la psicologia per il fatto di trattare gli eventi psichici come fatti naturali; ad essa oppone una psicologia descrittiva, che definisce "fenomenologia pura", la cui natura sarà meglio definita in *La filosofia come scienza rigorosa* del 1910, quando distinguerà nettamente la sua indagine da ogni impostazione empiristica o psicologistica.

La fenomenologia vuole essere un'analisi teorica e razionale che mira a porsi come «indagine obiettiva della realtà, avente come scopo la penetrazione "delle cose stesse" nelle loro strutture invarianti [...] al di

¹⁰ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.173.

¹¹ *Ibidem* p. 157.

¹² Lombardo-Pedone, *Normale e patologico nelle teorie della personalità*, Laterza, Bari 1995, pp. 137,138.

là dei pregiudizi con cui esse ci sono date comunemente e per lo più»¹³.

Perché ciò avvenga è necessario praticare l'«epoché», sospendere cioè ogni giudizio, per «rendere problematica l'ovvietà», inibendo tanto «la prevaricazione soggettivistica» che tende a proiettare sulla *cosa* pensieri, interessi, e fantasie personali, quanto la «tentazione oggettivistica» che la sottrae alla varietà degli approcci privilegiandone uno. L'obiettivo è quello di spogliare l'oggetto «dal puro *fantasma*», dalle valenze individuali e sociali, per giungere a cogliere gli «eide»¹⁴, le «essenze».

Così, analizzando la coscienza soggettiva, la fenomenologia coglie, come sua struttura *essenziale*, l'*intenzionalità*, concetto che Husserl riprende dal suo maestro Brentano e con il quale intende quel legame bipolare inscindibile tra soggetto e oggetto. La coscienza, cioè, è sempre coscienza di qualcosa, si riferisce sempre a un contenuto, materiale o ideale che sia, rispetto al quale essa non è una cosa, bensì un «atto *intenzionale*», un in-tendere, un tendere verso.

Se Husserl individua nel fluire intenzionale della coscienza l'eide, l'essenza, la struttura invariante e quindi universale della soggettività, il suo più grande allievo, Heidegger ancorerà l'intenzionalità ad una situazione ben definita sul piano temporo-spaziale, ossia all'*esistenza*, superando così quella che egli stesso definì «vecchia metafisica astratta» del maestro.

L'opera fondamentale di Heidegger (1889-1976) è *Sein und Zeit* (Essere e tempo) del 1927, che viene dedicata a Husserl.

In essa è contenuta l'analitica esistenziale, termine con cui Heidegger indica l'analisi dell'esistenza, intesa come modo d'essere non dell'uomo in generale, ma dell'individuo che ha una sua specifica collocazione spazio-temporale e che Heidegger definisce *Dasein*, Esserci, ossia l'essere qui e adesso.

In altri termini, l'esistenza non è una *realtà* fissa e predeterminata, ma un insieme di *possibilità* fra cui l'uomo deve scegliere; pertanto mentre le cose sono semplici presenze nel mondo, l'uomo è ciò che progetta d'essere.

¹³ N. Abbagnano- G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino 1992, Vol. III pp. 514,515.

¹⁴ Cfr. R. Bodei, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997, pp. 113, 114.

L'ec-staticità dell'e-sistenza non va intesa in senso soggettivistico come riduzione dell'e-sistenza a sostanza soggettiva (Subjekt), né in senso oggettivistico come riduzione a sostanza oggettiva (Objekt) o esistenza in senso tradizionale, ma va pensata come un *emergere* dalla mera fatticità dell'orizzonte ontico, in cui gli enti opacamente sono, per porsi, all'interno di questo orizzonte come coscienza dell'orizzonte stesso¹⁵.

L'essere nel mondo dell'Esserci implica il prendersi *Cura* delle cose che gli occorrono in vista dei suoi bisogni e dei suoi scopi. Per tale ragione non c'è «un soggetto senza mondo», così come non c'è «un io isolato, senza gli altri», di cui pure occorre prendersi *Cura*. Lo si farà in forma *autentica* quando si aiuteranno gli altri a realizzare il loro proprio essere, in forma *inautentica* quando ci si limiterà a procurare loro le cose di cui hanno bisogno. Il proprio essere si realizza in modo autentico, quando, nel progettare la propria esistenza, parte da sé e non dagli altri; in tal caso si incorrerebbe nell'«esistenza anonima», quella di tutti e di nessuno, quella del «*Man*», dell'impersonale *Si fa, Si dice*, che comporta l'abbandonarsi alla «chiacchiera» inconsistente, alla «curiosità» non per l'essere delle cose, ma per il loro apparire, all'«equivoco» derivante da una non adeguata conoscenza delle cose. Tale esistenza costituisce una *possibilità d'essere* dell'uomo, che viene definita da Heidegger «*deiezione*», in quanto implica la caduta dell'essere dell'uomo al livello delle cose del mondo, scendendo al piano di un «fatto»¹⁶, abbandonando la sfera dell'ex-sistere per scadere in quella dell'in-sistere.

La distinzione tra *spiegare* e *comprendere*, operata da Dilthey sul piano teorico, l'inscindibilità del binomio *uomo-mondo*, contenuto nell'intenzionalità della coscienza di Husserl, l'idea dell'individuo come *essere* (progettuale) -*nel-mondo* di Heidegger, troveranno presto un'applicazione in ambito psichiatrico.

¹⁵ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Roma 1994, p. 196.

¹⁶ Cfr. N. Abbagnano – G. Fornero, *Filosofi e filosofia nella storia*, Paravia, Torino 1992, Vol. III p. 524 sgg.

L'antropoanalisi fenomenologico-relazionale

All'inizio del ventesimo secolo, quando l'Europa è attraversata, come abbiamo visto, da un profondo rivolgimento scientifico e filosofico, nasce in Francia una nuova area di ricerca, in cui confluiscono concetti e teorie della psichiatria, della psicologia della medicina, della neurologia, della filosofia e che prende il nome di *psicopatologia*.

Di fronte a tali sviluppi e constatata l'impossibilità di scoprire «un bacillo della follia» o lesioni organiche per le malattie mentali, la psichiatria, nella prima metà del Novecento, compie un tentativo di affrancamento dalla pregiudiziale nosografica e dall'ipoteca organicistica, accostandosi alla filosofia antipositivistica di Dilthey, Husserl e Heidegger.

Decisivi, per la psicopatologia e per il processo di emancipazione della psichiatria, sono i contributi offerti da Jaspers (1883-1969) e Binswanger (1881-1966).

Jaspers, proprio ripensando la psichiatria in chiave filosofica, elabora la sua *Allgemeine Psychopathologie* (Psicopatologia generale) del 1913. Pienamente convinto della sterilità di ogni visione oggettivante, egli fa propria la distinzione tra spiegare e comprendere, giungendo ad affermare la necessità, per la psicologia, di abbandonare ogni modello esplicativo, fondato sulla conoscenza dei meccanismi di base che determinano la malattia, per rivolgere l'attenzione alla comprensione della patologia mentale. Lo psicopatologo avrà così la possibilità di penetrare nel mondo del malato, scoprendo che la pazzia non è assolutamente «altro» rispetto alla normalità; essa rappresenta semplicemente una inadeguata modalità di relazionarsi al mondo o, meglio, il risultato del fallimento di un progetto razionale di vita che non è riuscito a sintonizzarsi con la realtà.

In questa direzione tra patologia e salute non esiste una netta demarcazione; al contrario entrambe le dimensioni si collocano lungo un continuum nel quale vengono attuate le diverse modalità di vita [...]; la normalità e la patologia rappresentano delle modalità soggettive che possono essere “comprese” solo nell'incontro empatico tra il paziente “malato” e lo psicopatologo, il quale non può intervenire terapeuticamente sulla malat-

tia allo scopo di modificarla, ma solo allo scopo di comprenderla...¹⁷.

Movendosi nello stesso orizzonte concettuale, Binswanger metterà a punto un nuovo paradigma psichiatrico: l'*antropoanalisi* o *Daseinsanalyse*.

Binswanger si forma a Zurigo, presso Jung, frequenta Freud e si interessa delle filosofie di Husserl e di Heidegger: la prima, in base al principio dell'intenzionalità, ha il merito di aver superato quella che egli definisce «cancro» di ogni psicologia, ossia la scissione soggetto-oggetto, Io-mondo; la seconda ha individuato la specificità dell'essere-nel-mondo, del Dasein: la progettualità.

La *Daseinsanalyse*, puntando alla comprensione e non alla spiegazione, permette di considerare il malato (l'anormale) e il sano (il normale) come appartenenti allo stesso mondo col quale si relazionano in modo diverso.

Ciò comporta a livello epistemologico una trasformazione del concetto di normalità. Questa, come osserva lo stesso Binswanger, non può identificarsi con la norma, né con la media statistica, né con un'astrazione teorica, né può essere considerata nella sua dimensione prescrittiva di normatività. La «norma» è cioè costitutiva, interna, individuale; regge un determinato progetto di esistenza e ne determina le manifestazioni.

Tale norma può essere compresa dall'antropoanalista per il quale, quella che la psichiatria classica chiamava malattia, rappresenta l'espressione unitaria e dotata di senso di una forma alternativa del possibile dell'uomo.

Proponendosi l'unico obiettivo di penetrare nel mondo del soggetto analizzato, non per spiegare, né per giudicare, ma semplicemente per comprendere, l'antropoanalisi si limita, coerentemente alla più autentica fenomenologia, alla descrizione della *situazione esistenziale* tale quale essa si presenta, senza cercare in essa conferme di teorie preformulate e collocandosi fuori da ogni ipotesi ideologica.

La prospettiva fenomenologica pertanto, rivoluzionerà il modo di intendere la psicopatologia in generale, aprendo nuovi orizzonti episte-

¹⁷ Lombardo-Pedone, *Normale e patologico nelle teorie della personalità*, Laterza, Bari 1995, pp. 144,147.

mologici e alimentando, nella seconda metà del Novecento, le psicoterapie umanistiche.

Ad una sua completa degenerazione si è assistito, invece, in quel programma *sociologistaico*, che si è sviluppato negli anni Sessanta e in cui sono confluiti temi della fenomenologia di Binswanger e di Sartre.

In Sartre (1905-1980), grande poligrafo che intraprende la sua attività di scrittore con ricerche in ambito psicologico, la fenomenologia si incontra con la filosofia di Marx.

Capire la natura umana per Marx significa sgombrare il terreno dalle varie forme di mistificazione che le concezioni filosofiche tradizionali hanno finito coll'assecondare fornendo immagini dell'uomo, della società e della storia del tutto astratte dalla realtà dei rapporti sociali concreti¹⁸.

Sartre, proprio analizzando i rapporti sociali concreti, perviene alla conclusione che la coscienza, considerata da Husserl come non reificabile, si oggettiva sotto «lo sguardo degli altri», che, altro non è, scrive nella sua opera principale *L'être et le néant* (L'essere e il nulla) del 1943, «che la mia trascendenza trascesa».

Nel guardare il mondo io mi abbandono ad esso, mi lascio assorbire dalle cose “come l'inchiostro dalla carta assorbente”. Ma ecco che, all'improvviso, lo sguardo dell'altro mi deruba del mio “mondo”¹⁹, della mia libertà, addirittura della mia “normalità”.

Secondo autori, infatti, come Bateson (1904-1980) e Laing (1927-1989), l'Altro, di cui interiorizzo il giudizio, può incrinare l'asse su cui imposto la mia identità, il mio progetto di esistenza.

Bateson ipotizza “che il comportamento schizofrenico sia la risposta ‘logicamente illogica’ ad un contesto relazionale familiare insostenibile, ove la comunicazione intersoggettiva passa attraverso segnali contraddittori e messaggi paradossali”²⁰.

¹⁸ Cfr. G.V-Caprara-A.Gennaro, *Psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Il Mulino Bologna, 1987, p. 46.

¹⁹ R. Bodei, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997, p. 131.

²⁰ Siciliani.Muzi-Bianca, *Normalità e devianza*, Franco Angeli, Milano 1981, p. 78.

E sempre situazioni comunicative antinomiche e irrisolvibili sono considerate da Laing all'origine della follia: "quando si sviluppano rapporti interpersonali caratterizzati da 'doppio legame', nei quali l'individuo è destinatario di richieste pressanti tra loro incompatibili e comunque irrinunciabili, le situazioni diventano penosamente insostenibili nella misura in cui risulta impossibile per il soggetto cogliere il senso delle richieste degli altri ed adattare ad esse il proprio comportamento"²¹.

Di fronte ad una situazione paradossale non esiste, in definitiva, altra via d'uscita che la fuga dalla realtà; pertanto la follia, in *La politica dell'esperienza* del 1967, è definita da Laing "la strategia speciale che una persona inventa allo scopo di vivere in una situazione in cui non può vivere". Essa rappresenta in altre parole un processo naturale, "normale", di adattamento, che dovrebbe essere aiutato a fare il suo corso, invece di essere ostacolato, bloccato col trattamento farmacologico o con l'internamento negli istituti psichiatrici.

In questo modo Laing, pur essendo partito dalla volontà di una più completa comprensione dell'esperienza psicotica attraverso il metodo fenomenologico, giunge a negarne l'esistenza, alimentando quel movimento anglosassone che prende il nome di "antipsichiatria" e per il quale i disturbi mentali costituiscono la "normale" reazione all'oppressione sociale, l'etichetta di cui si serve chi detiene il potere economico e politico per mettere a tacere quanti non si conformino alle norme imposte da un sistema sociale che mira solo alla conservazione di se stesso e all'eliminazione del diverso.

Si tratta, osserva Borgna, dell'"espressione ultima e frantumata del discorso fenomenologico-antropologico. [...] La denegazione, e il rifiuto, di qualsivoglia discriminazione assiologica (di qualsivoglia giudizio di valore) sulla significazione esistenziale della 'normalità' (della 'sanità' psichica) e della 'a-normalità' (della 'insanità' psichica), che la Daseinsanalyse ha dialetticamente tematizzato [...], hanno consegnato (retaggio inconsapevole) una fondazione teoretica a questo sfondamento, e a questo dilagare, del discorso antipsichiatrico"²².

²¹ Cfr. G.V-Caprara-A.Gennaro, *Psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Il Mulino Bologna, 1987, p. 345.

²² E.Borgna, Introduzione a U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.43.

Tutto ciò ha determinato, negli ultimi decenni, la presa di coscienza da parte della psichiatria di una sua necessaria rifondazione epistemologica.

Si tratta di un processo ancora in atto, che ha visto e vede impegnati gli allievi di Jaspers e Binswanger in un'operazione di integrazione tra prassi clinica e antropoanalisi fenomenologica.

Se, infatti, la *Daseinsanalyse*, non propone alcun modello di intervento per correggere un modo d'essere diverso da quello ritenuto "normale", tuttavia è fondamentale e propedeutica ad ogni psicoterapia che si rispetti, in quanto solo comprendendo il significato delle esperienze vissute dal soggetto analizzato, è possibile instaurare una relazione dialogica e comunicativa che è condizione essenziale di ogni intervento psicoterapico.

Scrivono Callieri e Maldonato:

Nessun vero dialogo è possibile senza assumere quel rapporto, dagli in-terminati e dai molteplici rimandi –dell'alter nascosto nell'alienus e di se stessi nell'altro–, non nell'eterna lotta di sé con l'altro, ma nell'ascolto in-finito dell'altro in sé; nell'incessante moltiplicarsi di voci e ridefinirsi di volti, identità plurali in se stesse, perché in se stesse diverse, mai definibili in sé, benché inesorabilmente singolari e uniche, da cui ciascuno di noi è continuamente attraversato. Né relativismi dissolventi né confini inviolabili: in questo implacabile, inarrestabile attraversamento, che è insieme, sempre, in-interrotta apertura, il senso è dato proprio dall'incontro della vita e della morte, del lutto e dell'ospitalità dell'altro in me e fuori di me, che non finiscono mai e che non smettono mai di finire e di sfinirci, di de-finirci.²³

Callieri e Maldonato appartengono a quel gruppo di studiosi contemporanei (Cargnello, Morselli, Calvi, Borgna), che ha introdotto in Italia la psicopatologia fenomenologica, nella piena convinzione di una necessaria *demitizzazione* della psichiatria che, in quanto scienza dell'uomo, deve spogliarsi della tendenza ancora attuale a porsi come sapere preco-

²³ B. Callieri, M. Maldonato, *Fenomenologia dell'incontro*, in *Ciò che non so dire a parole* a cura di B. Callieri e M. Maldonato, Alfredo Guida Editore, Napoli 1998, p. 33

stituito, schematizzato e schematizzante, interessato all'oggettività del "caso", per presentarsi invece umilmente *nuda* di fronte all'altro, libera da ogni schematizzazione teorica. Solo in questo modo si può trasformare la relazione terapeutica in un'esperienza *kairotica*²⁴ di incontro tra due uomini che con la loro co-presenza, intermediata dai rispettivi *Leiber*²⁵ (corpi vissuti), riescono reciprocamente a co-stituirsi e a costruire nuovi orizzonti di significato, muovendosi ognuno nella propria dimensione esistenziale già di per se stessa permeata di senso e, quindi, di eticità.

Solo in questo senso è possibile parlare ancora di psicoterapia. Di Petta, allievo di Callieri, ritiene anzi che il termine *psicoterapia* sia del tutto *inaccettabile per l'approccio fenomenologico*, in quanto esso rinvia immediatamente alla separazione psiche-soma, ad un'attività *agente* su una situazione *patente* e allo schematismo nosografico²⁶. Per lui, la cura fenomenologica è *clinica dell'esserci*; *clinica* perché «*l'atto clinico è molto più che un luogo al servizio del reperimento nosografico, [...] è incontro*»; *dell'esserci* perché tale espressione

²⁴ Scrivono A. Gaston, C. M. Gaston a proposito del tempo kairotico: «Perché sia "generativo", l'incontro deve quindi avvenire in un tempo "kairotico". Riprendiamo a questo punto la duplice interpretazione del kairòs: è kairotico, in base a quanto espresso finora, il momento in cui i due termini dell'incontro si riconoscono come soggetti e, anziché ricorrere al riferimento del tempo della databilità, mettono in consonanza i loro rispettivi vissuti temporali; ma esso è anche l'evenienza di opportune circostanze, e, fra tutte, il verificarsi dell'incontro al termine del percorso che conduce il malato di fronte al medico e che crea le condizioni perché i due si riconoscano come soggetti.

Il kairòs è quindi a sua volta un insieme di circostanze interne ed esterne, ovvero indipendenti e dipendenti dal soggetto». *Il tempo dell'incontro in Ciò che non so dire a parole* a cura di B. Callieri e M. Maldonato, Alfredo Guida Editore, Napoli 1998, p.131.

²⁵ Scrive B. Callieri in *Dimensioni antropologiche della psicopatologia della corporeità (Informazione Psicologia Psicoterapia Psichiatria 1992, n. 17)*: «Il mio corpo non è un corpo, uno dei tanti oggetti-corpo. Il mio corpo è irriducibilmente mio perché è fuso con il soggetto che io sono; non è una cosa tra le altre cose; [...] Il mio corpo in quanto iuxtaeogico, è intriso di soggettività, è corpo-soggetto, non è qualcosa che io ho; Marcel dice testualmente: "Io sono il mio corpo". I due termini tedeschi, *Körper* (corpo anatomico o compagine somatica) e *Leib* (corpo proprio, corpo vissuto e mondanizzato), esprimono in modo ormai classico questa differenza fondamentale».

²⁶ Cfr. G. Di Petta, *Il mondo vissuto*, EUR, Roma 2003. p. 185

rimanda subito alla multidimensionalità dell' *homo existentia*, che è «qualcosa di terribilmente più complesso dell' *homo cultura* e dell' *homo natura*»²⁷.

Molto suggestiva è la metafora utilizzata da Di Petta per rappresentare il percorso terapeutico:

Io, *psipatologo-clinico* e te, *ammalato*; io, uomo e tu, uomo, ci riconosciamo, entrambi, in Ulisse.

Ulisse interroga continuamente se stesso, spesso senza risponderci: in realtà non sa dove sta, né quanto cammino ha fatto, né quanto ancora resta da farne per Itaca. Ulisse si racconta e ascolta gli altri che lo raccontano. È nel racconto (con gli altri e per gli altri) che Ulisse si costruisce una sua identità. Ulisse, che si è trovato in guerra *per caso*, viaggia per salvarsi, dice di chiamarsi *nessuno*, cerca un'isola che probabilmente non c'è, o che comunque è mutata in sua assenza. Ulisse non deve dare conto che a se stesso e ai suoi compagni di viaggio.²⁸

Da tale ordine di idee, scaturisce necessariamente una metodologia *anarchica* nel senso del filosofo Feyrebend, che, nella sua opera *La scienza in una società libera* del 1978, scrive:

i procedimenti della scienza non si conformano ad alcuno schema comune, non sono “razionali” in riferimento a nessuno schema del genere. Gli uomini intelligenti non si lasciano limitare da norme, regole, metodi, neppure da metodi “razionali”, ma sono opportunisti, ossia utilizzano quei mezzi mentali e materiali che all'interno di una determinata situazione, si rivelano i più idonei al raggiungimento del proprio fine.

Se ciò vale per lo scienziato in generale, a maggior ragione riguarda il clinico fenomenologico, che non può essere applicatore di dottrine preformulate, ma deve essere “camaleonte di metodi”, deve cioè individuare e inventare di volta in volta il metodo che permetta il «*recupero*

²⁷ Ibidem p. 190

²⁸ Ibidem, p. 57

dell'*alter*, nascosto nell'*alienus*», vale a dire dell'*ordine* nel *dis-ordine*, dell'originario progetto di mondo infrantosi in un ambiente difficile, incoerente e confusivo. Processo di *recupero* che si esplica interamente nell'*incontro*, unica, vera situazione esperienziale in cui *mondi vissuti* convergono, confluiscono, integrandosi e ricomponendosi in nuove *forme esistenziali*, espressione di nuovi orizzonti di significato.

E se l'incontro, come osserva Di Petta, “non è l'attesa passiva dell'altro, non è la sua ricezione, è la sua ricerca, è un incontrare andando verso, non un incontrare aspettando”, e se per *andare verso* non dobbiamo intendere solo un movimento mentale, emozionale, empatico, ma un movimento concreto, allora dobbiamo avere anche il coraggio di pensare ad una *psicoterapia* che sia sempre più impegnata anche fuori dalla roccaforte dello studio professionale per *andare verso* quell'*Ulisse* vagante che ha smarrito la strada e con essa la *capacità di incontrare*.

Il rischio per il clinico sarebbe sempre uguale: “lo scacco più radicale, la delusione più bruciante e inattesa”²⁹, in una parola, il naufragio.

La dimensione relazionale, interpersonale, rappresenta dunque “la rivoluzione copernicana della psichiatria”³⁰ contemporanea, configurantesi pertanto come un'antropoanalisi fenomenologico-relazionale.

Innanzitutto occorre chiarire il senso della parola *analisi*, perché essa potrebbe essere, ancora una volta, erroneamente associata ad un'attività indagatoria esercitata sul *passivo oggetto*-paziente. Per *analisi*, si deve intendere, invece, etimologicamente, la *soluzione*³¹ possibile delle “sensate” distorsioni di senso operate dall'*attivo uomo*-paziente, che, come il suo *compagno di viaggio-uomo*-terapeuta, si manifesta e ricomponne, dinamicamente, nella relazione dialogica.

Più volte ho fatto appello, in queste pagine, alla necessità, nell'incontro terapeutico, di riconoscersi primariamente come uomini; ma che cosa significa esattamente *uomo*, per quella che ormai qualcuno ha definito post-fenomenologia?

²⁹ B. Callieri, M. Maldonato, *Fenomenologia dell'incontro*, in *Ciò che non so dire a parole* a cura di B. Callieri e M. Maldonato, Alfredo Guida Editore, Napoli 1998, p. 34

³⁰ Ibidem, p.45

³¹ G. Di Petta, *Il mondo vissuto*, EUR, Roma 2003, p. 191

Trovare una definizione sintetica di un'entità così complessa, è veramente difficile perché, per sua natura, ogni definizione perde le sfumature, in questo caso, a mio avviso, molto importanti.

Tuttavia ritengo che, in base a quanto detto in precedenza, si possa concepire tale antropos come *homo inter-existentias*, proprio per evidenziare la dimensione *interpersonale* della condizione umana, riconoscendola come costitutiva dell'esserci.

Ma non basta.

Per essere più completa ed esaustiva devo esplicitare meglio il concetto; l'uomo deve considerarsi, olisticamente e fenomenologicamente, come sinolo di *corpo e campo*: *corpo* come *Leib* che, *in-formato*³² dall'*Erlebnis*, è unico, irripetibile e indivisibile nella sua unità psichosoma; *campo*, come “processo relazionale che avviene nel qui e ora”³³, ovvero interscambio etico e dialettico tra uomini che si *incontrano* in uno “spazio” (*qui*), che comprende i *Dasein* con tutto ciò che sta, intorno e *tra* di loro (lo *Zwischenland*), e in un “tempo” (*ora*), che non è solo *chronos*, ma soprattutto *kairòs*.

Mi rendo conto, nel momento in cui scrivo, che la difficoltà che incontro in questo lavoro di concettualizzazione (pure necessaria per esprimere il mio pensiero), è insita proprio nella pretesa dell'intelletto (tragica eredità del dualismo cartesiano) di concettualizzare, di pensare l'uomo in idea.

Per non incorrere allora nell'*errore di Cartesio*, senza grande sforzo, basta chiudere gli occhi e stare a *sentire* (non pensare): immediatamente avvertiamo il calore, il cuore che pulsa, l'energia (più o meno vibrante) che ci attraversa, il dolore e le ferite che ancora ci fanno male, la gioia e la felicità che ci appagano, la paura e l'angoscia che ci tormentano, il coraggio e l'orgoglio che ci sostengono nell'agire....

³² L'*Erlebnis* fa parlare il Leib che assume particolari e “significative” *forme esistenziali*, individuate da Cargnello nelle modalità *afferrante, assumente, comparente, mascherante, esecutore, portante, gravante*. Cfr.. Cargnello D., *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano 1977.

³³ M. Spagnuolo, *La teoria del sé in psicoterapia della Gestalt*, in *Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica* a cura sempre di M. Spagnuolo, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 88

Emozioni, sensazioni, ricordi, volontà, pensiero, energia, ci fanno sentire vivi, ci pervadono interamente; attraverso l'azione dettata dalla coscienza *intenzionale*, escono dai nostri confini corporei, investono l'ambiente, raggiungono l'Altro, per poi tornare nuovamente nel Leib sotto forma di *Erlebnis*.

Questo continuo movimento in entrata e in uscita, interscambio interpersonale e interattivo, scandisce la nostra esistenza e ci dice ciò che siamo.

È questa la nuova antropologia psichiatrica, punto di arrivo di un cambiamento epistemologico segnato, prima, dal passaggio dall'*homo natura* all'*homo existentia* (al *Dasein*) e, poi, dall'*homo existentia* all'*homo inter-existentias*, ovvero, dal *Dasein* (esserci) al *Mit-Dasein* (con-esserci); cambiamento che, nella cura fenomenologica, impone il passaggio dalla *clinica dell'esserci* alla *clinica del con-esserci* o, come preferisco, *dell'esserci-con*³⁴.

Riassunto

In questo lavoro si è voluto evidenziare quanto sia stato epistemologicamente determinante per la psicopatologia, il passaggio, avvenuto nella prima metà del Novecento, dal paradigma naturalistico, su cui si fondavano la psichiatria e psicologia classiche, al paradigma fenomenologico, dove, grazie ai contributi della Fenomenologia e dell'Esistenzialismo, è cambiato completamente il modo di intendere la patologia mentale e di intendere e fare *psicoterapia*.

Nel paradigma naturalistico, infatti, l'uomo viene reificato, considerato unicamente come *oggetto* naturale di indagine eziologica.

Nella prospettiva fenomenologica, nata in ambito filosofico e poi applicata in ambito psicopatologico, l'uomo non viene considerato solo come *homo natura*, bensì come *homo existentia*, non da *spiegare mec-*

³⁴ La preferenza è dovuta al fatto che l'espressione «*esserci-con*» è più appropriata per esprimere la dimensione relazionale, che qui intendo evidenziare, mentre «*con-esserci*» rimanda di più alla sfera sociale.

canicisticamente, bensì da *comprendere empaticamente*, non solo come oggetto o come soggetto, bensì come *essere-nel-mondo*.

Ciò ha determinato la presa di coscienza da parte della psichiatria di una sua necessaria rifondazione, possibile, secondo alcuni psichiatri ed epistemologi contemporanei, attraverso l'integrazione tra l'antropoanalisi fenomenologicamente fondata e la prassi psichiatrica.

Tale integrazione però risulta possibile soltanto attraverso la *demitizzazione* della psichiatria che, in quanto scienza dell'uomo, deve spogliarsi della tendenza ancora attuale a porsi come sapere precostituito, schematizzato e schematizzante, interessato all'oggettività del "caso", per presentarsi invece umilmente *nuda* di fronte all'altro, libera da ogni schematizzazione teorica e pronta a riconoscere e ad accogliere il valore etico di ogni esistenza.

Ne consegue un modo del tutto nuovo di intendere la psicoterapia che, così, diventa un'esperienza di *incontro*, in cui *mondi vissuti* convergono, confluiscono, integrandosi e ricomponendosi in nuove *forme esistenziali*, espressione di nuovi orizzonti di significato.

In questo processo rifondativo dell'epistemologia psichiatrica ancora in atto, si riconosce, dunque, nella dimensione relazionale, "la rivoluzione copernicana della psichiatria" contemporanea, configurantesi pertanto come una antropofenomenologia relazionale dove l'*homo existentia* diventa *homo inter-existentias*.

Abstract

In this work I wanted to point out how epistemologically determining it was for psychopathology the *moving*, occurred in the first half of the 20th century, from the naturalistic paradigm, on which classical psychiatry and psychology were based, to the phenomenologic paradigm: in this last perspective, thanks to the contributions of Phenomenology and Existentialism, the way to intend mental pathology and to consider and do *psychotherapy* changed completely.

According to the naturalistic paradigm, in fact, man is reified, considered merely as the natural *object* of etiological research. The phenomenologic approach, born in the filosofic field and then applied to the psy-

chopathologic one, does not consider man just as *homo natura*, but as *homo existentia*, who can't be explained only through the mechanistic theory but should be understood also in an empathetic way, a man considered not only as an object or as a subject, but as a *being-in-the-world*.

This has moved psychiatry to realize the necessity of its own re-foundation that, according to some contemporary psychiatrists and epistemologists, becomes possible only through the integration of the anthropoanalysis founded on phenomenology with the psychiatric praxis.

This integration, however, appears possible only through the demythification of psychiatry that, as human science, should give up the still present and actual trend to think psychiatry as a pre-established knowledge, a schematized and schematizing knowledge, concerned with the objectivity of the "case", in order to present itself in front of the others humbly *naked*, free from every theoretic schematization and ready to recognize and receive the ethical value of each existence.

A completely new way of conceiving psychotherapy resulted from this passage: in this way it becomes a *meeting* experience where *lived worlds* converge, join, so integrating and recomposing themselves in new *existential forms*, expression of new meaning horizons.

In this re-founding process of psychiatric epistemology, which is still in progress, we recognize, therefore, in the relational dimension, the *copernican revolution of contemporary psychiatry*, shaping itself, therefore, as a relational anthropophenomenology where *homo existentia* becomes *homo inter-existentias*.

Indicazioni bibliografiche

- Abbagnano N.- Foriero G., *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino 1994, Vol. I, VII.
- Abbagnano N.-Foriero G., *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino 1995, Vol. III
- Agazzi E., *Il problema della caratterizzazione conoscitiva della normalità e della devianza*, in Siciliani-Muzi-Bianca (a cura di), Franco Angeli, Milano 1981.
- Babini V. P., *Normale e patologico in Ribot*, in *Per un'analisi storica e critica della psicologia*, Vol. III, 1978.
- Balestro P., *Introduzione all'antropoanalisi*, bompiani, Milano 1975.
- Ballerini A., *Psicopatologia fenomenologica: percorsi di lettura*, CIC Edizioni internazionali, Roma, 2002
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1993.
- Battacchi M. W., *Analisi dei concetti di normalità e devianza in psicopatologia*, in Siciliani-Muzi-Bianca (a cura di), Franco Angeli, Milano 1981.
- Bianca M., *Normalità e devianza come categorie ideologiche ed epistemologiche*, in Siciliani-Muzi-Bianca (a cura di), Franco Angeli, Milano 1981.
- Binswanger L., *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973.
- Binswanger L., *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970.
- Bodei R., *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997.
- Borgna E., *Per una psichiatria fenomenologica. Saggio introduttivo*, In U. Galimberti, *Fenomenologia e psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Callieri B., Castellani A., De Vincentiis G.: *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*, Il Pens. Sci., Roma, 1972.
- Callieri B., *Dimensioni antropologiche della psicopatologia della corporeità*, *Informazione Psicologia Psicoterapia Psichiatria*, 1998; 17: 3-8.
- Callieri B., Maldonato M. (a cura di), *Ciò che non so dire a parole*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1998
- Callieri B., *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Città Nuova, Roma, 1982.
- Canestrari R. - Godino A., *Manuale di psicologia*, Clueb, Bologna 1995.
- Cappelletti V., *Introduzione e Freud*, Laterza, Bari 1997.
- Caprara G. V. - Gennaro A., *Psicologia della personalità*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Caprara G. V. - Gennaro A., *Psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Il Mulino, Bologna 1987

- Cargnello D., *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Coturri E., *Storia della medicina*, Esculapio, Bologna 1983.
- Darley J. M. - Glucksberg, S. - Kinchla R. A., *Psicologia*, Il Mulino Prentice Hall International, Bologna 1993.
- Di Petta G., *Il mondo vissuto. Clinica dell'esistenza. Fenomenologia della cura*, EUR, Roma 2003
- Ferrarotti F., *La sociologia alla riscoperta della qualità*, Laterza, Bari 1989.
- Freud A., *L'io e i meccanismi di difesa*, Martinelli, Firenze 1967.
- Freud S., *Analisi terminabile e interminabile*, in Opere, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979.
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, in Opere, vol. III, Boringhieri, Torino 1966.
- Freud S., *Psicopatologia della vita quotidiana*, Boringhieri, Torino 1970.
- Freud S., *Teorie sessuali infantili*, in La psicoanalisi infantile, Newton Roma 1990.
- Freud S., *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Opere, vol. IV, Boringhieri, Torino 1972.
- Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Garin E., *Tra due secoli*, De Donato, Bari 1983.
- Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1976.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- Jaspers K., *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1964.
- Jung C.G., *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 1993.
- Laing R.D., *L'io diviso*, Einaudi, Torino 1969.
- Laing R.D., *Normalità e follia nella famiglia*, Einaudi, Torino 1970.
- Lombardo G.P. - Pedone G., *Normale e patologico nelle teorie della personalità*, Laterza, Bari 1995.
- Needleman J., *Introduzione critica all'antropoanalisi* di L. Binswanger, in L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973.
- Perls F., Hefferline R.F., Goodman P., *Teoria e pratica della Terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma 1997.
- Rossi Monti M., *Psichiatria e fenomenologia*, Loescher, Torino 1987.
- Siciliani-Muzi-Bianca, *Normalità e devianza*, Franco Angeli, Milano 1981.
- Spagnuolo Lobb M. (a cura di), *Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- Widmar B., *Introduzione alla filosofia della scienza*, Levante-Editori, Bari 1993.