



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione

Corso di Laurea Magistrale in Psicologia Clinica dello Sviluppo

Tesi di Laurea Magistrale

L'ambiguità come tema psicologico.

The ambiguity as a psychological theme.

Relatore

Prof.ssa Maria Armezzani

Laureanda

Alessia Tomassoni

Matricola 1238769

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

INTRODUZIONE	1
PARTE 1: LA DESCRIZIONE TEORICA DELL'AMBIGUITÀ	4
1.1 La prospettiva fenomenologica	4
1.1.1 L' <i>epochè</i>	6
1.1.2 Il mondo-della-vita	8
1.2 L'origine dell'ambiguità.....	9
1.3 L'ambiguità dello spazio	10
1.3.1 La creazione dell'oggetto	11
1.4 L'ambiguità del corpo	15
1.5 L'ambiguità del tempo	23
1.5.1 Lo slancio personale e la creazione dell'opera	28
1.5.2 La morte.....	29
1.6 L'ambiguità nell'esperienza dell'altro.....	30
1.7 Il ricorso alla definizione esterna a sé per risolvere il proprio senso di ambiguità.....	36
1.8 L'ambiguità nella psicologia junghiana	39
1.8.1 Confronto con altre posizioni teoriche	43
1.8.2 Anima e Animus.....	47
PARTE 2: LE POSIZIONI SCIENTIFICHE E CLINICHE NEL CONFRONTO CON L'AMBIGUITÀ	50
2.1 La problematicità del metodo scientifico	50
2.2 L'ambiguità della scienza: il riferimento dell'obiettività a un mondo soggettivo.....	53

2.3 La problematicità della psicologia come scienza naturale	57
2.4 Il paradosso dell'approccio scientifico in ambito clinico: la necessità di partecipare all'incontro clinico con la propria soggettività	63
2.4.1 La necessità dell' <i>epochè</i> in psicologia	65
2.5 L'ambiguità nell'ambito clinico	69
2.5.1 La relazione con l'alterità	69
2.5.2 Il tempo nella relazione	72
2.6 Il mondo dell'esistenza psicopatologica.....	74
2.6.1 Il corpo nella psicopatologia.....	75
2.6.2 Il sintomo.....	79
2.6.3 L'ambiguità dell'esistenza borderline e dell'esistenza melanconica.....	82
2.7 Il problema della categorizzazione e il mondo del "Noi".....	84
2.7.1 Il ricorso alla categorizzazione	84
2.7.2 I sistemi di classificazione.....	86
2.7.3 Il mondo del Noi.....	88
2.8 Ripensare la psicoterapia	91
CONCLUSIONI.....	95
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUZIONE

Nella misura in cui la fenomenologia si interessa ai fenomeni nel loro autentico darsi nell'esperienza diretta, necessariamente si scontra con i tentativi di ingabbiamento dell'esistenza umana all'interno di schemi e definizioni prestabiliti, applicabili all'ambito delle scienze naturali. In particolare, il dualismo perpetrato dalla tradizione filosofica con Platone, poi da quella scientifica con Cartesio, è un esempio della portata eccessivamente riduttiva di tale concetto perché possa applicarsi all'essere umano. Infatti, la coesistenza, non la divisione, degli opposti è da sempre considerata alla base dell'esistenza, come già Eraclito asserì nei suoi scritti, introducendo il tema dell'ambiguità da un punto di vista epistemologico (Tonelli, 2016, p. 56). Pur condividendo il valore fondamentale dell'ambiguità assegnato da Eraclito, Merleau-Ponty condusse le sue indagini sul versante della percezione, mostrando come anch'essa sia ambigua, sotto il punto di vista spaziale, temporale, corporeo e relazionale, in quanto ogni percezione avviene a partire da una prospettiva assolutamente soggettiva e relativa, che può raggiungere l'oggettività solo grazie all'unione gestaltica di tutte le diverse prospettive, solo riconoscendo la coesistenza di aspetti diversi all'interno della medesima cosa (Merleau-Ponty, 1945, p. 109). In particolare, Merleau-Ponty utilizza il caso del corpo per dichiarare la più eclatante manifestazione dell'ambiguità, presente in ciascuno di noi: il nostro corpo, infatti, può essere al tempo stesso soggetto e oggetto. Esso si costituisce come corpo soggetto nella modalità in cui agisce le intenzioni del soggetto che lo muove, condizione in cui si percepisce immediatamente l'appartenenza del proprio corpo, ma non appena questo si distanzia dalle intenzioni, quindi dall'esistenza, del soggetto, esso diviene corpo oggetto (Merleau-Ponty, 1945, p. 144). Questa, secondo Galimberti, è la circostanza che segue i tentativi di imbrigliare la natura vivente del corpo per mortificarla nella conformazione a metodi scientifici non idonei a cogliere l'umana esistenza, con la conseguenza di allontanare quello che doveva essere l'oggetto dell'indagine (Galimberti, 1979, p. 21). Anche Husserl riconosce la duplice esistenza del corpo, che può essere esperito come *Leib*, corpo vivente, o come *Körper*, corpo oggetto: nel primo caso si ha un'autentica esperienza del corpo mentre vive, invece nel secondo caso questo viene ridotto a cosa del mondo che può essere osservata, studiata e spiegata (Heinämaa, 2021). Relativamente alla duplice esistenza del corpo, Stanghellini riflette sulla condizione di corpo oggetto, sottolineando il pericolo di considerarsi solo attraverso una polarità, come può accadere nel caso in cui si rimanga imbrigliati nello sguardo altrui e si cessi di vedersi e sentirsi da una prospettiva interna (Stanghellini, 2020, p. 39). Anche Jung, nella sua psicologia, prese posizione rispetto al tema dell'ambiguità, asserendo come Io e Ombra siano polarità, entrambe a costituzione della psiche, entrambe necessarie per il processo di individuazione della persona. L'autore

evidenzia come queste due istanze non siano divise, separate, una più reale dell'altra, bensì esse emergono, attraverso le loro caratteristiche, ora in luce e ora in ombra, compenetrandosi vicendevolmente. Jung sottolinea come, pur trattandosi di polarità, Io e Ombra coesistano nella medesima persona, rendendo impossibile considerare solo una delle due istanze, tralasciando l'altra (Jung, 1954, p. 124). In maniera trasversale a tali autori, con un approccio letterario, il contributo di Pirandello attraverso l'opera *Uno, nessuno e centomila* riprende le tematiche fondamentali dell'ambiguità, seppure con un linguaggio più immediato e familiare, focalizzandosi principalmente sul senso di estraneità insito in sé stessi, nella multiformità della propria persona, che viene colta dall'esterno in maniera diversa da come si percepisce dall'interno, creando diverse rappresentazioni di sé, tutte parimenti reali (Pirandello, 1926, p. 263). Sia il senso di estraneità verso sé stessi sia la tensione delle diverse polarità che coesistono nella persona, nel mondo, contribuiscono ad accrescere un senso di impotenza, naturalmente definito dalla natura sfuggibile e indeterminata della vita, ma stridente per l'uomo di scienza, abituato a trovare un nome e un'allocatione a tutto, subordinando il mondo naturale al proprio controllo. Per questo, il dualismo, specialmente il propendere per solo uno dei termini dell'ambiguità, si delinea come "soluzione" per mantenere del controllo su una vita che continuamente si sottrae a definizioni e determinazioni. In particolare, nella seconda parte di questa tesi, viene messa in luce la criticità dell'approccio scientifico che, per quanto si adatti alla descrizione dei fenomeni naturali, non è idoneo alla comprensione dell'essere umano. Questo perché le tecnoscienze si rivolgono all'uomo osservandolo, studiandolo, e definendolo, come un oggetto del mondo fisico, tralasciando invece che egli è soggetto, esperente e intenzionante, nel mondo-della-vita, dove i significati vengono attribuiti da una coscienza che non conosce ingabbiamenti o definizioni (Husserl, 1954, p. 135); e la vita si svolge in un mondo reale, che è quello dell'umano, non in un mondo ideale, quello delle tecnoscienze (Galimberti, 1979, p. 97). Dunque, la psicologia non può considerarsi scienza naturale senza perdere l'autentico orientamento verso l'essere umano, suo principale oggetto di indagine e, al tempo stesso, suo soggetto indagatore (Galimberti, 1979, p. 107). Perciò, considerare l'essere umano implica l'accettazione dell'ambiguità che lo costituisce, che lo rende soggetto per se stesso ma al contempo oggetto osservabile per l'altro; poiché, specialmente nell'esercizio della pratica clinica, è possibile individuare il mancato dialogo con l'alterità, sia con quella insita in sé sia con quella che si incontra nell'altra persona, come fattore scatenante e mantenente una forma di esistenza psicopatologica. La non accettazione della coesistenza di familiarità ed estraneità, ipseità e alterità, in sé stessi e nella relazione con l'altro, con la conseguente scelta di propendere solo per una delle due polarità, conduce a una mutilazione dell'essere umano che, invece, vive autenticamente entrambe (Stanghellini, 2017, p. 41). La stessa riuscita terapeutica dipende da tale accettazione,

dall'ammissione dell'inafferrabilità, non totale accessibilità, dell'altro, costituendosi proprio a partire dal dialogo, a partire dalla presenza della soggettività del terapeuta, scevra di pretese di "etichettamento patologizzante", all'interno della realtà ambigua del paziente e del mondo, in cui entrambi, paziente e terapeuta, si trovano a vivere (Biondi, 2015).

PARTE 1: LA DESCRIZIONE TEORICA DELL'AMBIGUITÀ

1.1 La prospettiva fenomenologica

Il desiderio si stacca dal suo sogno e si tuffa nel mondo così come appare (Stanghellini, 2017, p. 30).

L'approccio che guiderà questa indagine sull'ambiguità è quello della fenomenologia, che si caratterizza per il suo interesse verso i fenomeni, descritti da Edmund Husserl come quei vissuti analizzabili e afferrabili nell'intuizione, nella loro generalità essenziale (Biondi, 2020, p. 152). L'indagine del fenomeno si interessa a coglierlo per come esso si manifesta spontaneamente, piuttosto che nella modalità con cui questo si possa inserire in schemi e categorie assunti a priori. Così procedendo, perseguendo l'autenticità, la riflessione fenomenologica non può prescindere dall'essere un metodo di conoscenza, ovvero inteso come quello che la conoscenza assume nella sua origine (Armezzani, 1998, p. 10). L'etimologia stessa del termine mostra come la fenomenologia sia ciò che descrive (*légei*) ciò che appare (*phainòmena*), infatti, riferendosi ai modi di dati originari dei fenomeni, essa interroga direttamente i fenomeni stessi, «in modo da scorgere le strutture che emergono dal suo versante e non dal versante di chi indaga [...] perché ciò che viene spiegato è semplicemente ridotto a ciò che è stato anticipatamente presupposto» (Galimberti, 1979, p. 10). Nelle parole di Galimberti viene ripreso il concetto di Jaspers che riguarda la differenza tra comprensione e spiegazione, declinando la prima come la visione intuitiva, dall'interno, dell'oggetto di indagine, in modo che questo possa liberamente darsi ed esprimersi per come è, mentre la spiegazione di un fenomeno riguarda la conoscenza dei nessi causali di questo, secondo una visione dall'esterno.

[...] la spiegazione può essere chiamata *riduzione*, perché, a differenza della “comprensione” che si accosta all'oggetto da comprendere nei suoi stessi termini, allo scopo di vedere in esso le strutture che emergono dal *suo* versante e non dal versante di chi indaga, la “spiegazione”, invece di parteciparsi all'oggetto affinché esso ceda la propria essenza (*Wesen*) a noi che la comprendiamo, riduce ciò che appare a ciò che essa considera le leggi ultime o la realtà ultima dei fenomeni che appaiono (Galimberti, 1979, p. 178).

La spiegazione implica sempre una mediazione, l'assunzione di un filtro, rispetto all'indagine della realtà; con la conseguenza che l'ipotesi formulata circa il fenomeno venga assunta come più reale rispetto al fenomeno stesso. Tale modalità riduce la complessità insita nei fenomeni, semplificando attraverso l'utilizzo di uno schema posto come chiave interpretativa (Galimberti, 1979, p. 178).

Privilegiata l'evidenza matematico-ideale prodotta dall'ego attraverso un processo di astrazione dall'esperienza sensibile, si risolve nell'in-differenza ogni differenza di quest'ultima, a cui si applica, come criterio di validità, l'antico criterio platonico della *partecipazione*, nel senso che l'esperienza reale è vera se partecipa al modello matematico dell'esperienza ideale; un modello assolutamente identico con se stesso, indifferente a tutte le differenze (Galimberti, 1979, p. 85).

Si sfrutta, dunque, l'uniformità dell'idea per difendersi dalla multiformità della natura, ma con conseguenti lacerazioni in esistenza unicamente come cosa o unicamente come coscienza, che non permettono più all'uomo di abitare il mondo, e di ritrovare se stesso all'interno di questo.

Perciò, Husserl, fondatore della fenomenologia, individua come campo di indagine la vita pre-scientifica che, svolgendosi proprio nel mondo-della-vita (*Lebenswelt*), resta scevra degli obiettivismi della scienza naturale, strutturandosi a partire dalla soggettività esperienziale della coscienza. Si valorizza così la prospettiva soggettiva che permette di esperire intuitivamente il mondo circostante, mediante la coscienza, intesa come «un atto che trascendentalmente tende sempre verso un oggetto (non si dà mai una coscienza senza oggetto, ma la coscienza è sempre coscienza di qualcosa) e che in questo in-tendere dona senso e significato agli enti del mondo» (Biondi, 2020, p. 155). Perciò, risulta impensabile considerare un soggetto slegato dal mondo di cui fa esperienza, o pensare a un mondo indipendente dal soggetto che lo intenziona, da qui l'espressione essere-nel-mondo, in cui le singole parole sono collegate dal tratto, che indica l'unità del fenomeno.

Tale unitarietà intende sottolineare che l'Esserci e il mondo non sono due enti separati, di cui uno è inserito all'interno dell'altro così come l'acqua sta all'interno del bicchiere, ma intende nominare il soggiornare dell'Esserci presso il mondo che gli si è già dischiuso [...]. Di nuovo, questo "presso" il mondo non va inteso in senso spaziale come se in un determinato punto ci fosse l'Esserci e, in maniera distaccata, in un altro punto ci fosse il mondo allo stesso modo in cui, per esempio, la sedia sta presso il tavolo, ma vuole nominare l'essenza e-statica dell'e-sistenza umana in virtù della quale l'Esserci è sempre fuori dai limiti epidermici del proprio corpo per trascendersi verso il mondo (Biondi, 2020, p. 162).

L'Esserci qui descritto intende la naturale apertura all'essere dell'esistenza, dove il "ci" indica l'uomo come luogo in cui l'essere si manifesta, in cui si esprime il rapportarsi dell'essere all'uomo, la loro coappartenenza. Martin Heidegger conia il termine *Da-sein* per riferirsi all'Esser-ci, intendendo l'esistenza come la modalità di essere che naturalmente rimane aperta per cogliere la rivelazione dell'essere. Lo stesso termine "esistenza", etimologicamente *ex-sistere*, significa "stare fuori" e si riferisce alla dinamica emergenza «dalla mera fatticità dell'orizzonte ontico, in cui gli enti opacamente sono, per porsi, all'interno di questo orizzonte, come coscienza dell'orizzonte

stesso» (Galimberti, 1979, p. 210). Proprio tale caratteristica dell'esistenza umana impedisce di indagare l'uomo eludendo la considerazione dell'originaria apertura di questo, perché gli oggetti sono ma non esistono, mentre solo all'uomo compete la posizione di coscienza rispetto agli oggetti che indaga, una posizione di apertura nella non-ascosità (*a-létheia*), ovvero nello svelamento, dell'essere. La considerazione dell'uomo per i suoi caratteri non umani, che non comprendono tale apertura, rischia di compromettere la comprensione dello stesso essere, perché questo non sta (*in-siste*) semplicemente nel mondo come una cosa del mondo, ma *e-siste*, è l'essere umano per cui si dischiude un mondo. Perciò, l'uomo è nel mondo secondo una modalità diversa da quella con cui le cose stanno nel mondo, ed è proprio la trascendenza dell'*e-sistenza* umana che ha in sé un *pro-getto* dei possibili atteggiamenti e azioni, al contrario delle cose che semplicemente sono gettate nel mondo, in quanto scevre della possibilità di progettare poiché non *e-sistenti*, ma *in-sistenti* (*ibidem*). La fenomenologia si caratterizza per un approccio dedicato all'indagine dell'uomo nella sua specificità propria di essere umano, all'opposto rispetto allo statuto di oggetto, di cosa, al quale le scienze naturali costringono l'esistenza per poterla osservare e spiegare secondo la logica dei costrutti teorici assunti (Biondi, 2020, p. 32). Le due prospettive differiscono tra loro in quanto il punto di vista fenomenologico genera una psicologia atta a comprendere l'uomo per come egli si dà nell'esperienza immediata, mentre l'operare seguendo le leggi delle scienze naturali porta a una psico-fisiologia che spiega l'uomo analogamente a come spiegherebbe qualunque altro fenomeno naturale, slegato dal contesto in cui vive. Così, l'uomo e la sua psiche finirebbero per essere considerati oggetti del mondo e la psicologia che segue i principi delle scienze naturali finirebbe per perdere la peculiarità dell'umano; dunque, ciò a cui è naturalmente orientata, poiché l'indagine si focalizzerebbe più sulla manifestazione di realtà fisiologiche a livello umano rispetto che vedere, invece, come l'uomo strutturi il suo essere-nel-mondo (Galimberti, 1979, p. 10).

1.1.1 L'*epochè*

Per intendere il fenomeno, come esso si dà, è richiesto un esperire immediato che superi l'*ovvio*, responsabile dell'apparenza a-problematica di ciò che invece richiederebbe senso e interrogazione. Proprio la familiarità del mondo circostante impedisce di intuire l'autenticità e l'essenza delle cose; per cui, per poter cogliere l'essere nel mondo, diventa necessario mettere "tra parentesi" il mondo stesso, attraverso l'esercizio dell'*epochè*, «una concreta assunzione di atteggiamento all'interno dell'indubitabile essere al mondo del soggetto, un'inversione dello sguardo che modifica la cosa guardata non nel suo essere presente, ma nel suo significato» (Armezzani, 1998, p. 116); dunque, rifiutando l'abituale modo di concepire la realtà, questa può mostrarsi per come è. Lo scopo dell'*epochè* consiste nell'aprire la strada a ciò che è presente nella coscienza in maniera immediata,

dunque, purificandolo da ogni legame con la realtà ontica (Biondi, 2015). Per poter cogliere i fenomeni nel loro stato originario è necessario liberare il pensiero da tutti i pregiudizi, dunque attuare l'*epochè*, che consente di liberare il sentire comune e il linguaggio da tutte le sovrapposizioni insignificanti, derivanti dalla ripetizione abitudinaria, per porsi laddove i significati si mostrano al loro stato nascente. Questa è la sfera che Calvi chiama "materna", caratterizzata dalla coesistenza di comprensione e incomprensione, dalla tolleranza sia del delirio sia del silenzio; all'opposto rispetto a quello che è definito intervento "paterno" sul linguaggio e sul pensiero, che esclude ogni confusione e circolarità per imporre una forma, una struttura, entro la quale far rientrare i fenomeni (Calvi, 2000, p. 53). L'esigenza dell'*epochè* deriva dall'intuizione che tutte le ovvietà sono pregiudizi, e che tutti i pregiudizi sono oscurità originate da una sedimentazione tradizionale (Husserl, 1954, p. 101). Infatti, è mediante l'intenzionalità intrinseca nel vissuto, caratterizzata dalla continua tensione della coscienza verso qualcosa, che si può cogliere il significato della realtà, ma non quello raggiungibile attraverso una ricerca dall'esterno: è, invece, proprio l'autenticità dell'esperienza a consentire la sospensione della fede nella realtà esterna (Armezzani, 1998, p. 45).

Come Cartesio asseriva, poiché sono io stesso il soggetto che genera il dubbio sulla validità d'essere che si riferisce al mondo, sospendendo le prese di posizione rispetto all'essere o al non-essere del mondo e, proprio per il fatto di star dubitando, con tale *epochè* emerge la prima certezza sulla validità d'essere. Questo perché:

Io, io che opero l'*epochè*, non rientro tra i suoi oggetti, piuttosto – se la opero in modo realmente radicale e universale – sono escluso di principio dal suo ambito. Io sono necessariamente, perché sono colui che la opera. Proprio per questo trovo quel terreno apodittico che cercavo, e che esclude assolutamente qualsiasi dubbio. Qualunque sia la portata del mio dubbio, e anche se cerco di pensare che nulla è, né nel dubbio né nella verità, resta assolutamente evidente che io, in quanto dubito, in quanto nego, sono (Husserl, 1954, p. 105).

Dunque, nell'*epochè*, mi pongo sopra le cose che metto tra parentesi, in quanto non ho più la possibilità di parteciparvi. Così, la vita dell'esperienza e del pensiero continua a procedere, ma il mondo che era e aveva un valore per me diviene un fenomeno, analogamente a tutte le sue determinazioni. Perciò, in tale esperienza del mondo si incontra la sfera d'essere precedente a ciò che «può essere per me», ovvero, ciò che di questo è la premessa inconfutabile (Husserl, 1954, p. 106). Nell'*epochè* ogni io si considera in quanto *polo egologico* dei suoi atti, attraverso le sue apparizioni e modi di datità; ovvero, ogni persona si costituisce come soggetto esperente e percipiente degli aspetti della realtà, del mondo e dell'io, attraverso una propria prospettiva sul mondo e su se stesso (*ibidem*).

1.1.2 Il mondo-della-vita

Dunque, la dimensione umana deve essere riconosciuta nel mondo in cui la persona vive, ovvero il mondo-della-vita (*Lebenswelt*), poiché proprio nel mondo-della-vita egli si conosce e si ritrova. Ritornando a sé stessi, non si scopre un «nucleo di verità intrinseca, ma un soggetto votato al mondo» (Merleau-Ponty, 1945, p. 17). È, dunque, nel mondo che può muovere l'indagine sull'uomo, per questo l'esperienza del mondo e dell'uomo si costituisce come la modalità elettiva di conoscenza autentica, poiché «la struttura essenziale del fenomeno si dà insieme all'esperienza del fenomeno stesso» (Armezzani, 1998, p. 82). Nel fenomeno, infatti, si vivono i significati prima delle cose, e si vivono in intenzione; ovvero, è possibile cogliere tali significati, senza davvero afferrarli, in una tensione verso un completamento, in un costante rimando di significato ulteriore, mai definitivo (Armezzani, 1998, p. 52).

L'esperienza della realtà avviene mediante il corpo, che consente l'azione nel mondo, assumendo attivamente lo spazio e il tempo, non come una somma di punti accostati, o come un'infinità di relazioni sintetizzate dalla coscienza implicando il corpo; ma spazio e tempo vengono ripresi nel loro significato originario: «io non sono nello spazio e nel tempo, non penso lo spazio e il tempo: inerisco allo spazio e al tempo, il mio corpo si applica ad essi e li abbraccia» (Merleau-Ponty, 1945, p. 195). L'estensione di questa presa misura quella della propria esistenza, che non può mai essere totale, piuttosto asintotica, in quanto lo spazio e il tempo si caratterizzano per orizzonti indeterminati che implicano altri punti di vista. Alla base di tale affermazione risiede la consapevolezza per cui nessun oggetto fenomenico è permanente per il soggetto che lo attinge nel tempo, la permanenza è ingannevole, poiché tali oggetti *sono-e-non-sono* i medesimi: solo nell'istante presente può avvenire la percezione reale di un oggetto (Tonelli, 2016, p. 78).

Nell'esperienza sensibile del mondo, questo si dà soggettivamente e relativamente; ovvero, ciascun soggetto rileva nel mondo delle apparizioni, diverse fra loro nei diversi soggetti percipienti, che contano tuttavia come ciò che è realmente essente. Al tempo stesso, nell'immagine che si possiede del mondo questo appare univoco, non si ritiene che esistano diversi mondi, nonostante si riscontrino discrepanze tra le diverse percezioni, bensì si asserisce la relatività di apparizione soltanto rispetto a ciò che lo compone. Si assume così l'univocità dell'oggetto proprio a partire dalla molteplicità della percezione relativa e soggettiva. Considerando il mondo intuitivo nella totalità in cui esso esiste direttamente per noi, è possibile cogliere la tendenza a preservare la propria esistenza così come è data nell'istante presente. Infatti, pur immaginandosi i mutamenti che tale mondo possa subire, immaginandosi ciò che potrebbe essere, emerge il medesimo stile rappresentazionale con cui solitamente percepiamo il mondo, lo stesso «stile in cui noi abbiamo il mondo e in cui l'abbiamo avuto finora» (Husserl, 1954, p. 65). Dunque, anche ciò che compone il mondo risulta connesso a-

priori a tale stile: «attraverso una regolamentazione universale causale, tutto ciò che è insieme nel mondo ha un'inerenza reciproca generale, per cui il mondo non è soltanto una totalità, bensì un'unità totale, un tutto (anche se infinito)» (Husserl, 1954, p. 65).

1.2 L'origine dell'ambiguità

Tutta la vita, dell'anima come del cosmo, si sviluppa per passaggi continui da un opposto all'altro, ma il sapiente coglie unità in questi rovesciamenti speculari, e identità nell'opposizione, perché ciò che appare contrario è unito nell'armonia [...] e la differenza è la figura dell'identità metafisica (Tonelli, 2016, p. 160).

L'ambiguità si costituisce come tensione fondamentale, nel mondo, nella vita, tra diverse prospettive, (Merleau-Ponty, 1945, p. 222), tra diversi termini, tuttavia costituenti un'unica armonia, un unico sistema (Tonelli, 2016, p. 160). Già il filosofo Eraclito di Efeso, nel V secolo a.C., riconosceva la presenza dell'ambiguità nell'esistenza, sia umana che non.

Congiungimenti intero e non intero, convergente divergente, consonante dissonante: e da tutte le cose Uno e da Uno tutte le cose. (Eraclito, Fr. 13; in Tonelli, 2016, p. 56).

Nel presente frammento ci si riferisce alla bidirezionalità dell'ambiguità, che rivela l'appartenenza di termini opposti a un medesimo nucleo, ma al tempo stesso mostra la possibilità dell'unità di sconfinare nella molteplicità, «in una transustanzialità costitutiva. Totalità è “congiungimento” di Uno e Molteplice, o meglio, trascendimento [...] di tale opposizione» (Tonelli, 2016, p. 56). Il filosofo efesio utilizza l'immagine del cerchio come emblema dell'ambiguità, in quanto ogni punto di questo può essere colto al tempo stesso come punto di partenza e punto di termine della circolazione (Tonelli, 2016, p. 132).

Il mare, acqua purissima e contaminatissima, per i pesci bevibile e salutare, ma per gli umani imbevibile e mortale (Eraclito, Fr. 85; in Tonelli, 2016, p. 147).

In questo frammento si inizia ad accostare il tema dell'ambiguità a quello del relativismo. Infatti, pur evincendosi il dipolarismo intrinseco in ogni sostanza, come «unità obiettiva degli opposti», la manifestazione di una polarità o del suo opposto dipende dalla modalità di interazione di questa col soggetto che se la rappresenta (Tonelli, 2016, p. 147). Inoltre, il relativismo prospettico rende impossibile la descrizione univoca di un termine, in quanto ogni cosa risulta dagli opposti che la costituiscono (Tonelli, 2016, p. 56).

Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando vi si mescolano aromi, prende nome secondo il gusto di ciascuno (Eraclito, Fr. 16, Tonelli, 2016, p. 59).

In questo frammento, il Divino è il nucleo comune degli opposti fondamentali ma, proprio per tale suo essere, esso si fa altro da sé, guadagna una forma nuova dipendentemente dalla rete rappresentativa mediante la quale si coglie: si parla, infatti, di Divino come *Principio-in-sé* e *Principio-fuori-di-sé*, cioè come «armonia profonda di queste apparenti polarità». Inoltre, emerge qui nuovamente il relativismo caratteristico della realtà vissuta: mediante la “nominazione” di un termine si definisce la cosa nel suo modo di essere, dunque ogni rappresentazione, anche nel caso sia illusoria, contribuisce alla costruzione della realtà, seppure in maniera relativa (Tonelli, 2016, p. 59).

1.3 L'ambiguità dello spazio

Come Eraclito, anche il filosofo Maurice Merleau-Ponty, principale esponente della fenomenologia francese del Novecento, si interessò al tema dell'ambiguità, ma con un maggiore interesse verso la modalità con cui questa si manifesti nell'ambito della percezione. Infatti, alla base della percezione umana nell'esperienza del mondo si riconosce l'ambiguità come coesistenza di aspetti diversi in tutto ciò che si lega in unità. La semplice definizione di un oggetto è resa possibile proprio dalla presenza di diversi punti di vista, di varie presenze che partecipano con la loro soggettività all'esperienza di questo. Infatti, se si prendessero in considerazione le prospettive di tutte le persone, se si valutassero circa l'esperienza percettiva di un oggetto, si potrebbe notare come vengano colti elementi diversi di questo, dipendentemente dalla prospettiva assunta. L'autore utilizza come esempio di questo la visione di una casa, che può essere osservata da diverse prospettive, le quali rimandano diverse immagini della stessa dipendentemente dalla posizione assunta nella visione. Merleau-Ponty mostra con questo esempio che in un primo momento si potrebbe opinare che la casa descritta dalle diverse prospettive non sia nessuna delle apparizioni prodotte, bensì «il geometrico di queste prospettive e di tutte le prospettive possibili, cioè il termine senza prospettiva da cui è possibile derivarle tutte, è la casa vista da nessun luogo» (Merleau-Ponty, 1945, p. 113). In tale teorizzazione ci si concentra sul dinamismo dello sguardo, riferendosi al movimento che passa dall'esplorazione generale di tutti gli elementi di un orizzonte, all'accentramento della prospettiva sull'oggetto: chiudendo il paesaggio per aprire l'oggetto. Vi è una dialettica in tale movimento, per cui «l'orizzonte interno di un oggetto non può divenire oggetto senza che gli oggetti circostanti divengano orizzonte, e la visione è un atto a due facce» (Merleau-Ponty, 1945, p. 114). Quando lo sguardo si centra su un frammento del paesaggio, su un oggetto, questo prende vita, mentre gli altri si ritirano ai lati, senza tuttavia cessare di esistere. Anzi, essi

divengono gli orizzonti, in visione marginale, dell'oggetto guardato in quel momento. Quindi, la prospettiva è «il mezzo che gli oggetti hanno per dissimularsi, ma altresì di svelarsi» (Merleau-Ponty, 1945, p. 114). In tal senso la prospettiva in relazione all'oggetto è ambigua, in quanto essa consente al tempo stesso una visione e un adombramento del medesimo oggetto. Questo viene scoperto grazie alla prospettiva che lo rivela, all'osservazione, ma emergono differenze nella percezione del medesimo oggetto, dipendentemente se questo viene visto in orizzonte o centrato nell'attuale visione, poiché «ogni oggetto è lo specchio degli altri, [...] ciascuno di essi dispone degli altri attorno a sé come spettatori di aspetti nascosti, la garanzia della loro permanenza» (Merleau-Ponty, 1945, p. 115). Quindi, ritornando all'asserzione iniziale, l'oggetto non può essere “nessuna di tali apparizioni”, “la casa vista da nessun luogo”, perché esso è «tutto ciò che gli altri ne vedono», «la casa vista da tutti i luoghi» (Merleau-Ponty, 1945, p. 107). L'unità oggettiva è intenzionale e risulta in una sintesi percettiva, per cui essa è il nucleo e lo stile dei diversi momenti percettivi, in maniera gestaltica, non quindi la semplice somma (Armezzani, 1998, p. 123). La prospettiva su un aspetto dell'oggetto è dettata da una necessità fisica, cioè dalla posizione spaziale assunta nell'osservazione; questo si potrebbe esemplificare supponendo la vista, dalla propria finestra, di un campanile. Questo non viene visto per intero, perché fra l'osservatore e il campanile sono presenti elementi, come altre case o alberi, che coprono parte di questo e la chiesa sottostante; tuttavia, riuscendo a cogliere soltanto una porzione dell'oggetto, questo promette che da un altro luogo, in un altro istante, si potrà assumere una diversa prospettiva che consentirà la visione per intero dell'oggetto. Probabilmente, nello stesso istante, un altro soggetto osserva lo stesso campanile da un'altra prospettiva che gli permette di vedere un lato di questo diverso da quello che io sto guardando. In tal senso l'altro è concepito come colui che realizza le possibilità che io posso solo intenzionare (Merleau-Ponty, 1945, p. 132). Dunque, ogni oggetto, ogni forma di esistenza, sono composti da diverse polarità, tutte reali quanto l'oggetto stesso; convergenti, in quanto finiscono per generare l'oggetto, ma contemporaneamente distinte, ciascuna con la propria identità, esattamente come i soggetti di tale esperienza (Tonelli, 2016, p. 160).

1.3.1 La creazione dell'oggetto

L'asserzione circa l'esistenza di un oggetto esterno è resa possibile solo dalla struttura intenzionale della coscienza: l'unica garanzia è il proprio percepire, l'essere in presenza di qualche cosa. Al contrario, non è possibile assicurare l'essere *in sé* delle cose esterne alla mia presenza, perciò, il riferimento all'essere in sé delle cose è incompatibile con la modalità essenziale della percezione. La realtà si costituisce nell'esperienza soggettiva delle cose, all'interno del mondo in cui si vive. L'oggetto esterno si caratterizza per l'interna coesistenza di apertura e definizione, dunque

chiusura; ed è la stessa struttura dell'oggetto, che rende possibile tale compresenza, ad essere ambigua, in quanto essa è resa invariabile proprio dal mutamento, dalla variazione, delle diverse prospettive che se ne hanno. Infatti, affinché vi sia l'oggetto assoluto, vi deve essere la coesistenza di infinite prospettive differenti: esso deve essere «dato a mille sguardi come da una sola visione» (Merleau-Ponty, 1945, p. 109). L'oggettività si presenta nel momento in cui si riconosce un carattere di identità in tutte le rappresentazioni e rievocazioni di un oggetto, e proprio la co-presenza altrui garantisce l'onnitemporalità delle rappresentazioni.

Il prospettivismo non è relativismo. È, piuttosto, l'assunzione che la verità sia *tra noi*. Il prospettivismo è la condizione di possibilità per integrare le proprie visioni con quelle degli altri, che si apprendono esattamente scambiando le proprie prospettive, attraverso la dialettica di reciprocità tra la propria prospettiva e quella dell'Altro. [...] La verità non è relativa alla prospettiva di una persona. La verità si trova, invece, *nella relazione tra differenti prospettive* (Stanghellini, 2017, p. 226).

La visione unitaria dell'oggetto è data dalla coscienza intenzionale, nell'atto di tendere verso l'orizzonte dei profili assenti dell'elemento, che accompagna sempre la coscienza intuitiva del profilo presente dell'oggetto. Questa è l'intenzionalità orizzontale, ovvero ciò che permette di trascendere il singolo profilo che appare in prospettiva per cogliere l'interezza delle prospettive che compongono l'oggetto, arrivando quindi all'oggetto stesso (Gallagher & Zahavi, 2009, p. 151). Inoltre, una peculiarità dell'oggetto è la sua osservabilità, ciò che ne garantisce la permanenza come cosa, concedendogli la possibilità di allontanarsi dal proprio campo visivo senza cessare di esistere: è impensabile che esso astragga da un'assenza possibile (Merleau-Ponty, 1945, p. 132). I profili assenti dell'oggetto, comunque co-intenzionati affinché non siano ontologicamente assenti, sono correlati con le percezioni possibili, quindi contemporaneamente analizzabili nell'intersoggettività aperta (Gallagher & Zahavi, 2009, p. 159). Ma, abbandonando il prospettivismo della mia esperienza, finisco per trattare l'oggetto come oggetto, cioè finirei per dedurlo a partire da un rapporto fra oggetti. Analogamente, in questo caso, il mio punto di vista sul mondo, ovvero il corpo, e la coscienza dello sguardo come mezzo di conoscenza, si inserirebbero nel medesimo spazio oggettivo in cui cerco di situare l'oggetto esterno.

Parimenti, tratto la mia propria storia percettiva come un risultato dei miei rapporti con il mondo oggettivo, il mio presente, che è il mio punto di vista sul tempo, diviene un momento del tempo fra tutti gli altri, la mia durata un riflesso o un aspetto astratto del tempo universale, come il mio corpo un modo dello spazio oggettivo, [...] io abbandono la mia esperienza e passo all'idea (Merleau-Ponty, 1945, p. 117).

In tale situazione emerge una problematicità legata all'idea, data dal fatto che essa pretende di essere la medesima per tutti, generando così un pensiero oggettivo univoco che allontana dall'autentica esperienza percettiva, inevitabilmente legata alla diversificazione del prospettivismo soggettivo. Ma, in tal modo, si ottiene altresì una morte della coscienza, considerata nel ruolo di condensatrice dell'intera esperienza. Infatti, perché ci sia coscienza, è necessaria l'esistenza di un oggetto intenzionale di cui essa sia coscienza, e il suo movimento verso l'oggetto è possibile solo irrealizzandosi, «gettandosi in esso», divenendo «un puro atto di significazione». Se così non fosse, allora la coscienza cadrebbe nella condizione di cosa, ciò che permane in un'assoluta ignoranza di sé e del mondo, non autenticamente *per sé*, ma soltanto esistenza *in sé*.

Platone concedeva all'empirista la facoltà di mostrare con il dito, ma a dire il vero anche il gesto silenzioso è impossibile se ciò che esso indica non è già strappato dall'esistenza istantanea e dall'esistenza monadica, trattato come il rappresentante delle sue precedenti apparizioni in me e delle sue apparizioni simultanee nell'altro, cioè sussunto sotto una categoria e innalzato al concetto (Merleau-Ponty, 1945, p. 175).

La categorizzazione impone una distanza dal vissuto originario, necessaria per renderlo oggetto di osservazione; perciò, essa impedisce di cogliere l'autenticità delle cose, in quanto costringe questo distanziamento della cosa da ciò che essenzialmente è, cioè da come si dà nel vissuto originario, a favore di una identificazione totale con la categoria assegnata dall'esterno; quindi, il mio punto di vista sul mondo viene abbandonato per divenire concetto, un frammento del mondo osservabile che si sta oggettivando. Così, il fenomeno, ovvero il senso che spontaneamente significa nei suoi modi di datità, viene messo da parte a vantaggio dell'anticipazione del significato già insito nell'idea teorica. Ma, ciò che esiste non è l'oggetto, bensì l'intenzione, ovvero il tendere del soggetto verso l'oggetto attraverso l'esperienza delle sue determinazioni, dei modi in cui il suo significato si manifesta alla coscienza. Infatti, il pensiero vivente non consiste nel sussumere sotto una categoria, poiché quest'ultima impone un significato esteriore ai termini che riunisce. L'analisi riflessiva ritrova dietro alla sussunzione, intesa come deduzione meccanica e formale, l'atto categoriale con cui «il pensiero investe il soggetto del senso che si esprime nel predicato» (Merleau-Ponty, 1945, p. 168), per cui, anziché considerare l'intenzione insita nel soggetto, ovvero il soggetto stesso, si intende quest'ultimo attraverso l'azione che compie.

È questo il caso del comportamentismo che, critico verso la difficoltà di controllo della misurazione che abbia come oggetto una variabile soggettiva, ricerca la validità oggettiva nel comportamento manifesto del soggetto. Fu proprio Watson, padre del comportamentismo, a dichiarare la necessità della psicologia di distanziarsi dalla coscienza per perseguire l'ideale oggettivo di obiettività,

prelevando i dati sperimentali dall'aspetto dell'uomo maggiormente oggettivabile, ovvero il comportamento osservabile.

Sbarazzandosi di ogni riferimento ai processi psichici che avvengono all'interno dell'individuo, il comportamentismo può allora focalizzarsi sul legame associativo che si crea tra la presentazione di uno stimolo e la risposta che l'organismo emette in riferimento a quello stimolo, in modo da assicurarsi un paradigma sperimentale altamente riproducibile (Biondi, 2020, p. 110).

Seppure il cognitivismo, emergente con le teorizzazioni di Neisser, recuperi l'interesse verso l'interiorità psichica, il riferimento ad essa si mantiene su un piano oggettivo e quantitativo. Infatti, l'interiorità è qui intesa come l'«insieme di operazioni che la mente compie su un'informazione in ingresso» (Biondi, 2020, p. 111) e, analogamente al lavoro informatico, si sostiene che lo psichico si individui negli atti mentali che si eseguono sull'informazione in ingresso prima dell'*outcome* comportamentale. Dunque, la terapia cognitivo-comportamentale si struttura come

un esperimento di laboratorio dove il paziente, tramite il colloquio e la somministrazione di questionari volti a misurare determinate caratteristiche psicologiche, viene rapportato alle categorie diagnostiche della nosografia corrente, la quale raggruppa le varie manifestazioni psicopatologiche in classi e generi [...] (Biondi, 2020, p. 113).

Tale prospettiva assume l'atto categoriale come la caratteristica fondamentale dei fenomeni psichici, connotazione che spetterebbe invece all'intenzionalità, perché questi, diversamente dai fenomeni fisici, sempre esprimono l'interiore rapportarsi e il riferirsi originario a un contenuto. Tale riferimento può essere reale come no, senza rilevanza alcuna, «perché ciò che qui è decisivo non è la natura del contenuto, ma l'atto coscienziale che vi si riferisce e che fa della coscienza non una cosa, ma un *in-tendere*» (Galimberti, 1979, p. 192).

Dunque, nel tentativo di richiudere all'interno di una forma, di formulare certezze circa l'immutabilità del mondo e di sé stessi, si incontra una realtà che non subisce ingabbiamenti, che mostra, al contrario, il divenire come proprio fondamento (Biondi, 2020, p. 155). La presenza del significato è l'intenzione già da sempre presente nel vissuto: per questo la realtà esterna deve essere sottoposta al dubbio dell'*epochè*, poiché l'autenticità stessa dell'esperienza permette di cogliere i significati già disponibili in essa, ed è la coscienza l'unico luogo possibile per la manifestazione di tali significati.

Ad esempio, la percezione fisionomica mostra il reciproco riferirsi di soggetto e oggetto, costituendosi essa stessa a partire dal dialogo fra i due: il soggetto, intenzionandolo, riprende il senso dell'oggetto, e, vicendevolmente, quest'ultimo riprende le intenzioni del soggetto. La stessa percezione fisionomica colloca, intorno al soggetto, «un mondo che gli parla di se stesso e installa

nel mondo i suoi pensieri» (Merleau-Ponty, 1945, p. 171). Tale prospettiva, l'essere *per me*, può considerarsi all'interno dell'ambiente affettivo, ovvero nell'area dell'esperienza che «manifestamente non ha senso e realtà se non per noi» (Merleau-Ponty, 1945, p. 206). Ma, il mondo oggettivo contempla in maniera sempre meno diretta gli stati affettivi del soggetto, «l'affettività non è riconosciuta come un modo originale di coscienza», e lo stesso soggetto viene definito unicamente per il suo potere di rappresentazione (Merleau-Ponty, 1945, p. 218). Anche il mondo naturale manifesta la propria esistenza svincolata dall'esperienza percettiva del soggetto, riscontrabile attraverso l'atto di trascendenza con cui il soggetto si dischiude al mondo, rimuovendo da questo se stesso e riscoprendo una natura autonomamente presente, che non necessita di essere garantita da alcuna prospettiva.

1.4 L'ambiguità del corpo

Affinché io abbia una prospettiva su un oggetto, è necessario che il mio corpo imponga un punto di vista sul mondo, dato che «le situazioni di fatto possono investirmi solo se prima di tutto io sono di una natura tale che vi siano per me situazioni di fatto» (Merleau-Ponty, 1945, p. 142). Per potermi rappresentare lo spazio è fondamentale che il corpo me lo introduca, così da fornire il modello primo per consentire all'esperienza di essere esperienza di oggetti, di sfociare in un *in sé* (Merleau-Ponty, 1945, p. 180).

A partire da Platone, nel IV secolo a.C., si insinuò la divisione di anima e corpo, con la distinzione tra il mondo fisico, rappresentato dalle ombre nel mito della caverna, ovvero ciò che sembra reale ma non lo è in quanto proiezione del reale; e il mondo metafisico, quello delle idee, l'unico considerabile reale (Galimberti, 1979, p. 14). Poi, la tradizione cartesiana ha esasperato l'attitudine a separare il corpo dall'anima, il fisico e lo psichico, considerando il primo solamente attraverso i suoi elementi senza interiorità, e la seconda come un «essere completamente presente a se stesso senza distanza» (Merleau-Ponty, 1945, p. 270). È infatti la declinazione in *res cogitans*, per riferirsi alla coscienza, e *res extensa*, per intendere invece la materia, che radicalizza il dualismo alla base del panorama scientifico e psicologico, ancora oggi in auge (Galimberti, 1979, p. 12). Entrambi sono perentoriamente corpo e anima, oggetto e soggetto, rendendo impensabile la loro coesistenza all'interno di un medesimo essere. Perciò, in questo caso, l'esistenza si caratterizza per due significati: esistere come cosa o esistere come coscienza. Tuttavia, l'esperienza del corpo proprio rivela un *modo d'esistenza ambiguo*: tentando di pensare il corpo proprio come un insieme di esperienze in terza persona, dall'esterno, si perde il senso di causalità nella connessione che caratterizza la relazione di corpo e coscienza; tali funzioni sono infatti «confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico» (Merleau-Ponty, 1945, p. 253).

La stessa esperienza dell'uomo come corpo vivente in relazione con il mondo era presente nell'antichità, prima dell'avvento della filosofia platonica: il mondo greco e la tradizione giudaico-cristiana non consideravano il dualismo psicofisico, che vede l'uomo come anima che possiede un corpo. Questo poiché già si possedeva la consapevolezza che della relazione uomo-mondo il corpo è «espressione, simbolo, manifestazione nel linguaggio, nel riso, nel pianto, nel gesto, nel canto, nella danza, nella sofferenza, dove a esprimersi non è il corpo come parte dell'uomo, ma l'uomo nella sua totalità, che nel corpo vive il suo esser qui e non là, il suo ora e non allora, in una parola: la sua situazione, il “ci[da]” del suo “Esser-ci [Da-sein]” (Galimberti, 1979, p. 14).

Dunque, si è appurato che il corpo non è un oggetto. Ma esso non è nemmeno la coscienza di un pensiero: poiché, in quanto corpo, ci si scontra con necessità organiche che si realizzano fuori dal proprio controllo e dal mondo delle idee. «La sua unità è sempre implicita e confusa, mai chiuso in sé e mai superato» (Merleau-Ponty, 1945, p. 253). Il corpo non può essere toccato o visto, in quanto tocca e vede il mondo; non può essere un oggetto, perché grazie ad esso esistono gli oggetti; e la sua permanenza è assoluta, in quanto necessaria come sfondo alla permanenza relativa degli oggetti. Per questo vi è fiducia nell'esistenza degli oggetti, perché il corpo «li fa coesistere con sé e fa battere in tutti la pulsazione della sua durata» (Merleau-Ponty, 2013, p. 144). Il corpo tenta di toccarsi toccando, si scopre dall'esterno mentre esercita una funzione di conoscenza. A differenza degli oggetti, che si offrono mediante uno «sfondo affettivo che getta originariamente la coscienza fuori di se stessa» (Merleau-Ponty, 1945, p. 136), le parti del corpo si riferiscono l'una all'altra, sono implicate l'una nell'altra. Il corpo non è formato da organi giustapposti nello spazio, ma questi sono organizzati secondo uno schema corporeo ambiguo. Conoscere il corpo è possibile solamente vivendolo, appropriandosi del dramma che lo attraversa e unendosi ad esso come «l'abbozzo provvisorio del mio essere totale» (Merleau-Ponty, 1945, p. 271). L'esperienza del corpo proprio si oppone al movimento riflessivo che discerne il soggetto dall'oggetto e l'oggetto dal soggetto, che fornisce soltanto il pensiero del corpo o il corpo in idea, e non l'autentica esperienza del corpo, il corpo in realtà (Merleau-Ponty, 1945, p. 253).

L'intero spazio della presenza si articola secondo tensioni, ambiguità, che non si producono tra poli precedentemente dati, ma ne sono i fondatori. I tensori dell'esserci istituiscono «altrettanti modi di dischiudere un orizzonte di presenza sotto il quale qualcosa può essere incontrato» (Correale et al., 2009, p. 15). È proprio qui che si presenta l'angoscia umana, derivante dall'incapacità di accettare l'ambiguità, ovvero la tensione del corpo tra materia e spirito, che si risolve ammettendo la presenza parziale di soltanto uno dei due caratteri, non rappresentativa della realtà dell'esistenza, rischiando di spiritualizzare il corpo o di assegnare una forma corporea al proprio sé (Stanghellini, 2020, p. 32).

Tra le epifanie del corpo quali il corpo oggettivo e il corpo soggettivo, si presenta la carne, connotata dall'anonimato del corpo oggetto e dall'irrealità del corpo soggetto. Essa si costituisce sul piano eidetico come l'intuizione del vortice viscerale; sul piano ontologico come rappresentazione della condizione preintenzionale originaria del corpo; mentre sul piano trascendentale come configurazione del luogo della mortalità (Leoni, 2010, p. 208). La *carne* è lo schema percettivo immerso nell'azione. Essa permette il sentirsi radicati nel mondo e nel proprio sé, costituisce la «cerniera silenziosa e impercettibile tra sé e il mondo» (Stanghellini, 2020, p. 32). Secondo tali termini, «il corpo è la carne che si rende visibile, la carne che diviene oggetto dell'esperienza di un altro» (*ibidem*).

Il corpo è una forma di esperienza soggettiva che emerge all'interno del flusso di coscienza. Diversamente dagli oggetti, però, esso non appare per mezzo di adombramenti o profili spaziali, anzi, ne stabilisce i limiti dinamici (Heinämaa, 2021). Questo perché il corpo non si costituisce soltanto come un sistema di posizioni attuali, ma come «sistema aperto di un'infinità di posizioni equivalenti in altri orientamenti» (Merleau-Ponty, 1945, p. 196).

Si possono infatti riconoscere diverse esistenze del corpo, dipendentemente da come esso esperisca e venga esperito, dal mondo e dal soggetto. A livello linguistico, si assegna il termine tedesco "*Leib*", di tradizione husserliana, al corpo vivente, fondamentale nell'analisi dell'alterità e dell'auto-oggettivazione dell'ego. Si tratta di una parola di uso comune, che si riferisce al corpo come *essere vivente*, e *continuamente vivente*. Inoltre, con tale termine ci si può riferire al ventre, all'addome, allo stomaco e all'utero, per questo si caratterizza per connotazioni di profonda vitalità, fertilità e persistenza; senza riferirsi al dualismo mente-corpo, spirito-materia, psiche-fisi come invece si evince nei termini "*Körper*", "organismo", "soma" e "sostanza". In questa direzione, Merleau-Ponty, Levinas e Sartre introdussero il termine francese "*corps vécu*" (corpo vissuto) proprio per riferirsi al corpo come un essere vivente attivo, piuttosto che un frammento di materia inanimata. Questo riferimento è reso possibile dall'accezione "*vécu*", che aggiunge il senso della vita. Ma, a differenza del termine "*Leib*" che indica il corpo vivo, uno specifico senso di incarnazione, nel "*corps vécu*", la scelta dell'utilizzo del participio passato "vissuto" piuttosto che il termine "vivente", suggerisce l'idea che il potere di vivere appartenga a qualche agente diverso dal corpo, e venga prestato a questo, altrimenti inanimato (Heinämaa, 2021). In questa accezione, il corpo vissuto è già soggetto a uno sguardo retrospettivo, per cui nell'istante presente è possibile intendere la vita e il contenuto che si trovano in momenti e luoghi precedenti, ma che comunque significano il corpo attuale (Stanghellini, 2020, p. 43). Il corpo vivente può essere definito in riferimento al corpo proprio, cioè assumendo una prospettiva in prima persona, che distingue questo da tutti gli altri corpi per come appaiono, o sono dati, nelle prospettive in seconda e in terza

persona. Ad esempio, nei disturbi dell'alimentazione si evince una differenza fondamentale tra l'esperienza del corpo vivente e l'esperienza del corpo oggetto, come appare agli altri: nella prospettiva in terza persona il corpo assume una configurazione relativamente coerente, mentre nella prospettiva in prima persona esso viene vissuto come fondamentalmente estraneo, distorto, scisso.

Il corpo è ambiguo, doppio, perché si configura come l'origine della propria ipseità, come la mia parte più intima, ma al contempo esso è un corpo fra i corpi, la mia parte più estranea, in quanto si anima di bisogni e pulsioni fuori dal mio controllo e dalla mia scelta, che anzi non considera nemmeno chi io voglia essere. Essendo, dunque, un soggetto incarnato, la mia esistenza è costellata da valori organici a cui rendere conto, nonostante essi siano impersonali, non di mia creazione. Quindi, seppur il corpo sia l'emblema della propria autonomia, in quanto mezzo che consente l'essere nel mondo, al contempo esso continuamente sfida tale autonomia essendo un organismo sottostante a leggi fisiche e biologiche (Stanghellini, 2017, p. 42). Proprio per tale ragione, da una parte si è passivi al proprio corpo in quanto organismo biologico; ma dall'altra parte, non coincidendo totalmente con esso, si è attivi rispetto al proprio corpo, in quanto persone che lo animano: è questo a definirmi «*homo duplex*» (Stanghellini, 2017, p. 44). Infatti, il nostro corpo ci consente di sentire la relazione con il mondo, ancor prima che avvenga la sua comprensione. (Stanghellini, 2017, p. 42).

Io torno a me e al mio corpo riconoscendomi nei miei paraggi corporei, toccandomi e osservandomi, toccando e sfiorando il mondo, sentendomi ogni volta “fin là e non oltre”, [...] la garanzia del “fin là” è sempre la promessa e la minaccia di un “oltre”, è sempre la trasgressione della soglia che il “fin là” sembrava avere attestato saldamente. Impossibile tracciare una soglia senza disegnare anche l'altro lato della soglia (Leoni, 2010, pp. 202-203).

Tale corpo oggetto, in un certo senso estraneo a sé, si dà nella sfera delle cose visibili e manipolabili (Stanghellini, 2020, p. 48), vive come corpo per gli altri, non corpo per sé; anche se le sue caratteristiche sensibili e percettive rappresentano la modalità con cui esso si riferisce alle stimolazioni esterne, come risponde all'esperienza (Merleau-Ponty, 1945, p. 113). A tal riguardo, il seguente passo rappresenta la condizione del corpo oggetto, riferendosi ad esso unicamente per la sua connotazione di “materia”, alla stregua di uno strumento, paragonabile a una macchina:

Mani, non vedo altro che mani, in queste camere oscure; mani affaccendate sulle bacinelle; mani, cui il tetro luore delle lanterne rosse dà un'apparenza spettrale. Penso che queste mani appartengono ad uomini che non sono più; che qui sono condannati ad essere mani soltanto: queste mani, strumenti. Hanno un cuore? A che serve? Qua non serve. Solo come strumento anch'esso di macchina, può servire, per muovere queste mani. E così la testa: solo per pensare ciò che a queste mani può servire. E

a poco a poco m'invade tutto l'orrore della necessità che mi s'impone, di diventare anche io una mano e nient'altro (Pirandello, 1916, p. 89).

Nuovamente, il concetto di corpo vivente può essere meglio compreso attraverso la distinzione di Husserl tra vita egoica e beni egoici, perché, mentre è possibile perdere, abbandonare, sostituire, i nostri beni materiali, non è possibile, analogamente, essere privati del nostro essere, della nostra esistenza, o di qualunque sua parte costitutiva. Se il corpo vivente è ciò che siamo, a differenza delle cose e dei corpi che abbiamo, allora non è consentito allontanarsi, sostituirlo, senza cambiare noi stessi. In tal senso, il corpo vivente non riguarda una questione di alterazione di punti di vista, ma si riferisce alla nostra stessa esistenza. Esso è il nostro modo di avere il mondo (Heinämaa, 2021).

La loro azione [degli attori] l'azione *viva* del loro corpo *vivo*, là, su la tela dei cinematografi, non c'è più: c'è *la loro immagine* soltanto, colta in un momento, in un gesto, in una espressione, che guizza e scompare. Avvertono confusamente, con un senso smanioso, indefinibile di vuoto, anzi di vòtamento, che il loro corpo è quasi sottratto, soppresso, privato della sua realtà, del suo respiro, della sua voce, del rumore ch'esso produce movendosi, per diventare soltanto un'immagine muta, che tremola per un momento su lo schermo e scompare in silenzio, d'un tratto, come un'ombra inconsistente, giuoco d'illusione su uno squallido pezzo di tela (Pirandello, 1916, p. 100).

Queste parole di Pirandello, una denuncia alla sostituzione del teatro con il cinema, dell'uomo con la macchina, esemplificano senza mediazioni la condizione oggettificante che schiaccia il corpo proprio, privandolo delle sue connotazioni vitali, trasportando lo spettatore/il lettore nella condizione illusoria del corpo soggetto che si fa oggetto.

Ma, il corpo proprio tenta di eludere l'oggettivazione, presentandosi sempre sotto lo stesso angolo, svelando sia il soggetto sia il mondo percepito (Merleau-Ponty, 1945, p. 132). La sua unità è, infatti, costituita prima, e indipendentemente, di ogni intenzione oggettivante (Heinämaa, 2021). L'esistenza umana rifugge ogni tentativo di fissazione. Questo a causa dell'ambiguità che la fonda: «la sua perenne dualità, l'alterità che ossessiona il Sé, la complessità che sfida concetti unilaterali, una perturbante antitesi, così che siamo condannati a un perpetuo divenire» (Stanghellini, 2017, p. 113). Ma, nonostante il divenire, la mutevolezza, l'ambiguità siano i ritmi fondanti l'esistenza umana, l'essere umano non riesce a tollerare la tensione, tale condizione di separatezza da se stesso, perciò si impegna per superare tale disunione ricercando un'unica, definitiva, definizione di sé. La modalità con cui l'uomo decide di porsi di fronte al compito esistenziale di “addomesticamento” della disunione, che non può prescindere dal dialogo con l'alterità, mostra la concezione della persona circa se stessa e l'esistenza; in quanto la disunione richiede una presa di posizione riguardo a sé stessi e all'alterità che connota la personale esistenza (*ibidem*).

Ma, pur essendo il mezzo attraverso cui si possono osservare gli oggetti nel mondo, il corpo non può osservare se stesso (Merleau-Ponty, 1945, p. 111): «Come puoi sapere tu, che le hai dentro, in qual maniera tutte queste cose si rappresentano fuori! Chi vive, quando vive, non si vede: vive... Veder come si vive sarebbe uno spettacolo ben buffo!» (Pirandello, 1916, p. 125). In effetti, eludendo l'introspezione, il corpo ci dota di una consapevolezza implicita, non oggettificante e preriflessiva dell'esperienza mentre viene vissuta, eclissandosi durante l'attuazione di un compito per permetterci di presenziare direttamente all'esperienza (Gallagher & Zahavi, 2009, p. 223).

La mia testa non è data alla mia vista se non per l'estremità del naso e per il contorno delle orbite, posso vedere i miei occhi in uno specchio a tre facce ma sono gli occhi di uno che osserva, ed è già tanto se riesco a sorprendere il mio sguardo vivente quando per strada uno specchio mi rinvia inopinatamente la mia immagine. Il mio corpo nello specchio non cessa di seguire le mie intenzioni come la loro ombra, e se l'osservazione consiste nel far variare il punto di vista mantenendo fisso l'oggetto, esso si sottrae all'osservazione e si dà come un simulacro del mio corpo tattile, poiché ne mima le iniziative anziché rispondere a esse con un libero svolgimento di prospettive. Il mio corpo visivo è sì oggetto nelle parti lontane dalla mia testa, ma a mano a mano che ci si avvicina agli occhi, esso si separa dagli oggetti, dispone in mezzo agli oggetti un quasi spazio in cui essi non hanno accesso, e quando voglio colmare questo vuoto ricorrendo all'immagine dello specchio, tale immagine mi rinvia ancora a un originale del corpo che non è laggiù, fra le cose, ma dalla mia parte, al di qua di ogni visione. (Merleau-Ponty, 1945, pp. 142-143).

In questo passo, il corpo, che osserva e conosce il mondo, tenta di esercitare le medesime azioni su se stesso, senza però trovarne un compimento, poiché da tale tentativo emerge l'impossibilità di vedere se stesso, i propri occhi, o, ancora peggio, esso rimanda a un'immagine inautentica di sé, di fronte allo specchio, privata della componente esperienziale costitutiva della natura del corpo. Tuttavia, è proprio grazie a questa esperienza, all'impossibilità dell'esperienza di se stesso dall'esterno, che il corpo si scopre non come oggetto nel mondo, ma come soggetto *dalla mia parte*. La tensione del corpo non si esaurisce con la tensione creata dall'impossibilità di agire su se stesso ciò che agisce su tutti gli oggetti nel mondo, ma viene approfondita ed evidenziata dalla coesistenza delle funzioni di *agito* e *subito* da parte e all'interno del medesimo corpo. Nel momento in cui la mano sinistra tocca la mano destra, mentre a sua volta questa tocca un oggetto, non è possibile intendere la mano destra toccata nello stesso modo della mano destra toccante, poiché la prima si costituisce come oggetto, viene percepita attraverso le caratteristiche fisiche proprie dell'oggetto, mentre la seconda rappresenta l'intenzionalità del soggetto, l'esplorazione, l'esperienza diretta del mondo. Le due mani non sono mai, allo stesso tempo, l'una nei confronti dell'altra, toccanti e toccate. Non si tratta nemmeno di due distinte sensazioni giustapposte, bensì esse caratterizzano una

configurazione ambigua in cui entrambe le mani possono alternarsi nelle funzioni di *toccante* e *toccata*. Inoltre, passando da una funzione all'altra, è possibile riconoscere entrambe all'interno del medesimo corpo: «per quel pacco di ossa e di muscoli che è la mano destra per quella sinistra, per un istante io indovino l'involucro o l'incarnazione di quell'altra mano destra, agile e vivente, che lancio verso gli oggetti per esplorarli» (Merleau-Ponty, 1945, p. 144).

In tale esplorazione, né il corpo né gli oggetti vengono carpiti come slegati da aderenze locali o temporali. Questo perché i sensi, e più in generale il corpo, consentono di intuire un nucleo fondamentale di significato a cui tutti gli oggetti appartengono, e che conferisce la struttura a pensieri e esperienze.

C'è il mio braccio come supporto di questi atti che conosco bene, il mio corpo come determinata potenza d'azione di cui conosco in anticipo il campo o la portata, c'è il mio mondo circostante come l'insieme dei possibili punti d'applicazione di questa potenza, – e c'è, d'altra parte, il mio braccio come macchina di muscoli e ossa, come apparato atto a flettersi e a distendersi, come oggetto articolato, il mondo come puro spettacolo al quale non mi unisco ma che contemplo e mostro con il dito. (Merleau-Ponty, 1945, p. 159).

In questo passo, il medesimo corpo può vivere due distinte esperienze, dipendentemente dalla funzione assunta, ovvero se si costituisce come corpo soggetto o come corpo oggetto; che risultano a loro volta in due diverse concezioni del mondo circostante: l'una valorizzante l'intenzionalità e la vitalità del corpo soggetto, e del mondo a cui questo appartiene; l'altra centrata sulla distanza dal mondo e dal proprio corpo, entrambi intesi alla pari di oggetti. Ma, diversamente da questa seconda condizione, si può opinare che il corpo non sia uno spazio espressivo fra tutti gli altri, poiché esso ne costituisce l'origine, è ciò che assegna un luogo ai significati proiettandoli all'esterno, e grazie al quale questi assumono la loro esistenza come cose. L'oggetto può essere osservato, pensato, attraverso i suoi elementi, e viene definito in base a questi, dal momento che si presenta alla visione; ma lo stesso non vale per il proprio corpo, in quanto non ci si trova davanti ad esso, ergo si è nel proprio corpo, anzi, *si è il proprio corpo*.

Quando porto la mano verso il ginocchio, in ogni attimo del movimento esperisco la realizzazione di una intenzione che non aveva di mira il mio ginocchio come idea o come oggetto, ma come parte presente e reale del mio corpo vivente, cioè come punto di passaggio del mio perpetuo movimento verso un mondo (Merleau-Ponty, 1945, p. 200).

Spesso accade che non si riconosca attraverso la vista ciò che comunque si sia visto spesso, come ad esempio la propria mano in fotografia o la propria scrittura in mezzo ad altre, mentre si riconosce immediatamente la rappresentazione visiva di ciò che del nostro corpo ci è invisibile, come il

proprio profilo o il modo di camminare filmato, proprio perché ci si ritrova all'interno del proprio corpo. Ognuno, tra i tanti modi che ha di vedersi, si scopre attraverso un occhio interiore (Merleau-Ponty, 1945, p. 198). Infatti, l'ambiente interno del corpo si estende, naturalmente, all'ambiente esterno, essendo di quest'ultimo la traduzione interiorizzata. L'esperienza corporea di sé è insita in ogni percezione e azione, e il corpo viene rivelato nella percezione del mondo (Gallagher & Zahavi, 2009, p. 221).

Un corpo che sente, infatti, è un corpo che sente se stesso sentire. È un corpo che sfiora e soppesa le cose del mondo, incontrando anzitutto e di continuo un se stesso che è allo stesso tempo un altro, un oggetto estraneo (Leoni, 2010, p. 107).

Il corpo e l'esistenza presi singolarmente non rappresentano gli elementi costitutivi dell'originalità dell'essere umano, poiché entrambi si presuppongono a vicenda: il corpo è «l'esistenza cristallizzata» e l'esistenza è «un'incarnazione perpetua»; perciò, è fondamentale considerarli nella loro involuzione ambigua (Merleau-Ponty, 1945, p. 218). La stessa importanza del corpo si manifesta nella sua struttura metafisica che ne fa «oggetto per l'altro e al tempo stesso soggetto per me» (Merleau-Ponty, 1945, p. 219). Tale ambiguità non si manifesta nel corpo in quanto oggetto di fronte al pensiero, ma emerge soltanto nell'esperienza che ne si ha. «La dialettica non è una relazione tra pensieri contraddittori e inseparabili, ma la tensione di un'esistenza verso un'altra esistenza che la nega e senza la quale, tuttavia, essa non si sorregge» (Merleau-Ponty, 1945, p. 220). La presenza si configura come il luogo dell'incontro corporeo, della riflessione corporea, la misura della distanza corporea e l'apparizione del corpo originario. Il corpo non ammette riflessioni complete all'interno di sé, poiché si costituisce per incessanti diffrazioni. Tutto nel mondo, come il corpo in prima istanza dimostra, non può mai essere totalmente sotto il proprio controllo e sfugge di mano in ogni momento, fuori dalla possibilità di una definizione e determinazione univoca e perentoria. Il principio di indeterminazione dell'esistenza umana è fondamentalmente riconducibile alla struttura di questa, è l'azione stessa per cui ciò che inizialmente non aveva un senso poi lo assume. L'esistenza è la ripresa di una situazione di fatto e, in particolare, la trascendenza rappresenta il movimento per cui l'esistenza assume e trasforma una situazione di fatto. Proprio a causa di questa trascendenza, l'esistenza non supera mai nulla irrevocabilmente, senza altrimenti perdere anche la tensione che la definisce. L'esistenza non abbandona mai se stessa, riprendendo in sé tutto ciò che la costituisce. Anche il corpo proprio riprende in sé ciò che lo costituisce, infatti esso interpreta se stesso, mediante un'involuzione ambigua dei suoi elementi, per cui i dati visivi appaiono attraverso il loro senso tattile, i dati tattili attraverso il loro senso visivo, e il movimento locale si manifesta sullo sfondo di una posizione globale: «esso non è dove è, non è ciò che è, poiché lo vediamo discernere in se stesso un senso che non gli giunge da nessun luogo, proiettarlo

sul suo mondo circostante fatto di materia e comunicarlo agli altri soggetti incarnati» (Merleau-Ponty, 1945, p. 269). Dunque, non vi è esistenza del corpo priva di ambiguità, già a partire dall'esperienza di esso, che può avvenire sia dall'interno, attivamente, nel caso del corpo proprio, sia dall'esterno, nella condizione del corpo oggetto.

Il "mio" passa e ripassa per il "non-mio". Senza differenza, nessuna identità. Senza spazio, nessuna coincidenza del corpo vivo col corpo vivo. [...] Si radica qui, d'altra parte, quella distanza che tutta la logica del corpo vissuto attesta intanto che la nega, quando dice che "io" sono tutt'uno col "mio corpo". Nel dire "tutt'uno" ho già detto due cose, io e il mio corpo. E in generale dire l'uno è già, perciò stesso, dire il due (Leoni, 2010, p. 203).

1.5 L'ambiguità del tempo

Eppure sono ambigue e sfuggenti, le promesse del vissuto e dell'immediato alla filosofia e alla psicologia. [...] è certo un presente vivente, quello a cui la fenomenologia aspira sempre; ma è sempre un passato vissuto ciò a cui essa si rifà o finisce col rifarsi. Il vissuto cui essa mira non è mai, in ultima analisi, il concreto dell'esperienza: il vissuto è passato, passato non grammaticalmente; e in quanto passato, il vissuto è astratto: astratto al suo accadere, astratto dalla concretezza del suo avere luogo. Il concreto evento vivente dell'esperienza si dà continuamente nella figura astratta dell'accaduto e del vissuto; la densità e la mobilità del senso si dà nell'astrazione del significato, [...] sempre e solo in questa distanza, in questo contraccolpo insormontabile. Sicché la luce della "presenza", in cui io pure sono immerso, e proprio perché "io" vi sono immerso, è ininterrottamente intramata d'ombra: tanto apparentemente piena, quanto in effetti vuota e sterile. [...] In quell'istante, in quella vibratile consistenza di pulviscolo che è l'immediato, balena l'inquietante coincidenza tra la vivente vita dell'esperienza e il nulla del suo evento inarrivabile. [...] Il cammino della fenomenologia è allora, almeno in questo senso, il cammino che via via riconosce che il vissuto di cui essa si nutrive è tutt'altro che vivo, che esso è, al contrario, una rassicurante maschera di morte: il costituente scivola di continuo nel costituito, il senso intenzionale o intenzionante si irrigidisce nel significato intenzionato, e incessantemente il "vissuto" si raffredda nel "saputo" di quel vissuto. (Leoni, 2004, pp. 26-27).

Come si può evincere dalle eloquenti parole di Leoni, il tempo è un fenomeno di ardua descrizione, proprio a causa della sua natura e della sua conformazione ambigua, caratterizzato da una continua involuzione e ripresa dei suoi elementi. Per indagare il tempo attraverso uno sguardo fenomenologico è necessario anzitutto rivolgersi all'esperienza autentica e immediata dello stesso, che tuttavia non si lascia descrivere nel suo istante presente, nel suo presente vivente, perché in tale momento è possibile solamente vivere, non descrivere, né analizzare. Nel momento in cui si tenta di definire un istante, questo lascia la sua connotazione di vivente divenendo passato, vissuto; e la vita si trova già immersa in un istante successivo. «Ambiguità del vissuto, dunque. Esso sta al cospetto

del vivente come di fronte al paradiso mai raggiunto, mai raggiungibile dell'origine; ma il vivente stesso fronteggia il vissuto come il neutro e inabitabile spazio del senso, a fronte della familiare, accogliente finitezza e caducità del significato. Vivificare ciò che è morto, diventa perciò allo stesso tempo, e proprio perciò, mortificare ciò che è vivo» (Leoni, 2004, p. 28).

Il proprio passato, così come il proprio futuro, pur essendo miei, pur riferendosi al proprio essere, si costituiscono come una trascendenza rispetto a ciò che attualmente si è. Tutti questi modi di esistenza costituiscono un'alterità rispetto a sé stessi, un'*oggettività di coscienza*, ma allo stesso tempo essi ci appartengono, compongono dunque una trascendenza immanente (Armezzani, 1998, p. 172). Questo si asserisce proprio riferendosi alla temporalizzazione dell'io, in cui l'io attuale costituisce un'alterità rispetto all'io del passato o del futuro, che sono comunque compresenti in me (Husserl, 1954, p. 200).

Tuttavia, l'atteggiamento comune rivolto al tempo risulta nell'assegnare un punto fisso ad ogni avvenimento, calcolando poi la distanza che lo separa da altri avvenimenti e descrivendo tale estensione in ore, mesi e anni. Questo atteggiamento sottende il tentativo di assimilazione del tempo allo spazio, rendendolo oggettivo, misurabile, dimostrato dall'utilizzo di termini quali "intervallo", "misura", "distanza", proprie della descrizione spaziale. La problematicità di questa assimilazione riguarda un eccesso di statismo, che non lascia spazio alla natura dinamica del tempo vissuto. Analogamente, ma in senso opposto, un'alternativa di descrizione del tempo, che comunque esuli dal tempo vissuto, è la visione caleidoscopica del tempo, che pecca invece per eccesso di dinamismo, trasportando in un vortice di immagini che si ricollegano agli avvenimenti sia del mondo interno che del mondo esterno. Anche questa seconda prospettiva non è altro che un'eccessiva razionalizzazione del tempo, che viene scomposto in punti giustapposti, i quali scorrono insieme agli stati di coscienza, presumibilmente presenti, a una velocità talmente elevata che non permette realmente di cogliere il tempo.

Dunque, il tempo si identifica nel *divenire*, che non si rende esprimibile né giudicabile. Esso

ricopre con i suoi flutti tutto ciò che potremmo essere tentati di opporgli; non conosce né soggetti né oggetti, non ha parti distinte, né direzione, né inizio, né fine. Non è reversibile né irreversibile. È universale e impersonale. Risulta caotico. E purtuttavia è vicinissimo a noi, così vicino da costituire la base della nostra stessa vita (Minkowski, 1968, p. 18).

Il divenire non segue il flusso dei sentimenti o dei pensieri, anzi, in assenza di essi il tempo riempie interamente la nostra coscienza, estinguendo i limiti tra l'io e il non io, abbracciando con la propria estensione il mio divenire e quello dell'universo, che confluiscono e si confondono all'interno del tempo. Proprio per tale involuzione ambigua del divenire, e per l'esistenza che si immerge totalmente in esso, non è possibile prenderne sufficiente distanza per farne oggetto di conoscenza:

voler conoscere, interpretare o analizzare il divenire non corrisponde a nulla, poiché ci è dato viverlo in ogni momento e averlo davanti a noi. Tentare un approccio mediante l'atteggiamento logico e discorsivo incaglia la possibilità di afferrare e descrivere il tempo; anzi, nel tentativo della logica di farlo, si giunge a considerare il tempo come contraddittorio in se stesso.

Il passato è passato, dunque non c'è più; l'avvenire non c'è ancora; il presente si trova così tra due nulla; ma il presente, l'adesso, è un punto senza estensione; dal momento che il presente è qui, già non c'è più; l'adesso è dunque contraddittorio e pertanto esso pure è un nulla. È così che la realtà si riduce per il tempo e un nulla situato tra due nulla (Minkowski, 1968, p. 20).

Ma, tale trattazione non dimostra che il tempo sia realmente un nulla: per farlo sarebbe necessario assegnare non solo un valore assoluto, ma anche un valore esclusivo alla presente argomentazione (Minkowski, 1968, p. 21). La negazione non può inserirsi razionalmente nella trattazione temporale, in quanto non rispecchia la reale percezione del tempo. Essa, tentando di razionalizzare il tempo, crea uno spazio fittizio nel quale però questo non rientra, al quale esso non si riferisce. L'atteggiamento spaziale che nella successione considera la presenza di un elemento implicando l'assenza dell'elemento precedente non considera il fatto che nella successione vissuta non vi sia affatto una negazione di questo tipo, in quanto «gli eventi mutano d'aspetto facendosi strada nel passato. Prima di “appartenere interamente al passato” rimangono, pur essendo un fatto del passato, come a cavallo tra il presente e il passato» (Minkowski, 1935, p. 69). La successione non è una relazione tra ciò che è e ciò che non è, ma sovente lo diviene quando viene erroneamente analogata a una relazione di tipo spaziale (Minkowski, 1935, p. 73). Tuttavia, sia la visione “spaziale” del tempo, sostenuta dalla fisica, sia quella caleidoscopica, che si può percepire quando si sente che la propria vita interna ed esterna fuggono senza poterle cogliere, manifestano particolari aspetti del tempo, che comunque gli appartengono. Il tempo è, infatti, un fenomeno irrazionale, riluttante ad ogni formula concettuale ma, quando si tenta di rappresentarselo attraverso un'immagine, esso si configura naturalmente come una linea retta. Questa natura ambigua del tempo può essere fedelmente descritta dai fenomeni che si interpongono tra i due aspetti estremi del tempo, riuscendo tuttavia a creare un collegamento. Questi fenomeni contengono altresì la medesima natura ambigua del tempo, infatti, da una parte, mantenendo il proprio carattere temporale essi restano alieni dal pensiero discorsivo, mostrandosi contraddittori in sé stessi quando si tenta di razionalizzarli, ma al tempo stesso essi stessi sono portatori di rapporti di ordine razionale, consentendo un maggiore avvicinamento alla descrizione spaziale (Minkowski, 1968, p. 24).

Il tempo viene ripreso nella sua totalità e colto interamente nel presente, attraverso la medesima sintesi degli orizzonti che permette di cogliere l'oggetto a partire dalle diverse prospettive spaziali

raccolte su di esso. L'istante precedente viene continuamente incorporato nel presente, e la percezione attuale riprende la molteplicità delle posizioni anteriori, involupate a vicenda. Anche se un oggetto, presente oggi davanti al soggetto, non permarrà in eterno nel mondo fisico, comunque resterà il fatto che oggi esso è esistito: «ogni momento del tempo si dà come testimoni tutti gli altri, ogni presente fonda definitivamente un punto del tempo e sollecita il riconoscimento di tutti gli altri» (Merleau-Ponty, 1945, p. 115). Condividendo l'esempio della casa *vista da tutti i luoghi* utilizzato da Merleau-Ponty, si può affermare che: anche se domani la casa crollerà, non si può obiettare il fatto che oggi essa è esistita, la sua presenza nel momento presente permarrà nel tempo nonostante si susseguano cambiamenti e rimozioni. Il passato immediato è circondato da un orizzonte di avvenire, ovvero l'attuale presente, che è il futuro del passato già vissuto, ma, allo stesso tempo, esso è il passato del corrente orizzonte di avvenire (Merleau-Ponty, 1945, p. 115). La stessa relazione del prima e del dopo è completamente relativa; infatti, ogni "prima" può essere anche il "dopo" in confronto a un altro "prima". Per eliminare la fabulazione, che poggia le sue basi in tale relazione di relatività, si rende necessaria l'assunzione di un limite, un punto assoluto in rapporto a cui sia possibile ordinare il passato e l'avvenire in modo univoco, generando così la nozione di *presente*. Si intende il presente come il racconto dell'azione durante lo stesso compimento dell'azione, in tal senso esso connette la narrazione e l'azione; ed è proprio la narrazione che qui implica la memoria, responsabile dell'unione in un'unica storia di presente, passato e avvenire (Minkowski, 1968, p. 32). Di nuovo, come nell'esperienza spaziale, in cui non si possiede mai l'oggetto nella sua pienezza, pur unendone le diverse prospettive; così il presente, pur contraendo in se stesso il tempo trascorso e il tempo a venire, li possiede solo in intenzione. Il passato che fu non coincide con il passato di cui si ha coscienza ora, si deve considerare la possibile alterazione da parte del ricordo che se ne conserva, dall'esagerazione, dall'omissione o semplicemente dal cambiamento di alcuni aspetti della situazione passata dipendentemente dall'esperienza che se ne è fatta; così anche in futuro si potrà avere una percezione diversa dell'attualità (Merleau-Ponty, 1945, p. 115). Il ricordo giustappone due punti del tempo sottoforma di presente, separati da un intervallo vuoto circa la presenza dell'avvenimento in esame (Minkowski, 1968, p. 160).

Che tristezza! Il ricordo che cerca di rifarsi vita e non si ritrova più nei luoghi che sembrano cangiati, che sembrano altri, perché il sentimento è cangiato, il sentimento è un altro. Eppure credevo d'essere accorso a quella villetta col mio sentimento d'allora, col mio cuore d'un tempo! Ecco. Sapendo bene che i luoghi non hanno altra vita, altra realtà fuori di quella che noi diamo a loro, io mi vedevo costretto a riconoscere con sgomento, con accoramento infinito: "Come sono cangiato!". La realtà ora è questa. Un'altra. (Pirandello, 1916, p. 195).

Per diventare fatto del passato è necessario che tale fatto venga integrato a questo passato attraverso la prospettiva del superato (Minkowski, 1968, p. 150). Dunque, l'istante non può essere veramente colto se non nella sua imminenza nel momento presente e il contesto lontano non è che «un orizzonte anonimo che non può più portare testimonianze precise, lascia l'oggetto incompiuto e aperto come effettivamente è nell'esperienza percettiva, [...] attraverso questa apertura defluisce la sostanzialità dell'oggetto» (Merleau-Ponty, 1945, p. 116).

Un ulteriore aspetto di ambiguità che riguarda il tempo risiede nell'assioma per cui «tutto ciò che è uno in relazione al divenire dura scorrendo e scorre durando; tutto ciò che è due in rapporto al tempo si succede. Inversamente, tutto ciò che dura scorrendo si afferma come uno in relazione al tempo, allo stesso modo in cui tutto ciò che si succede si afferma come due o molti» (Minkowski, 1968, p. 24). Ma la successione vissuta, che implica l'essere due, non contiene due durate distinte che si succedono, bensì si riconoscono due avvenimenti, che non possono essere concepiti indipendenti l'uno dall'altro, in quanto ambigualmente connessi. Inoltre, tale successione è connotata dalla continuità, che impedisce la fissazione, senza tuttavia ridurre a nullità la medesima successione. Pur non potendo fermare il tempo, esso non sfugge a velocità vertiginose, bensì esso si dispiega davanti a noi e il divenire oltrepassa e supera senza definizione ogni durata vissuta e ogni successione che si tentano di imporre, donando un senso di quiete di fronte alla continuità del divenire, in quanto conforme alla tonalità media della stessa vita in relazione al tempo. L'ambiguità si manifesta qui attraverso il tutto armonioso che risulta dalla compenetrazione dei diversi livelli. Tutto è contraddittorio in se stesso, ma la percezione è, appunto, di un tutt'uno armonioso mentre l'opposizione viene vissuta. La tensione costituente l'opposizione si percepisce invece quando si tenta di applicare atteggiamenti di pensiero che non appartengono all'esperienza immediata e autentica della vita. Un esempio è rilevabile nel caso dell'*adesso*: «L'adesso ci si presenta come un elemento del tempo, ma al contempo comporta un accento particolare che lo rende, apparentemente, sinonimo di "esistenza": non esiste che il presente, mentre ciò che non è adesso non esiste; così l'adesso, pur essendo la parte di un tutto, non lascia sussistere accanto a sé nessun'altra parte equivalente e si sostituisce al tutto» (Minkowski, 1968, p. 34). Per questo, la temporalizzazione dell'io comporta un'ambiguità per cui lo stesso io che attualmente esiste nel presente in ogni suo passato si configura come un io diverso, che era ma ora non è più, pur trattandosi di un io che rimane lo stesso nella continuità del suo tempo e che ha di fronte a sé il proprio futuro. L'io attuale può dunque rapportarsi al proprio passato, all'io che era, come davanti ad un'alterità (Husserl, 1954, p. 189).

1.5.1 Lo slancio personale e la creazione dell'opera

Lo slancio personale permette all'io di affermarsi nel mondo, non in relazione all'essere, asserendo «io esisto», bensì in relazione al divenire, dove esso si afferma così: «mi espando mediante le mie azioni e nell'espandermi affermo il mio io, sovrappoendogli subito, nel divenire, un super-io, cioè, alla fine, un non-io» (Minkowski, 1968, p. 48). Dunque, il proprio io viene affermato nello slancio personale, ma relativamente a un divenire generale, che ne è tuttavia parte integrante. Si genera così una dualità indivisa, che riguarda sia il carattere individuale sia quello generale del divenire che emerge in tale condizione. Ma, nonostante questo carattere ambiguo vada rispettato, la ragione comunque cerca di separarlo: la scienza qui considererebbe soltanto l'azione dell'io, sopprimendo tutto il resto, mentre la religione eccederebbe nella considerazione dell'io in quanto soggetto, superandolo. Quindi, nel proprio slancio personale si costituisce l'immagine di un altro divenire che si pone come parallelo e intersecante allo stesso tempo rispetto al mio slancio verso l'avvenire. Tale situazione si connota paradossalmente, in quanto non sono presenti due linee separate e indipendenti l'una dall'altra e un punto di intersezione di queste, bensì si evince una dualità indivisa che, nello slancio della realizzazione di un'opera, si impregna di materialità. Contemporaneamente, oltre ad essere materiale, l'opera compiuta si connota di astrazione, pur tuttavia significando direttamente nella nostra vita.

E l'opera che si stacca da noi per condurre la propria vita, per penetrare nella sfera dell'ignoto, rende la vita, proprio per questo distacco, più ampia, più ricca attorno a noi. È come un vasto campo di grano di cui non possiamo distinguere tutte le spighe, ma che con la sua presenza apre un'ampia prospettiva al nostro sguardo indagatore (Minkowski, 1968, p. 57).

Anche nella natura dell'opera è insita l'ambiguità, proprio per il fatto che essa diviene perfetta nella sua imperfezione, riesce a definirsi proprio nella sua indefinitezza, e proprio in questo si riscontra nuovamente come l'ambiguità si leghi al dinamismo, alla multiformità, dell'esistenza.

L'imperfezione dell'opera, fondata sulla natura stessa dei fenomeni, non può in alcun modo deludere. Non rinunceremo affatto all'opera destinata a restare imperfetta. Né potremmo rinunciarvi, perché l'opera è tale in quanto proietta, per la sua stessa imperfezione, l'immagine della sua perfettibilità. Il pensiero discorsivo, tentando di scomporre le relazioni qui descritte, non può che smembrarle. In realtà esse salvaguardano il dinamismo della vita. Trovare perfetto ciò che si è creato, è mettere una cosa morta laddove non c'è posto che per il vivente, è trasformare in deserto il campo fertile dell'esistenza. L'opera compiuta non fa nascere in noi che il desiderio di andare avanti, pur sapendo che le opere che seguiranno avranno lo stesso carattere di relatività (Minkowski, 1968, p. 58).

Questo slancio verso la creazione si alterna, non in maniera regolare e lineare, a periodi di riposo, quando la creazione si è compiuta, e tale ciclo prende la forma di groviglio per l'impenetrarsi ambiguo dei due principi essenziali della vita, quali lo slancio personale e il contatto vitale con la realtà, il primo ci divide dall'ambiente, il secondo è ciò che vi è di armonioso e riposante. Entrambi sono egualmente presenti e necessari (Minkowski, 1968, p. 73).

1.5.2 La morte

Un aspetto importante da considerare nel discorso sul tempo riguarda la morte. Si tratta di un fenomeno strettamente individuale, in quanto traccia la veduta di *una* vita davanti a noi; tuttavia, nel farlo, e proprio per farlo, la morte tronca *delle* vite nel divenire, accomunate tutte dalla medesima mortalità. Dunque, la morte, pur essendo il fenomeno più individuale, è al tempo stesso il fenomeno più generale, che afferrisce ciascuno di noi. Infatti, essa, delimitando nel divenire una vita, trasmette, nello stesso momento con lo stesso atto, il concetto di mortalità di tutte le vite. «La pluralità è data qui in modo altrettanto immediato dell'unità; non però come risultante, cioè come somma di unità isolate, ma come un tutto che serve da cornice a ciascuna di queste unità» (Minkowski, 1968, p. 130). A causa della morte, la vita subisce una biforcazione che separa due vie: l'una che piega una parte del nostro essere sempre più verso il basso, l'altra tenta invece di elevarsi verso l'alto, leggera, impalpabile e immortale. Si tratta infatti di un percorso che da una parte conduce verso l'avvenire inesauribile, mentre nell'altra parte si cammina verso la morte. È un dualismo insito in noi stessi, che viviamo in maniera immediata. Il riferimento non è verso due parti del proprio essere che si sovrappongono l'un l'altra, ma si ha a che fare con un dualismo che

penetra nel divenire di una vita, di una vita in pieno cammino, vi penetra a causa della morte. Questo cammino della vita, pur essendo uno, sembra scindersi in due correnti distinte di cui l'una, sempre più vulnerabile, si impregna sempre più di elementi tangibili, materiali, soggetti all'usura del tempo, per essere infine ridotta a nulla, diventando null'altro che materia, mentre l'altra, nel suo incessante cammino in avanti, sembra allontanarsi sempre più da questa materialità, sembra liberarsene sempre più [...] Il tutto si compie con la morte, anche se essa sembra toccare un lato solo dell'esistenza (Minkowski, 1968, p. 133).

L'opposizione, qui, non riguarda soltanto le connotazioni spaziali e dinamiche di alto e basso che si assegnano all'avvenire e alla morte, all'interno dello stesso fenomeno della morte, ma si evince anche il dualismo di spirito-materia che vede il primo associato all'«andare avanti» come elevarsi alle sfere celesti, mentre il secondo termine si riferisce alla discesa nel «regno materiale della tomba» (Minkowski, 1935, p. 134). Tuttavia, tale dualismo può coesistere all'interno della medesima persona, o nella medesima situazione, ed è il caso di quegli individui che son sempre stati

dei grandi pensatori, ma che in vecchiaia farneticano come persone normali. L'invecchiare non è incompatibile con lo slancio creativo, e in questi casi il dualismo dinamico si accentua maggiormente. E anche nella morte stessa si avrà qualcosa che non esiste più, l'io, che se ne è andato per sempre, ma ci sarà sempre una spoglia morta, un qualcosa che rimarrà.

Ammettere un'anima che sopravvive, è formarla a immagine del corpo e prolungare la sua esistenza in un tempo concepito non più come un divenire, ma come un essere. È razionalizzare il dualismo di questa vita più di quanto lo permettano i dati immediati. Così tutte le immagini relative alla vita eterna, per quanto attraenti possano sembrare, si basano solo su di una schematizzazione dei fenomeni della vita e della morte, e questo anche quando se ne fa il supporto di fattori morali. E, nostro malgrado, sentiamo il bisogno di liberarci di queste immagini che, alla fine, falsano la realtà (Minkowski, 1968, p. 135).

A differenza di tutti gli altri fenomeni temporali nella vita, la morte assume la forza di una data: essa, infatti, è la prima data dal punto di vista fenomenologico che si fissa nel divenire. Il momento esatto dell'avverarsi di tale data non è conosciuto, potrebbe dunque verificarsi in qualunque momento dell'esistenza. Di nuovo, si manifesta un doppio carattere della morte che deve essere considerato, in quanto il pensiero empirico e le previsioni nella vita riguardano tutti gli avvenimenti a venire, fuorché quello più certo fra questi, ovvero la morte. «La data della morte deve essere ignorata nella vita. Ciò non toglie che è la morte a fornirci un dato fondamentale, quello cioè che qualcosa di preciso deve necessariamente prodursi nell'avvenire» (Minkowski, 1968, p. 138).

1.6 L'ambiguità nell'esperienza dell'altro

Nell'esercizio dell'*epochè*, mettendo in parentesi il mondo e l'altro, rimane «il mio io individuale e concreto, resta la coscienza attuale, concepita come presenza» a cui si impone il corpo proprio. Esattamente nel mondo, nell'esperienza del mondo, è possibile chiudersi ad esso, abbandonarne l'esistenza anonima, per aprirsi all'ascolto di sé stessi, dispiegandosi alla propria vita personale (Merleau-Ponty, 1945, p. 217). Ed è qui che emerge l'ambiguità dell'esistenza come cosa e, contemporaneamente, come soggettività esperiente (Armezzani, 1998, p. 170). La presenza dell'altro all'interno del mondo, all'interno della propria esperienza, impedisce di essere assolutamente individuo ed espone allo sguardo altrui «come uomo fra gli uomini, coscienza fra coscienze» (Merleau-Ponty, 1945, p. 113). Per questo non è possibile eludere l'altro dalla propria soggettività, che è, appunto, intersoggettività. Nell'*epochè*, l'io crea la prima sfera oggettuale a partire da se stesso, a partire dalla propria soggettività (Husserl, 1954, p. 200), ed è qui che emerge la consapevolezza e la percezione della molteplicità insita in sé. «Le intenzionalità di una persona [...] hanno il senso di una *relazione reale* tra la persona e le altre realtà» (Husserl, 1954, p. 243). Ed

è proprio il modo di dati delle cose l'unica presenza certa nell'immanenza psichica, i modi di apparizione degli oggetti possono unirsi, associarsi nelle loro differenze, generando l'illusione di esperire un'identità. Si tratterebbe qui di una finzione psicologica, poiché l'io identico non è un dato, ma un accumulo mutevole di dati.

Allora ci accorgiamo che l'auto-coscienza e la coscienza dell'estraneo sono inseparabili a priori. [...] Anche se nel mio campo percettivo non c'è nessuno, esistono altri uomini reali, che noi conosciamo, oppure che, in quanto costituiscono un orizzonte aperto, possiamo incontrare. Io sono di fatto in un presente co-umano e nell'orizzonte aperto dell'umanità, io mi so di fatto in un legame generativo, nel flusso unitario della storicità, in cui questo presente, il presente umano e il mondo in cui esso è cosciente, è il presente storico di un passato storico e di un futuro storico (Husserl, 1954, p. 257).

Così anche gli altri soggetti rientrano nel fenomeno del mondo che, nella mia *epochè*, è soltanto mio. Ambiguamente, essi rientrano nel mondo in quanto fenomeni per me, ma al contempo essi sono per sé stessi soggetti che operano l'*epochè*, per i quali io divengo fenomeno. L'ambiguità del soggetto, manifesta a partire dall'*epochè*, emerge dal fatto che esso non può sottrarsi alla propria unicità, difatti mantiene la propria ipseità nella vita che scorre in lui ma, proprio nell'*epochè*, l'io fonda la prima sfera oggettuale (scoprendo l'altro come fenomeno inserito nel mondo, e realizzando così di essere egli stesso un fenomeno per l'altro); dando luogo all'intersoggettività trascendentale, in cui l'ego rientra come «l'io degli altri io trascendentali» (Husserl, 1954, p. 200). È qui che si costituisce la percezione dell'estraneità, cioè quando si riconosce l'esistenza di un altro io, un io per se stesso analogo all'io che sono io per me. Dunque, ogni soggetto, in quanto uomo, mediante la considerazione fenomenologica di sé, diviene un'obiettivazione dell'io trascendentale (Husserl, 1954, p. 243). Emerge, qui, un nuovo senso che si attribuisce all'altro, dato dalla forte connessione con la propria soggettività: ciò che nell'*epochè* era stato messo fuori dalle parentesi riemerge nell'area di sé stessi, all'interno di queste parentesi. In tal senso, l'*epochè* libera i fenomeni dalla loro valenza esclusivamente soggettiva rivelando il senso intersoggettivo e universale implicito in essi.

L'altro è *appresentato*, colto come presenza secondaria: pur non essendo la mia presenza primaria, partecipa alla struttura della mia esperienza. L'altro deve essere riconosciuto come *estraneo analogo*, infatti ciò che ha dentro di sé non è mai né totalmente estraneo, né totalmente conosciuto. Ed è nella comunicazione che si possono riconoscere i modi della presenza di venire incontro, anche se qualcosa rimane sempre inaccessibile. Perché nell'incontro, nell'appresentazione dell'altro, egli è presente come se stesso, e come tale viene esperito; ciononostante, la reale esperienza dell'altro non contempla l'esperirlo come lui esperisce se stesso, perché ciò implicherebbe la sua negazione. L'esperienza della propria soggettività deve contenere

un'anticipazione dell'altro, per accoglierlo con la sua soggettività, diversamente analoga alla propria (Gallagher & Zahavi, 2009, p. 181).

Ma, anche qui, ricercando innanzitutto la conferma della propria esistenza, della propria presenza, si leva un senso di estraneità verso sé stessi, affiora un altro da sé all'interno del proprio io, che rivela l'ambigua esistenza degli opposti nella percezione di sé, e la conseguente ricerca di sintesi, di unità, per ridurre la tensione dell'indefinito, del molteplice.

La solitudine non è mai con voi; è sempre senza di voi, è soltanto possibile con un estraneo attorno: luogo o persona che del tutto vi ignorino, che del tutto voi ignoriate, così che la vostra volontà e il vostro sentimento restino sospesi e smarriti in un'incertezza angosciosa e, cessando ogni affermazione di voi, cessi l'intimità stessa della vostra coscienza. La vera solitudine è in un luogo che vive per sé e che per voi non ha traccia né voce, e dove dunque l'estraneo siete voi. Così volevo io esser solo. Senza me. Voglio dire senza quel me ch'io già conoscevo, o che credevo di conoscere. Solo con un certo estraneo, che già sentivo oscuramente di non poter più levarmi di torno e ch'ero io stesso: l'estraneo inseparabile da me. Ne avvertivo uno solo allora! E già quest'uno, o il bisogno che sentivo di restar solo con esso, di mettermelo davanti per conoscerlo bene e conversare un po' con lui, mi turbava tanto, con un senso tra di ribrezzo e di sgomento. Se per gli altri non ero quel che ora avevo creduto d'essere per me, chi ero io? (Pirandello, 1926, p. 245).

È, tuttavia, solo grazie a questa apertura verso se stessi che il corpo carpisce l'opportunità di aprirci anche al mondo, mettendoci in situazione. E qui, «il movimento dell'esistenza verso l'altro, verso l'avvenire, verso il mondo, può riprendere così come un fiume disgela» (Merleau-Ponty, 1945, p. 217). L'incontro dell'altro nel mondo, l'apertura all'altro o al passato, ci lascia attraversare dalla coesistenza, significando al di là di noi stessi. Tale riferimento al mondo non può essere totalmente soppresso nemmeno quando ci si richiude nell'esperienza del corpo e nella *solitudine delle sensazioni*. Ma, non è nemmeno possibile, al contrario, divenire completamente *cosa nel mondo*, poiché al soggetto manca la pienezza dell'esistenza della cosa, in lui la «propria sostanza fugge [...] internamente, e qualche intenzione si delinea sempre» (Merleau-Ponty, 1945, p. 217). A causa della presenza di organi di senso, costitutivi dell'essere umano, si presenta continuamente la «proposta di vivere e in ogni istante che avviene il tempo naturale delinea incessantemente la forma vuota dell'autentico avvenimento» (Merleau-Ponty, 1945, p. 217). Ma, nemmeno le mere funzioni sensoriali sono sufficienti per essere al mondo:

Quando mi immergo nel mio corpo, gli occhi non mi danno se non l'involucro sensibile delle cose e quelli degli altri uomini, le cose stesse sono gravate di irrealtà, i comportamenti si decompongono nell'assurdo, il presente stesso, come nel falso riconoscimento, perde la sua coesistenza e tende all'eternità. L'esistenza corporea che defluisce attraverso di me senza la mia complicità è solo

l'abbozzo di un'autentica presenza al mondo: ne fonda almeno la possibilità, stabilisce il nostro primo patto con esso. Io posso sì assentarmi dal mondo umano e abbandonare l'esistenza personale, ma solo per ritrovare nel mio corpo la medesima potenza, questa volta senza nome, dalla quale sono condannato ad essere. Il corpo è la «forma nascosta dell'essere sé stessi». Il corpo esprime l'esistenza nel senso in cui la parola esprime il pensiero (Merleau-Ponty, 1945, p. 218).

Poiché, se si considerasse l'organizzazione del corpo come accidentale, non necessaria, si dovrebbero assumere le diverse parti del corpo come *frammenti di materia*, giungendo ad una concezione dell'uomo altresì *astratta*, comprensiva soltanto della funzione del pensiero. Mentre, invece, per considerare l'uomo secondo la sua esperienza, si rende necessario ammettere la sua peculiarità in base ai sistemi di relazione posseduti effettivamente, poiché se uno di questi sistemi relazionali fosse diverso da come attualmente è, o se fosse addirittura assente, allora si riscontrerebbero le medesime differenze nell'uomo al centro di tali sistemi. Dunque, non si può definire l'uomo unicamente in base alle sue percezioni sensibili, ma questo si costituisce attraverso la sua esperienza del mondo, attraverso le sue relazioni col mondo e con l'altro, si tratta, dunque, dell'uomo empirico, e i caratteri di tale totalità sono collegati tra loro mediante una «necessità d'essenza» e in un «a priori umano» (Merleau-Ponty, 1945, p. 249). Tuttavia, non si immagina con un'illusione retrospettiva una necessità di essenza, ma si stabilisce una «connessione di esistenza». Ovvero, nell'uomo tutto è necessità e tutto è contingenza: il modo umano di esistere non dipende da un'essenza ricevuta alla nascita, ma si forma nell'uomo attraverso l'esperienza di questa in relazione alle circostanze del mondo (Merleau-Ponty, 1945, p. 22). Così, a differenza della soluzione di un problema, in cui il termine ignoto si determina in base al suo rapporto con i termini noti, «nella comprensione dell'altro il problema è sempre indeterminato, poiché solo la soluzione del problema farà apparire retrospettivamente i dati come convergenti, solo il motivo centrale di una filosofia, una volta appreso, dà ai testi del filosofo il valore di segni adeguati» (Merleau-Ponty, 1945, p. 249). Dunque, l'altro non può essere definito, determinato, analogamente agli altri oggetti del mondo, in quanto la sua soggettività subentra rendendo ambigua e indefinita la sua esistenza; e, proprio per questo, l'incontro con l'altro deve riconoscere la sua soggettività esperiente, grazie alla quale si arricchisce la propria esperienza, mediante la possibilità di «riflessione nell'altro», di «pensare in base all'altro», ovvero attraverso una «ripresa del pensiero altrui attraverso la parola» (Merleau-Ponty, 1945, p. 249).

La reciprocità è considerata *il senso del proprio esistere*, enfatizzato dalla consapevolezza che anche l'altro è un sé esistente di fronte a noi. A partire dalla reciprocità si può instaurare uno scambio comunicativo, in quanto essa si caratterizza come il riconoscimento attivo della reciproca esistenza.

Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo. Il gesto di cui io sono testimone traccia come il disegno punteggiato di un oggetto intenzionale. Questo oggetto diviene attuale ed è pienamente compreso quando i poteri del mio corpo vi si conformano e combaciano con esso. Il gesto è di fronte a me come un quesito, mi indica certi punti sensibili del mondo, ove mi invita a raggiungerlo. La comunicazione si compie quando la mia condotta trova in questo cammino il suo proprio cammino. Così io confermo l'altro e l'altro conferma me (Merleau-Ponty, 1945, pp. 239-240).

La mentalizzazione consente il riconoscimento dell'unicità dell'altro, unicità intesa come diversamente analoga alla propria. La reciprocità e la mentalizzazione sono presenti nella persona fin dalla nascita, ma, come avviene per tutti gli stati psichici del bambino, questi devono essere innanzitutto tradotti nei gesti e nelle espressioni del volto della madre; ovvero, essi devono configurarsi all'interno di una relazione, perché poi, successivamente, possano essere riconosciuti dal bambino come stati propri (Correale et al., 2009, p. 16). La reciprocità può comunicarsi mediante lo sguardo, caratterizzato anch'esso da una configurazione ambigua: è al tempo stesso alienante e creatore, in quanto «impone la propria forma sulla mia carne. Ma è anche ciò che garantisce che la mia carne – altrimenti informe, troppo informe – prenda una forma, diventi corpo, si faccia discorso» (Stanghellini, 2020, p. 61).

E gli altri? Gli altri non sono mica dentro di me. Per gli altri che guardano da fuori, le mie idee, i miei sentimenti hanno un naso. Il mio naso. E hanno un paio d'occhi, i miei occhi, ch'io non vedo e ch'essi vedono. Che relazione c'è tra le mie idee e il mio naso? Per me, nessuna. Io non penso col naso, né bado al mio naso, pensando. Ma gli altri? Gli altri che non possono vedere dentro di me le mie idee e vedono da fuori il mio naso? Per gli altri le mie idee e il mio naso hanno tanta relazione, che se quelle, poniamo, fossero molto serie e questo per la sua forma molto buffo, si metterebbero a ridere. (Pirandello, 1926, p. 245).

Allo stesso modo, accresce dentro di noi lo sgomento quando si realizza la possibilità di non essere riconosciuti, o negati, per assimilazione al soggetto che ci percepisce. Ma tale turbamento origina nuovamente dalla tensione dell'ambiguità, ovvero a partire dalla consapevolezza di essere diversamente i medesimi, per sé e per gli altri.

Sono proprio così, io, di fuori, quando – vivendo – non mi penso? Dunque per gli altri sono quell'estraneo sorpreso nello specchio: quello, e non già io quale mi conosco: quell'uno lì che io stesso in prima, scorgendolo, non ho riconosciuto. Sono quell'estraneo che non posso veder vivere se non così, in un attimo impensato. Un estraneo che possono vedere e conoscere solamente gli altri, e io no. (Pirandello, 1926, p. 246).

Il bisogno di sentirmi diviene impellente nella condizione di estraneità esperita nell'essere per gli altri un altro rispetto a ciò che sono per me. L'urgenza di riconoscimento emerge nuovamente, nello sforzo di individuare ciò che di sé, per sé, rimarrà sempre sconosciuto.

E mi fissai d'allora in poi in questo proposito disperato: d'andare inseguendo quell'estraneo che era in me e che mi sfuggiva; che non potevo fermare davanti a uno specchio perché subito diventava me quale io mi conoscevo; quell'uno che viveva per gli altri e che io non potevo conoscere; che gli altri vedevano vivere e io no. Lo volevo vedere e conoscere anch'io così come gli altri lo vedevano e lo conoscevano. [...] L'idea che gli altri vedevano in me uno che non ero io quale mi conoscevo; uno che essi soltanto potevano conoscere guardandomi da fuori con occhi che non erano i miei e che mi davano un aspetto destinato a restarmi sempre estraneo, pur essendo in me, pur essendo il mio per loro (un "mio" dunque che non era per me!); una vita nella quale, pur essendo la mia per loro, io non potevo penetrare, quest'idea non mi diede più requie. Come sopportare in me quest'estraneo? Quest'estraneo che ero io stesso per me? Come non vederlo? Come non conoscerlo? Come restare per sempre condannato a portarmelo con me, in me, alla vista degli altri e fuori intanto della mia? (Pirandello, 1926, p. 246-248).

Analogamente alla difficoltà nel riconoscere dentro sé stessi ciò che si è per l'altro, si riscontra una difficoltà generale nell'accettazione dell'alterità. Così come l'altro vede in me un'esistenza che io non posso vedere, così io vedo in lui qualcosa che gli è sconosciuto: nell'incontro con l'altro, diverse realtà, estranee per lui ma familiari per me, entrano in relazione ambiguamente, in quanto la realtà dell'altro non coincide con la mia, ma sono entrambe vere e reali.

Guardare l'altro è scoprire un volto che costringe a vedere il "tutt'altro che si è", cioè a scoprire una radicale alterità in me stesso: la visione di un estraneo in me stesso. [...] Io mi sento uno straniero al suo cospetto, così come lui lo è per me. Il volto dell'altro mi fa sentire anonimo, senza identità, così come lui appare a me. Mi rivela ciò che io sono per l'altro: ossia un altro, nient'altro che un altro, nonostante tutti gli sforzi da me compiuti nell'intero corso della mia vita per definirmi, darmi un'identità, rendermi riconoscibile. [...] L'unicità del volto dell'altro rivela che l'essenza dell'altro è la sua alterità, cioè una presenza che sopravanza ogni idea che io posso farmi di lui (Stanghellini, 2020, p. 78-79).

Anche sul piano dell'interazione è insita una tensione, difficile da mantenere, per cui si tende ad esagerare la somiglianza oppure la differenza con l'altro. Nel primo caso si tenta di assimilare l'altro a sé stessi, con l'obiettivo di eludere il perturbante caratterizzante la sua alterità, nel secondo caso invece si sottolineano le disuguaglianze con l'altro, così da definirsi nella propria differenza e unicità, con lo scopo di preservare la propria identità (Stanghellini, 2020, p. 79).

Ma il guaio è che voi, caro, non saprete mai, né io vi potrò mai comunicare come si traduca in me quello che voi mi dite. [...] Abbiamo usato, io e voi la stessa lingua, le stesse parole. Ma che colpa abbiamo, io e voi, se le parole, per sé, sono vuote? Vuote, caro mio. E voi le riempite del senso vostro, nel dirmele; e io nell'accoglierle, inevitabilmente, le riempio del senso mio. Abbiamo creduto di intenderci, non ci siamo intesi affatto. Ma perché allora, santo Dio, seguitate a fare come se non si sapesse? A parlarvi di voi, se sapete che per essere per me quale siete per voi stesso, e io per voi quale sono per me, ci vorrebbe che io, dentro di me, vi dessi quella stessa realtà che voi vi date, e viceversa; e questo non è possibile? Ahimè caro, per quanto facciate, voi mi darete sempre una realtà a modo vostro, anche credendo in buona fede che sia a modo mio; e sarà, non dico; magari sarà; ma a un «modo mio» per voi, non un «modo mio» per me. Ci fosse fuori di noi, per voi e per me, ci fosse una signora realtà mia e una signora realtà vostra, dico per se stesse, e uguali, immutabili. Non c'è. C'è in me e per me una realtà mia: quella che io mi do; una realtà vostra in voi e per voi: quella che voi vi date; le quali non saranno mai le stesse né per voi né per me. Allora, amico mio, bisogna consolarci con questo: che non è più vera la mia che la vostra, e che durano un momento così la vostra come la mia. (Pirandello, 1926, p. 263).

In questo passo viene presentata la difficoltà umana nel riconoscere il relativismo alla base della percezione della realtà. Infatti, la tendenza *ovvia* è quella di omologare alla propria realtà quella degli altri, considerando questa prima l'unica realtà possibile, quella che chiunque, necessariamente, deve vivere, in quanto è quella che i propri sensi e il proprio corpo esperiscono direttamente, immediatamente. Tuttavia, con parole semplici e dirette, emerge la fallacità di tale pretesa, poiché ogni realtà si costituisce dipendentemente da come appare al soggetto che la esperisce, e nell'incontro con l'altro è fondamentale la consapevolezza che sia tanto vera la sua realtà per lui, quanto la mia realtà per me, così che si possa riconoscere veramente l'altra soggettività, superando la tentazione di assimilarla alla propria.

1.7 Il ricorso alla definizione esterna a sé per risolvere il proprio senso di ambiguità

A partire dallo sguardo dell'altro, può emergere un contatto visivo denotato da reciprocità, oppure, nel caso non si riesca a cogliere la globalità del volto altrui, e quindi lo sguardo diventasse il soggetto principale della propria visione, senza la contestualizzazione e la mediazione da parte dell'espressione generale dell'altro, allora si riuscirebbe a cogliere la distanza che esercita, e a cui costringe, tale sguardo, pur essendo su di noi senza distanza. Duque, l'incapacità di opporsi all'altro può risultare nell'incapacità di gestire la distanza dall'altro, fondamentale per riconoscere se stessi, darsi una forma e un'identità (Stanghellini, 2020, p. 51). Nello sguardo paranoide, ad esempio, l'ambiguità regna sovrana: di fronte a un mondo ritenuto persecutore, minaccioso, enigmatico, il

guardare e l'essere guardati si fondono in unità, in una forma di esistenza in cui l'incontro può fondarsi soltanto nell'impersonale. «Non si sa mai se questo sguardo psicotico personalizzi un oggetto o piuttosto oggettualizzi una persona» (Callieri, 2009, p. 28). E l'anonimato in cui si smarrisce l'incontro comporta una perdita dell'individualità, così come il senso di un vissuto comune del passato, per cui il Noi viene sostituito dal «delirio di riferimento, compensazione di una solitudine insopportabile» (*ibidem*).

L'ambiguità dello sguardo, che allontana e avvicina all'altro, così come allontana e avvicina a sé stessi nel caso ci si senta visti, riconosciuti, o al contrario osservati, analizzati, si palesa nell'opera teatrale di Sartre *A porte chiuse*, dove tre personaggi si trovano in un inferno: un *fuori* dove è impossibile rifugiarsi in un *dentro*. Non possedendo le palpebre, i protagonisti sono obbligati allo sguardo, *costretti a vedere e a essere visti*. Tuttavia, essi non possono vedersi se non mediante lo sguardo altrui, a causa dell'assenza di specchi nell'ambiente, ed è proprio questo che fa intendere l'altro come un inferno. Estella, una dei protagonisti, incarna la condizione di invisibilità a se stessa, tranne in quei casi in cui la sua immagine, il suo corpo, vengono riflessi nello specchio, come avveniva in vita, oppure attraverso lo sguardo altrui, come invece accade ora in tale inferno: «quando non mi vedo ho un bel tastarmi, mi domando se ci sono ancora» (Stanghellini, 2020, p. 37). Non riuscendo a percepire il proprio corpo soggetto, pur di garantire l'esistenza generale del proprio corpo, Estella si considera unicamente in base al corpo oggetto, ovvero il corpo soggetto alla vista degli altri, ma non visibile a sé stessi. Al contrario dello specchio, che riflette un'immagine di sé mediata, addomesticata, nello sguardo altrui non si può avere un controllo su come l'immagine di sé venga colta; ma, nonostante ciò, per Estella è necessario essere vista dall'altro, per continuare a sentirsi esistere. Al contrario, invece, Ines non necessita dello sguardo altrui per sentire se stessa, ma l'intensità di tale sentire è direttamente proporzionale alla distanza che la separa dalle altre persone; dunque, similmente ma all'opposto rispetto ad Estella, anche Ines dipende dall'altro per sentirsi: ella si sente solo quando si sente sentita dall'altro, «vive solo nella prossimità, solo nella prossimità sente l'impulso della sua carne, cioè quando il suo impulso fa vibrare la carne dell'altro e questa le restituisce la vibrazione» (Stanghellini, 2020, p. 37). Il terzo personaggio, Garcin, è altresì costretto allo sguardo altrui, e ne necessita per sopperire alla vergogna e alla paura derivanti dalle sue esperienze in vita, che rendono frustrante la sua quota di solitudine. L'ambiguità in quest'opera emerge nel fatto che ciascun personaggio ambisce e rigetta al tempo stesso lo sguardo altrui, è prigioniero di questo sguardo, ma prigioniero anche del bisogno che l'altro gli rimandi un'immagine, una rappresentazione di se stesso. Si tratta di un inferno perché l'altro incarna l'unica possibilità dei personaggi per sentirsi riconosciuti, riconoscimento bramato da ciascuno dei tre, ma al tempo stesso allontanato, nel tentativo di riuscire a stare soli. Anche nelle

situazioni in cui i personaggi si ritirano in coppie, desiderando intimità, lo sguardo del terzo irrompe violentemente rammentando l'esistenza di un altro punto di vista, esterno, «una *terzietà* alienante che rompe l'estasi dell'essere in due» (Stanghellini, 2020, p. 38). L'altro è qui, nell'inferno sartriano, l'origine della propria vergogna, fissando i personaggi nell'atemporalità del loro essere così.

La claustrofobia che si respira all'inferno (anzi: che toglie il respiro) è cronofobia – o meglio: *esistenzafobia*, fobia di e-sistere, di divenire. All'inferno si è meramente nel mondo, ma non si è con il mondo. Essere con il mondo significa esporsi alla dimensione patica, intuitivo-sensibile, pre-concettuale del sentire il proprio contatto con il mondo. Si è in contatto con il mondo tramite la carne; invece all'inferno tutto è vedere. Tutto è rappresentazione, immagine (Stanghellini, 2020, p. 39).

A partire dal pensiero di Sartre, l'essere un corpo per l'altro si costituisce come ulteriore prospettiva che si può assumere sul corpo, caratterizzata da un'accezione ontologica; ovvero, si tratta di uno dei modi fondamentali attraverso cui il corpo può darsi nel mondo (Stanghellini, 2020, p. 39). Tuttavia, nell'essere un corpo per l'altro, nel tentativo di esperire quel corpo, emerge l'impossibilità di riconoscersi nel modo in cui si viene conosciuti dall'altro. Tale impossibilità deriva dall'ambiguità insita in sé stessi, è la tensione interna che genera problematicità rispetto all'accettazione dell'impotenza. Per questo, una via percorribile per rifuggire tale frustrazione parrebbe quella di governare la propria immagine dall'esterno, affidandosi al rimando dello specchio per tentare di vedere ciò che gli altri vedono di noi. Tuttavia, qualsiasi mediazione dell'immagine del proprio corpo, uno specchio che coglie un'immagine immediata o una fotografia che ritrae immagini riferite a momenti passati, priva il corpo della vita che gli è propria, risultando in un'immagine morta, inautentica, non realmente descrittiva di quel medesimo corpo, che da vivo genera tutt'altre impressioni e intenzioni in chi lo osserva e lo esperisce, sia dall'interno che dall'esterno (Stanghellini, 2020, p. 40). «La *presenza* che cercavo nello specchio mi è resa da quella *cosa* che vedo e che divento ogni volta che cesso di abitami, per cogliermi nella forma dell'*esteriorità*. Lo specchio, infatti, mi sorprende dall'esterno e mi spaventa quando, raggiungendomi impreparato, mi cede quel suo segreto che è la mia *corporeità colta dal di fuori*» (Galimberti, 1979, p. 280). Dunque, si conferma l'infattibilità di separarsi dal proprio corpo vivente per essere unicamente un "corpo per l'altro", così come si rende altrettanto impossibile omologare le diverse esistenze del corpo unendole in un'unica rappresentazione, univoca per tutti i soggetti. Di conseguenza, l'unica possibilità di confronto con l'ambiguità del corpo, con l'ambiguità dell'altro, risiede nell'accettazione della stessa, ammettendo le diverse esistenze del proprio corpo e riconoscendo, così, l'unicità e la diversità delle altre esistenze.

-Perché bisogna che lei fermi un attimo in sé la vita, per vedersi. Come davanti a una macchina fotografica. Lei s'atteggia. E atteggiarsi è come diventare statua per un momento. La vita si muove di continuo, e non può mai veramente vedere se stessa.

- e allora io, viva, non mi sono mai veduta?

- Mai, come posso vederla io. Ma io vedo un'immagine di lei che è la mia soltanto; non è certo la sua. Lei la sua, viva, avrà forse potuto intravederla appena in una fotografia istantanea che le avranno fatta. Ma ne avrà certo provato un'ingrata sorpresa. Avrà fors'anche stentato a riconoscersi, lì scomposta, in movimento.

- È vero.

- Lei non può conoscersi che atteggiata: statua: non viva. Quando uno vive, vive e non si vede. Conoscersi è morire. Lei sta tanto a mirarsi in codesto specchio, in tutti gli specchi, perché non vive; non sa, non può o non vuol vivere. Vuole troppo conoscersi, e non vive.

- Ma nient'affatto! Non riesco anzi a tenermi mai ferma un momento, io.

- Ma vuole vedersi sempre. In ogni atto della sua vita. È come se avesse davanti, sempre, l'immagine di sé, in ogni atto, in ogni mossa. E la sua insofferenza proviene forse da questo. Lei non vuole che il suo sentimento sia cieco. Lo obbliga ad aprir gli occhi e a vedersi in uno specchio che gli mette sempre davanti. E il sentimento, subito come si vede, le si gela. Non può vivere davanti a uno specchio. Procuri di non vedersi mai. Perché, tanto, non riuscirà mai a conoscersi per come la vedono gli altri. E allora vale che si conosca solo per sé? Le può avvenire di non comprendere più perché lei debba avere quell'immagine che lo specchio le ridà (Pirandello, 1926, p. 364).

1.8 L'ambiguità nella psicologia junghiana

Perché esiste questo tremendo conflitto fra il bene e il male? Così l'inconscio vi può rispondere: "Guarda bene: entrambi sono necessari l'uno all'altro; anche nel migliore, anzi, appunto nel migliore è il germe del male, e nulla è così cattivo che non ne possa seguire un bene." (Jung, 1967, p. 97).

Jung riconosce due polarità costituenti la psiche: l'Io e l'Ombra. Queste consentono una visione dinamica della personalità, secondo il movimento intrinseco che rivela prima una polarità poi l'altra. Secondo Jung, l'intera realtà si riduce, in ultimo, a un conflitto di coppie di elementi contraddittori che si limitano vicendevolmente, ambendo tuttavia al raggiungimento di una forma di equilibrio; tale fenomeno, nella psicologia analitica, prende il nome di *Unheimlichkeit*, letteralmente "perturbante", ma con la presenza del prefisso privativo *un*, cioè il "non" che indica l'appartenenza all'Io anche di ciò che viene rimosso o trascurato, come sua connotazione più propria e familiare. E,

in particolare, la psiche stessa è costituita da tensioni, polarità, opposti energetici, per cui gli elementi dell'ambiguità riverberano sia all'esterno, nel mondo circostante, sia all'interno dell'individuo. Per riconoscere l'adeguato valore ad entrambe le polarità che determinano la realtà, è necessario ammettere la loro presenza ontologica, solo così si rivelerà l'ineludibile connessione e implicazione degli opposti. Ad ogni luce corrisponde un'oscurità, perciò non può esserci bene senza male, e l'ampiezza di una polarità garantisce che anche il suo opposto sarà caratterizzato dalla medesima estensione: come una luce più intensa produce più oscurità, così un bene accresciuto implica un male più grande. Secondo Jung, quindi, gli opposti sono inscindibili e guidano tutti i fenomeni, per questo egli reputa impossibile eludere il male, il negativo, dall'esistenza, in quanto si tratta della controparte del bene, del positivo; dunque, egualmente importante e fondamentale da considerare quando si vuole trattare della vita. Nella psicologia junghiana il tema del male, con ogni sua variazione, viene identificato nella figura dell'Ombra. Tale rappresentazione delinea tuttavia il centro del processo di individuazione, in quanto l'Ombra costituisce l'insieme di tutte le disposizioni psichiche personali e collettive che, per via dell'inconciliabilità con la forma di vita coscientemente scelta, non vengono vissute e formano nell'inconscio una personalità parziale, piuttosto autonoma, ma con tendenze contrarie (Zuanazzi, 1987). Infatti, l'Ombra non è per sua natura maligna, essa contiene qualità che, seppure primitive o infantili, porterebbero maggiore bellezza e originalità alla vita se non venissero condannate da paure e pregiudizi. Tuttavia, ciò che risiede nell'Ombra è tutto quanto sia stato rimosso o negato, che però non necessariamente rappresenta il peggio di noi stessi, poiché ciò che si tende a respingere nell'inconscio è la consapevolezza di una vulnerabilità; dunque, potrebbe trattarsi delle proprie parti migliori e preziose. L'Ombra viene descritta come la parte inferiore della personalità, composta dunque dai tratti che la persona cerca di rifiutare, di nascondere a sé e agli altri giacché svantaggiosi, incompatibili con l'Io. Fra queste possono esserci anche funzioni psichiche indifferenziate, infantili o non ancora assimilate alla coscienza. Infatti, essa si riferisce all'istintivo e contiene la sfera pulsionale in cui sono rintracciabili i fondamenti più primitivi ed elementari dell'uomo. Tale figura risulta, inoltre, coincidere con ciò che la società in cui si vive reputa sconveniente, quando la struttura della personalità individuale si trova a doversi conformare con i valori della collettività. Perciò, anche i caratteri di originalità, o comunque diversità, rispetto alla collettività finiscono per essere relegati nell'Ombra, nonostante si possa trattare di qualità autenticamente positive (Zuanazzi, 1987).

Chi guarda nello specchio dell'acqua vede per prima cosa, è vero, la propria immagine. Chi va verso sé stesso rischia l'incontro con sé stesso. Lo specchio non lusinga; mostra fedelmente quel che in lui si riflette, e cioè quel volto che non mostriamo mai al mondo, perché lo vediamo per mezzo della

persona, la maschera dell'attore. Ma dietro la maschera c'è lo specchio che mostra il vero volto. Questa è la prima prova di coraggio da affrontare sulla via interiore, una prova che basta a far desistere, spaventata, la maggioranza degli uomini. Infatti l'incontro con sé stessi è una delle esperienze più sgradevoli, alle quali si sfugge proiettando tutto ciò che è negativo sul mondo circostante. [...] Ma l'Ombra è parte viva della personalità e vuole vivere con lei sotto qualche forma. [...] Questo problema è estremamente difficile poiché non soltanto mette in causa l'uomo intero, ma gli ricorda al tempo stesso la sua miseria e la sua incapacità. Le nature forti – o dovremmo piuttosto dire deboli? – non amano sentirsi porre questo problema; preferiscono quindi escogitare un qualche eroico “al di là del bene e del male”, e tagliano il nodo gordiano invece di scioglierlo (Jung, 1954, pp. 122-123).

Risulta fondamentale che la società richieda coerenza nel ruolo che ciascuno adempie nella collettività: infatti, «non è previsto che si sia l'una e l'altra cosa a un tempo. Non è neppure consigliabile essere l'una e l'altra cosa, perché ciò sarebbe poco rassicurante» (Jung, 1928, p. 107). La società ritiene che l'uomo debba “avere per la testa” una cosa sola, perché due per lui sarebbero troppe; perciò, poiché nessuno si può ridurre unicamente a questo, diviene necessario costruire una personalità artificiale che accondiscenda a tali richieste sociali. La funzione della Persona è rintracciabile proprio in tale contesto, si tratta infatti di un complesso sistema di relazioni fra la società e la coscienza individuale che consente la protezione dell'individuo mediante una maschera, che nasconde alcuni suoi aspetti, soddisfacendo le esigenze sociali. Tuttavia, questa maschera implica una separazione della coscienza in due figure, a volte tanto diverse fra loro, il che può comportare importanti conseguenze per l'inconscio (Jung, 1928, p. 108). Ma, come avviene con tutti i contenuti psichici, se non si verifica un riconoscimento e un'integrazione alla coscienza, l'Ombra rischia di costituire una barriera nella strada che guida verso l'inconscio (Zuanazzi, 1987). Mantenere un equilibrio tra l'ambiguità della persona e la richiesta di univocità da parte della società risulta un compito arduo, il cui non adempimento si ripercuote sull'individuo. Infatti, vi è una proporzionalità diretta fra le richieste del mondo esterno e quelle del mondo interno:

Quanto più il mondo alletta l'individuo a identificarsi con la maschera, tanto più l'individuo è dato in preda alle influenze interiori. “L'alto sta sopra il basso” dice Lao Tse. Dall'interno urge un contrario, è come se l'inconscio reprimesse l'Io con la stessa forza con la quale l'Io è attratto dalla Persona. [...] Fuori si rappresenta la parte forte e attiva, dentro si sviluppa un'effeminata debolezza di fronte a tutti gli influssi dell'inconscio (Jung, 1928, pp. 109-110).

Di nuovo, nella presente trattazione sul tema degli opposti, come più in generale nel discorso sull'ambiguità, si esaltano le caratteristiche dinamiche del divenire, emblematiche della vita; al contrario di una visione statica e definitiva, tipica dei tentativi di analisi univoca e di teorizzazione

dell'esistenza. Proprio in quanto caratterizzata dalle tematiche di luce e ombra, la psiche o, come preferisce chiamarla Jung, l'anima, è una realtà in perenne divenire, fluida, che non si subordina ad arresti o posizioni stabili e definite: essa è sviluppo, mutamento e trasformazione. Perciò, gli eventi della vita saranno determinati dall'atteggiamento che il soggetto assume verso quella specifica esperienza, dalla preparazione della coscienza, senza trascurare la complementarità dei fattori della psiche per cui lo scuro si integra al chiaro e maggiore luce implica maggiore oscurità. Pur essendo l'Ombra stessa un tensore della psiche, rappresentante dei concetti di male e negativo, all'opposto della luce incarnante invece le tematiche di bene e positivo, essa non può tuttavia identificarsi totalmente col male in senso assoluto poiché, se così fosse, non sorgerebbe il problema della sua assunzione. Dunque, tale rappresentazione può nascondere una preziosa ricchezza che, se non integrata, si perderebbe, caratterizzandosi come dipolarità opposta alla luce, pur contenendone una parte al suo interno. L'Ombra individuale, analogamente alla sua forma collettiva, mitologica, porta con sé il germe della trasformazione nell'opposto (Zuanazzi, 1987, p. 429). «L'Ombra, pur essendo per definizione una figura negativa, consente spesso di riconoscere in essa caratteristiche o relazioni positive, che indicano un fondo di natura diversa. È come se l'Ombra nascondesse sotto un involucro di scarso valore contenuti importanti» (Jung, 1954, p. 262). L'integrazione di tali contenuti guida verso il processo di individuazione, portando poi ad un'evoluzione della coscienza, che si libera così gradualmente dalla gabbia dell'incoscienza. A differenza della concezione kantiana del male radicale, che ci si auspica di vincere, seppur questo non sia possibile con forze umane, nel pensiero junghiano l'Ombra non vuole essere esclusa, vinta, bensì si ambisce a un riconciliamento con essa, riconoscendole un ruolo fondamentale nella dialettica di chiaroscuro che connota la realtà in ogni suo aspetto. Tutti i fenomeni vitali, di qualunque natura siano, sono realtà ambivalenti, poiché partecipano parimenti significati opposti; ovunque, nell'uomo e nell'esistenza, si ritrovano antinomie vita-morte, unità-molteplicità, bene-male. Più correttamente, essi sono manifestazioni della realtà che è ambivalente, chiara e oscura. Così, la vita della psiche riflette la realtà circostante, la dialettica degli opposti; e proprio da tale tensione essa è governata al fine di raggiungere un equilibrio, una totalità stabile delle varie parti della psiche, dell'anima, che si completano e compensano vicendevolmente secondo la legge del contrasto, ovvero l'*enantiodromia*: la corsa verso gli opposti, per cui ogni cosa, ogni forma di esistenza si trasforma nel suo contrario. Essendo, dunque, l'Ombra la prima antitesi che si scopre in sé stessi, con il suo riconoscimento e l'avanzamento nel processo di individuazione, il soggetto diviene in grado di riconoscere in sé contrarietà e opposizioni: scoprendo l'Ombra si scopre la stessa molteplicità anche nella psiche. E, nuovamente, la tensione degli opposti e la conseguente ambivalenza, sono alla base della genesi di quell'impressione di estremo turbamento, dell'inquietudine, dell'inconsueto. Anche

nel caso dell'Ombra, come si è osservato nel corpo oggetto e corpo soggetto, si verifica un senso di spaesamento verso quest'ultima da parte dell'Io che, anziché riconoscerla come appartenente alla medesima configurazione psichica di cui esso stesso fa parte, si sente a disagio, come in una «terra straniera dominata da un'anima che non gli appartiene» (Zuanazzi, 1987, p. 435). Angoscia e depressione accorrono all'Io quando si trova davanti alla sua Ombra, poiché ivi esso acquisisce la consapevolezza di non essere libero per se stesso, perché il suo agire comprende anche l'azione dell'altra parte, dell'Ombra. In tale condizione la coscienza si smarrisce, lacerata dagli opposti che dimorano nella persona, producendo nel soggetto una forma di disorientamento, un'estraneazione dalla realtà. Così il mondo perde la propria familiarità, lasciando posto all'emergenza dell'incerto e dell'indefinito; ovvero, ponendosi di fronte alla propria Ombra, scoprendo il dualismo in sé stessi che partecipa *in toto* all'esperienza del mondo, è possibile vivere autenticamente la realtà ambigua dell'esistenza, che tenta altrimenti di essere palliata dalla familiarità col mondo circostante.

1.8.1 Confronto con altre posizioni teoriche

Per quanto Jung condivida la visione dialettica e dualistica degli gnostici, degli orfici-pitagorici e dei neoplatonici, includendo l'Ombra nella categoria di opposizione come antitetica all'Io, egli non sostiene tuttavia la netta separazione degli opposti asserita da tali posizioni teoriche; perciò, non si rifugia nell'ammissione di una sola polarità, a discapito del riconoscimento della configurazione ambigua in cui l'Ombra e l'Io rientrano. Jung, infatti, reputa l'opposizione una condizione ambivalente, basata sull'equivalenza e la compenetrazione dei contrari. Il termine qui utilizzato per descrivere il fenomeno è *Gegensatz*, il quale esprime il conflitto originario e irriducibile che contemporaneamente unisce e divide gli opposti, in maniera dialettica e non distruttiva. Secondo una particolare dottrina gnostica, si suppone che Cristo sia stato procreato provvisto di un'ombra, che poi recise per tornare nel Pleroma; mentre la madre rimase con tale ombra generando un altro figlio, il demiurgo. Questa figura è celebre per la propria funzione produttiva, di trasformazione, celebrata dalla simbolica dell'alchimia. Questa, a differenza dello gnosticismo, tende all'integrazione degli opposti e non alla soppressione del negativo, in quanto riconosce a quest'ultimo il pregio per l'attuazione del fenomeno di trasformazione. Grazie a tale accettazione, l'estraneo non si scopre all'esterno, bensì dentro la persona e il non familiare non è più identificato come nemico, ma si rivela essere l'altro lato di sé stessi. Tale fenomeno viene descritto da Jung mediante il termine *Selbst*, che esprime la funzione costruttiva dell'opposto. Gli opposti devono dividersi per garantire il divenire, ovvero il naturale movimento della vita, ma in questo modo l'uomo è perennemente esposto al rischio di essere dilacerato da tale dialettica. La separazione degli opposti implica la distruzione dell'unità e quando tale fenomeno diviene cosciente si delinea come

colpa. Già a partire dalla filosofia del milese Anassimandro, la separazione, quindi la distruzione, dell'unità indeterminata dell'origine era considerata una violenza oltraggiosa, in quanto ogni determinazione finita è colpa, e proprio da tale divisione deriva l'angoscia primordiale, l'*Urangst*. L'angoscia emerge a causa del pericolo che rischia di cacciare l'individuo determinato, sopraffatto dall'opposto, all'originaria indistinzione. E proprio per via di questa angoscia, la coscienza umana, pur generandosi da un atto di distinzione dall'inconscio, rifiuta il principio dialettico dell'opposizione; quindi, lo allontana recludendolo nella genesi del luogo dedicato al negativo (Zuanazzi, 1987).

Secondo Jung, inizialmente l'inconscio non è da intendersi come una dipolarità in una configurazione ambigua, bensì esso è il luogo originario di indistinzione e indifferenziazione. Per questo, all'interno di tale visione dell'inconscio, gli opposti riescono a convivere, ma soltanto perché la loro opposizione è cieca. Invece, con la nascita della coscienza, si svela l'esistenza dell'opposizione in quanto tale e le diverse polarità vengono separate, risultando incompatibili. Ed è, dunque, con l'avvento della coscienza che si crea il primo senso di opposizione, generando il contrario di questa, l'*in-conscio*, ovvero ciò che non è coscienza. Quindi, la coscienza è un fenomeno posteriore, che sopraggiunge in un momento successivo ad una prima condizione di inconsapevolezza e mancanza di riflessività; dunque, prima del suo avvento non vi è spazio per la contraddizione e gli opposti coesistono senza il peso della dilacerazione. Perciò si imputa alla coscienza la responsabilità per l'avvento della discriminazione, della separazione e dell'ordine, in quanto essa giunge per dividere ciò che giaceva in un'unità confusa. Anche nell'ontogenesi della divinità si ritrova un riferimento alla natura ambigua dell'Ombra, infatti si descrive Dio come talmente inconsapevole della propria da poterla proiettare all'esterno (Jung, 1942, p. 162). «Il nuovo ordine richiede la divisione del bene dal male: quale consapevolezza, la coscienza separa le qualità opposte; quale giudizio morale, le rende inconciliabili. L'opposizione diviene così esclusione e condanna dell'opposto» (Zuanazzi, 1987, p. 439). Attraverso l'allontanamento dell'opposto si creano i concetti di valore e disvalore, relegando in quest'ultima categoria tutto ciò che è estraneo, minaccioso o semplicemente, appunto, contrario, connotandolo di negatività, facendolo diventare l'emblema del male. Di nuovo, anche nell'universo divino tale fenomeno corrisponde alla purificazione della figura di Dio, mediante la cacciata di Satana dal cielo, l'esclusione del quarto necessario nella figura della Trinità. Ed è qui che compare l'Ombra, come antagonista dell'Io, rifiutata dall'Io poiché incompatibile con la positività e il bene.

Tutto ciò è inevitabile. Nella prospettiva junghiana la nascita della coscienza è certo una conquista, ma anche una condanna. Essa è «il più squisito frutto dell'albero della vita», un albero tuttavia che è anche apportatore di morte. Il mito biblico del peccato originale intende come ribellione, come «un atto

luciferino», l'emancipazione della coscienza, che pertanto viene maledetta e condannata. D'ora innanzi l'uomo dovrà vivere nella separazione degli opposti che un tempo erano congiunti in modo naturale, sarà condannato al destino della coscienza che impone la divaricazione (Zuanazzi, 1987, p. 439).

La presenza dell'opposto intesa come male e negativo affonda le proprie radici nel retaggio dei Neopitagorici che associavano il bene alla Monade, denominata anche Intelletto e Dio, mentre il male e la materia corrispondevano alla Diade indeterminata. Nell'etimologia dei termini stessi si può evincere la condanna che si impone all'ambiguità: Jung definisce la coscienza come duplicità *diabolica*, in quanto implica la separazione. *Diàbolon*, da *dia-bàllein* significa dividere, trascurando l'unità che lega le diverse parti nel simbolo, ovvero *symbolon* che deriva da *symbàllein* che significa, al contrario, unire. Anche nella creazione, Dio non lodò il secondo giorno, in cui separò le acque, perché proprio da tale gesto è nato il *binarius*, il diavolo come numero due, cioè il doppio, che implica il dubbio sull'opera appena compiuta. Nuovamente, in analogia col pensiero gnostico, secondo Jung l'ambiguità è riconosciuta esistere fin dalle origini, in cui Dio separa da sé il mondo generando l'altro, l'opposto all'uno, ovvero il due; riuscendo tuttavia a riconciliarsi a sé stesso attraverso il processo di conoscenza. Questo significa che la presenza degli opposti è ineluttabile e, per quanto si possa tentare di riconoscere soltanto una polarità trascurando l'altra, diviene poi fondamentale accettare la coesistenza di entrambe, nella loro diversità e identità, scoprendovi un equilibrio, necessario per il compimento del processo di individuazione (Jung, 1942, p. 173).

Ma a ben vedere si aprono dinanzi all'uomo due possibilità distinte: il rifiuto dell'Ombra e del negativo oppure l'accettazione della differenza. In quest'ultimo caso, il differente, ciò che si oppone a me, diventa paradossalmente ciò che mi individua, ciò che mi rende unico e irripetibile. Nel primo caso, invece, la fuga dal contrasto esclude, non include, il confronto con il negativo. Anziché realizzarsi la conciliazione degli opposti, avviene piuttosto un ritorno infecondo all'unità, un *regressus ad uterum* del tutto insensato e impensabile (Zuanazzi, 1987, p. 441).

Infatti, l'individuazione implica la capacità di vivere la differenza, senza la ricerca di quell'unità originale e indifferenziata rappresentata dall'inconscio materno. La tentazione del ritorno a tale unità deriva proprio dal lutto, dalla separazione dalla madre e dalla perdita della sua protezione; passaggi fondamentali per lo sviluppo, ma che generano nostalgia e dunque desiderio di ripristinare questa configurazione originaria. L'unità del *Selbst* junghiano è sì una totalità-unità, ma non la perfetta coincidenza degli opposti, impossibile e assurda, nemmeno la loro uniformità annullandone le differenze, poiché in questo caso si tratterebbe di un'unità indeterminata; si tratta invece di una composizione simbolica degli opposti che abita la differenza secondo un movimento dialettico, per cui la perdita di uno o dell'altro condurrebbe alla sterilità della vita (Zuanazzi, 1987).

Ma dobbiamo imparare a conoscere noi stessi per sapere chi siamo, poiché inaspettatamente al di là della porta si spalanca una vastità senza confine piena di inaudita indeterminatezza, priva in apparenza di interno e di esterno, di alto e di basso, di qua e di là, di mio e di tuo, di buono e di cattivo. È il mondo dell'acqua, in cui è sospesa ogni vita, [...] l'anima di tutto ciò che è vivo, dove io sono inseparabilmente questo e quello, dove io esperimento l'altro in me stesso e l'altro esperimenta me come un Io. L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è obiettività ampia come il mondo, aperta al mondo. Io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti, nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che "ha" oggetti; là mi trovo talmente collegato con il mondo intero che dimentico (anche troppo facilmente) chi io sia in realtà. "Perduto in sé stesso" è un'espressione efficace per descrivere questo stato. Ma se una coscienza potesse vedere questo "sé stesso", vedrebbe il mondo, o un mondo. Ecco perché dobbiamo sapere "chi" siamo (Jung, 1954, p. 124).

Affinché dall'Ombra emerga la sua valenza individuante è necessario che questa venga riconosciuta e assimilata alla coscienza. La sua accettazione non si limita all'essere a conoscenza della sua esistenza o alla sopportazione passiva dei sintomi che implica; tale accettazione, infatti, non riconduce all'equilibrio infranto dalla separazione degli opposti, bensì prevede la genesi di un nuovo equilibrio, più autentico e completo. Includendo nella coscienza quelle rappresentazioni vitali e quei contenuti inconsci relegati nell'Ombra, questa non minaccerebbe più l'Io, ma diverrebbe anzi il suo più forte alleato. Questo perché non si tratta di oscurità, bensì di ombra, appunto, che definisce e circoscrive il corpo; ovvero: essa è profilo sagomante, ciò che può definire l'Io e differenziarlo come autentica individualità. Quindi, il senso di negazione dell'Ombra non deve essere inteso come mancanza nel senso di assenza, ma si tratta della privazione di ciò che è fondamentale per attuare pienamente la propria natura; perciò, è una mancanza che spinge al superamento e al divenire. Dunque, lo stato di conflitto e di separazione degli opposti conduce ad un senso di "inferiorità morale", poiché alcuni elementi integranti della personalità sono stati rimossi e tale assenza genera risentimento e inferiorità morale. Ciò specifica il fatto che vi è un segmento psichico mancante, che non dovrebbe mancare, e che può essere portato a coscienza (Zuanazzi, 1987).

Considerata superficialmente, l'Ombra dipende dalla coscienza e, al pari dell'ombra fisica che segue il corpo, rappresenta una *privatio lucis*. In questa visione superficiale, quindi, l'Ombra psicologica con la sua inferiorità morale può essere considerata anche una *privatio boni*. Ma a un'indagine più approfondita essa si presenta come un'oscurità in cui si celano fattori distinguibili, influenti, autonomi: Animus e Anima. [...] Ma non ci si può fermare a questa constatazione, poiché risulta che tutti gli archetipi sviluppano di per sé effetti favorevoli e sfavorevoli, chiari e oscuri, buoni e cattivi. Infine, occorre riconoscere che il Sé è una *complexio oppositorum*, non essendovi realtà senza antinomie. [...]

Se definiamo buono tutto ciò che Dio fa o concede, chiamiamo buono anche il cattivo, e 'buono' diventa un termine privo di significato. Ma il dolore, si tratti della *passio Christi* o di dolore universale, rimane lo stesso di prima. Stoltezza, peccato, malattia, vecchiaia, morte formano come prima l'oscuro sfondo su cui si staglia il sereno splendore della vita (Jung, 1951, p. 251-252).

1.8.2 Anima e Animus

Se si immagina un raggio di luce che illumina la persona, si possono osservare il volto e la figura di questa poiché illuminate, e in tale luce vengono rappresentate quelle disposizioni psichiche personali e collettive in accordo con la forma di vita scelta coscientemente; tuttavia, tale raggio di luce mostra altresì l'ombra della figura, ovvero tutte quelle caratteristiche di personalità che l'individuo non può mettere in luce, poiché, appunto, in disaccordo con le disposizioni psichiche che l'individuo ha scelto coscientemente di vivere come identificative di sé, e per questo vengono proiettate. Tuttavia, le caratteristiche di personalità relegate nell'Ombra sono reali e appartenenti alla persona allo stesso modo di quelle messe in luce, e insieme a queste ultime contribuiscono alla costituzione dell'individuo nella sua peculiarità (Jung, 1949, p. 79). La proiezione delle caratteristiche relegate nell'Ombra investe una particolare figura dell'inconscio collettivo che è l'Anima (o Animus per il genere femminile). Per l'uomo si considera, infatti, una virtù la rimozione delle proprie caratteristiche femminili, così come è auspicabile che una donna si liberi dai propri tratti virili, che finiscono con l'inondare l'inconscio e creare al suo interno gli archetipi di Anima e Animus (Jung, 1928, p. 102). Si tratta delle personificazioni della natura femminile e maschile, rispettivamente nell'inconscio dell'uomo e della donna, la cui funzione è quella di creare un legame tra la coscienza individuale e l'inconscio collettivo (Jung, 1949, p. 85). Tali figure sono legate anche alla scelta amorosa, in quanto nell'uomo e nella donna si riscontra la tendenza a prediligere la conquista di quelle persone che presentano a livello cosciente le caratteristiche della propria Anima/Animus, di coloro che hanno in luce gli aspetti che tali soggetti proiettano nell'Ombra (Jung, 1928, p. 103). «Come l'uomo fa fuoriuscire la sua opera, creatura completa, dalla sua femminilità interiore, così la mascolinità della donna produce germi creatori che possono fecondare la femminilità del maschio» (Jung, 1928, p. 127). Si tratta di un'attrazione e allontanamento allo stesso tempo di sé stessi da sé stessi, perché ci si riconosce, in un qualche modo, nell'altro, ma al contempo si rinuncia a vivere tali caratteristiche di sé, allontanandole dalla coscienza. È qui importante precisare che tali categorie a priori sono di natura collettiva; dunque, non si tratta di predestinazioni individuali. Esse sono prive di contenuto, e per questo inconsce, contenuto che tuttavia viene acquisito di fronte a fatti empirici che toccano e traducono in atto la preparazione inconscia. Esse sono, inoltre, contemporaneamente, il residuo delle esperienze degli antenati, pur non essendo queste esperienze stesse. Nell'inconscio maschile esiste, infatti, un'immagine

ereditaria collettiva della donna, di cui egli si serve per comprendere l'essenza di questa. Ma, nonostante la scelta amorosa che conduce verso la persona che incarna i principi della propria Anima possa essere considerata e percepita come l'ideale, la donna in questione potrebbe altresì essere la peggiore debolezza di quell'uomo (Jung, 1928, p. 105). L'Anima, così come la Persona e tutti i complessi autonomi, è una personalità e si lascia facilmente proiettare su un altro individuo; infatti, essa è sempre proiettata finché è inconscia, poiché tutto ciò che è inconscio è proiettato. Tuttavia, tale proiezione, a maggior ragione poiché è inconscia, può generare peculiari conseguenze nell'uomo, col risultato che, essendo tale immagine di natura materna, l'uomo nel matrimonio può diventare infantile, dipendente, sottomesso, sentimentale; oppure, al contrario, tirannico, collerico, suscettibile, perennemente preoccupato di affermare l'egemonia della propria virilità (Jung, 1928, p. 113).

L'arte consiste nel lasciar parlare l'invisibile contraddittore, nel mettergli a disposizione per qualche momento il meccanismo dell'espressione, senza essere sopraffatti dal disgusto che si può sentire per un giuoco con sé stessi apparentemente così assurdo, o dal dubbio sull'"autenticità" della voce del contraddittore (Jung, 1928, p. 118).

Infatti, riconoscendo che la Persona ideale è responsabile della propria Anima, per nulla ideale, tali ideali conturbano, il mondo diviene ambiguo, così come l'individuo stesso finisce per riconoscersi ambiguo. In tal senso l'ambiguità genera il dubbio, poiché ogni esistenza ha insita in sé anche il suo contrario e può manifestarsi ora l'uno ora l'altro aspetto di essa, abbassando il livello di certezza e sicurezza che si tenta di assegnare alla vita. In questo caso il dubbio riguarda la bontà delle proprie intenzioni, il grado di bene e male insito nelle proprie azioni, e in questa relazione compensatoria fra Persona e Anima è più facile che sia la Persona a prendere il sopravvento, in quanto «è più gradevole accusarsi di una debolezza personale che scuotere degli ideali» (Jung, 1928, p. 111).

Anima e Animus, quando divengono coscienti, assumono la funzione di ponte per guidare verso l'inconscio, ma finché restano inconsci, impossibili da integrare alla coscienza in quanto i loro contenuti sono ignoti, devono essere riconosciuti come personalità relativamente indipendenti. È il confronto con essi che può metterne in luce i contenuti, e quando la coscienza si appropria dei processi dell'inconscio rispecchiati nell'Anima, allora essa può essere percepita soltanto come funzione (Jung, 1928, p. 129). «La dissoluzione dell'Anima significa che si è imparato a veder chiaro entro le forze propulsive dell'inconscio» (Jung, 1928, p. 156).

Così, risulta chiaro che tanto l'esistenza quanto la realtà nel suo complesso si fondano su principi di indeterminazione e indefinitezza, lasciandosi carpire autenticamente soltanto mediante l'esperienza immediata dei fenomeni che le compongono. I tentativi di definizione non fanno altro che

allontanare il pensiero da ciò che è la realtà, perciò, per poterne avere conoscenza, risulta necessario ammettere, riconoscere e accettare l'ambiguità, la tensione dell'indefinito, che irradia inevitabilmente ogni aspetto della vita. Solo mediante tale accettazione è possibile vivere autenticamente la realtà, cogliendola nella sua essenza immediata:

E ci deve sembrare per forza che gli altri hanno sbagliato; che una data forma, un dato atto non è questo e non è così. Ma, inevitabilmente, poco dopo, se ci spostiamo d'un punto, ci accorgiamo che abbiamo sbagliato anche noi, e che non è questo e non è così; sicché alla fine siamo costretti a riconoscere che non sarà mai né questo né così in nessun modo stabile e sicuro; ma ora in un modo ora in un altro, che tutti a un certo punto ci parranno sbagliati, o tutti veri, che è lo stesso; perché una realtà non ci fu data e non c'è, ma dobbiamo farcela noi, se vogliamo essere: e non sarà mai una per tutti, una per sempre, ma di continuo e infinitamente mutabile. La facoltà di illuderci che la realtà d'oggi sia la sola vera, se da un canto ci sostiene, dall'altro precipita in un vuoto senza fine, perché la realtà d'oggi è destinata a scoprire l'illusione domani. E la vita non conclude. Non può concludere. Se domani conclude, è finita. (Pirandello, 1926, p. 289).

PARTE 2:

LE POSIZIONI SCIENTIFICHE E CLINICHE NEL CONFRONTO CON L'AMBIGUITÀ

La Luna lascia nell'uomo primitivo non già la rappresentazione visiva di un cerchio o di una fetta luminosa e neppure quella di un essere demoniaco; "ma anzitutto ed esclusivamente l'immagine eccitante e dinamica dell'azione lunare che scaturisce dal suo corpo". Da questo fenomeno relazionale elementare – l'impressione del corpo della Luna sul corpo dell'uomo primitivo – da questa originaria relazione tra corpi si distacca in seguito e gradualmente l'immagine personificata della Luna, che solo allora può diventare un Lui o una Lei, e cioè prima un Tu a cui parlare e poi un Esso di cui parlare (Stanghellini, 2017, p. 27).

2.1 La problematicità del metodo scientifico

È il terreno della soggettività umana e non perché la realtà si riduca ad essa, ma perché, per parlare della realtà, è necessario passare attraverso di essa (Ales Bello, 2010, p. 16).

A partire da Cartesio, si riscontra un mutamento dell'idea e dei compiti della filosofia, direzionati verso le modalità di indagine e di definizione razionale proprie delle scienze. In effetti, già a partire dalla geometria euclidea emerse la ricerca di una teoria sistematica, assiomatica, diretta verso fini vasti e alti, procedente attraverso evidenze inconfutabili. Così, di conseguenza, si generò l'idea di un «tutto puramente razionale, di un tutto intellettualmente intuibile nella sua incondizionata verità e costituito di verità incondizionate e immediatamente o mediatamente evidenti» (Husserl, 1954, p. 58). Tuttavia, la geometria euclidea e la matematica concernono soltanto compiti finiti, in un a-priori chiuso e, quindi, finito anch'esso. Mentre il concetto di spazio geometrico, e la geometria intesa come la scienza di tale spazio, contemplan al contrario un a-priori universale e unitario, quindi una teoria sistematica infinita che, nonostante sia infinita, si trova in sé conclusa. Si forma così un'idea di *totalità infinita dell'essere* che tuttavia può essere dominata razionalmente da una scienza razionale, la quale riesce a raggiungere il mondo infinito, «nel procedere infinito, infine, di ogni oggetto verso il suo pieno essere-in-sé» (Husserl, 1954, p. 58). Tutti gli oggetti del mondo sono caratterizzati da una corporeità, conforme allo stile del mondo. Utilizzando un termine cartesiano, essi sono delle *res extensae*, e la loro misurazione è resa possibile proprio perché si può attingere una conoscenza, seppur approssimativa, riferita alle idealità intrinseche in tali oggetti. Dunque, grazie alla misurazione, si possono calcolare forme ignote non misurabili direttamente a partire da forme date e misurate, generando così un'idea della natura determinabile costruttivamente

in tutti i suoi aspetti. La manifestazione del mondo obiettivo avviene attraverso l'unione, l'aggiunta, l'involuzione del mondo sensibilmente intuibile. Così, si genera la certezza di un mondo unico, essente in sé, in cui tutti i momenti dell'intuizione manifestano aspetti di tale mondo, che diviene raggiungibile per la conoscenza obiettiva, mediante la medesima astrazione che permette la matematizzazione indiretta di quelle forme della matematica pura che non sono direttamente matematizzabili (Husserl, 1954, p. 68).

La conoscenza obiettiva applicabile al mondo esterno muove dal soggetto che nell'*epochè* non risulta come residuo del mondo, bensì, emergendo in quanto ego, gli viene attribuita la capacità di elaborare una conoscenza obiettiva, che lo trascende metafisicamente. Queste sono le basi su cui Galileo fondò la propria scienza, sovrapponendo il mondo delle idealità matematiche al mondo reale, cioè quello dato nella percezione attraverso l'esperienza diretta. Tale fenomeno, nella filosofia husserliana, prende il nome di *sustruzione* e si riferisce proprio al meccanismo con il quale il mondo simbolico si impone sulla percezione degli oggetti della realtà.

Questa tendenza, inaugurata da Platone quando cominciò a misurare il mondo reale su quello ideale, ha trovato nell'epoca moderna la sua massima espressione nel mondo ideale della matematica che, come organismo formale-astratto di numeri e grandezze, è chiamata a esprimere ogni possibile senso esatto del mondo reale. Oggi siamo così abituati a procedere matematicamente da non renderci conto, per esempio, che lo spazio in cui si muove il nostro corpo è familiare e non geometrico, risponde a bisogni e non a postulati, è da percorrere per raggiungere cose e non pure forme (Galimberti, 1979, p. 97).

Tutta la scienza, da Galileo in poi, ha subito l'influenza di questa sostituzione, portando a uno svuotamento di senso nella stessa intuibilità che fino a quel momento aveva guidato e significato il pensiero pre-scientifico, a favore di un'idealizzazione della natura. Ma, qualsiasi tentativo di modificazione del mondo intuitivo è invano, poiché esso mantiene la propria struttura essenziale e resta quello che è, immutato nel proprio stile causale. La fisica costituisce un esempio di ciò, in quanto essa può operare, sul mondo, una «*previsione ampliata all'infinito*», senza attuare realmente modifiche su di esso. Nell'azione di vedere e percepire il mondo e i suoi costituenti è insito l'avere-in-persona, dunque, l'accedere ai contenuti del mondo attraverso la propria soggettività, e allo stesso tempo si manifesta la possibilità di progettare, presumere. Quindi, le cose che vediamo sono sempre qualcosa di più rispetto a ciò che di esse “realmente e propriamente” vediamo, qualcosa di più imprescindibile dalla soggettività che lo inerisce.

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo così al mondo-della-vita – al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso –,

nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato *abito ideale*, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche; costruiamo cioè (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche per i *plena* sensibili reali e possibili delle forme concrete-intuitive del mondo-della-vita; e proprio così attingiamo la possibilità di una previsione degli accadimenti concreti del mondo, di quegli eventi che non sono più o non sono ancora realmente dati, degli eventi, cioè, intuitivi del mondo-della-vita, attingiamo cioè la possibilità di una previsione che supera infinitamente la portata della previsione quotidiana (Husserl, 1954, p. 83).

Tuttavia, il progettare può far credere erroneamente di possedere il controllo sul mondo-della-vita, ignorando che in tale idea il riferimento non è alle cose stesse, perché si chiude la possibilità di coglierle nella loro datità originaria; perciò, il potere di agire sul mondo e modificarlo rappresenta un'illusione. L'abito ideale rende possibile la credenza che sia il vero essere ciò che invece è solo un metodo, teso a migliorare attraverso previsioni scientifiche le previsioni grezze, le uniche esperibili nel mondo-della-vita. Così, l'uomo non vede se non l'ombra delle cose, come nel mito della caverna di Platone, accreditando ad esse il valore di realtà (Di Petta, 2010, p. 98). È a causa dell'incomprensione del senso del metodo che esso non può essere utilizzato come tale, come un mezzo, e prende il posto di significante della realtà (Husserl, 1954, p. 84). Infatti, tale fenomeno scopre, ma allo stesso tempo occulta, poiché: da una parte Galileo scopre, a partire dalla causalità universale del mondo intuitivo, la legge causale secondo cui qualsiasi accadimento nella natura debba sottostare a leggi esatte, sotto il controllo diretto dell'uomo; ma dall'altra parte non viene contemplata la realtà del mondo-della-vita, che non si dà a una comprensione mediata da un metodo, ma solo attraverso l'esperienza diretta e immediata. Da quando la scienza ha cominciato ad inseguire l'*in sé*, il valore di esperienza viene assegnato soltanto a ciò che è controllabile.

L'ordine qualitativo del mondo della vita viene scientificamente risolto in termini quantitativi, e la lettura quantitativa viene assunta da tutti come ovvia e indiscutibile. Lo stesso dicasi dell'ipotesi causale che, come ogni altra ipotesi, rimane sempre tale nonostante le infinite verifiche che, nel loro interminabile succedersi, non sono mai in grado di fare di un'ipotesi una verità (Galimberti, 1979, p. 98).

Invece, la conoscenza risiede nella realtà incontrata, proprio qui lo sguardo fenomenologico, scevro di naturalismo, può vedere immediatamente ciò che gli viene incontro insieme alle sue qualità vissute, riconoscendo in ciò che vede il carattere di realtà (Husserl, 1954, p. 85).

2.2 L'ambiguità della scienza: il riferimento dell'obiettività a un mondo soggettivo

Ciò che origina si cela, come mistero, dietro l'apparenza delle cose che origina, pur manifestandosi anche attraverso di esse. Ogni manifestazione del Principio è anche suo nascondimento: tale l'ambiguità del cosmo in cui viviamo, e di tale ambiguità il sapiente reca consapevolezza. La conoscenza diventa flusso dinamico, tensione al congiungimento con "ciò che origina" (Tonelli, 2016, p. 191).

«Se l'esperienza nel suo complesso dev'essere veramente esperienza di oggetti naturali, di oggetti disposti in un'obiettiva verità, e quindi secondo l'essere o il non-essere, secondo certe loro strutture, e se quindi devono poter essere conosciuti sistematicamente, allora il mondo che appare intuitivamente deve già essere un prodotto della facoltà dell'"intuizione pura" e della "ragion pura", di quelle stesse facoltà che si esprimono nel pensiero esplicito della matematica e della logica» (Husserl, 1954, p. 120). Dunque, è solo a partire dal riconoscimento del proprio sé e del proprio soggettivismo che la filosofia, davanti all'obiettivismo scientifico, può tornare alla «soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere» (Husserl, 1954, p. 124).

Infatti, il trascendentalismo del soggetto, asserito da Kant, diviene fonte di problematicità all'interno di alcune scienze, trasferendo la medesima problematicità alle sfere d'essere alle quali queste scienze si riferiscono. La problematicità deriva da risposte dispensate attraverso teorie circa la soggettività trascendentale-formatrice a domande che invece riguardano la soggettività conoscente. Il riferimento è sempre al mondo in cui tutti esistono, persino le stesse scienze, in cui si è oggetti tra gli oggetti, nel mondo dell'esperienza, che viene prima di qualsiasi constatazione scientifica, psicologica. Al tempo stesso siamo tuttavia coscienze, soggetti egologici che esperiscono tale mondo, per cui quest'ultimo assume il proprio senso di essere in base all'esperienza che ne abbiamo. Così l'ideale, l'*in sé*, del mondo, delle cose, non può essere colto dalla coscienza, perché attraverso queste considerazioni la valutazione e l'esperienza dell'oggetto non possono eludere da ciò che l'oggetto è per il soggetto, dai suoi modi di apparizione, di datità, che sono molteplici; per cui «è il decorso stesso delle apparizioni ad essere tematico, e non ciò che appare in esso» (Husserl, 1954, p. 133). E nel mondo-della-vita tutto ciò che è rappresentato come cosa concreta ha necessariamente una corporeità, per questo noi ci troviamo ad essere costantemente attivi, poiché viviamo coscientemente il mondo, ma sullo sfondo di un passivo

“avere il mondo”, in quanto subiamo affezioni dagli oggetti che sono già dati nel campo coscienziale (Husserl, 1954, p. 135). È proprio questa seconda condizione che pone le basi delle ovvietà implicate nel pensiero scientifico, l’ovvietà che riguarda innanzitutto la certezza dell’esistenza del mondo, di quel mondo che esiste sempre prima e sul quale la scienza fonda i suoi problemi. Tali radici generano nella scienza obiettiva lo scopo di trasformare l’imperfetto sapere pre-scientifico in un sapere compiuto, secondo l’idea di un mondo determinato ed esplicito da “verità idealmente scientifiche”. Tuttavia, l’assunzione di un mondo già dato come base delle proprie constatazioni non può costituire il fondamento di una scienza intenta nella ricerca della verità, perché nel tentativo di attuare un’aporetica logica, intanto i fenomeni, il reale substrato della ricerca, si sono dissolti. È dunque necessario riconoscere innanzitutto che la scienza è una realizzazione dello spirito umano, di uomini che già si trovano nel mondo dell’esperienza, intuitivamente già dato. Quindi, prima di poter discutere circa le funzioni del mondo-della-vita, si dimostra fondamentale indagarne e comprenderne le validità d’essere; perché sì, la scienza rientra in tale mondo-della-vita, ma esso esisteva anche prima di ogni scienza, e la scientificità che richiede è peculiare: non si rispecchia in quella di tipo logico-obiettivo assunta dalle scienze naturali, perché si riferisce a un mondo costituito da soggettività e prospettivismo. Queste caratteristiche vengono disprezzate dagli scienziati, invece radicati in un ideale di obiettività; tuttavia, esse non cessano di esistere nel mondo-della-vita; infatti, gli stessi scienziati vi ricorrono di frequente e inevitabilmente, nonostante tentino un atteggiamento tematico verso la verità obiettiva (Husserl, 1954, p. 155).

Se ora ci volgiamo, [...], verso l’esperienza percettiva, notiamo che la scienza riesce a costruire solo una parvenza di soggettività: introduce sensazioni che sono cose, laddove l’esperienza mostra che ci sono già insieme significativi e assoggetta l’universo fenomenico a categorie riferibili unicamente all’universo della scienza. Essa esige che, come due linee reali, due linee percepite siano eguali o disuguali, senza vedere che la peculiarità del percepito è di ammettere l’ambiguità, il «mosso», di lasciarsi modellare dal suo contesto. [...] una delle due linee cessa di essere uguale all’altra senza divenire «diseguale»: diviene «altra» (Merleau-Ponty, 1945, p. 39).

Si cerca di costruire un’immagine di questo mondo, della vita, della percezione, anziché riconoscere l’esperienza che ne abbiamo come la fonte più vicina delle nostre conoscenze. I fenomeni già sono connotati di un senso irriducibile, che può essere colto mediante l’esperienza. Così, la teoria si pone come un’inefficace correzione dell’empirismo, essa nasconde i fenomeni anziché accettarne la comprensione, deformando l’esperienza nella riduzione del mondo a una mera illusione, quando invece esso è alimentato proprio dall’esperienza immediata che ne abbiamo (Merleau-Ponty, 1945, p. 52). La stessa criticità verso l’allontanamento dall’esperienza diretta e immediata del vissuto si riscontra sia nel pensiero di Eraclito sia in quello di Husserl, entrambi sollecitando un ritorno al

mondo-della-vita, l'unico luogo in cui i significati possono essere colti autenticamente, nella loro dimensione soggettiva, intenzionale, immediata, tanto demonizzata invece dal pensiero scientifico, che tenta di esularla dietro la facciata di unitaria obiettività dell'oggettività.

Ma questo logos che è, gli uomini non lo comprendono mai, né prima di porgervi orecchio, né dopo averlo ascoltato. Anche se tutte le cose sorgono secondo esso, somigliano a coloro che non hanno esperienza, quando sperimentano parole e opere quali vado esponendo, io che distinguo ogni cosa secondo la sua origine, e la manifesto come è. Ma gli altri uomini non si accorgono delle cose che fanno da svegli, così come dimenticano quello che fanno dormendo (Eraclito, Fr. 70; in Tonelli, 2016, p. 129).

Il *logos* è la trama alla base del fondamento del mondo fenomenico, e attraverso il quale esso si mostra. Il *logos* è all'interno di tutte le cose, pervadendole. Ma, coloro che Eraclito chiama "i non illuminati", che in tale sede sarebbe più opportuno definire come coloro che non compiono l'*epochè* e restano nel terreno delle ovvietà, sono incapaci di attingere un'autentica esperienza del *logos*, e non distinguono così la singolarità insita in ogni cosa e il fatto che tali singolarità si riconducano all'Uno, cioè alla medesima realtà, al mondo-della-vita. Eraclito precisa, inoltre, che seppure i "non illuminati" possano avere una qualche esperienza del *logos*, della vera realtà, tale esperienza resta nel terreno dell'inconsapevolezza; perciò, essa viene dimenticata «come si dimentica, una volta desti, ciò che si è vissuto nel sogno» (Tonelli, 2016, p. 129). Si tratta di un paradosso per cui si tenta di superare la relatività soggettiva, ma tale superamento è tentato proprio dall'uomo che esiste nella sfera meramente soggettiva-relativa. Qui, risulta evidente come attingere dall'ovvietà del mondo-della-vita non equivalga ad avere una conoscenza scientifica del suo modo d'essere. Si evince quindi un contrasto, o meglio, un'ambiguità, tra l'obiettività e la soggettività del mondo-della-vita che determinano il significato fondamentale della scientificità obiettiva, contrasto che deve essere riconosciuto e non risolto sostituendo l'una all'altra, considerando soltanto le uniche singolarità, ciechi del fatto che il mondo-della-vita è connotato dalla molteplicità (Husserl, 1954, p. 155). L'obiettività perseguita dalla scienza è riscontrabile nel mondo, ma solo tramite una induzione, una mediazione, poiché gli elementi di tale mondo sono immediatamente esperibili e percettibili: l'"esso stesso" è all'interno delle intuizioni come esperibile attraverso l'intersoggettività e non si tratta di una sustruzione concettuale; al contrario, quest'ultima trae la propria verità solo riferendosi a tali evidenze intuitive dell'essere pre-scientifico. Seppure l'esperienza diretta e immediata nel mondo-della-vita sia considerata «la più alta forma di sapienza» (Tonelli, 2016, p. 131), oltre ad essere il terreno comune di tutte le persone, le scienze naturali tentano di trascenderla, affidandosi alla mediazione dell'obiettività, con il rischio di perdere di vista la realtà per come essa si dà (Husserl, 1954, p. 155).

Conoscenza dell'immediato è unione per tutte le cose (Eraclito, Fr. 75; in Tonelli, 2016, p. 137).

Qui, viene nuovamente messo in luce l'alto valore conoscitivo dell'esperienza immediata, che consente il riconoscimento del principio di unità nella molteplicità, proprio per l'appartenenza delle distinte singolarità a una medesima realtà, «è conoscenza estatica e vigilante al tempo stesso, condizione della mente in cui si conciliano il principio apollineo del distacco con quello dionisiaco del contatto e della partecipazione mistica» (Tonelli, 2016, p. 137). Ciò allude all'esperienza dell'*epochè* che, ponendo il soggetto che la esercita in una condizione di distacco dal mondo fuori dalle parentesi, al tempo stesso genera un nuovo contatto dello stesso, una nuova relazione, con le cose del mondo; che si connota per l'autenticità del nuovo sguardo, libero da preconcetti, libero per partecipare veramente all'esperienza del mondo. Per quanto la scienza possa tentare di basare la propria materia sull'esperienza della natura obiettiva, non si può legittimamente affermare che essa sia scienza sperimentale, ovvero che parta dall'esperienza, che verifichi le proprie induzioni attraverso l'esperienza, in quanto l'esperienza è un'evidenza che si manifesta puramente nel mondo-della-vita, è la base di evidenza delle verifiche obiettive delle scienze, che non possono mai essere esperienze dirette dell'obiettività, in quanto essa non è in se stessa esperibile; perciò gli scienziati la interpretano come qualcosa di metafisicamente trascendente. Dunque, è nel mondo-della-vita che si fonda il mondo a cui attinge il pensiero scientifico, che è perciò incluso nella concrezione universale del primo. È il contrasto legato all'unità di questi due mondi che rende enigmatico il modo d'essere di entrambi:

abbiamo fatti comunemente familiari, tacitamente accolti, fatti fondamentali non ancora formulati come tali e non ancora diventati temi peculiari di pensiero – il fatto cioè che esiste un duplice ordine di verità: da un lato la verità pratico-quotidiana della situazione, che è sì relativa, ma che, come abbiamo già rilevato, è proprio quella che la prassi, nei suoi progetti, persegue e adopera costantemente. Dall'altra parte, le verità scientifiche; la loro fondazione riconduce alle verità di situazione ma in modo tale che il metodo scientifico non ne è affatto intaccato nel suo senso peculiare perché esso vuole e deve usare proprio queste verità (Husserl, 1954, p. 156).

Perciò, risulta da qui essenziale interrogare e rifarsi al mondo-della-vita, che è la base di qualsiasi verità, il terreno di ogni prassi teoretica o extrateoretica, l'orizzonte sempre presente di ogni azione o pensiero; quindi, diviene fondamentale avere coscienza di essere soggetti nel mondo, consapevoli della certezza d'essere del mondo. Gli oggetti sono dati nella loro valenza singolare per il soggetto, ma sono di principio presenti alla coscienza in quanto oggetti all'interno dell'orizzonte del mondo. La datità degli oggetti non concerne un mero averli, ma riguarda l'averne coscienza mediante i modi soggettivi di apparizione e datità. Così il mondo stesso si caratterizza attraverso un dualismo ambiguo:

è la peculiarità della totalità sintetica per cui noi possiamo appropriarci di qualcosa che ci era completamente ignoto, che non era mai stato visto e considerato come un compito conoscitivo: è la vita operante universale, in cui il mondo diventa un mondo che ci è dato nelle singole presenze fluenti, che ci è costantemente “già dato”; oppure, il mondo in cui noi scopriamo per la prima volta che è come il mondo, in quanto correlato di un’universalità indagabile di operazioni sinteticamente connesse, ottiene il suo senso d’essere e la sua validità d’essere nella totalità delle sue strutture ontiche (Husserl, 1954, p. 166).

È a partire dalla singolarità che deriva la concordanza intersoggettiva; quindi, un’unità intersoggettiva nelle molteplici validità e nelle singole validità rispetto a ciò che in esse è implicato. Così, si genera una rappresentazione del mondo come unico e medesimo, sia nella coscienza del singolo sia in quella comprensiva della comunità, in parte già esperito e in parte aperto poiché orizzonte infinito di esperienze possibili. Dunque, le cose del mondo hanno un senso in base alle loro mutevoli modalità di apparizioni, e non sono percepibili nel loro essere “in sé” poiché esse sono continuamente in movimento nell’esperienza propria e altrui, ed è proprio il loro dinamismo intrinseco a poterle definire come cose.

Ogni essente è indice di una generalità ideale dei modi sperimentali reali e possibili di datità; ogni sua apparizione è un essente, per cui ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l’intenzione esperiente e che si realizza a partire da questa molteplicità totale. Ma questa stessa molteplicità inerisce, quale orizzonte di tutti i decorsi ancora possibili rispetto a quelli attuali, a ogni esperienza e, rispettivamente, all’intenzione che si manifesta in essa (Husserl, 1954, p. 184).

2.3 La problematicità della psicologia come scienza naturale

Al metodo tende anche la psicologia, di cui sono noti i reiterati tentativi di proporsi come scienza, allo scopo di sottrarsi a quell’intuizionismo soggettivo che per definizione è incapace di pervenire all’oggettività di un sapere che sia universalmente comunicabile. Anzi, da un punto di vista storico, possiamo dire che la psicologia si è emancipata dalle altre forme di sapere proprio nel momento in cui ha promosso questo tentativo, che però non è mai stato abbandonato da quello strano destino per cui l’attuazione del metodo scientifico coincide con la soppressione del contenuto psicologico. Questo insolito circolo e questo insolubile enigma

accompagnano ancora i tentativi che in tal senso sono promossi dalla psicologia (Galimberti, 1979, p. 107).

A partire dalla tradizione cartesiana, si impose una concezione del mondo come corporeo, finito e determinato in quanto natura, e ne conseguì la necessità di una psicologia basata sullo stesso metodo razionale della matematica, considerando altresì la psiche nella sua finitezza e chiusura, analogamente al mondo obiettivo. Nella separazione di natura e spirito si delinea una psicologia nuova, secondo lo stile del razionalismo. A partire da Hobbes, infatti, alla psiche viene assegnato un modo d'essere che è analogo a quello della natura, mentre alla psicologia si attribuisce un tipo di procedimento teorico proprio della biofisica, a partire dalla descrizione generale per giungere ad una spiegazione teorica ultima. Sulla stessa linea proseguì Locke che, mediante l'immagine della tabula rasa, eguaglia psiche e natura, nelle quali si susseguono linearmente dati psichici nella prima e processi corporei nella seconda. È da qui che si ritiene la psicologia sia stata falsata, poiché:

in questa prima forma di naturalismo, in base a una presunta esperienza, l'anima diventa una sfera circoscritta e reale di dati psichici, nell'unità chiusa di uno spazio coscienziale. L'ingenuità di ritenere queste datità dell'esperienza psicologica uguali a quelle dell'esperienza corporea porta alla loro reificazione; l'esempio costante delle scienze ritenute esemplari induce a concepire il dato interno come un atomo psichico o come un complesso di atomi, e a porre un parallelismo tra i compiti delle due scienze. [...] le disposizioni psichiche diventano analogie delle forze fisiche, titoli per qualità meramente causali dell'anima, sia per quelle che le ineriscono per essenza, sia per quelle che sono determinate dalla connessione causale del corpo proprio. In ogni modo la concezione della realtà e della causalità è sempre dello stesso tipo in ambedue i casi. [...] proprio queste difficoltà li inducono a un idealismo immanente che tende a riassorbire uno dei due membri del «parallelismo» (Husserl, 1954, p. 239).

Il dualismo di anima e corpo impone un'importante riflessione circa la modalità di considerazione dei due elementi e della loro relazione ambigua. Infatti, l'anima non va intesa nella sua connotazione metafisica, come polo di tale dualismo, bensì essa deve essere considerata nel suo significato di datità originaria, di soggettività, elemento psichico nel mondo-della-vita. Tuttavia, tale coscienza, trovandosi nel mondo, c'è il rischio che venga considerata alla stregua di un mero corpo che abita lo stesso mondo. Ma, persino il corpo che rientra tra i corpi assume una connotazione diversa rispetto agli altri oggetti del mondo, perché esso è un corpo che viene agito e animato da me, è proprio; quindi, si connota di soggettività.

Qui si presenta l'errore della psicologia di assumere gli stessi strumenti utilizzati dalle scienze

naturali, ignorando l'essenziale specificità del proprio oggetto d'indagine, trascurando il mondo-della-vita di cui la soggettività è datità originaria:

Così la psicologia si assunse fin dagli inizi l'onere dei compiti propri di una scienza parallela e concepì l'anima – cioè il suo tema – come un che di reale nello stesso senso della natura corporea, che era il tema delle scienze della natura. Fintanto che non sarà esplicitato il controsenso di questo pregiudizio secolare, non esisterà una psicologia che sia scienza dello psichico, di ciò che originariamente ha un senso proprio in base al mondo-della-vita al quale la psicologia – analogamente a tutte le altre scienze obiettive – è inevitabilmente connessa. Nessuna meraviglia quindi che essa dovesse fallire nel suo sviluppo, in quello sviluppo che la scienza naturale, il suo ammirato esemplare, stava compiendo; nessun genio creativo, nessun'arte metodica poterono impedirle di cadere in crisi continue. [...] Non che il suo lavoro fosse rimasto completamente sterile. Attraverso l'obiettività scientifica erano stati scoperti molti fatti sorprendenti concernenti la vita psichica umana. Ma bastava questo per renderla una psicologia realmente scientifica, una scienza dell'essenza propria dello spirito – insisto: non di un'entità mistica, «metafisica», bensì del proprio essere-in-sé e per-sé, che pure è accessibile, attraverso la cosiddetta «percezione interna» o «auto-percezione», all'io riflettente? (Husserl, 1954, p. 225)

La psicologia, infatti, non indagando il significato originario di ciò che pone come proprio oggetto di indagine, si incastra in oscurità di senso e opta per l'elaborazione di un'empiria metodica, che una volta garantita e verificata conferma la realizzazione del proprio senso scientifico.

Già a partire da Wundt, padre della psicologia, si condivisero gli stessi metodi di osservazione e misura che guidavano le scienze naturali. In particolare, Wundt fondò la psicologia sperimentale, impegnata nella ricerca delle unità elementari e delle loro combinazioni che risultavano in ciò che egli indicava nei sentimenti e nelle sensazioni. Tuttavia, già egli riconobbe l'impossibilità di misurare sperimentalmente i processi psichici superiori, visibili solamente attraverso le loro manifestazioni nella psicologia dei popoli. Successivamente, anche James, interessato al lato naturalistico della propria materia, ricercò il corrispettivo somatico delle emozioni, riscontrando che esso è la causa dell'emozione, per cui il corpo mette in atto specifici meccanismi che consentono la percezione dell'emozione; dunque, derivante soltanto da una variazione organica. Nel frattempo, in America, si attaccarono le entità invisibili della psicologia introspezionista, istituendo la scienza dell'osservabile, ovvero, solo ciò che si può misurare può considerarsi scientifico, secondo il paradigma dello stimolo attuato e risposta riscontrata nel soggetto sotto stimolazione. Mentre in Russia, Pavlov sosteneva la validità della psicologia come scienza autentica solamente intendendola come continuazione dei processi fisiologici corporei, quindi come proseguimento dei riflessi condizionati e associati. Solo a partire dalla psicoanalisi venne abbattuta l'egemonia del corpo per

valorizzare l'importanza dei fattori psichici, anche se ancora nelle concezioni teoriche di Freud restò una forte impronta meccanicista e deterministica (Zunini, 2005).

La legittimità di applicazione della psicologia non può prescindere dal metodo assunto, cioè essa richiede che i dati utilizzati nella ricerca scientifica siano originati dai dati d'esperienza a cui si riferiscono. C'è sempre stata una tensione tra il voler considerare il mondo nella sua accezione naturalistica e fisicalista, le soggettività da un punto di vista spazio-temporale, connesse ai corpi; e dall'altra parte l'indagine delle stesse coscienze nel loro essere in sé e per sé, mediante l'esperienza interna che ne si ha. Tale pareggiamento di *res cogitans* e *res extensa* farebbe supporre il medesimo rapporto nella datità prescientifica, per questo esso rappresenta un controsenso, perché nel mondo-della-vita le essenze di coscienza e corpo non si danno separatamente, come dimostra l'esperienza del corpo proprio. Ma, è a partire da tale trascendenza che si assume la distinzione tra mondo interno e mondo esterno, tra natura e spirito, adottando una cecità verso l'intenzionalità del soggetto, trascurando che ogni percezione è sempre percezione di qualcosa, da parte della coscienza per mezzo del corpo (Husserl, 1954, p. 243). Nell'agire corporeo, ad esempio, l'azione è rivolta agli oggetti del mondo esterno, ma al contempo si esperisce internamente il proprio attivo essere-io. Quindi, è solo in base all'agire esperienziale che si può esperire la propria corporeità in quanto tale, che si può prendere coscienza di un altro corpo in quanto corpo proprio, in cui esiste un altro io attivo, mentre le soggettività nella loro essenza, nell'*in sé*, non hanno nessuna esistenza. L'agire dell'io è immediato solo all'interno del corpo proprio, mentre sugli altri corpi esso è mediato. Per questo, il modo di esperienza stesso del mondo-della-vita cambia se si esperiscono oggetti o se si esperisce un'esperienza in sé, così come la percezione dell'azione è differente se l'agire soggettivo è proprio o altrui (Husserl, 1954, p. 237). Del nostro corpo immerso nell'azione non si percepiscono le stimolazioni degli organi di senso o la trasmissione e l'elaborazione dell'impulso nervoso, poiché la loro azione avviene senza che la si avverta, in modo automatico. Il proprio corpo organico viene percepito quando c'è un disturbo e si avverte un disagio, che a volte può essere localizzato, ma senza riuscire sempre ad individuarne la natura. Le nostre azioni, dunque, quelle azioni mosse, rese possibili, dal nostro corpo organico, traggono il loro significato dalle nostre intenzioni e sensazioni, per cui il movimento del proprio corpo non è percepito come la somma di attività organiche singolari, ma diviene comprensibile in quanto espressione di un bisogno, come tendenza ad agire o non agire. «Abbiamo così una esperienza soggettiva irriducibile al funzionamento di un automa comandato: l'automa si “comporta” secondo una causalità meccanica, ma non è in grado né di sentire, né tanto meno di comprendere il significato dei suoi movimenti» (Zunini, 2005, p. 154).

Ma, nell'immagine del corpo che offre la scienza non è presente l'esperienza del corpo come lo viviamo, di questo viene fornita unicamente una definizione semplicistica e limitata a ciò che è

compatibile con i metodi e le ipotesi delle scienze naturali. Perciò si può assumere che l'oggettivazione del mondo parta proprio dall'oggettivazione del proprio corpo, ovvero dall'esclusione di questo dalla propria soggettività, condizione verificabile soltanto nell'ambito del dualismo psicofisico (Galimberti, 1979, p. 83).

Nell'esperienza supposta e mediata, delle scienze che vogliono definirsi empiriche, è implicita un'interpretazione dualistica del mondo, in quanto il loro riferimento è verso ciò che è osservabile e misurabile; quindi, solamente verso ciò che pare detenga unicamente una natura organica, supponendo che ciò che non rientri in tale area di indagine sia, al contrario, puro spirito. Ma, questi procedimenti delle scienze sperimentali, il limite e il senso della loro legittimità, non vengono chiariti esplicitamente, attingendo ad argomentazioni che si riferiscono a concetti attinti alla loro tradizione storica e non indagati nel loro senso originario. Il fondamento ultimo di ogni conoscenza obiettiva è l'esperienza in cui è dato il mondo-della-vita. Il dualismo riferito dalle scienze si vuole proporre come ciò che si offre nella pura esperienza, abbandonando ogni sustruzione metafisica che caratterizzava il pensiero cartesiano. Tuttavia, «il residuo metafisico è costituito dal fatto che gli scienziati ritengono di considerare la natura concreta e non si accorgono dell'astrazione attraverso la quale la natura è diventata per loro un tema scientifico» (Husserl, 1954, p. 237).

L'elemento psichico, considerato nella sua essenza propria, non ha una natura, non ha un in-sé pensabile nel senso naturale, non ha un in-sé causale idealizzabile e matematizzabile nella dimensione spazio-temporale, non ha leggi del genere di quelle naturali; per l'ambito psichico non possono esistere teorie riferibili, come quelle delle scienze naturali, al mondo-della-vita intuitivo, non possono esistere osservazioni ed esperimenti la cui funzione sia uguale a quella che esercitano nelle teorizzazioni delle scienze naturali – e ciò malgrado tutti gli auto-fraintendimenti della psicologia empirico-sperimentale (Husserl, 1954, p. 232).

È possibile riconoscere in tutte le scienze un primo grado descrittivo e uno più alto esplicativo, ma poi ogni scienza deve trarre dalle proprie fonti essenziali il proprio senso; dunque, il parallelismo fra le scienze naturali e la psicologia deve essere considerato solo formale. Proprio Husserl, che voleva istituire la filosofia in quanto scienza rigorosa, attaccò la psicologia scientifica del tempo, in quanto si sia servita maldestramente del metodo scientifico naturale, sottovalutando qualsiasi analisi diretta della coscienza, senza riconoscere l'essenza caratteristica dei fatti psichici (Zunini, 2005).

Quindi, si incorrerebbe in un controsenso se si tentasse di analogare la psicologia alla fisica o alle scienze naturali, questo perché soltanto il suo tema proprio può guidarla. Sarebbe riduttivo annoverare la psicologia tra le scienze biomediche, cercando di perfezionarne le conoscenze scientifiche. Infatti, la scienza può informare e spiegare una molteplicità di particolari che riguardano la natura umana, senza tuttavia risolvere il problema della natura e dell'essenza della

condizione umana (Stanghellini, 2017, p. 154). Il mondo quantitativo, quello della geometria, è un mondo in cui, nonostante ci sia posto per tutto, non c'è posto per l'uomo. Così il mondo della scienza si è separato dal mondo-della-vita, che la scienza non ha saputo spiegare (Scudellari et al., 2008, p. 355).

La psicologia non ha a che fare con un soggetto privo di mondo [*weltloses Subjekt*] perché un simile soggetto non sarebbe altro che un oggetto, né tanto meno con la scissione soggetto-oggetto [*Subjekt-Objekt-Spaltung*] perché tale scissione non la si potrebbe intendere se non come avente alla base l'umana presenza. La psicologia inizia quando comprende l'esistenza umana come originario essere-nel-mondo [*In-der-Welt-sein*] e considera i determinati modi fondamentali [*bestimmte Grundweisen*] in cui l'esistenza umana di fatto esiste [*faktisch existiert*] (Binswanger, 1935, p. 101).

La complessità della psicopatologia fenomenologica è, in tal senso, intesa quale rinuncia ad un'unica prospettiva verso cui far defluire tutte le altre, ovvero, allontanarsi da un modello riduttivo dell'essere umano dal quale si è costretti a estromettere tutto ciò che, poiché non vi rientra, rischia di far implodere il modello in questione (Muscatello et al., 1997). L'interesse della fenomenologia e dell'esistenzialismo è quello di rivelare le modalità con cui l'uomo struttura il suo essere-nel-mondo, piuttosto che dimostrare come si manifestino delle realtà fisiologiche a livello umano. Solo così può essere aggirato il pericolo di oggettivare l'uomo, rischio implicito in ogni metodo ispirato a modelli concettuali di tipo naturalistico (Galimberti, 1979, p. 21).

La psicologia deve abolirsi come scienza e, proprio abolendosi come scienza, raggiunge il suo scopo scientifico. E questo perché ogni scienza ha un "al di fuori" di se stessa; ma non la psicologia, il cui oggetto è il soggetto di ogni scienza in generale (Jung, 1947, p. 240).

La contraddizione verso cui va incontro la psicologia che voglia costituirsi come scienza naturale riguarda il fatto che la scienza può nascere solo a partire da un pensiero oggettivo, ovvero de-psicologizzato, scevro dell'interferenza dello psichico; perciò, la psicologia non può proporsi come scienza senza, automaticamente, abolire se stessa.

Se infatti "spiegare scientificamente" un fenomeno significa *ridurlo* all'ordine legale che il pensiero ha anticipato, come si può *spiegare* il pensiero, la percezione e via dicendo? Il metodo scientifico non può ridurre ciò che attua la riduzione, per cui fare della psicologia una scienza sul modello delle scienze naturali significa o instaurare un circolo vizioso o distruggere lo specifico della psicologia (Galimberti, 1979, p. 110).

Escludendo dal campo di indagine la soggettività, a favore di un'oggettività, non si ottiene una psicologia, bensì un insieme di teorie che riguardano il comportamento umano, e che possono

paradossalmente essere verificate soltanto annullando ciò che può verificarle, cioè il soggetto cosciente.

[...] la psicologia potrà pensare di liberarsi dalla psicofisiologia in cui da sempre è stata trattenuta solo quando sarà in grado di affrancarsi dall'oggettivismo naturalistico e di avviare un metodo di indagine che consenta di esplicitare l'essenza della soggettività. Infatti, se ciò che finora ha impedito la nascita della psicologia è la considerazione dell'*io come parte del mondo*, sarà possibile, risalendo alla fonte di questa *oggettivazione*, scoprire quella *soggettività trascendentale* per la quale esiste un mondo e un io-nel-mondo. La mia soggettività allora sarà salva, e perciò un discorso psicologico sarà possibile non in forza di quell'io oggettivato che è al mondo, come lo sono tutte le cose di cui la psicologia non si occupa, ma in forza di quell'io che *mi coglie* al mondo. Questo io originario (*Urich*), che non è oggetto ma ciò per cui qualcosa si costituisce come oggetto, è l'espressione di quella soggettività che, trascurata, rende impossibile il costituirsi di una psicologia che voglia cogliere l'espressione soggettiva dell'uomo e non le sue manifestazioni oggettivate (Galimberti, 1979, p. 193).

2.4 Il paradosso dell'approccio scientifico in ambito clinico: la necessità di partecipare all'incontro clinico con la propria soggettività

Piuttosto che descrivere i vissuti che caratterizzano i mondi delle persone sane e di quelle che vivono la psicopatologia, la psicologia dovrebbe «vedere in questi mondi delle varianti di quell'invariabile ontologica che è la “visione del mondo [Weltanschauung]”, in cui si raccolgono i tratti intenzionali essenziali della struttura costitutiva e normativa dei mondi che di volta in volta si danno» (Galimberti, 1979, p. 190). Le scienze della natura non sono interessate all'uomo nella modalità esistenziale del suo essere malato, pur costituendo tuttavia per il malato l'autentica dimensione della sua malattia; per cui la malattia non può identificarsi con il patologico. La prospettiva scientifica tenta di ricostruire l'uomo in termini biologico-scientifici-naturalisti, dopo averlo diviso in anima e corpo, sostituendo alle possibilità costitutive dell'essenza umana i processi genetici di trasformazione e sviluppo. Ma, attuando tale ricostruzione,

l'uomo non è più, come vuole la lettura di Heidegger, un essere che, gettato (*ge-worfen*) come ogni altra cosa nel mondo, è però in grado di progettare (*ent-werfen*) un mondo, trascendendo in questo modo il proprio fondamento, ma un essere che “nel suo fondamento” è spinto (*getrieben*) da pulsioni, quindi una natura pulsionale (*Triebwesen*) da cui non può sfuggire, [...] (Galimberti, 1979, p. 361).

Rivolgersi all'uomo in quanto natura pulsionale limita la comprensione dello stesso, poiché solo rivolgendosi all'essere umano in quanto possibilità progettuale permette la comprensione del perché «un uomo con esperienze insistenti su altre dimensioni, che non può rinnegare né dimenticare, è disposto a correre il rischio di farsi distruggere dagli altri piuttosto che tradire il proprio progetto

d'esistenza. In fondo, dal suicidio non ci trattiene la vita, ma la vita che riteniamo degna di essere vissuta, la *nostra* vita quindi» (*ibidem*). Tuttavia, i metodi sfruttati dalla scienza non valutano i progetti d'esistenza, perciò diviene un paradosso approcciarsi alla "follia", che è un progetto d'esistenza, poiché è pur sempre un modo di essere-nel-mondo, servendosi del metodo delle scienze naturali. Così come, analogamente, è un paradosso comprendere la soggettività del paziente se la dottrina utilizzata dallo psichiatra serve soltanto a oggettivarlo, dunque a distanziarlo.

Ma se la follia è proprio la "scissione" dell'uomo, la sua "lontananza" dagli altri, la sua "estraneità" al mondo, come si può pensare di guarire applicando una dottrina i cui principi sono l'esatta riproduzione delle componenti della follia? Come si può pensare di condurre all'unità della sua esistenza un uomo "a pezzi" servendosi di una dottrina che non ha mai conosciuto l'unità, ma sempre e solo la giustapposizione dei "pezzi"? (*ibidem*)

Il dualismo non riguarda l'esistenza di due sostanze, l'apparato organico e l'apparato psichico, ma si tratta di due metodi che pretendono di ridurre e identificare la cosa in un solo suo aspetto. L'errore, qui, riguarda proprio la pretesa che la cosa sia soltanto ciò che un certo metodo ha individuato, l'aspettativa per cui essa non sia altro da questo.

Pensare di "comprendere" meglio l'esperienza di un corpo vivente che abita il mondo scindendolo nell'impersonalità di due sistemi, uno organico e uno psichico, che per definizione non hanno un mondo, perché sono costruiti su modelli concettuali ricavati dalla fisica e dalla biologia, significa non rendersi conto di quanto sia assurdo tentare di comprendere "persone" con procedimenti di "spersonalizzazione" (Galimberti, 1979, p. 363).

Il clinico, a differenza del medico che si occupa di patologie organiche, non necessita di basare la relazione terapeutica sulla distanza dal paziente; anzi, di questo ne valorizza l'immensa portata interpretativa, e spesso è richiesto proprio il contatto con la propria alterità, con la propria parte sofferente, per poter entrare meglio in contatto con l'intimità del paziente (Ardito, 2014). Anche nell'analisi fenomenologica di Binswanger, l'accento è posto sulla risonanza delle comunicazioni dell'altro sul vissuto dell'Io dello psichiatra. L'importanza attribuita a tale risonanza deriva dalla concezione per cui essa, dopo la purificazione dell'*epochè*, sia intimamente legata al vissuto del paziente che l'ha creata. Perciò, nell'ascolto dell'altro è possibile cogliere il riferimento al proprio fondo di esperienza, mettendo tra parentesi la sapienza professionale e la specifica determinazione in cui il vissuto si palesa. La comprensione dell'altro dipende dal presentare alla sua attenzione una possibilità che intimamente già gli appartiene, riuscendo così a cogliere nelle esperienze singolari la visibilità di un volere generale (Biondi, 2015). Nel caso del paziente psicotico, il clinico può sintonizzarsi con lui nell'esperienza della perdita del mondo, rendendo il proprio mondo

questionabile, e attingendo così all'originaria perdita del mondo, ponendo l'incontro in quella zona di perdita. Dunque, la co-originaria perdita del mondo è ciò che paziente e clinico hanno in comune nella loro coappartenenza umana, e ciò costituisce la prima intersoggettività fondamentale che il clinico costruisce con lo psicotico. Proprio in questo, l'*epochè* richiede ai clinici di rinunciare ad essere medici, psichiatri, psicoanalisti per essere innanzitutto uomini di fronte a un altro uomo (Di Petta, 2010, p. 100). Perciò, sembrerebbe che schierarsi con la considerazione della psicologia quale scienza umanistica sia più opportuno, ma la verità è che «per attraversare i territori della malattia mentale senza perdersi» (Stanghellini 2017, p. 155) è necessario avere sia una conoscenza dell'organismo, di tipo scientifico, sia una conoscenza che si riferisca alla condizione umana. Inoltre, è necessario raggiungere un'equivalenza simmetrica tra il metodo scientifico-naturale e quello psicologico-fenomenologico, perché solamente così si può avvicinare sia la persona sia il malato di mente come un tutto inscindibile (Rovaletti, 2000). In merito al tema, così si esprime eloquentemente una paziente in cura dallo psichiatra e psicoterapeuta Riccardo Dalle Luche:

ho scelto lei come medico perché si avvale del pensiero scientifico, ma non con l'atteggiamento onnipotente del salvatore desiderato in segreto da tanti malati, ma con la consapevolezza propria del filosofo che conosce i limiti di ogni forma di sapere e che sa di disporsi nei confronti di esso non come possidente nei confronti del suo territorio, ma come un viandante nei confronti della sua via. Sono pensieri ancora tutti da pensare. Ma il paesaggio da essi dispiegato è già un'instabile, provvisoria e inconsueta dimora (Dalle Luche, 2010, p. 73).

2.4.1 La necessità dell'*epochè* in psicologia

Nella percezione la persona è cosciente del percepito. Ma sia che la percezione avvenga nel modo di un atto osservativo-esplicitante, oppure nel modo del passivo aver-coscienza dello sfondo inavvertito di ciò a cui indirettamente si mira, è chiaro questo: che l'essere o il non-essere del percepito, la possibilità che la persona si sbaglia e che anch'io, lo psicologo, mi sbaglia in quanto, nella comprensione dell'altro, posso assumere senz'altro la credenza nel percepito – tutto ciò non deve assolutamente contare per me in quanto psicologo (Husserl, 1954, p. 243).

Seguendo il naturalismo scientifico, la società post-moderna pone solo in ciò che è visibile lo statuto di esistente, perciò, in ambito clinico, vengono richiesti sintomi osservabili per poter porre una diagnosi. Così la rappresentazione si sostituisce al vissuto, che spesso non viene vagliato per fare diagnosi: le cose esistono solo in quanto la comunità in cui esse appaiono è concorde circa la loro esistenza. La coscienza incarnata di sé costituiva il fenomeno fondante l'Esserci, il sentimento di sé, l'identità. Ma ora, il dire e il vedere sovrastano il sentire, e le emozioni prendono corpo mediante la ragione. Ciò produce oggetti parziali, frammentati sia nello spazio sia nel tempo, cioè fuori dal contesto della globalità del sé. In tal senso, sia l'esistenza quotidiana sia la patologia

riflettono la “configurazione caleidoscopica del sé”, ovvero la perdita del legame ontologico con il sé incarnato (Stanghellini, 2020, p. 24).

Perciò, il tema della psicologia può essere attinto solo mediante l'*epochè* universale delle validità. È necessario neutralizzare la partecipazione alle validità che tutte le persone implicitamente o esplicitamente realizzano. Parallelamente alla scienza universale dei corpi, la psicologia deve essere scienza universale della coscienza; perciò, così come la prima compie l'*epochè* universale per indagare astrattamente la corporeità nella sua essenza propria, anche alla psicologia è richiesta un'*epochè* che riguardi tutte le soggettività, compresa quella dello psicologo stesso: «ciò implica un'astensione dalla partecipazione a quelle validità che tutte le persone attuano nella loro relazione con la realtà del mondo obiettivo, nei modi della vita quotidiana naturale – e quest'astensione egli deve attuarla proprio in quanto psicologo» (Husserl, 1954, p. 246). Soltanto mediante tale atteggiamento, lo psicologo può indagare il mondo interiore del soggetto e, insieme a questo,

la totalità universale della vita intenzionale: la sua propria vita nell'originalità originaria, ma anche la vita di coloro che vivono accomunati con lui; e ogni vita, con la sua intenzionalità, penetra intenzionalmente nella vita degli altri, e tutti, in modi diversi, vicini o remoti, sono intrecciati nella comunità della vita. [...] Perciò il suo tema più prossimo e fondamentale è la pura vita personale degli atti e quindi, innanzitutto, la vita di coscienza in senso stretto. È per così dire l'aspetto superficiale di questo mondo spirituale quello che innanzitutto gli si rivela; soltanto a poco a poco si dischiudono per lui le profondità intenzionali (Husserl, 1954, p. 247).

L'*epochè* palesa una terza regione tra exteriorità e interiorità, nella quale è possibile cogliere sia il mondo esterno che quello interiore, ed è il luogo abitato da quelle che Binswanger definisce “forme immanenti della coscienza” (*Erlebnis*). E deve essere lo studio di tale regione, ovvero la fenomenologia pura, il fondamento della logica e della psicologia (Ales Bello, 2010). Il termine *Erlebnis* significa “esperienza vissuta” e si riferisce all'approccio epistemologico che si propone di «avvicinare la vita con la vita» (Galimberti, 1979, p. 173); si tratta dell'esperienza necessaria per l'accesso ai fenomeni che si costituiscono nel vissuto immediato, considerato che l'esperienza che si fa di ogni oggetto di studio è adeguata alla natura dello stesso. Quindi, affinché si possano porre problemi realmente psicologici, è necessario innanzitutto tracciare un orizzonte di senso sul quale essi possano manifestarsi, riconoscendo la superficie in quanto tale e operando l'*epochè* per indagarne le dimensioni profonde. Dunque, nella psicologia pura, che si pone come descrittiva, è fondamentale l'esercizio dell'*epochè* per rendere i soggetti esperibili nella loro purezza essenziale. In tal modo, questi soggetti divengono fenomeni per l'osservatore psicologico, in un senso nuovo e peculiare; ed è proprio l'osservazione disinteressata che consente la riduzione fenomenologico-psicologica. Qui, ogni percezione si intende come vissuto, presentificazione, dunque sprovvista di

materialità. Essa deve ridurre la coscienza dell'oggetto singolo e contemporaneamente la coscienza del mondo in quanto orizzonte di ogni oggetto o soggetto indagato dallo psicologo, per questo qualunque riduzione è mondiale-universale: «rappresentandosi gli altri lo psicologo non potrà rappresentarsi altrimenti che come uomini a sua somiglianza, come uomini nella coscienza del mondo, una coscienza che è insieme autocoscienza: coscienza di se stessi in quanto essenti nel mondo» (Husserl, 1954, p. 256). Qui si intravede il duplice compito dello psicologo, che non può esulare dal ritrovare se stesso, la propria soggettività, all'interno delle sue indagini circa il mondo interiore; dunque, non può analogare il proprio compito a quello dello scienziato che si occupa unicamente del mondo esterno, che non ha come oggetto le persone. Perciò, egli si trova costretto innanzitutto a operare l'*epochè* in se stesso, a partire da se stesso, per potersi rifare alla sua esperienza originaria e alla propria coscienza del mondo. Diventando, così, un osservatore disinteressato di se stesso, tutto perde la propria validità e questa stessa diviene fenomeno. Solamente di questo lo psicologo può avere una coscienza originale, ovvero di tutto quello che per primo è stato l'oggetto della riduzione. Ed è in questo, nel flusso delle singole presenze, che rientra la coscienza del mondo del soggetto; e questo mondo, che è per lui, l'unico mondo a cui egli possa attingere, che per lui abbia un senso, diventa per lui un mero fenomeno. Così, nell'*epochè* che lo psicologo deve compiere non rientra solo lui, ma interessa anche l'Altro, che diventa mera soggettività; perché ciascuno ha un mondo orientato, che presuppone l'esistenza degli altri in quanto altri in una connessione intenzionale, come soggetti di un'appercezione comune del mondo, mantenendo al tempo stesso ciascuno la propria auto-appercezione.

Ognuno di noi ha il proprio mondo-della-vita e lo concepisce come il mondo per tutti. Per ognuno questo mondo ha il senso di un polo, di un'unità di mondi supposti soggettivi-relativi, i quali, nel corso delle rettifiche, si trasformano in mere apparizioni del mondo, del mondo-della-vita per tutti, della persistente unità intenzionale – esso stesso un universo di singolarità, di cose. Il mondo è questo: un altro mondo non ha per noi alcun senso; nell'*epochè* questo mondo diventa un fenomeno, e ciò che rimane non è una molteplicità di anime separate ridotte singolarmente alla pura interiorità: così come esiste un'unica natura universale, una compagine unitaria in sé conclusa, così esiste soltanto un'unica compagine psichica, una connessione globale di tutte le anime. Le anime non sono in un rapporto di esteriorità, sono bensì interne l'una all'altra, unificate attraverso l'inerenza intenzionale della loro comunità di vita. Ogni anima, ridotta alla sua pura interiorità ha un suo essere-per-sé e un suo essere-in-sé, ha la sua vita originalmente propria. E tuttavia le inerisce il fatto di avere costantemente, nelle singole presenze, in un modo che le è originalmente peculiare, coscienza del mondo. E ha coscienza del mondo perché ha esperienze enteropatiche, perché ha una coscienza sperimentale degli altri in quanto aventi il mondo e in quanto aventi lo stesso mondo, di altri che appercepiscono il mondo attraverso appercezioni proprie (Husserl, 1954, p. 258).

Quindi, ciascuno esperisce un mondo che è orientato, ognuno ha un proprio nucleo di dati attorno al quale si situa un orizzonte di intenzionalità che, pur essendo connotato da indeterminatezza, contribuisce alla costituzione del senso di validità di tale mondo. Inoltre, l'intenzionalità implica, al tempo stesso, l'esistenza di tutti gli altri soggetti egologici, nel modo e nell'orizzonte dell'entropatia, ovvero l'immediata ricettività verso l'interiorità dell'altro. Infatti, l'*epochè* rivela l'assenza di rapporti di exteriorità nel mondo, in quanto lo stesso atteggiamento di exteriorità verso il "mondo che semplicemente è" diventa, nell'*epochè*, il mondo comune a tutti i soggetti, l'orizzonte di ciascuno. Dunque, l'*epochè* fenomenologico-psicologica, di fronte a una psicologia puramente descrittiva, si ribalta in un'*epochè* trascendentale e universale. Nell'*epochè* lo psicologo non può attingere al mondo obiettivo, poiché questo rientra nell'ambito di ciò che deve essere ridotto; perciò, la psicologia pura non può basarsi su altro se non sulla soggettività, e farle rientrare qualcosa che non le è proprio, ovvero qualcosa che sia oggettivamente essente, implica il rinunciare ad essa. Quindi, la psicologia pura è la realizzazione di un'intenzione filosofica, solo così essa può essere assolutamente fondata, nella forma della filosofia trascendentale fenomenologica. Ma, in tal modo, lo psicologo puro, nonché il filosofo trascendentale, non cessa di essere uomo, nell'esistenza reale del mondo non è cambiato nulla, perciò, in ogni momento, l'atteggiamento dello psicologo può mutare in naturale, ritornando sul terreno del mondo.

Ma in quanto si vede costretto a elaborare il metodo della riduzione fenomenologica, scopre che nessuno, nella propria conoscenza di sé, perviene propriamente alla sua vera e reale ipseità, all'essere che gli è proprio in quanto egli è il soggetto egologico della sua conoscenza del mondo e delle sue operazioni mondane; scopre che la sua ipseità si rivela soltanto attraverso la riduzione e che la psicologia pura non è altro che la via, estremamente faticosa, di un'autentica e pura conoscenza di sé; ma in questa conoscenza di sé è inclusa anche la conoscenza degli altri uomini, la conoscenza del loro vero essere egologico o psichico e della loro vita, e, inoltre, la conoscenza del mondo; infine scopre il vero essere del mondo, che tutte le scienze positive, nonostante i loro successi, di principio non possono raggiungere. Ciò che le scienze chiamano conoscenza del mondo è una conoscenza delle cose del mondo, [...] delle forme e delle leggi che reggono le forme a cui l'essere di tutte le cose è legato (Husserl, 1954, p. 263).

Quindi, l'interesse dello psicologo per l'interiorità non esula dal suo interesse verso il mondo quale orizzonte della soggettività, così come la sua indagine nel mondo non può rifarsi a un obiettivismo che esuli dalla soggettività intenzionale, fondante il mondo stesso. Ambiguamente, «qualunque datiàmondana è una datià nel come di un orizzonte, [...] negli orizzonti sono impliciti altri orizzonti [...] qualunque cosa che si dia come mondana porta con sé l'orizzonte del mondo e soltanto così può presentarsi alla coscienza nella sua mondanità» (Husserl, 1954, p. 266). La

fenomenologia, il terreno sul quale può avvenire il riconoscimento del dipanarsi dell'ambiguità, libera dall'idea di un'ontologia della psiche conforme a quella fisica.

La ragione è l'elemento specifico dell'uomo, di un essere che vive attraverso attività e abitudini personali. In quanto personale, questa vita è un costante divenire, e si sviluppa in una costante intenzionalità. E ciò che in questa vita diviene è la persona stessa. Il suo essere è sempre un divenire, e ciò vale anche nella correlazione di essere singolo personale e essere personale accomunato, per l'uomo e per l'umanità unitaria (Husserl, 1954, p. 269).

La filosofia è razionale, ma si costituisce di una più alta razionalità, riconoscendo tuttavia a questa l'esistenza in quanto idea disposta all'infinito, che si costituisce nel suo divenire; scoprendo una nuova forma che è sia iniziale che finale di questa infinità e relatività che caratterizzano la razionalità (Husserl, 1954, p. 271).

2.5 L'ambiguità nell'ambito clinico

La pratica è più che la semplice applicazione della conoscenza. La pratica comporta l'essere in situazione, e la situazione modifica la conoscenza (Stanghellini, 2017, p. 21).

Il linguaggio si configura come il mezzo attraverso cui si esiste, ma esso trova la sua autenticità nel dialogo, in cui il linguaggio viene usato per incontrare l'alterità: nel dialogo noi abitiamo l'alterità.

2.5.1 La relazione con l'alterità

L'umanità presuppone la perdita del senso di unità, tipico della divinità, assumendo il senso di mutabilità del Sé, a partire dalla consapevolezza di essere ambigualmente abitati dall'alterità. Secondo il pensiero di Buber, l'Io del soggetto non è mai un Io in sé, non può esistere una tale condizione, in quanto si scopre l'Io soltanto in relazione con un Tu o con un Esso. E quando ci si riferisce all'Io, il riferimento verte sempre su una di queste due condizioni relazionali fondamentali. «Anche il mondo ha due volti, in conformità con questo duplice modo di essere, a questo duplice atteggiamento dell'Io» (Stanghellini, 2017, p. 24). Secondo l'autore, l'esperienza del mondo elude la partecipazione del soggetto, poiché l'esperienza è in lui, nella relazione Io-Esso e non tra lui e il mondo; mentre il mondo della relazione si genera a partire dalla relazione Io-Tu. Nell'ambito terapeutico della cura l'ambiguità regna sovrana, poiché esso si caratterizza per una continua oscillazione tra "l'essere-con-qualcuno" e l'"avere-qualcosa-di-fronte"; ovvero, tra l'autentico riconoscimento dell'altro all'interno della relazione e la distaccata considerazione oggettiva di ciò che viene osservato. La scelta di trattare come un Tu l'altro non deve essere colta soltanto da un

punto di vista etico ed epistemologico con lo scopo migliorare la relazione, perché la relazione Io-Tu «può dare corso a una profonda trasformazione delle strutture fondamentali del mondo-della-vita in cui sia l'Io (il terapeuta) sia il Tu (il paziente) sono situati [...] condivise da terapeuta e paziente» (Stanghellini, 2017, p. 25). Nel concetto del Tu, si supera l'oggettività di ciò che si trova di fronte all'Io, proprio attraverso la sua posizione intermedia tra l'Io e l'oggetto, in quanto il Tu, senza abbandonare il carattere di oggettività, assume quello di soggettività. Questo concetto di ambiguità si trova in analogia con quello del corpo che è sempre, allo stesso tempo, oggetto per gli altri ma soggetto per me (Cavaciuti, 1996).

Ma non sempre la relazione Io-Tu riesce a mantenersi, e il Tu si tramuta in Esso; ciò avviene quando la relazione immediata viene ottenebrata con uno strumento, in particolare con l'intervento del linguaggio denotativo, in cui l'uomo è ingabbiato, perché ridotto al linguaggio degli oggetti, che «coglie solo “un lembo della vita reale”» (Stanghellini, 2017, p. 28). L'incontro può avvenire soltanto quando ogni strumento viene eliminato, solo così l'Altro può essere colto autenticamente e il Sé può svilupparsi, ovvero affermandosi come un Io di fronte a un Tu: «Io mi faccio nel Tu, e facendomi dico Tu» (Buber, 1923, p. 16). Il ruolo ambiguo delle due parti costituenti la relazione Io-Tu è dato dal fatto che sono entrambe, allo stesso tempo, attive e passive, causanti e causate, scelgono e vengono scelte. C'è quindi un'influenza reciproca tra l'Io e il Tu nel loro modo di essere in relazione, influenza che riguarda anche la formazione della propria identità, per la quale si rileva vitale la presenza di un Tu di fronte al quale poter essere un Io. Il necessario riconoscimento dell'Altro, per poter individuare la propria identità, mostra come all'interno di questa esista un nucleo intrinseco di alterità, che costantemente minaccia la coerenza del proprio senso di Sé. L'ambiguità interna alla persona rende fragile il suo senso di identità, generando tentativi di gestione e fronteggiamento di quell'intimo senso di alterità. È infatti l'equilibrio della dialettica tra identità-alterità, sedimentazione-innovazione, persistenza-diversità, che determina la condizione di salute mentale, in cui si assegna un senso anche all'involontario di sé stessi, all'incontro incontrollato con la propria alterità. Per questo, l'identità stessa si connota di ambiguità poiché al tempo stesso essa detiene dinamicamente sia la propria permanenza sia il cambiamento. Infatti, la persona può modificare se stessa nel corso del tempo, attraverso una dialettica di appropriazione e “restaurazione” del Sé, modificando la propria identità rimantenendo tuttavia se stessa. Il significato rappresenta la *clavis aurea* per la convivenza con l'alterità che ci abita, tentare infatti una continua comprensione di ciò che si è in quanto persona e di ciò che ci influenza, ovvero l'alterità, risulta fondamentale. La modalità di azione su se stessa, da parte della persona che è influenzata, non solo passivamente, dagli eventi, comunica informazioni circa l'attribuzione di senso a ciò che si è e a ciò che si vuole divenire; mentre il concetto di alterità riguarda quegli aspetti di sé stessi che ci

costituiscono intimamente, ma sui quali non si possiede alcun controllo immediato. Infatti, l'alterità nella vita non subentra soltanto mediante eventi esterni inaspettati, bensì si costituisce anche all'interno, come oscuro sedimento dell'identità.

Sono una persona agli occhi delle altre persone, tuttavia il mio particolare modo di essere persona è continuamente messo a repentaglio dalle altre persone. Sono quello che sono, ma potrei sentire di non essere me stesso, oppure che la persona che gli altri mi portano ad essere, o che gli altri vedono in me, non sia la persona che mi sento realmente di essere. [...] Sento che non sono me stesso e, a volte, dico e faccio cose che non considero espressione di ciò che sono. Ciò nonostante, queste sensazioni sono *mie*. C'è tensione, e potenziale conflitto, tra Sé e alterità nella mia esperienza di essere persona. Sono *io* che sento e agisco, sebbene le mie sensazioni e azioni possano disturbare la mia comprensione di ciò che sono (Stanghellini, 2017, p. 41).

Il mancato dialogo con l'alterità che ci abita può declinarsi in vulnerabilità o trauma. La prima condizione riguarda una sproporzione, ovvero, indica il mancato dialogo con l'alterità presente in sé stessi, mentre il trauma si configura come il mancato dialogo, come persona, con l'alterità incontrata nei propri rapporti con il mondo esterno. Il dialogo con la propria alterità è fondamentale per riconoscere che esiste una parte di oscurità all'interno di me, ma che non si coincide interamente con essa: tale oscurità rappresenta una parzialità rispetto alla totalità della persona che si è. Tale dialogo non può prescindere dalla consapevolezza che il Sé individuato non può mai essere totalmente individuato. A tal proposito, Lacan coniò il termine *extimità* (*extimité*) per intendere l'ambiguità di intimità ed estraneità presenti in sé stessi. Con tale termine, il riferimento è al fatto che

Ciò che è più interno ha una qualità di exteriorità, poiché ciò che è più intimo è allo stesso tempo ciò che è più nascosto. Paradossalmente, ciò che è più intimo non è un punto di trasparenza, quanto piuttosto un punto di opacità. L'intimo è come l'Altro, un corpo estraneo nel contesto della persona. L'esperienza di *extimità* è legata al vacillamento dell'identità del soggetto di fronte a se stesso (Stanghellini, 2017, p. 46).

Dunque, essere persona, implica una giustapposizione, che a volte può sfociare in opposizione, rispetto a disposizioni non volontarie, che richiedono un'assunzione di posizione: «l'uomo è quell'essere che fa qualcosa di se stesso [...], io sono ciò che faccio di me a partire da ciò che altri hanno fatto di me» (Stanghellini, 2017, p. 45). Quindi, l'approccio terapeutico non può non considerare il compito che l'essere umano ha riguardo al prendere posizione rispetto se stesso, rispetto all'alterità che lo abita, quindi verso il definire la propria natura e la propria posizione nel mondo.

In particolare, quando ci si trova in una condizione di sofferenza psichica, dopo l'ingresso nella

psicosi, si esperisce una doppia perdita: infatti, il soggetto perde innanzitutto il mondo che gli appartiene in quanto uomo, ma egli sperimenta anche la perdita del senso comune che, come un velo di Maya, tiene gli uomini “normali” in una situazione anestetizzata di cecità rispetto all’indefinitezza e all’ambiguità del mondo in cui tutti esistono. In questo, la “follia” può essere intesa come la rivelazione, senza dubbio traumatica, che qualcosa è cambiato, che, uscendo dalle porte del senso comune, il mondo assume connotazioni diverse, più autentiche ma più perturbanti, rispetto a quelle vissute fino a quel momento (Di Petta, 2010, p. 98). La difficoltà nell’accettazione di tale ambiguità riguarda il carattere perturbante insito in ciò che è maggiormente familiare: è proprio Freud ad osservare che «è il doppio *segretamente familiare* ciò di cui faccio esperienza nel perturbante. [...] il doppio precede l’*Individuum*, il tutto precede la parte. Incontrare il proprio doppio è fare esperienza di sé come solo imperfettamente individuato, separato rispetto all’Altro. Incontrare nell’Altro una possibilità di se stesso prima che avvenga il processo di individuazione» (Stanghellini, 2017, p. 47). Quindi, nella propria vita, dove l’aggettivo propria indica una non totale appartenenza di questa a me, il proprio si connota di un carattere di inafferrabilità, si manifesta l’impersonale insito in sé stessi, mediante il quale si rende, tuttavia, possibile un contatto con il proprio preindividuale. Il riconoscimento dell’alterità può avviare la riconciliazione di questa con la persona che ne fa esperienza. Perciò, affinché una persona conosca se stessa, è necessario che faccia innanzitutto di sé una realtà esterna: «la conoscenza di sé non si raggiunge attraverso una riflessione astratta su di sé, bensì attraverso un atto di riconoscimento di sé nello specchio della propria azione» (Stanghellini, 2017, p. 71). Tale riconoscimento sottintende sia la conoscenza di sé, intesa come individuazione di sé nelle azioni compiute, sia la responsabilità, ovvero l’auto-attribuzione delle conseguenze delle proprie azioni. Questo implica l’affermazione che l’azione compiuta e le sue conseguenze, anche quelle non volute, riflettono la persona che si è, dunque il proprio Sé, ma anche la propria alterità.

2.5.2 Il tempo nella relazione

L’abitudine può eludere il dialogo con la propria alterità, in effetti si trova ad essere ciò che è più distante dall’alterità, poiché rappresenta l’ordine e la regolarità miei propri. L’abitudine solleva dal riflettere circa la modalità di azione appropriata in una particolare circostanza; perciò, essa si annovera tra le forme di spontaneità dissociata; tuttavia, può capitare che l’azione attuata non sia adeguata alla situazione, allora si esce dallo schema che pone la relazione con l’Altro all’interno dell’abitudine automatica, problematizzando la circostanza e richiedendo una riflessione più profonda. In questi casi, in cui l’abitudine non si adatta adeguatamente alla situazione,

essa [la spontaneità dell'abitudine] mi sorprende poiché mi fa agire meccanicamente, disgregando le mie azioni volontarie e conducendomi a un *mis-riconoscimento*. L'Altro reale non è riconosciuto nella sua individualità. Il mio *habitus* Sé-con-l'Altro mi distrae dal comprendere la specificità della situazione presente poiché la *sovrascrive* con un pregiudizio. [...] è tipicamente questo il caso quando la situazione presente è sentita come analoga a una relazione traumatica di cui ho fatto esperienza nel passato. Il mio passato si materializza letteralmente, "proprio adesso", di fronte a me, divenendo un ostacolo all'esperire la situazione presente in modo diverso da una mera ripetizione del passato (Stanghellini, 2017, p. 55).

Qui si pone un accento particolare alla nozione di tempo soggettivo in quanto distinto e autonomo rispetto al tempo cronologico. In questo caso, il passato invade il presente, aspettandosi che ogni istante sia analogo a tutti gli altri, per cui le azioni diventate abitudinali possono adattarsi adeguatamente a tutti i momenti, poiché si suppone che tutti conservino il medesimo aspetto di generalità. La costante egemonia del passato implica l'esperienza dell'altro in quanto oggetto: al Tu appartiene il presente, mentre gli oggetti abitano il passato. Infatti, il tempo della relazione Io-Tu non pone gli eventi secondo un ordine cronologico oggettivo, bensì segue il ritmo del tempo vissuto, guidato dalla legge del significato. Qui, «quello che conta non è la durata, ma la cessazione e la sospensione dello scorrere del tempo che crea il senso di "interezza" della relazione carica del carattere quasi eterno del *momento presente*» (Stanghellini, 2017, p. 32). Ma, nella temporalità si sperimentano anche le variazioni della propria identità, scoprendo un aspetto di sé nel momento presente che era assente nel passato, conducendo all'interna percezione di alterità rispetto a sé stessi, o meglio, rispetto a ciò che nel tempo si era sempre stati. Si riscontrano due diverse forme di identità a costituzione dell'identità personale: l'ipseità, ovvero l'essere sé stessi, che coincide con il Sé, e la medesimezza, cioè essere gli stessi, invariabilmente nelle differenti situazioni, che coincide con il carattere. La medesimezza possiede un carattere di passività, poiché si forma involontariamente, influenzata da azioni passate, fattori contingenti ed eventi che si trovano fuori dal proprio controllo, mentre l'ipseità si caratterizza per la relazione attiva che la persona instaura con tutto questo. Nel corso del tempo, dunque, possono esperirsi modificazioni della propria medesimezza, causate, appunto, dal mondo circostante che opera un'influenza diretta sulla propria vita, ma in qualche modo non si smette di essere la persona che si era prima che taluni eventi si verificassero; perciò, al tempo stesso, nonostante i cambiamenti interni ed esterni, si mantiene la propria ipseità. Ricoeur propone il concetto di identità narrativa per fronteggiare l'ambiguità dell'identità nel tempo: infatti, essa contribuisce al dipanamento della dialettica interna alla persona, individuando ed equilibrando quelli che sono i tratti immutabili da quelli che invece generano

distanza tra l'identità della persona e la medesimezza del carattere. In tal modo al soggetto viene fornita una modalità per «tenere aperto il dialogo tra persona e alterità» (Stanghellini, 2017, p. 40).

Occorre fare in modo che ogni storia clinica, intesa come “testo” da decifrare, lasci intravedere il suo progetto di esistenza, al di là di ogni apparente mancanza di senso. Leggere una storia clinica come un testo significa ricostruirne l'intelligibilità narrativa, ricomporre in una unità e in una sequenza intelligibili gli eventi eterogenei, discordanti, indecifrabili di un'esistenza. Gli eventi umani potranno così essere trasformati in storia e, correlativamente, una certa storia potrà essere raccontata da eventi. In tal modo il “testo” potrà lasciare intravedere il suo “progetto di mondo” (Muscatello et al., 1997, p. 78).

2.6 Il mondo dell'esistenza psicopatologica

La trascendenza dei momenti del tempo fonda e insieme compromette la razionalità della mia storia: la fonda perché mi apre un avvenire assolutamente nuovo in cui potrò riflettere su ciò che v'è di opaco nel mio presente, la compromette perché, da questo avvenire, non potrò mai cogliere il presente che vivo con una certezza apodittica, perché così il vissuto non è mai del tutto comprensibile, ciò che comprendo non aderisce mai esattamente alla mia vita, e perché infine non faccio mai tutt'uno con me stesso. Ecco la sorte di un essere che è nato, ossia di un essere che, una volta e per sempre, è stato dato a se stesso come qualcosa da comprendere (Merleau-Ponty, 1945, p. 417).

Quando il tempo non segue più il proprio naturale dipanarsi in passato, presente, futuro e uno di questi momenti assume un carattere totalizzante si incontra la psicopatologia. Proprio perché il presente si dà per la totalità dell'essere, in quanto solo nel presente si può realmente incontrare l'essere per come si dà, e per un istante il presente riempie la coscienza, esso ha insita la possibilità di «pretendere di fissare la nostra vita [...] e ogni presente rimane come una ferita attraverso la quale defluisce la nostra forza» (Merleau-Ponty, 1945, p. 134). In tali esperienze di fissazione temporale, il tempo e il corpo si compenetrano ambigualmente: il corpo diventa il passato specifico che non è stato superato, che resta nella vita della persona, costretto a presente, senza tuttavia realmente abitarlo, per cui «gli eventi del corpo divengono gli eventi del giorno. [...] [Poiché] ciò che permette di centrare l'esistenza è anche ciò che impedisce di centrarla assolutamente, in tal

senso l'anonimato del corpo è contemporaneamente libertà e schiavitù» (Merleau-Ponty, 1945, p. 134). Nel particolare caso della rimozione, si è fissati in un istante che monopolizza l'intera vita; così, altrettanto assoluto, diviene il corpo della persona, che agisce privo di coscienza intenzionale. Tuttavia, è fondamentale riconoscere che le fissazioni temporali o, più in generale, ciò che si manifesta diversamente nell'esistenza psicopatologica, non rappresentano la mancanza di qualcosa che invece è presente nella persona normale; ovvero, non è possibile muovere da dal soggetto normale alla persona che vive un'esperienza psicopatologica ciò che manca a quest'ultimo, poiché la psicopatologia è una *forma d'esistenza completa*, e i procedimenti adottati come sostitutivi delle funzioni compromesse sono parimenti fenomeni psicopatologici.

Non si può dedurre il normale dal patologico, le deficienze dai fenomeni di sostituzione, con un semplice mutamento di segno. È necessario comprendere i fenomeni di sostituzione come fenomeni di sostituzione, come allusioni a una funzione fondamentale che tentano di surrogare e di cui non ci danno l'immagine diretta. (Merleau-Ponty, 1945, p. 149).

Nell'esperienza psicopatologica, il campo dell'attuale non può prescindere da ciò che viene incontrato in un contatto effettivo, o da ciò che a questo è collegato mediante una deduzione esplicita; ovvero, in questi casi il soggetto non può che basare la propria conoscenza unicamente sull'esperienza immediata, poiché in lui è compromessa la capacità di trarre inferenze, accedere a ciò che è implicito, perciò la percezione immediata e diretta diviene l'unico terreno possibile per carpire conoscenze. Il soggetto normale, invece, assumendo l'autentico metodo induttivo, permette di trattare i fenomeni come *modalità e variazioni* dell'essere complessivo del soggetto; in questo, dunque, il possibile, rimanendo possibile, assume una sorta di attualità. Il soggetto immerso in una fissazione temporale causante la/a causa della patologia non è più soggetto davanti al mondo oggettivo, dunque, per lui non è più possibile assumere l'atteggiamento categoriale. Questo avviene a causa di una compromissione del movimento astratto, che impedisce di individuare un'invariante comune nel flusso delle impressioni, nelle diverse esperienze, e nella vicendevole rappresentatività dei dati oggettivi, compromettendo altresì le funzioni simboliche, rappresentative, le capacità di oggettivazione e di proiezione del soggetto.

2.6.1 Il corpo nella psicopatologia

Sia nell'isteria che nella rimozione si può ignorare qualcosa, pur sapendola, perché il corpo e i ricordi si perdono nella generalità, invece che darsi in atti di coscienza definiti. Ciò non significa che tali ricordi siano assenti, questi sono ancora posseduti da noi, ma quel che basta per tenerli lontani. Il corpo è responsabile in questo, poiché i messaggi sensoriali e i ricordi vengono conosciuti mediante l'adesione generale alla zona del corpo e della vita da cui dipendono.

L'adesione o il rifiuto di tali aree determinano la specifica situazione in cui il soggetto è posto, e circoscrivono il campo mentale immediatamente disponibile. Infatti, il rifiuto espresso in una condizione di patologia non è solamente un rappresentante dell'avversione verso la funzione che viene esplicitamente rifiutata, come nell'afonia il rifiuto di parlare o nell'anoressia il rifiuto di vivere, bensì si osserva il rifiuto dell'altro, il rifiuto dell'avvenire, separati dalla natura transitiva dei fenomeni interiori, e ridotti a situazione di fatto. Il corpo si fa garante di tale trasformazione, mutando le idee in cose: esso «può simbolizzare l'esistenza proprio perché la realizza e ne è l'attualità» (Merleau-Ponty, 1945, p. 216).

La distinzione tra il corpo soggetto e il corpo oggetto è possibile unicamente per l'essere umano perché, oltre a vivere inserito nel proprio corpo vissuto, egli possiede anche la capacità di riflettere su ciò che sta vivendo, da qui la possibilità di costruirsi un corpo oggettivo. L'esperienza del senso di appartenenza del proprio corpo presenta diversi livelli di manifestazione, dipendentemente dal grado di proprietà percepito verso il proprio corpo:

Mia è la saliva in bocca e mio è il sangue nelle vene: ma la saliva e il sangue fuori dal mio corpo mi appaiono estranei. So che mio è il dente strappato dal dentista, ma non lo sento più come mio: mentre posso sentire come mia la protesi dentaria. I neurologi hanno fatto ricorso allo schema corpo- Il mio corporeo, a cui si riferiscono parti dell'organismo anche amputate. È però una schematizzazione delle connessioni nervose, non certo l'esperienza dell'io che vive, mentre l'arto fantasma si inserisce nella compagine corporea come è vissuta (Zunini, 2005, pp. 156-157).

Nel caso dell'arto fantasma non si ha una vera e propria rappresentazione dell'arto, ma la presenza ambivalente di esso (Merleau-Ponty, 1945, p. 120). L'esperienza dell'arto fantasma mostra come l'immagine del corpo non sia né un prodotto della coscienza né un fenomeno biologico, bensì essa è

la *struttura della presenza* che, nel caso dell'arto fantasma, non si rassegna alla sua mutilazione. Se infatti l'esperienza della nostra corporeità non è l'esperienza di un oggetto, ma del nostro modo di abitare il mondo, per dimenticare un arto, per separarsi da esso bisognerebbe accettare di ignorare quella parte di mondo che la nostra presenza con quell'arto prima occupava. Rifiutandosi, la presenza ripristina a livello di fantasma quella porzione reale dell'immagine corporea da cui l'esistenza non può separarsi, se non al prezzo di separarsi da una porzione di mondo (Galimberti, 1979, p. 282).

L'io continua a protendersi verso il mondo nonostante le sue deficienze, che non vengono riconosciute. Intanto l'ambiente fa sorgere intenzioni abituali e si creano così regioni di silenzio (Merleau-Ponty, 1945, p. 120). Similmente, l'esempio formulato da Jaspers circa l'esperienza del guidatore d'auto mostra come i limiti del corpo proprio non sempre coincidano con quelli del corpo anatomico. Infatti, per il guidatore d'auto, la macchina è inclusa nello spazio del proprio corpo; poiché essa, rispondendo prontamente e fedelmente, si integra al guidatore, formando con lui un

tutt'uno. Analogamente, si integra al corpo proprio il bastone con cui il non vedente esplora il mondo circostante, poiché «il corpo vivente ha il potere di far perdere alle cose il carattere di oggetto per integrarle alla sua vita, quasi suoi prolungamenti. Esattamente il contrario di quello che fa la scienza quando oggettiva il corpo e lo riduce a cosa» (Galimberti, 1979, p. 276). Il corpo consente l'unione con l'ambiente, che a sua volta permette di avere coscienza del mondo. Mediante il corpo attuale e il corpo abituale si scopre l'essenza del mondo esperito, considerando la maneggevolezza dell'ambiente e ciò che esso veicola. Gli oggetti possono essere maneggevoli per me, per il mio corpo attuale; oppure, nel caso non lo siano, essi divengono maneggevoli in sé, in riferimento al corpo abituale.

Così, attorno alla nostra esistenza personale appare un margine di esistenza quasi impersonale, che per così dire va da sé, alla quale mi rimetto per mantenermi in vita -, attorno al mondo umano che ciascuno di noi si è fatto, appare un mondo in generale al quale occorre anzitutto appartenere per potersi rinchiudere nell'ambito particolare (Merleau-Ponty, 1945, p. 123).

La manifestazione della psicopatologia, e in generale dell'esistenza della persona, attraverso il corpo, rende necessaria/spontanea la considerazione di questo nell'ambito clinico. Infatti, il corpo, con i suoi modi particolari di abitare il mondo, è la prima cosa incontrata nell'incontro tra lo psichiatra e il paziente. Il corpo che rientra nella dimensione dell'incontro è un corpo proprio, un corpo soggetto, al contrario dello «statuto d'oggetto, inerte e insensato, reificato e alienato, che pertiene [...] a ciò che la psichiatria tradizionale ha pensato fosse l'intero dell'esperienza corporea, la totalità di ciò che il corpo di un paziente era e poteva essere» (Leoni, 2010, p. 202). Infatti, mentre il clinico è posto di fronte al corpo oggetto su cui svolge le proprie analisi, il soggetto psicopatologico «*vive* già, e *altrove*, la dimensione del corpo come *trasparenza* e come *alone*» (Di Petta, 2010, p. 101).

Ora, nel corpo-cosa (*Körperding*) che la scienza descrive ogni volta che parla dell'organismo e delle sue funzioni io non mi riconosco, perché è un corpo che non *mi* rivela, non *mi* rappresenta, non *mi* esprime. Ciò che di esso la scienza dice non *mi* riguarda, e per quanti sforzi io faccia non riuscirò mai a integrare nella *mia* presenza ciò che dalla scienza vengo a sapere (Galimberti, 1979, p. 269).

Collocandosi nell'area del pensiero impersonale della scienza naturale, lo psicologo tratta l'esperienza del soggetto vivente alla stregua di un oggetto, al contrario del paziente che, in quanto soggetto vivente, riconosce la specialità che distingue il corpo proprio dagli altri oggetti esterni. Lo psichismo è proprio questo atteggiamento che lo psicologo può assumere nei confronti di un altro soggetto, e si connota ponendo nell'essere universale ciò che invece richiede una nuova definizione dell'essere.

Nell'apparenza della vita il mio corpo visivo comporta una vasta lacuna al livello della testa, ma la biologia era lì a colmare questa lacuna, a spiegarla con la struttura degli occhi, a insegnarmi che cosa in verità è il corpo, che ho una retina, un cervello come gli altri uomini e come i cadaveri che seziono, e che infine lo strumento del chirurgo metterebbe infallibilmente a nudo, in questa zona indeterminata della mia testa, la copia esatta delle tavole anatomiche (Merleau-Ponty, 1945, p. 146).

Lo psicologo, alla pari dello scienziato naturale, può tentare di osservare il corpo altrui come oggetto inserito tra gli oggetti del mondo. Ma, nel tentativo di osservare il proprio corpo dall'esterno, così come in quello di guardare il corpo altrui come un meccanismo senza interiorità, l'esperienza di sé stessi e quella dell'altro viene rimossa a causa dell'incoscienza con cui si approccia un compito che richiede invece un ritorno a sé stessi. L'esperienza del corpo non è una rappresentazione di esso, è un fenomeno, non un fatto psichico.

Infatti, il fisico non è l'oggetto di cui parla, come non lo è il chimico, mentre lo psicologo era lui stesso, per principio, il fatto di cui trattava. Quella rappresentazione del corpo, quella esperienza magica che egli affrontava con distacco, era lui, egli la viveva nello stesso tempo in cui la pensava. Lo psichismo di fatto, con le sue particolarità non era più un evento nel tempo oggettivo e nel mondo esterno, ma un evento che toccavamo dall'interno, di cui noi eravamo il compimento o il nascimento perpetui e che raccoglieva continuamente in sé il suo passato il suo corpo e il suo mondo. Prima di essere un fatto oggettivo, l'unione dell'anima e del corpo doveva quindi essere una possibilità della coscienza stessa e si poneva il problema di sapere che cosa deve essere il soggetto percipiente per poter esperire come suo un corpo. [...] Occuparsi di psicologia significa necessariamente incontrare, sotto il pensiero oggettivo che si muove fra le cose bell'e fatte, una prima apertura alle cose senza la quale non ci sarebbe conoscenza oggettiva. Lo psicologo non poteva fare a meno di riscoprirsi come esperienza, cioè come esperienza immediata al passato, al mondo, al corpo e all'altro, nel momento stesso in cui voleva riconoscersi come oggetto fra gli oggetti (Merleau-Ponty, 1945, p. 149).

Il comprendere non può essere inteso unicamente come l'«enuclerare singole componenti coscienziali da un intero» (Besoli, 2008, p. 34), bensì esso si costituisce come l'«apprensione intuitiva» di un singolo elemento quale espressione della manifestazione della propria unità da parte della persona.

Di qui la necessità di una *restitutio ad integrum*: ogni particella di corpo ricondotta all'intero è un brandello di salvezza strappata al morso della malattia, ogni parte “riconosciuta” come parte del tutto è un passo in direzione di quella completezza che è propria del corpo così come lo viviamo anzitutto e per lo più, del corpo nel suo statuto di originaria proprietà, del “proprio” come il prima e il sempre di ogni uomo e di ogni donna, della certezza e dell'immediatezza come l'essenziale della proprietà del corpo proprio. [...] Non si “diventa” folli, ma si cessa di essere originariamente folli, per avvicinarsi a qualcosa che a questo punto non ha nomi, se non di pura convenzione (Leoni, 2010, p. 214).

Per la comprensione ultima dei fenomeni organici, affinché questi abbiano un senso, è necessario il riferimento all'umana presenza di cui essi sono determinazione, di cui sono uno dei suoi punti di vista. Dunque, sia il corpo oggetto sia il corpo soggetto sono veri in egual misura, ma si tratta di modalità diverse di aver presente la stessa realtà, che non prescinde dall'uno o dall'altro, ma li abbraccia entrambi sotto la sua presenza (Galimberti, 1979, p. 273). Difatti, l'oggettivazione, attuata dal materialismo scientifico, dell'essere umano ridotto unicamente a corpo organico, risolvendo ogni pensiero nella biochimica del cervello, dimentica che il cervello può assolvere la sua funzione solo coordinando ciò che riceve dal mondo, e può farlo solo grazie a un corpo che presenzia nel mondo non come organismo, bensì come corpo vivente. Così come lo spiritualismo, che riduce l'essere umano all'anima, dimentica che è il corpo ciò che permette all'uomo di essere al mondo.

Nel corpo c'è perfetta identità tra essere e apparire, e accettare questa identità è la prima condizione dell'equilibrio. Non esiste infatti un pensiero al di fuori della parola che lo esprime, perché solo abitando il mondo della parola il pensiero può annunciarsi e farsi parola. Allo stesso modo non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nel realizzarsi della sua esistenza. Se non si accetta la totalità di questa presenza è impossibile accedere alla comprensione della realtà umana (Galimberti, 1979, p. 278).

Per questo è necessario rivolgersi al paziente, non riducendolo a un *Körper* da curare, ma vedendolo come un *Leib* da incontrare, riconoscendone la vitalità, la soggettività e l'unicità che lo caratterizzano, mantenendo dunque quell'atteggiamento di attesa e apertura che possa rendere possibile cogliere il suo manifestarsi ambiguo (Mellina, 2010). Gli stessi "sintomi dell'esperienza", cioè con riferimento a questa, non sarebbero colti se non nella loro espressione attraverso il corpo, incarnandosi, divenendo quindi "sintomi dell'espressione", manifestandosi all'altro, includendo anche ciò che non è comunicabile a parole (Calvi, 2000).

2.6.2 Il sintomo

[...] Piuttosto, esso è una salienza, un nodo nella tessitura del mondo-della-vita di una persona, come una lacerazione nella matrice (Stanghellini, 2017, p. 111).

Il sintomo è un segno, questo informa su qualcosa che non si trova in quel luogo, e lo fa o indicando qualcosa o comunicando a qualcuno. C'è sempre qualcuno o qualcosa che si esprime e qualcuno o qualcosa che lo percepisce e, nel caso particolare in cui si ha un rapporto puramente indicativo tra il segnale e ciò che viene segnalato, ci si trova di fronte a, come lo definisce Husserl, un segno indicativo, ovvero un segnale. Questo designa, mostra, ma non significa, non esprime nulla. Ad

esempio, affermando che il fumo è un segno di fuoco, è implicita la funzione indicativa del segno, ma porta anche con sé la funzione di significato, che deriva da convenzioni ed esperienze. Si tratta di un accordo tra diverse persone che attribuiscono un medesimo significato al segno, senza necessariamente implicare una relazione causale. Così, analogamente, la febbre può rappresentare un segno di una malattia organica. I sintomi, in medicina, costituiscono i segni di una malattia di cui è possibile dedurre la natura, per questo, attraverso i sintomi, la malattia, in quanto alterazione, è annunciata ma non mostrata; e il sintomo è l'indicatore visibile di qualcosa di inaccessibile all'esperienza. Segni e sintomi non rivelano nulla del paziente, si riferiscono unicamente a sé stessi. La clinica che segue tale impostazione teorica opera secondo la riduzione diagnostica valutando le modalità di esistenza difettose come meri sintomi, ovvero, come indici di un'altra realtà in cui il soggetto non è più uomo, ma caso clinico. La fenomenologia, invece, si riferisce al fenomeno, all'interno del quale non vi è alcun apparato nervoso o psichico o entità nosografiche, bensì lì esiste il paziente, la cui presenza si coglie senza inferenza: egli è una presenza e non una rappresentazione. L'analisi fenomenologica non ha come obiettivo quello di proporre altri modelli nosografici, piuttosto essa mira ad approfondire l'essenza delle esperienze psicopatologiche fondamentali per recuperare i significati delle varie modalità di esistenza. Tuttavia, l'interesse non è unicamente verso i casi singolari, bensì verso il loro significare, come esempi particolari, l'essenza dell'esistenza in generale. Per questo, anche relativamente al concetto di segno, è fondamentale indagarne i significati e il suo fondamento antepredicativo (Rovaletti, 2000).

I sintomi mentali non devono essere paragonati o ricondotti a una sorta di disfunzione. Essi manifestano il bisogno di autocomprensione che emerge nell'incontro con l'alterità, in esperienze inusuali, abnormi, inquietanti. Le sofferenze sono intese come risultanti dal collasso del rapporto dialettico tra ipseità e alterità. L'alterità, da una parte, crea un senso di estraneità rispetto a sé stessi e al proprio ambiente sociale, ma d'altra parte è solo l'incontro con essa che può dimostrare che la propria identità non è medesimezza, scoprendo il dialettico dipanarsi dell'ambiguità costituente l'identità personale. Sotto questo punto di vista, il sintomo è l'ultima occasione per riconoscere l'alterità in sé stessi, per cui viene riconosciuto un ruolo attivo della persona rispetto alla forma che assegna al sintomo (Stanghellini, 2017, p. 95). Secondo Binswanger, infatti, sia l'"alienato" di mente sia la persona "sana" appartengono allo stesso "mondo", nonostante nel primo vi sia una struttura di modelli comportamentali e percettivi diversi. In tale visione, chi vive la psicopatologia non vive fuori dal mondo, ma nella psicopatologia ha trovato l'unico modo possibile di essere-nel-mondo, «essendo l'alienazione null'altro che l'estremo tentativo di un uomo di diventare, nonostante tutto, se stesso» (Galimberti, 1979, p. 224). Un modello riduzionistico, invece, vede la persona come passiva rispetto ai propri sintomi, assumendo il ruolo della vittima. Vi sono diversi

paradigmi psicopatologici che considerano il sintomo, differenti tra loro per le priorità di indagine e di valutazione che assumono. In ambito biomedico il sintomo viene considerato come l'«epifenomeno di una patologia sottostante e un indice diagnostico: [...] per stabilire che la persona la quale presenta quel sintomo è malata (invece che sana) e che è affetta da una certa patologia» (Stanghellini, 2017, p. 96). In questo paradigma, la finalità del colloquio clinico è subordinata o completamente ignorata o si considera soltanto strumentale. Dunque, l'accento è posto non sui significati ma sulle cause dei sintomi, considerati non essenziali, al contrario della loro assenza. Tuttavia, come la psicologia dinamica ha osservato, gli eventi psicologici trovano comprensione nel significato psicologico che assumono per la persona che li dipana. Perciò, i modelli che si basano sui sintomi possono comprendersi soltanto nel contesto personale del soggetto, in quanto essi sono «le espressioni esplicite dei modi in cui i pazienti si collocano di fronte alle loro esperienze di vita e al modo in cui le affrontano» (Stanghellini, 2017, p. 103). Qui, il concetto di comprensione, espresso da Heidegger e ripreso da Jaspers e Binswanger, mostra come l'esistenza stessa possieda una specifica modalità comprensiva nell'incontro con le cose del mondo, che si rivela assegnando un significato alle cose stesse; perciò, l'esistenza nella sua visione e nei significati che indica rivela la chiave interpretativa della propria modalità di essere-nel-mondo (Galimberti, 1979, p. 224). Quindi il sintomo necessita ascolto e lettura, non spiegazione ed eliminazione, poiché esso è «un significante che prende il posto di un significato represso. [...] non è accidentale per quella persona, ma è la manifestazione della sua più vera identità» (*ibidem*). Nel sintomo si possono osservare le manifestazioni dell'alterità, poiché esso è in un rapporto sia di estraneità sia di intimità con il soggetto, per questo si costituisce come opportunità di cambiamento, mediante il riconoscimento di una parte incomprensibile di sé. Perciò, è indispensabile trattare il sintomo come parte di un discorso che deve essere dispiegato e analizzato alla pari di un testo. Solo così può emergere il suo significato invisibile, non dalle singole cose nel testo, ma dalla loro articolazione. È necessaria alla mente una quota di auto-oggettivazione per vedersi poiché, in quanto esistenza ambigua, le intenzioni cosce si connotano per incompletezza e «quando l'alterità non è più integrata nel racconto che la persona fabbrica riguardo a se stessa, un sintomo è prodotto come un'estrema possibilità per l'alterità di divenire discernibile. Il sintomo è l'ultima possibilità per la persona di riconoscere se stessa» (Stanghellini, 2017, p. 109). L'esperienza di estraniamento da sé è necessaria per riacquistare un senso di intimità con sé stessi: «sentirsi dall'interno e vedersi nello specchio del proprio mondo sono aspetti complementari per acquisire o recuperare un senso di agentività» (Stanghellini, 2017, p. 218). Perciò, il compito della fenomenologia clinica si colloca nel rintracciare i valori inseriti nell'esistenza della persona, riconoscendone la legittimità e attivarsi perché possano coesistere (Stanghellini, 2017, p. 122). «I sintomi si liquefanno nel fluire

ininterrotto delle esperienze vissute» (Borgna, 2016, p. 35), si inseriscono in un discorso, e cambiano nella modalità in cui ci confrontiamo con essi. Ogni forma di conoscenza si caratterizza in una circolarità interpretativa, per cui la ragione d'essere più profonda di ogni esperienza, compresa quella psicopatologica, è costituita dalle emozioni malate, ferite dall'incapacità di far fronte all'inaccessibilità dell'alterità. I problemi psicopatologici risultano da modificazioni della comunicazione e della relazione con l'altro; dunque, nella persona avviene uno squilibrio che risulta in un isolamento di ogni funzione psichica rispetto alle altre, o in modi di essere diversi da quelli abituali di tali funzioni. L'io diviene il tu dialogico del proprio io, in una distorsione dell'esistenza che risulta in un isolamento radicale. L'importanza del sintomo si manifesta solo attraverso una adeguata decodificazione: esso informa non solo sull'esistenza dell'individuo che ne è portatore, ma su ogni uomo posto di fronte alla sua situazione limite. Così, il sintomo ha un potere diffrante in quanto, dispiegando il suo potere rivelatore, assume un significato universale, e si oppone ai tentativi di deumanizzazione di sé.

Tutto ciò può essere riformulato nell'ottica di una dialettica sintomale, ossia di una dialettica che mostra lo scontro fra istanze contrapposte senza che si possa giungere a una sintesi conciliante. Il sintomo in quest'ottica è la manifestazione di una relazione che non è pacificazione, di una coesistenza che non è riconciliazione, ma il tentativo fallito di compromesso tra forze discordanti, tramite il quale si palesano potenze tra loro inconciliabili. Il sintomo è ciò che traluce dal fondo dell'umano attraverso le crepe dell'armatura del Sé. Nell'ottica della dialettica sintomale, il sintomo è il contrario della sintesi fra tesi e antitesi, non è la *reductio ad unum* della sintesi, ma un'arborescenza di associazioni e di conflitti di significato (Stanghellini, 2020, p. 72).

2.6.3 L'ambiguità dell'esistenza borderline e dell'esistenza melanconica

Nella forma di esistenza melanconica, i tentativi di addomesticamento dell'alterità finiscono per ridurre l'altra persona al ruolo sociale che assume, attraverso il ricorso a stereotipi. Ma, in tal senso, la medesima semplificazione è agita su sé stessi, così «il Sé e l'Altro spariscono, e la relazione assume la forma di un'interazione tra ruoli sociali invece che tra singole persone» (Stanghellini, 2017, p. 132). Così, narcisisticamente, si riduce l'altro alla propria soggettività, essendo «innamorati» della propria rappresentazione dell'alterità. Nella crisi melanconica, si manifesta una depersonalizzazione costituita a partire dall'incapacità della persona di incarnare il proprio ruolo. «Non è in grado di entrare in dialogo con l'alterità come evento che mostra un'altra faccia di se stesso. Il *quid novi* dell'evento è traumatico perché rivela un'oscena, intollerabile e disperata nudità» (Stanghellini, 2017, p. 133).

Al polo opposto si incontra l'esistenza borderline, costantemente alla ricerca dell'originalità della relazione. Si ricerca un'autenticità unica dell'incontro, fuori da convenzioni e ruoli sociali, per cui ogni forma di incontro diversa da questa viene percepita come una caduta, un fallimento. In tale forma di esistenza, la persona ricerca l'estasi dell'abbandonarsi all'altro, ma, al contempo, questo provoca l'avvilimento nell'essere abbandonati dall'altro.

Per questa doppiezza, qualsiasi attributo venga indirizzato all'Altro "è falso, doloroso, goffo, imbarazzante". L'altro sfugge a ogni Nome, a ogni classificazione: è *inqualificabile*. Eppure mi fa male, e sarebbe del tutto normale attribuire a lui la colpa del male che sento. Ma lui (l'Altro) non sa il male che mi fa – o, per dirla con meno enfasi, non sa quanti problemi mi crea. E allora l'Altro è innocente. L'Altro senza nome e l'Altro innocente sono le due facce della stessa medaglia, perché dare un nome, classificare, è stabilire dove sta la colpa (Stanghellini, 2017, p. 135).

Qui, il tutto precede le parti (Io e Altro), che vengono intese come derivati della parola, che distingue e analizza, mentre ciò che realmente si può esperire è il desiderio di unicità, anelando un congiungimento totale. L'indistinzione borderline si costituisce come non separazione originaria, seppure si caratterizzi di duplicità ossimorica; la quale non ha, infatti, ancora incontrato scissione o distinzione. Ma, l'incapacità di cogliere la presenza dell'altro genera un'assenza del sé, proprio questo sta alla base dei sentimenti di non riconoscimento e di perdita del sé esperiti dalla persona che vive l'esistenza borderline.

Quello che la persona borderline considera il proprio valore irrinunciabile è, in realtà, il suo sintomo più intimo. L'esistenza borderline è un rifugio pericoloso, perché postula come irrinunciabile nella vita ciò che è più estraneo e inaccessibile a essa, ciò che nella vita in sé è instabile e fugace per eccellenza: l'immediato incontro con l'Altro, l'incontro tra due desideri (Stanghellini, 2017, p. 140).

Il presente transitorio delle persone borderline è superficiale, per queste è carente l'appagamento raggiungibile mediante l'integrazione del presente con le esperienze del passato e l'anticipazione del futuro. Per questo si osserva un costante tentativo di creare un "mondo di festa", che tuttavia non porta con sé la felicità (Stanghellini, 2017, p. 209).

L'alterità è un'impossibilità per le persone borderline. Essa è sia una minaccia al Sé, sia fonte di vitalità, la forza vitale cui non possiamo rinunciare. Risulta, allora, impossibile sia appropriarsi della propria alterità sia distanziarsi da essa (Stanghellini, 2017, p. 220).

2.7 Il problema della categorizzazione e il mondo del “Noi”

2.7.1 Il ricorso alla categorizzazione

Il problema dell'uno e dei molti è, insieme, il problema dell'unità della realtà, del suo ordinamento, e per altro verso il problema dell'intelligibilità della realtà, della possibilità di conoscerla, della garanzia di poterla pensare e in ogni senso dominare. Conoscere, pensare, non significa, da questo punto di vista, altro che dire l'unità del molteplice, incontrare il mondo a partire dal suo darsi come forma, ripetizione, regolarità, significatività, disponibilità, manipolabilità. [...] Che cosa mi autorizza a identificare il molteplice sotto il titolo di una qualsiasi unità? Su che base è possibile dire che queste molte cose sono però tutte “una” certa cosa, esemplari di “quella” certa idea? (Leoni, 2010, p. 211).

La categorizzazione è una ricostruzione dell'identità di un determinato oggetto mediante un apprendimento algoritmico delle sue svariate caratteristiche secondo un processo inferenziale bottom-up. Questo implica assumere automaticamente e preriflessivamente degli oggetti alla stregua di altri oggetti secondo analogie che determinano una comune appartenenza a un'unica categoria (Stanghellini, 2003).

Per sopperire alla sofferenza causata dall'inaccessibilità dell'altro, che conduce al mancato incontro con l'altro, si ergono strategie difensive categorizzanti di assimilazione o distanziamento. Ad esempio, il ricorso al senso comune, inteso come ciò che si pensa tutti pensino, permette di assimilare l'altro a un'«entità impersonale e a un ruolo generale» (Stanghellini, 2017, p. 83), o può soggettivizzare il suo comportamento, analogandolo alla propria esperienza personale. Così, «ogni Altro o viene automaticamente sussunto sotto una categoria impersonale, o viene soggettivizzato per analogia allo stesso. E quando ciò non è possibile, ogni anomalia è normalizzata facendone un'eccezione. Infine, tale anomalia è attribuita a un'altra categoria generale: la categoria degli *anormali*» (Stanghellini, 2017, p. 83). Similmente, l'affidamento alla conoscenza scientifica consente di ridurre l'altro a «un'istanza particolare di una categoria generale» e di nuovo viene formalizzata una conoscenza impersonale dell'altro, facendo ricondurre le sue azioni al suo carattere, ignorando la dialettica esistente tra il carattere e la persona. Oltre alle analogie circa la considerazione impersonale dell'altro tra senso comune e conoscenza scientifica, si può osservare tra esse una reciproca influenza e attribuzione, in quanto le basi dell'abnorme costruite dalla psicologia scientifica e dalla conoscenza psicopatologica integrano il senso comune, allo scopo di avvezzare l'esperienza dell'altro; mentre il senso comune è incline ad inglobare la conoscenza

scientifico per accrescere la propria credibilità. Quando le assunzioni di senso comune non bastano per far sentire al sicuro da questa sofferenza, si creano rifugi in cui il processo di non riconoscimento diviene «un'organizzazione strutturata e strutturante»; qui, si è in qualche modo insensibili all'altro, non più impressionabili, aperti all'esperienza con lui, ma egli rappresenta «un'anomalia che va normalizzata» (Stanghellini, 2017, p. 85). Infatti, il prezzo di tali strategie è quello di ignorare l'unicità e l'individualità dell'altro e della relazione che si ha con lui. Nella categorizzazione si sostituisce all'intuizione sensibile l'intuizione dell'essenza, che si rende problematica per il suo andare oltre alla sensibilità costitutiva del mondo-della-vita in cui gli uomini esistono (Ales Bello, 2010, p. 18).

Noi non ce la facciamo a sopportare l'infinito vortice di tutti i concetti che vengono relativizzati, di tutte le forme di esistenza che divengono problematiche. Proviamo un senso di vertigine, e viene meno in noi la coscienza della nostra esistenza. C'è in noi un istinto per cui una qualche cosa deve essere definitiva e conclusiva. Qualcosa deve essere "giusto", un costume di vita, un'immagine del mondo, un ordinamento gerarchico di valori. L'uomo si rifiuta di vivere sempre soltanto di rinunce e di elementi problematici. Desidera ricette per il suo agire, istruzioni definitive (Jaspers, 1919, pp. 353-354).

L'ansia e l'angoscia derivanti da un divenire incontrollabile si legano all'inquietudine causata dall'essere mortali, che si tenta di chetare esercitando il proprio controllo nel modo più esteso possibile, in più ambiti possibili (Biondi, 2020, p. 132). Si osserva una naturale tendenza all'oggettività, alla rappresentazione dei significati come cose, per ridurre l'instabilità del mondo in cui ci si trova ad essere. Il confronto con l'altro rende necessaria l'assunzione di un atteggiamento obiettivante per difendersi dall'invasione dell'irrazionale e dell'indefinito che emerge dalla consapevolezza dell'alterità, così da contenere le proprie angosce reattive. Ma, se tale atteggiamento neutrale venisse mantenuto come unica modalità di esperienza, si renderebbe impossibile il dialogo col paziente, minando ogni possibilità di recupero dell'alterità in questo; e compromettendo così l'intera pratica terapeutica, che si basa proprio sull'obiettivo di consentire il dialogo del paziente con la propria alterità: «un tale saper accettare l'altro come uomo, sotto qualunque forma egli si presenti, costituisce la condizione preliminare per un incontro reale sul piano psichiatrico. Anche l'alienazione più radicale, la menomazione psichica più eclatante, racchiudono in sé, l'alter, il "compagno", la persona umana» (Callieri, 2009, p. 25). Mediante il completamento induttivo si trasforma il fenomeno in cosa, così da renderlo definibile e categorizzabile; tuttavia, così operando, ci allontana da esso. Seguendo tale necessità, la psicopatologia si pone come l'individuazione dell'aspetto generale del fenomeno, che mantiene la propria ipseità in ogni variazione concreta e che è possibile discernere, per essenza, da tutti gli altri

aspetti generali; dunque, essa si configura come un'organizzazione, una classificazione, dei fenomeni morbosi, dividendoli in generi e specie. Da questo, lo scopo della psicopatologia non riguarda l'interesse per i particolari, bensì la ricerca degli universali, per cui la scienza in sé diviene l'obiettivo vero e proprio dello psicopatologo, e non un ausilio per uno scopo che invece miri il mondo-della-vita in cui la persona si trova ad essere. Si ricerca ciò che possa essere comunicato mediante concetti, che possa essere inserito in regole, ma il problema è che non è possibile risolvere la persona in concetti. Perciò, il criterio naturalistico della classificazione, focalizzato sugli universali, non si adatta alla comprensione della particolarità dell'essere umano. Proprio per questo, la fenomenologia vuole assumersi come positivista, perché propone innanzitutto il rifiuto del primo dei pregiudizi, ovvero l'esistenza dell'oggettività indipendente dal soggetto e l'identificazione dell'intera realtà con tale pensiero oggettivante: secondo la fenomenologia, tutto ciò che è dato originalmente nell'intuizione si deve assumere nel suo modo di datità (Biondi, 2015). Si contrappongono l'onnipotenza (*Allmacht*) della spiegazione scientifica che dispensa certezze riluttando l'ambiguità, e l'impotenza (*Ohnmacht*) della comprensione fenomenologica che lascia libere di esprimersi le possibilità umane di essere-nel-mondo, non senza incontrare l'indefinito e l'indeterminato.

Con l'onnipotenza il terapeuta può trovare la conferma delle sue teorie; con l'impotenza può concedere al suo interlocutore, forse per la prima volta, uno spazio per esprimersi, un luogo in cui liberare le sue possibilità. Solo così l'interlocutore agisce e non viene agito, può lasciar essere un mondo e non essere incatenato a un mondo, che non è quello che, sia pure in modo fallimentare, ha cercato di comprendere (Galimberti, 1979, p. 235).

2.7.2 I sistemi di classificazione

Ma la depressione, la mania, la schizofrenia sono davvero "malattie" come l'ulcera, l'epatite virale, il cancro? O il modo d'essere schizofrenico è così diverso da individuo a individuo e così dipendente dalla storia personale di ciascuno da non consentire di classificare storie e sintomi così diversi sotto un'unica determinazione? (Galimberti, 1979, p. 243)

Nell'empirismo logico si riconoscono i fatti osservabili e i significati come due facce della stessa medaglia, optando per una polarizzazione a favore dei primi. Per questo, si riscontra un tentativo verso il raggiungimento di un linguaggio che possa tradurre o ridurre l'esperienza del paziente in proposizioni che possano essere analizzate, misurate quantitativamente e verificate: si ricerca, dunque, un linguaggio scevro di ambiguità. Tale valenza descrittiva del compito psicopatologico

vuole essere propedeutica per procedure prettamente statistiche. L'utilizzo di scale di valutazione e punteggi, come è osservabile nell'ICD-10, nel DSM III-R e nel DSM IV, comporta un'esattezza scientifica, tuttavia assente nella valutazione di una persona da parte di un'altra persona (Rovaletti, 1999). Le interviste, ad esempio, hanno lo scopo di ridurre la varianza dell'informazione elicitando soltanto risposte rilevanti per poter porre una diagnosi in accordo con i criteri diagnostici predefiniti. Dunque, il tentativo è quello di pervenire a una conoscenza facendo rientrare in un luogo delimitato qualcosa che invece può essere conosciuta soltanto nel luogo in cui possa esprimersi liberamente, mediante i propri modi di dati, di apparizione (Stanghellini, 2003). Si tratta di una semplificazione, di una riduzione della naturale complessità e molteplicità del fenomeno e dell'umano, perdendo di vista quello che dovrebbe invece essere l'oggetto d'indagine della disciplina psicologica (Galimberti, 1979, p. 12). Questo approccio non considera il valore della complessità dell'essere umano e della sua vita; perciò, tentare di ridurlo a una misurazione, cioè fingere di poter misurare ciò che invece non si può misurare può essere rischioso. Qui, l'omogeneità della diagnosi è ritenuta più importante dell'effettiva validità della stessa, e il rischio è quello di privare la psicologia della considerazione della soggettività, che è il suo reale obiettivo (Rovaletti, 1999). La stessa storia clinica prende forma a partire dai dati ottenuti dall'osservazione clinica e dalla stessa espressione del paziente; mentre, circa la classificazione dei fatti in categorie, la storia clinica si discosta dall'immediatezza del paziente, dalla sua singolarità, e tende verso una tassonomia. Così, il soggetto rientra in una categoria e diventa "persona malata" in quanto presenta un insieme di sintomi riferiti e classificati in un quadro nosologico (Rovaletti, 2000). Quando qualcosa viene posto come un fatto, si è guidati da un atteggiamento a-problematico che elude le condizioni necessarie per rendere possibile tale affermazione. Per questo, le scienze psicologiche, se vogliono essere valide, indagando ciò che effettivamente è il loro oggetto di indagine, devono capovolgere le loro fondamenta, superando il dualismo e accettando l'ambiguità (Rovaletti, 1999). Per questo, seppure i clinici fenomenologi ricorrano alle definizioni dei termini della nosografia come primo approccio di indagine, o come primo strumento di comunicazione, l'obiettivo è quello di non limitarsi all'etichetta patologizzante o al metodo oggettivante, includendo sempre l'approfondimento sulla soggettività che si incontra (Agresti, 2002). «Ma è davvero credibile che, negando istituzionalmente la soggettività del folle, sia possibile guarirlo, cioè restaurarlo nella sua soggettività?» (Galimberti, 1979, p. 243) Proprio nella restituzione al paziente della sua soggettività si scopre che questi è innanzitutto un uomo con cui si può entrare in relazione, e che non necessita unicamente di cure per la malattia, «ma anche di un rapporto umano con chi lo cura, di risposte reali per il suo essere, di denaro, di una famiglia e di tutto ciò di cui anche il medico che lo cura ha bisogno» (*ibidem*).

2.7.3 Il mondo del Noi

L'essenza dell'esistenza umana è la consapevolezza tragica della fragilità del riconoscimento reciproco
(Stanghellini, 2017, p. 78).

È necessario riuscire a fondare una relazione autentica con l'Altro, nel momento presente, incontrando e accettando il valore perturbante insito nell'esperienza dell'alterità, che si manifesta sia esternamente sia internamente alla persona. L'esperienza della relazionalità, chiamata anche esperienza-del-Noi è il luogo in cui può avvenire il riconoscimento dell'altro, mediante una sintonizzazione con la sua esperienza. La sintonizzazione consente di assegnare un senso all'esperienza dell'altro, ma per farlo è anzitutto necessario rivolgersi all'altro in quanto persona, attribuendogli intenzionalità e coscienza. Ciò consente l'esperienza immediata della relazione del Noi, che è

un'esperienza di intimità, un intrecciarsi di sguardi, un rispecchiamento reciproco. Questa intimità non è un dato osservato dall'esterno, ma è, per così dire, vissuta-attraverso. Maggiore è la mia coscienza della relazione del Noi, minore il mio coinvolgimento in essa, minore risulterà il mio essere genuinamente in relazione con il mio partner (Stanghellini, 2017, p. 74).

La relazione del Noi è la premessa necessaria per apprendere i contenuti e i significati esperienziali propri dell'Altro, solo a partire da questa può avvenirne il riconoscimento. Quest'ultimo implica riconoscere la sua propria autonomia, ovvero la differenza esistenziale che ci separa dal particolare modo di essere al mondo che caratterizza l'altra persona. Perciò, è necessario sospendere l'atteggiamento ingenuo e preriflessivo, affinché si possa avvicinare il mondo dell'altro. «Ho bisogno di riconoscere che il modo di stare al mondo di quella persona trascende la situazione concreta di quella stessa persona e che può essere concepito come un fenomeno universale, in quanto appartiene all'esistenza umana come tale» (Stanghellini, 2017, p. 75). Sentirsi riconosciuti dall'altro è il bisogno nel quale si costituisce la salute della persona; poiché è un'esperienza indispensabile per il raggiungimento dell'autonomia, autostima e fiducia necessarie per manifestare le proprie necessità e desideri. Si tratta di un bisogno che può risultare persino più forte di altri insiti in valori organici, come ad esempio il dominio o l'autoconservazione. Non si tratta di un concetto economico, in quanto non riguarda una lotta per la vita, ma comprende comunque una lotta, che si inserisce all'interno della vita: contro la vita e attraverso la vita. Tuttavia, per riconoscere sé stessi come in grado di realizzarsi, è necessario, in prima istanza, riconoscere l'altro. Proprio qui si evince la portata intersoggettiva della salute dell'individuo, grazie alla quale la relazione psicoterapeutica può inserirsi come pratica di aiuto. Ma l'altro non è mai totalmente conoscibile o raggiungibile,

quindi, paradossalmente, conoscerlo e averne cura significa possedere la consapevolezza del suo essere per me inconoscibile e irraggiungibile.

Il tema dell'inaccessibilità dell'Altro diviene intelligibile quando l'Altro è inteso non solo come irraggiungibile, ma anche come la destinazione di un movimento che tenta di raggiungerlo e si svolge invariabilmente entro un orizzonte di inattuabilità (Stanghellini, 2017, p. 79).

In quest'ottica, la psicopatologia si declina come un tentativo incapace di prendersi cura della sofferenza derivante dall'inaccessibilità dell'altro, quindi del non riconoscimento reciproco tra me e l'altro. Tendendo verso l'altro, ho esperienza di lui come irraggiungibile, ed è l'intolleranza alla sua irriducibilità alle mie categorie, la sua incompatibilità con le forme di relazione impostatemi dai miei pregiudizi e desideri, a farmi ammalare mentalmente. Dunque, non è direttamente il mancato incontro con l'altro la causa della patologia mentale, bensì essa si palesa quando da tale fallimento risultano necessari movimenti esistenziali difensivi per sopperire alla sofferenza che ne deriva, che poi si fissano in forme di esistenza infelici, rientrando nella portata di ciò che si definisce patologia mentale. Perciò, la cura si configura come il tentativo di restaurare il dialogo fragile dell'anima con le altre persone e con se stessa, fondandosi «su una comprensione dialettica della patologia mentale» (Stanghellini, 2017, p. 92); ovvero, ricercando le espressioni in cui le differenti forme di vita rappresentanti differenti valori possano coesistere anziché assimilarsi.

Il disturbo mentale non consiste nella presenza di conflitti, bensì nella pretesa di eliminarli. È una crisi della dialettica interna tra disposizioni differenti (ruoli, valori), e tra la persona (il *Chi*) e le sue disposizioni (il *Che cosa*). Senza questa dialettica tra me stesso e le mie disposizioni, e senza la capacità di trascenderle, di sintonizzarle con la situazione corrente, sono un mero *Che cosa* o *Idem* – una persona che non è altro che le sue disposizioni involontarie – o un *Chi* o *Ipse* senza fondamento – una persona che non è altro che i suoi progetti. Senza questa dialettica, una disposizione cessa di essere una caratteristica neutra e diviene un tratto vulnerabile (Stanghellini, 2017, p. 116).

Il disturbo mentale è l'evitamento del "salto" verso l'altro, provocato dall'intollerabilità della consapevolezza di tendere verso qualcuno che tuttavia rimarrà per me inaccessibile. La psicoterapia consiste in un dialogo con un metodo, che ha come obiettivo ristabilire il dialogo con l'alterità, che è stato interrotto (Stanghellini, 2017, p. 162). In tale percorso, riappropriandosi della propria identità, possono emergere diverse modalità di vivere il mondo-della-vita, così si creano possibilità alternative dell'essere nel mondo, consentendo l'assunzione di una diversa prospettiva sul proprio mondo (Stanghellini, 2017, p. 172). Per permettere all'esistenza di emergere, senza reificarla, è necessario abbandonare qualsiasi sistema di riferimento, sia scientifico sia proprio, così da poter entrare nel mondo dell'altro e scorgere la regola che sostiene il suo mondo in ogni sua

manifestazione. In questo, «la strada ce la offre l'altro, quando ci mette a disposizione quella possibilità che è nell'essenza di ogni esistenza: la possibilità della *co-esistenza*. È questa una possibilità che non richiede necessariamente un dialogo, e che non si schiude con il dialogo, ma con la semplice *presenza* che, per il solo fatto di esserci (*Dasein*), è già da sempre con qualcuno (*Mit-dasein*)» (Galimberti, 1979, p. 365).

La necessità antropologica di raggiungere un autentico incontro con l'altro non esula dalla questione relativa al movente che spinge il clinico ad incontrarsi con l'altro che è il paziente. Infatti, il continuo confronto con l'angoscia altrui e la sua dialettica irrazionale potrebbero costituire il movente che rende possibile al clinico di incontrare la propria angoscia. Per questo egli, in tale delicato equilibrio, detiene una posizione essenzialmente ambigua: «le sue possibilità di essere-con-qualcuno-nel-mondo, pur accrescendosi, si problematizzano, e c'è il rischio dell'invasione, dell'insensatezza, della regressione» (Callieri, 2009, p. 25). Questo perché, fuori dalla propria volontà, esisterà sempre un dislivello tra la partecipazione volontaria e intenzionale dello psichiatra e l'esperienza unica e immediata del paziente. Proprio in tale limite dell'incontro si può riconoscere l'ambiguità fondamentale del clinico, che «come medico tende ad obiettivare il paziente inquadrandolo nelle dimensioni dell'alienazione, e come uomo tende a ricercare l'aspetto dell'alterità, in una oscillazione perpetua e in una irrisolvibile ambivalenza, che mostra come sia difficile e forse mistificatorio uscire radicalmente dall'equivoco» (Callieri, 2009, p. 29).

Quando il paziente entra nello studio del medico per una visita oculistica vive i suoi occhi come ciò che gli consentono di incontrare una *persona*, un "tu" nel mondo; quando si sottopone alla visita li vive come una cosa che l'altro osserva come si osserva qualsiasi altra *cosa*; in quel momento l'occhio non è più per lui una *possibilità* per essere-nel-mondo, ma solamente un *organo*. La stessa esperienza è vissuta dal medico che quando riceve il paziente, quando lo saluta, lo fa accomodare, lo vede come una persona, poi, quando lo fa adagiare sul lettino, lo vede come un organismo (Galimberti, 1979, p. 196).

Le due modalità che può assumere il paziente per il medico, quella di persona e di organismo, dipendono dai diversi modi con cui il medico si può rapportare al paziente; così, la scienza medica riconosce apparati organici e apparati psichici nell'uomo perché i metodi utilizzati sono idonei a cogliere non corpi viventi, ma apparati (*ibidem*). In tal senso la mentalità scientifica è accusabile di nichilismo poiché, dopo aver ridotto il reale unicamente al suo aspetto riconoscibile attraverso il metodo scientifico, essa ritiene che non vi sia più nulla al di là dell'oggettività, considerata come risolutiva della totalità del reale (Galimberti, 1979, p. 187).

Ma il mondo-della-vita del paziente si sottrae a ogni aderenza a configurazioni prestabilite, perciò, è soltanto cercando di incontrare il mondo in cui si trova, che si può umilmente comprenderne

l'esistenza, consapevoli dei limiti di apprensione totale dell'altro che l'alterità stessa e l'indefinitezza della vita ci hanno mostrato (Callieri, 2009). L'empatia rappresenta il mezzo fondamentale per riconoscere l'unicità e l'irripetibilità dell'autonomia dell'altro. Infatti, il termine autonomia letteralmente significa «essere la regola (*nomos*) di me stesso (*autos*), cioè responsabile per il modo in cui il mio Chi ha cura del mio Che cosa diventando la persona che è attraverso la sfida posta da ciò che non è» (Stanghellini, 2017, p. 179). Il riferimento è al fatto che l'altra persona non è un alter ego, ossia analogo a me, ed è proprio la sua esistenza autonoma che costantemente dissolve la comprensione che io posso averne. La vita di entrambi poggia su un mondo comune costituito da strutture intersoggettive che determinano la modalità di esperienza e interazione con esso. Perciò è in questo orizzonte che deve essere considerata la questione della comprensione interpersonale, poiché il significato e la configurazione attribuiti al mondo-della-vita varia in base alla persona che ne fa esperienza. Tentando «di ricostruire le strutture esistenziali del mondo abitato dall'Altro, il suo comportamento può risultare significativo e appropriato al movente pragmatico che domina la sua esistenza: il movente epistemico di raggiungere una rappresentazione più definita dell'Altro» (Stanghellini, 2017, p. 191). Il riconoscimento dell'alterità, della sua differenza rispetto a me, porta a una normalizzazione dell'altro e dei suoi significati, assumendo la validità della norma all'interno di una cornice di esperienza diversa dalla mia propria. Solo così si può giungere a una concezione di “normalità diversa”, piuttosto che attribuire il carattere di “anomalo” all'estraneità. Perciò, per una reale comprensione del sintomo di un paziente, è fondamentale ricostruire la cornice teorica entro la quale esso si situa, ma solamente dopo una prima decostruzione di tale cornice per poter identificare le strutture fondamentali dell'esistenza dell'altro.

Significa che ognuno deve sforzarsi di acquisire la realtà, ovvero di *dare corpo* [...] alla propria verità a modo suo, con gli strumenti che ha, per poi assumersi il rischio personale di lasciarli, ma soprattutto di lasciarsi andare all'incontro con il *mondo della vita* che, nel caso della clinica, si presenta, ineludibilmente, sotto le maschere della follia. Fuori da questo periglioso viaggio personale, non credo che fenomenologia abbia senso (Di Petta, 2010, p. 106).

2.8 Ripensare la psicoterapia

È fondamentale restituire l'esperienza percettiva della cosa e dell'altro in modo autentico, non deformata dalle analisi intellettualistiche, poiché quando si percepisce una cosa non è la concordanza dei suoi aspetti a far dedurre l'esistenza della cosa come significato comune di tutte le prospettive, ma la cosa si percepisce nella sua evidenza propria e questo garantisce, mediante l'esperienza percettiva, «una serie infinita di vedute concordanti» (Merleau-Ponty, 1945, p. 257). Il

sensu della cosa si diffonde sulla cosa stessa, non è dietro di essa, ma si confonde con la struttura del mondo in cui essa si inserisce.

È in specie nell'approccio col delirante o col delirante-allucinato che l'ambiguità connessa all'essere e al fare lo psichiatra risulta con maggiore rilevanza. Essa si traduce sovente in un intimo e caratteristico senso di inadeguatezza, proprio nel piano dell'umano e non solo in quello cognitivo: ben conosciuto e sofferto – anche se sostanzialmente ineffabile nella sua tonalità emotiva – da chi è vissuto e vive e opera in mezzo ai malati di mente. È in definitiva per tale scacco che lo psichiatra si ritrae (“si distanzia”) dal proprio simile e, ponendogli di fronte come tecnico, si sente autorizzato (per non dire sollecitato) a concludere circa la manifestazione abnorme in cui si imbatte, acquisendola come mero disturbo mentale (della mente intesa come insieme di facoltà psichiche) e pertanto facendola rientrare nell'ambito della medicina, considerandola come malattia, in breve, emettendo una diagnosi e comportandosi di conseguenza. Ma nell'immediato dopo, egli – come uomo – è spesso investito dal sospetto di aver avuto sotto gli occhi una rivelazione pur sempre umana (anche se “non comune”, anche se di “ardua interpretazione”), dal dubbio che dietro il “disordine mentale” (da lui colto e catalogato, in veste di tecnico) si celi un “ordine” che pur sempre rimanda alla nostra umanità. [...] Il sapersi mantenere con l'altro e non semplicemente di fronte all'altro – anche se quest'altro è uno psicotico che per natura sembrerebbe sottrarsi all'offerta di coesistenza – è un compito straordinariamente difficile che punta a una meta quanto mai ardua da raggiungere. Tale impegnativa impresa si fonda sulla possibilità e capacità dello psichiatra di allargare la propria visuale sull'orizzonte dell'umano, per “vedere” l'uomo anche dove altrimenti non si scorgerebbe che un particolare disturbo psichico o psicofisico (Cargnello, 1999, p. 30).

Dunque, la comprensione della persona parte da ella stessa, dal suo manifestarsi, che non può essere spiegato attraverso mediazione alcuna, tantomeno dalle categorie dell'intelletto umano. In questo, l'analitica esistenziale si pone l'obiettivo di comprendere, non spiegare, l'uomo per ciò che manifesta della sua essenza. E la comprensione è verso il fondamento esistenziale invariato e comune in tutti gli esseri umani; ovvero verso quelle radici che permangono indipendenti dalla specificità di ogni persona, anche in quei casi in cui tale specificità diviene sinonimo di malattia mentale. Tale visione porta con sé il limite dell'inapplicabilità nell'ambito della psicopatologia, in quanto non ammette lo sguardo classificatore di cui essa si fa portatrice, ma al tempo stesso, proprio grazie a questo limite, essa offre alla clinica la possibilità di riconoscere l'appartenenza al medesimo mondo sia delle persone “normali” sia di quelle “malate”, annullando questa separazione dicotomica e allontanandosi così dal rischio dell'«etichettamento patologizzante» (Biondi, 2015, p. 148). Così, l'analitica esistenziale heideggeriana tende verso una comprensione dell'uomo nei suoi connotati umani, non scientifico-naturali, aprendo la comprensione, e dunque la possibilità, dell'incontro tra esseri umani.

Attraverso il metodo fenomenologico, l'essere umano non viene concettualmente spezzettato nei suoi aspetti biologici, dinamici, cognitivi, comportamentali o sistemici, ma viene globalmente appreso nell'unità indivisa di sé. Per di più, non approcciandosi gnoseologicamente all'essere umano attraverso i costrutti della logica matematica propri delle scienze naturali, la fenomenologia heideggeriana non ri(con)duce l'uomo a categorie universali aprioristicamente concordate, ma cerca di coglierlo nell'esperienza diretta che egli fa di sé in quanto essere umano. L'analitica esistenziale, allora, spalanca alla psichiatria le porte di una regione d'indagine in cui il fine della propria azione pratica viene "finalmente" riconosciuto nelle proprie scientifiche determinazioni ontologiche, e non più trattato come uno dei tanti enti di natura che, allo stesso modo degli altri enti, sottostà alle leggi naturali (Biondi, 2015, p. 143).

La connotazione terapeutica delle diverse psicoterapie non risiede nei loro caratteri teorici, poiché essi si costituiscono a partire da teorie scientifico-naturali, che non si intendono nell'incontro psicoterapeutico, ma qui vengono proiettate a partire dal pensiero degli psicoterapeuti; bensì tale valenza terapeutica si trova nei motivi esistenziali che impregnano l'accadere della psicoterapia, per questo sono comuni a tutti i suoi orientamenti (Biondi, 2015).

La nozione di "psiche" mantiene perennemente il discorso psichiatrico sul filo fortemente problematico, teso tra enigmi e nodi, che possono spaventare ed irretire pazienti e terapeuti e che per questo spingono sempre più spesso a cercare salvezza nei provvedimenti terapeutici che guardano solo al corpo ed ai correlati biologici delle esperienze psichiche, piuttosto che ad esse stesse globalmente intese (Dalle Luche, 1994, p. 160).

La convinzione è che la maggior parte dei disturbi psichici sono malattie, che quindi vanno trattate sulla linea dei modelli che riscuotono credito dalla comunità psichiatrica,

ma non sappiamo davvero se tutte le forme di sofferenza psichica rubricate dai recenti manuali classificativi lo siano, o lo siano primariamente, o lo siano soltanto. Se il trascendente in noi è ridotto esclusivamente al proprio determinismo biologico si cade nel paradosso di una psichiatria senza psiche (*mindless*, come dicono gli anglosassoni) e si fa quella che qualcuno pertinentemente ha definito encefaloiatria, una forma rigenerata e tecnocratica della tardo-ottocentesca mitologia del cervello (ibidem).

Le prospettive teoriche non possono descrivere l'oggetto, bensì, in tale tentativo, esse descrivono solamente sé stesse, non uscendo, effettivamente, da sé stesse. Queste prospettive crollano proprio di fronte all'inafferrabilità del fondamento che si sperava di aver colto mediante la struttura scientifica utilizzata (Di Petta, 2010, p. 93). Questa visione permette di comprendere gli aspetti aspecifici che costituiscono il fattore terapeutico principale, riconosciuti anche dalla ricerca scientifica, «e che restano preclusi all'occhio indagatore dei vari orientamenti, in quanto essi

possono solo guardare dal loro specifico vertice d'osservazione, dischiudendo "finalmente" la possibilità di trovare, dopo un secolo dalla nascita della pratica psicoterapeutica, una risposta fondata alla domanda, tutt'ora aperta, sul come un essere umano possa modificare lo stato di salute di un altro essere umano insieme a lui» (Biondi, 2015, p. 149). Tale risposta, e dunque la riuscita dell'incontro terapeutico, trova il suo fondamento nel mondo-della-vita, in cui tutti gli esseri umani si trovano a essere, ma che, tuttavia, viene escluso dal pensiero scientifico-naturale (Biondi, 2015). Rivolgendosi al mondo-della-vita si incontra l'ambiguità come fondamento dell'esistenza umana, che fa dell'individuo «insieme soggetto per il mondo e oggetto nel mondo», e da questo deriva l'impossibilità di rivolgersi a un metodo univoco, come la categorizzazione tenterebbe sussumendo sotto una specifica classe l'insieme dei possibili interventi clinici designati per una particolare psicopatologia. Dunque, il metodo elettivo da seguire in ambito clinico non può prescindere dallo spazio dell'umano, che resta impregiudicato soltanto operando l'*epochè*, dunque, avvicinandosi alla persona nell'immediatezza, scorgendone l'ambiguità, e adottando non uno, ma una pluralità di metodi che non prescindano dalla soggettività e dall'unicità di ciascuno (Ales Bello, 2010, p. 21). Utilizzando la metafora del parto si può affermare che, così come nella tensione tra angoscia e passione di esistere alla fine prevalga la seconda grazie all'espulsione del bambino, soltanto gettando la maschera nosologica che si attribuisce al paziente per placare la propria angoscia è possibile creare l'incontro, trasformando la propria estraneità in esserci insieme all'altro (Squeo, 2016, p. 335).

Il buon esito della cura non è la guarigione del sintomo (né tantomeno la felicità) e neanche la conoscenza di sé, ma una forma di saggezza che è intimità, cioè familiarità, con se stessi: essere presenti a se stessi invece che nell'oblio di se stessi (Stanghellini, 2017, p. 249).

CONCLUSIONI

In questo percorso riflessivo, si è potuto evincere come l'ambiguità sia fondante sia la persona sia il mondo in cui essa vive, considerato nei suoi aspetti sensibili, indagati mediante la percezione, e relazionali, vissuti attraverso la presenza. In entrambi i contesti, la soggettività e il prospettivismo sono i motivi centrali; per questo l'istituzione di una psicologia che voglia essere oggettiva e impersonale possiede, già in partenza, un paradosso che le impedisce di centrare il suo oggetto di indagine. La prerogativa per una psicologia che voglia essere realmente psicologia è di non tralasciare il carattere umano che connota l'esistenza e tutto ciò che la riguarda. Ciò implica ammettere la continua e dinamica apertura dell'essere umano, che non soggiace a leggi prestabilite, che non può rientrare in schemi e assiomi definiti a priori, a causa della natura multiforme e diversificata che lo compone e che genera risposte soggettive e relative, uniche e peculiari come il soggetto che le formula (Galimberti, 1979, p. 85). Soprattutto nel caso della sofferenza mentale, è inevitabile che le risposte del soggetto, i sintomi, siano coerenti con l'esperienza che egli ha del mondo, allineate con il senso e il significato che attribuisce alle cose del mondo-della-vita, dunque diverse in base alla persona che vive questi significati direttamente (Stanghellini, 2017, p. 103). In tale contesto, la categorizzazione si rende fuorviante, perché è l'ennesimo tentativo di ridurre il soggetto a oggetto, con la conseguenza che i significati della persona non vengono considerati, e questa viene nascosta dietro la facciata di "soggetto malato", azzerando ogni possibilità di comprenderla (Ales Bello, 2010, p. 18).

Il mondo della relazione, in particolare quello della relazione Io-Tu, diventa il luogo privilegiato in cui incontrare autenticamente la persona, la dialettica dell'ambiguità, in cui il polo dell'alterità si costituisce sia come l'aspetto di maggiore problematicità per la persona che cerca di esularla da sé, incorrendo in una condizione di psicopatologia, sia come l'elemento risolutivo della sofferenza mentale, nella partecipazione alla relazione terapeutica, in cui si tenta l'incontro con la propria alterità e con quella dello psicoterapeuta, per riconoscerla, accettarla, e restaurare il dialogo con la parte di sé che la divisione imposta dal dualismo ha tentato di eliminare (Stanghellini, 2017, p. 46). Contrario all'oggettivazione e alla categorizzazione della persona, intesa come mortificazione della stessa, favorevole invece al riconoscimento della natura dinamica dell'essere umano, la denuncia di Basaglia auspica un avvicinamento alle tematiche realmente umane, tra cui l'interna contraddizione dell'ambiguità, da parte dei professionisti che hanno come obiettivo la comprensione e l'aiuto della persona che vive l'esperienza della sofferenza psichica:

L'uomo è una contraddizione: è questa contraddizione che noi siamo che ci fa essere uomini, altrimenti saremmo animali e noi, invece che medici, potremmo essere dei veterinari [...] perché la

nostra società possa cambiare deve utilizzare un nuovo modello di uomo, un modello molto più dinamico, sul quale fondare una nuova medicina, consapevole del fatto che l'uomo è un prodotto di lotte [...] Noi vogliamo cambiare lo schema che fa del malato un corpo morto, e tentiamo di trasformare il malato mentale morto nel manicomio in persona viva, responsabile della propria salute [...] Questo è il modello che proponiamo e che è disfunzionale alla logica della società in cui viviamo (Basaglia, 1979, p. 73).

La contraddizione di cui parla Basaglia denota l'importanza di riflettere sul tema dell'ambiguità, in quanto essa anima le persone che siamo e le situazioni che viviamo; perciò, per un'autentica esperienza dell'altro, specialmente nell'ambito della psicologia, è fondamentale l'accettazione dell'ambiguità. Tentare di uniformare la molteplicità insita nel singolo significa, infatti, mancare di riconoscere lo stesso soggetto; con il rischio di creare una relazione terapeutica inefficace, perché solo parzialmente rivolta alla persona che si ha di fronte. La prospettiva fenomenologica ha consentito di indagare tale tematica, rivolgendosi verso l'autenticità dell'esperienza; quindi, sottolineando ancora una volta l'importanza di considerare l'umano quando si vuole incontrare la persona. L'esperienza resta sempre aperta, indefinita, sfuggente, ambigua; per cui, è nella consapevolezza di tali caratteristiche che essa può essere realmente accolta. Ed è proprio in questo contesto che la psicologia può ritrovare il soggetto della sua indagine, che non è chiuso, definito, immutabile, subordinabile a schemi o categorie, come l'oggettivazione delle tecnoscienze farebbe pensare. Attuando una riflessione che si liberi dalle sovrastrutture costruite dai pregiudizi e dalle ovvietà che, in generale, la società tecnoscientifica ha tacitamente accettato a priori, senza indagarne il senso immerso nel suo contesto, è possibile tornare a sé stessi ed esperire l'inafferrabilità e la contraddizione, insiti nella vita, intimamente presenti in sé. Su questo piano vergine ed immediato l'incontro autentico che si svolge nella dimensione del Noi può realizzarsi ed essere realmente terapeutico, perché in prima istanza si rivolge alla persona che ci si trova di fronte, inoltre, proprio per questo, esso ha insita la possibilità di cogliere la specifica modalità di esistenza dell'altro, senza afferrarla definitivamente, ma tentando invece l'esplorazione di quel terreno in cerca dei significati che hanno portato tale esistenza a darsi proprio in quel modo. Restando aperti, in ascolto dei fenomeni, delle persone, è possibile recepire la loro peculiare esperienza, e parteciparvi con la propria soggettività; invece, ponendo domande che già possiedono al loro interno la risposta desiderata si ottiene un monologo sterile di umanità, dunque la morte del dialogo. Come si è potuto osservare in questo percorso tematico, ci sono svariate ragioni che portano l'essere umano a rifuggire l'ambiguità, la tensione dell'indefinito; tuttavia, chi sceglie di intraprendere lo studio dell'essere umano, chi sceglie di fare psicologia, ritengo che non dovrebbe dimenticare la

natura che anima il proprio soggetto di studio, ricordando che si tratta innanzitutto di una persona da incontrare, con tutte le connotazioni di cui l'esistenza umana si costituisce.

BIBLIOGRAFIA

- Agresti, E. (2002). Psichiatria clinico-nosografica e psichiatria fenomenologica: un confronto. *Comprendere*, 12, 11-30.
- Ales Bello, A. (2010). Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger. *Comprendere*, 21, 15-31.
- Ardito, N. M. (2014). La psicopatologia attraverso la “visione delle essenze”. *Comprendere*, 24, 101-110.
- Armezzani, M. (1998). *L'enigma dell'ovvio. La fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Unipress.
- Besoli, S. (2008). Sull'ambiguità del comprendere. In margine ad alcune considerazioni binswangeriane. *Comprendere*, 16-17-18, 34-53.
- Biondi, S. (2020). *La scienza dell'anima. La crisi epistemologica della psicoterapia tra psicologia e fenomenologia*. Santelli.
- Biondi, S. (2015). I due volti della psichiatria fenomenologica. *Comprendere*, 25-26, 131-152.
- Callieri, B. (2009). La dimensione ambigua dell'incontro con lo psicotico. *Comprendere*, 19, 24-33.
- Calvi, L. (2000). Fenomenologia è psicoterapia. *Comprendere*, 10, 49-61.
- Cargnello, D. (1999). Ambiguità della psichiatria. *Comprendere*, 9, 7-48.
- Cavaciuti, S. (1996). Del rapporto coscienza-corporeità. *Comprendere*, 6, 47-56.
- Correale, A., Alonzi, A. M., Carnevali, A., Di Giuseppe, P., & Giacchetti, N. (2009). *Borderline. Lo sfondo psichico naturale* (4° ed.). Borla.
- Dalle Luche, R. (2010). Frammenti di una psicoterapia fenomenologica. *Comprendere*, 20, 66-81.
- Dalle Luche, R. (1994). E liberaci dal male oscuro: una psichiatria senza psiche. *Comprendere*, 7, 155-162.
- Di Petta, G. (2010). Il corpo: “consummandum” et “habeas”. Tra fenomenologia e clinica. *Comprendere*, 20, 82-107.
- Galimberti, U. (1979). *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli.

- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Raffaello Cortina.
- Heinämaa, S. (2021). On the transcendental undercurrents of phenomenology: The case of the living body. *Continental Philosophy Review*, 54(2), 237-257. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09534-z>
- Husserl, E. (1954). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il saggiatore.
- Jung, C. G. (1963). *Realtà dell'anima*. (4° ed., 2015). Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G. (1954). *Psicologia della figura del Briccone*. Opere IX, 1. Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G. (1951). *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*. Opere IX, 2. Bollati Boringhieri.
- Jung, C., G. (1947). *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*. Opere, VIII. Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G. (1942). *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*. Opere VI. Bollati Boringhieri.
- Jung, C., G. (1928). *L'io e l'inconscio*. (3° ed., 2012). Bollati Boringhieri
- Leoni, E. (2004). *Introduzione*, in E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, pp. 9- 29. Einaudi.
- Leoni, F. (2010). Il corpo, la carne, la follia. Sui rapporti tra fenomenologia e psicopatologia fenomenologica. *Comprendere*, 21, p. 201-216.
- Mellina, S. (2010). Il tempo della prossimità corporea nell'incontro in psichiatria. Riflessioni antropofenomenologiche dedicate a Lorenzo Calvi. *Comprendere*, 21, 217-231.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenologia della percezione*. (1° ed., 2018). Giunti.
- Minkowski, E. (1968). *Il tempo vissuto*. (3° ed., 2004). Einaudi.
- Minkowski, E. (1935). Il problema del tempo vissuto. *Recherches Philosophiques*, pp. 65-99.
- Muscattello, F., Rizzuti, E., Bologna, M., & Scudellari, P. (1997). Esistenza come parabola. Una riflessione antropoanalitica. *Comprendere*, 7, 75-82.
- Pirandello, L. (1926). *Uno, nessuno e centomila*. (2012). Newton Compton.
- Pirandello, L. (1916). *I Quaderni di Serafino Gubbio Operatore*. (2015). Newton Compton.
- Rovaletti, M. L. (2000). The phenomenological perspective in the clinic: from symptom to phenomena. *Comprendere*, 10, 109-123.

- Rovaletti, M. L. (1999). L. Binswanger or the critic of psychiatric reason. *Comprendre*, 9, 149-170.
- Scudellari, P., Spigonardo, V., & Muscatello, C. F. (2008). What can psychopathology expect from philosophy? *Comprendre*, 16-17-18, 355-362.
- Squeo, A. M. (2016). Tre figure della corporalità. Analisi del caso clinico. *Comprendre*, 25-26, 328-337.
- Stanghellini, G. (2020). *Selfie. Sentirsi nello sguardo dell'altro*. Feltrinelli.
- Stanghellini, G. (2017). *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*. Raffaello Cortina.
- Stanghellini, G. (2003). A future for phenomenology? *Comprendre*, 13, 135-142.
- Tonelli, A. (2016). *Eraclito. Dell'origine*. Feltrinelli.
- Zuanazzi, G. (1987). La concezione del negativo in CG Jung. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 79(3), 420-444.
- Zunini, G. (2005). Il mio corpo. *Comprendre*, 15, 151-163.
- ** Basaglia, F. (1979). *Conferenze brasiliane* (2000). Raffaello Cortina.
- ** Binswanger, L. (1935). La concezione eraclitea dell'uomo, in *Per un'antropologia fenomenologica*. Feltrinelli.
- **Buber, M. (1923). L'io e il Tu, in *Il principio dialogico* (1958). Edizioni di Comunità.
- **Jaspers, K. (1919). *Psicologia delle visioni del mondo* (1950). Astrolabio.