



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)

Corso di laurea Magistrale in Psicologia Clinico-Dinamica

Elaborato finale

Fenomenologia della morte e del suicidio nella depressione

Phenomenology of death and suicide in depression

Relatore

Prof.ssa Ilaria Malaguti

Laureando: Marco Corsini

Matricola: 2017844

Anno Accademico 2022/2023

INDICE

- **INTRODUZIONE – p. 3**
- **CAPITOLO 1: HEIDEGGER E L'ESSERE PER-LA-MORTE – p. 8**
- **CAPITOLO 2: SARTRE E LA MORTE – p. 19**
- **CAPITOLO 3: HUSSERL E HEIDEGGER PER UNA PSICHIATRIA E UNA PSICOLOGIA FENOMENOLOGICA – p. 31**
 - 3.1 **Introduzione alla fenomenologia: la visione di Husserl e Heidegger – p. 31**
 - 3.2 **La fenomenologia incontra la psichiatria e la psicologia – p. 39**
- **CAPITOLO 4: LA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA E LA RIDUZIONE *EDIDETICA* – p. 45**
- **CAPITOTLO 5: LA DEPRESSIONE – p. 51**
 - 5.1 **Etimologia e filologia – p. 51**
 - 5.2 **Fenomenologia della depressione – p. 54**
 - 5.3 **Il *typus melanchonicus* – p. 57**
 - 5.4 **La problematicità del tempo – p. 63**
 - 5.5 **L'angoscia depressiva, la dissoluzione della speranza e la noia – p. 69**
- **CAPITOLO 6: LA MORTE E IL SUICIDIO – p. 72**
 - 6.1 **Cenni storici sull'idea della morte e del suicidio – p. 73**
 - 6.2 **Il tempo della morte – p. 75**
 - 6.3 **Il suicidio come tema presente – p. 77**
 - 6.4 **Il suicidio e il corpo – p. 81**
- **CAPITOLO 7: CONCLUSIONI – p. 83**
- **BIBLIOGRAFIA – p. 86**

INTRODUZIONE

Nel seguente lavoro verrà trattato il tema della morte e del suicidio nella depressione utilizzando la lente della fenomenologia per gettare luce sui vissuti esperienziali caratteristici di questa condizione. In questa introduzione risponderò alle quattro domande basilari che muovo tutto il corpo della seguente tesi, che motivano la scelta di certi autori anziché di altri e che ne giustificano la scelta del titolo: perché la morte? perché il suicidio? perché la depressione? perché la fenomenologia?

Perché la morte? Il tema della morte costituisce un grosso scoglio per la società odierna. Da sempre, nei corsi dei secoli, ogni cultura umana ha affrontato questo argomento attraverso la creazione di miti e di leggende, che, in maniera molto basilare, possono essere interpretati come elaborazioni mentali in grado di segnare una linea di confine tra noi e il post-morte. Attraverso la narrazione di queste storie le società umane hanno cercato, dinnanzi al mistero del cosa ci sia dopo la morte, di rinnegare l'idea che del *nulla* cosmico andando a elaborare una serie di sistemi mitico-simbolici costituiti da luoghi metafisici in cui i morti si ritroverebbero dopo il trapasso con l'intento di spiegare e rendere sopportabile l'idea della morte, del morire e del dopo-morte. Scrivo "l'idea della morte" e non la morte (intesa come entità a sé stante) soprattutto perché questa, in quanto tale, non esiste in nessun luogo: non è né uno stato della coscienza, né un oggetto fisico che si può esperire direttamente, quello che al limite possiamo sperimentare è solo il morire, l'atto del morire, il processo del morire. Dunque, fatte queste considerazioni, affrontare il tema della morte significa anche parlare dell'immaginazione umana che di questo nulla crea un oggetto, lo fa esistere nella mente come idea, come se fosse un universo parallelo, permettendo di mantenere, a colui che è in vita, una certa distanza da questa rappresentazione garantendogli la possibilità di esaminarla in maniera "distaccata", rendendo in un qualche modo il tutto più accettabile.

Riagganciandomi all'idea iniziale della problematicità che questa tematica rappresenta per la società odierna, l'immaginazione, che un tempo per l'appunto produceva storie consolatrici, oggi non opera più, tant'è che la morte è diventata quasi innominabile, appesi come siamo alla speranza tecnico-scientifica dell'immortalità. Per dirla allo stesso modo di un famoso storico francese, Pierre Chaunu, «Ci è capitata una curiosa avventura: abbiamo dimenticato che si deve morire. È ciò che gli storici concluderanno dopo aver

esaminato l'insieme delle fonti scritte della nostra epoca. Una indagine sui centomila libri di saggistica usciti negli ultimi venti anni mostrerà che solo duecento (una percentuale dello 0.2%) affrontavano il tema della morte. Libri di medicina inclusi>>. Dalla sociologia, alla psicologia, per finire all'antropologia, la morte è diventata un vero e proprio tabù innominabile e impensabile pena essere etichettato in maniera negativa, esattamente come cent'anni fa era il sesso per la medesima cultura. Riassumendo l'impatto che il morire ha per la nostra società mi rifaccio all'idea portata da Jean Ziegler (1978) che sottolinea come la nostra sia la prima cultura moderna postindustriale che non ha elaborato in alcun modo una cultura inerente alla morte, non ha alcun orientamento verso di essa, è stata semplicemente rimossa dall'orizzonte dei possibili. Questo processo di scostamento della morte dalla coscienza dell'uomo occidentale è individuato anche da Aries (1992, 1998) come la quarta tappa dello sviluppo culturale della morte in Occidente (queste quattro fasi saranno approfondite nel sotto capitolo 6.1). La prima fase, quella definita della "morte addomesticata", inerente l'inizio del Medioevo, era caratterizzata dal fatto che la morte fosse qualcosa di così presente nella vita quotidiana da renderla priva di emozioni pessimistiche e di drammaticità. Sul finire di quel periodo storico, intorno al XII secolo, si entra nella seconda fase, quella della "morte di sé", in cui troviamo l'*artes moriendi*, in questo periodo la morte viene rappresentata iconograficamente in maniera lampante (si veda ad esempio la *Danza macabra* presente in molte chiese) e ci si rapporta ad essa in una prospettiva cristiana. Dal XVII secolo in poi la terza fase è caratterizzata dalla "morte dell'altro", soprattutto in termini di drammaticità romantica. Infine, la quarta fase, quella in cui ci troviamo anche noi, è quella della "morte probità", si muore in ospedale, da soli o quando si è fortunati circondati da familiari o da amici. Ma si tratta comunque di una morte taciuta, silenziosa, non affrontata né dal morente, con cui non si parla della sua condizione, né da coloro che stanno assistendo alla sua fine.

Il tema della morte porta con sé anche un ostacolo concettuale di dimensioni paurose, infatti, l'esperienza della morte è chiaramente un fatto che è negato allo stesso soggetto che ne è coinvolto, risulta dunque incomunicabile; è un fenomeno che abbraccia la soggettività allo stato puro. Sotto un certo punto di vista si può affermare che ne possiamo fare esperienza solo attraverso la morte dell'altro, ma questo è vero soltanto a livello di forma, di come esternamente si muore, ma non certo sotto l'aspetto del contenuto. La

morte, come ci ricorda Epicuro (1970), è un oggetto indecifrabile ed inafferrabile: <<Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più. Non è nulla dunque, né per i vivi né per i morti, perché per i vivi non c'è, e i morti non sono più>> (p. 62-63). In questo senso la morte è per noi il nulla, non è niente, tuttavia rappresenta il nostro unico destino, ma è, appunto, anche ciò di cui sappiamo meno di tutto, è l'inconcepibile per eccellenza.

È evidente che parlare della morte, quindi, non significhi parlare di essa come se fosse un'entità fisica e neppure come se fosse un fenomeno che esperiamo direttamente, ma, parlare della morte indica soprattutto parlare degli infiniti discorsi che gli esseri umani hanno fatto su di essa. In questo senso, la scelta di due autori come Heidegger e Sarte, rispettivamente affrontati nei capitoli 1 e 2, è giustificata per due motivi: dapprincipio sono intellettuali che hanno influenzato in maniera consistente il pensiero occidentale e, non essendo "particolarmente datati", il loro condizionamento sulla nostra società è ancora visibile; infine, avendo elaborato pensieri contrastanti tra loro, risulta molto interessante sviscerarne i contenuti e confrontarli in modo da ottenere un quadro più completo delle possibili cornici teoriche in cui inserire questa tematica.

L'aspetto primario che si impone all'attenzione, e che cercherò di approfondire in questo lavoro, è questo rapporto paradossale che esiste fra l'uomo e la morte. Oltre a tutto quello che di cui ho già accennato poc'anzi, salta agli occhi come, da una parte, la morte sia temuta e rifiutata, ma in certe occasioni non solo la si accetta, con rassegnazione o serenità, ma a volte viene anche perseguita, come nel caso del suicidio. Ecco che arriviamo al secondo tema di questo lavoro, il suicidio.

Perché il suicidio? <<Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia>> (Camus, 1942, p, 23). Il suicidio si presenta come uno dei più grandi interrogativi dell'essere umano su sé stesso; perché mai uno si dovrebbe suicidare si chiedono in molti quando, davanti a fatti di cronaca che rompono la tranquillità delle case dei vivi, l'irreale gli si presenta davanti. Dico appositamente l'"irreale" perché il suicidio rappresenta proprio questo, un fatto al limite, un'azione che ci costringe a guardare in faccia le infinite possibilità dell'agire umano nella sua completezza. Come vale per la totalità dei vissuti esperienziali, il suicidio, più di tutti, si

connota maggiormente di quella patina di misteriosità che ci avvolge continuamente. Basta ascoltare le parole dei familiari, degli amici, di chi decide di compiere questi atti così estremi, parole che solitamente sottolineano l'assurdità di questo gesto, nessuno, quasi sempre, se lo aspettava. Ed è proprio qui che ritroviamo l'angoscia dei vivi davanti al suicidio, questo atto ci ricorda una cosa fondamentale, ma che (fortunatamente) ci dimentichiamo nella vita quotidiana, ossia che, l'*altro*, in realtà, risulta essere per costituzione inconoscibile. Ogni giudizio sul suicidio, di qualsiasi carattere esso sia, etico, religioso, antropologico, è, per questa motivazione, da scartare in considerazione proprio del fatto che le motivazioni che spingono le persone ad agire sono in realtà non comunicabili a pieno, impendendo così di cogliere il significato autentico di questo gesto. Viene in mente in tal senso, per sottolineare l'illogicità che a volte accompagna questo atto, il suicidio del personaggio Brooks ne *Le ali della libertà*. In questo caso, paradossale agli occhi di chi giudica esternamente, una persona che ha passato la maggior parte della sua vita in prigione viene scarcerata e nel giro di una notte decide di suicidarsi. Sì, si uccide perché in questo caso la libertà era prigionia, era stato gettato in un mondo (riprendendo una concettualizzazione di Heidegger) che non gli apparteneva, che non conosceva, in cui doveva ricominciare da zero. Il suicidio di cui parla Camus, il suicidio di Brooks, e quello che tratteremo in questo lavoro, non è quello eroico o romantico, ma quello di cui sentiamo parlare il più delle volte, il suicidio di chi si trova immerso improvvisamente nell'assurdo e nella miseria dell'esistenza. Assurdo che assume una doppia valenza, da una parte sta a sottolineare che le cose del mondo non hanno significato e dall'altra che l'umano è sempre inadeguato rispetto alle proprie possibilità e ai propri desideri. Dal momento che l'esistenza umana può essere considerata come l'agire della vita nello scorrere del tempo, ed il suicidio fa parte di queste possibilità d'agire, un'espressione in comunione con il flusso del tempo, diviene necessario affrontarlo come argomento. Il suicidio è da considerarsi solo come atto disperato? Dal momento che l'umano non è solo corporeità, ma anche trascendenza, che valenza assume questo gesto? La volontà assoluta ad esistere è davvero fondamento ontologico dell'essere? Queste sono le domande a cui si proverà a dare risposta.

Perché la depressione? La depressione costituisce quello stato d'animo che, più di tutti, raccoglie le considerazioni fatte sulla morte e il suicidio. È lo stato d'animo d'eccellenza

per entrare nei meandri di queste due tematiche. Lo sviluppo di questo argomento verrà affrontato da vari punti di vista e seguendo diversi autori in modo da poter dare un quadro più chiaro su questa condizione mentale. Saranno numerosi, in tal senso, i riferimenti sia a casi clinici che a eventi letterari, questo perché, come vedremo nei motivi che mi hanno spinto ad adottare la fenomenologia, la letteratura è in grado, il più delle volte, di intercettare frammenti e sfumature che i libri di saggistica si fanno scappare. E questo non è la fantasia di un amante di quel mondo, ma gli stessi psicologi, nei loro saggi, non temono di riprendere tematiche letterarie. Un esempio è Tellenbach (2015) che, rifacendosi ad un suo articolo del 1960, rintraccia nel personaggio di Werther di Goethe le influenze che conducono un'esistenza a un non-poter-più-vivere-nel-mondo. Influenze che caratterizzano il luogo della disposizione al suicidio del melanconico, tema presente di questo lavoro, e che conducono a una sorta di devitalizzazione del proprio essere: <<Tutto è così silenzioso intorno a me, e così tranquilla la mia anima.... Ti ringrazio, Dio, di aver donato a questi ultimi istanti un tale calore, una tale forza. [...] Qui, Lotte! Non ho timore di afferrare il freddo, terribile calice dal quale berrò la vertigine della morte. Tu me lo porgesti, e io non esito. Tutto, tutto! Così è esaudito ogni desiderio, ogni speranza della mia esistenza! Così freddo, così rigido, bussare alle porte di ferro della morte. [...] Non pensavo che quel cammino mi avrebbe condotto proprio qui! Stai calma, ti prego, stai calma! Sono cariche... Battono le dodici: così sia, dunque! Lotte, Lotte! Addio! Addio!>> (Goethe, 1774, p. 149-150).

Perché la fenomenologia (in psicologia)? A conclusione di questa introduzione devo fornire le motivazioni che mi hanno portato a scegliere la lente d'indagine della fenomenologia come fondamento di questa ricerca. Molto semplicemente, perché sarà più approfondito nel capitolo dedicato, la fenomenologia è quella disciplina che permette, più di ogni altra, di intercettare i vissuti personali delle persone. La fenomenologia è la disciplina di ciò che appare, di ciò che si presenta di fronte all'uomo. Dalle premesse fatte in merito ai fenomeni che si analizzeranno in questo lavoro, quest'approccio, dal momento che si rifiuta di adottare riferimenti teorici a priori, risulta essere il più adatto nell'indagine di ciò che, com'è stato sottolineato, è per costituzione inconoscibile e assurdo: la morte come fenomeno e il suicidio come cause che portano a questo agito. Da un parte si perderà senz'altro la certezza data da una teoria di riferimento, ma dall'altro si darà valore al vissuto personale, soggettivo, di ciò che si manifesta nel mondo.

HEIDEGGER E L'ESSERE PER-LA-MORTE

<<La fine incombe sull'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'*imminenza che incombe*. Ma all'Esserci, come essere-nel-mondo, incombono molte cose. Il carattere d'imminenza incombente non è esclusivo della morte. [...] Un temporale può incombere come imminente; la ristrutturazione di una casa, l'arrivo d'un amico, possono essere imminenti; tutte enti, questi, che sono semplici-presenze o utilizzabili o con-esserci. Il sovrastare della morte non ha un essere di questo genere>> (Heidegger, 1927, p. 300).

Il problema della morte si presenta ad Heidegger come un problema di carattere ontologico, e non come un quesito di natura puramente medica o biologica, che si ripercuote inevitabilmente sull'intero impianto della vita. La domanda originale che muove tutto il sistema teorico del filosofo tedesco in merito alla morte è la seguente: <<*In quale senso, in generale, la morte dev'essere intesa come la fine dell'Esserci?*>> (Ivi, p. 294). Per rispondere a questo interrogativo, ciò che preme di più ad Heidegger è, prima di tutto, un'analisi terminologica che lo porta alla distinzione dei concetti di “morire”, di “decesso” e di “cessare di vivere”: <<La fine del semplice-vivere è stata definita come *cessare di vivere*. Poiché anche l'Esserci “ha” la sua morte fisiologica quale essere vivente (non tuttavia isolata onticamente, ma condeterminata dal suo modo di essere originario), anch'esso può cessare, senza tuttavia che ciò significhi la morte in senso autentico. D'altra parte, poiché dell'Esserci come tale non si può dire che cessi semplicemente di vivere, indicheremo questo fenomeno intermedio col termine *decesso*. *Morire* varrà invece come termine per indicare il *modo di essere* in cui l'Esserci è *per-la-sua-morte*. Dal che consegue: l'Esserci non cessa mai semplicemente di vivere; e può decedere soltanto in quanto muoia>> (Ivi, p. 296-297). Il decesso è quindi da intendersi come fatto biologico-fisiologico, ciò che l'Esserci subisce in quanto vivente-nel-mondo, in altre parole, è la possibilità che l'Esserci “ha” in quanto essere per la propria morte, in questo caso, quindi, il decesso assume il carattere di impossibilità delle possibilità. Invece, la differenza tra il morire e il cessare di vivere è una differenza determinata dalla costituzione ontologia dell'Esserci, il morire va inteso come possibilità dell'impossibilità. Heidegger nella sua monumentale opera *Essere e tempo* sviluppa l'idea secondo cui l'uomo non sarebbe altro che un “essere-per-la-morte”. Nella sua intuizione

filosofica, la morte non è vista come la porta d'ingresso verso un aldilà metafisico o come un semplice e passivo annullamento dell'esistenza, ma essa assume invece la caratteristica di pura possibilità. Non si tratta, tuttavia, di una semplice possibilità tra le tante altre, ma è la possibilità che vivifica tutti gli altri possibili dal momento che si tratta, appunto, di una possibilità dell'impossibilità. Inoltre questa possibilità ha una caratteristica particolare in quanto non è soggetta alla scelta dell'Esserci, ma è appartenente al suo fondamento, ciò comporta che l'Esserci in quanto tale non possa scappare al cospetto del suo essere-per-la-morte, di fronte al quale è completamente solo e in balia di se stesso: <<La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. Nella morte l'Esserci incombe a se stesso nel suo poter-essere *più proprio*. In questa possibilità ne va per l'Esserci puramente e semplicemente del suo essere-nel-mondo. La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'Esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*. Come tale è un'imminenza incombente *eccelsa*. La sua possibilità esistenziale si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto e lo è nel modo dell'avanti-a-sé. Questo momento della struttura della Cura ha la sua concrezione più originaria nell'essere-per-la-morte. L'essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l'essere per la possibilità eccelsa dell'Esserci caratterizzata>> (Ivi, p. 300-301). Da questo estratto possiamo chiarirci quali sono le tre principali caratteristiche della possibilità-della-morte: essa è *propria* nel senso che appartiene al singolo, è la *mia* morte; essa è *incondizionata* perché è la possibilità estrema, nel momento in cui l'Esserci l'avrà esperita non potrà mai più avere altre possibilità; e infine essa è certa, *insuperabile*, quasi si trattasse più di una necessità che di una possibilità pura e semplice.

Dal momento che accetto in me stesso la possibilità della mia morte devo, nel medesimo istante, accettare sia la mia finitudine di mortale che la mia fatticità nel mondo, così facendo, tutti gli altri possibili che mi rimangono si connoteranno di un significato

esistenziale dei più autentici e veri, ossia quello della mia fine. Un'esistenza piena è per Heidegger quella che è capace di accettare e riconoscere coraggiosamente il proprio "essere-per-la-morte": <<L'essere-per-la-morte è l'anticipazione di un poter-essere *di quell'ente* il cui modo di essere ha l'anticiparsi stesso. Nella scoperta anticipante di questo poter-essere, l'Esserci si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità estrema. Ma progettarsi sul poter-essere più proprio significa: poter comprendere se stesso entro l'essere dell'ente così svelato: esistere. L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter-essere *più proprio* ed estremo, cioè come la possibilità dell'*esistenza autentica*>> (Ivi, p. 314). Secondo Heidegger l'esistenza umana si troverebbe ad essere "gettata nel mondo", questa espressione sottolinea il paradosso della vita: nessuno ha scelto liberamente di esistere, ma, nonostante questo, dobbiamo audacemente accettare il nostro destino finale già segnato, di cui l'uomo, nel momento in cui ci si rapporta, ne sarà angosciato. Per questo motivo la filosofia di Heidegger si racchiude ad un Esserci-per-la-morte che l'umano non deve tentare di dimenticare, preferendo quella che viene chiamata la "cura del mondo", ossia una vita inautentica e convulsa che non gli dia la possibilità, il tempo, di riflettere su se stesso e sulla propria esistenza. Invero, una vita autentica e piena richiede la riflessione e l'accettazione dell'angoscia di vivere, questo è quello che viene chiamato il "vivere-per-la-morte".

L'angoscia diviene così la situazione emotiva che svela all'Esserci la morte come possibilità più propria (l'angoscia non è teorizzata da Heidegger come paura della morte, ma come consapevolezza che l'esistenza è in vista della sua propria fine), per cui l'essere-per-la-morte diviene un costitutivo dell'Esserci e, di conseguenza, del suo essere-nel-mondo: <<Questa possibilità più propria, incondizionata e insuperabile, l'Esserci non se la crea però accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere. Se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci non ha alcuna "conoscenza" esplicita o addirittura teorica di essere consegnato alla morte e che perciò essa fa parte del suo essere-nel-mondo. L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia. L'angoscia davanti alla morte è angoscia "davanti" al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il per-che dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura davanti al decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di

“depressione”, contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato *per* la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si fa più netta la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessare di vivere e all’“esperienza vissuta” del decesso>> (*Ivi*, p. 301).

Tuttavia la coscienza della morte porta con sé un paradosso ontologico: io posso avere coscienza che morirò, ma non potrò mai avere coscienza che sono morto; di fatti, possiamo vivere come dato di fatto solamente la morte dell'altro, mentre la nostra ci è aliena, la viviamo sempre e soltanto come pura possibilità e non come evento, nella sola consapevolezza che, prima o poi, essa ci coglierà: <<Il passaggio al non Esser-ci-più sottrae all'Esserci la possibilità di esperire questo passaggio e di comprenderlo come esperito. [...] Tanto più impressionante è perciò la morte degli altri. Essa ci fa vedere “oggettivamente” la fine dell'Esserci. [...] Con la morte degli altri diviene esperibile un fenomeno ontologico singolare, cioè il decadere di un ente dal modo di essere dell'Esserci (o della vita) al non-Esserci-più. La *fine* dell'ente come Esserci è l'*inizio* di questo ente come semplice-presenza. [...] Noi non sperimentiamo mai in senso genuino il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che “assistervi”>> (*Ivi*, p. 286-287).

Dal momento che la morte, dunque, per la soggettività umana, è da intendersi solamente come pura possibilità d'essere, Heidegger riflette su come nella società moderna (la sua, ma anche la nostra), in cui al parlato si preferisce la chiacchiera, dove il desiderio per la conoscenza è sostituito all'ispirazione per la curiosità, il fenomeno della morte è stato completamente soppresso dall'orizzonte progettuale dell'umano: <<Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano “conosce” la morte come un evento che accade continuamente, come “caso di morte”. Questo o quel conoscente, vicino o lontano, “muore”. Degli sconosciuti “muoiono” ogni giorno e ogni ora. La “morte” è considerata un vento intramondano noto a tutti. Come tale essa rimane entro l'ambito di ciò che si incontra ogni giorno e che è caratterizzato dalla non-sorpresa. Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che si dice a tale proposito, in modo esplicito o per lo più discreto e “sfuggente”, è questo: una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, si è ancora vivi>> (*Ivi*, p. 303). In tal senso, l'aspetto più assurdo dell'esistenza umana nella società odierna risiede proprio nel fatto che si è giunto al vivere solamente

la morte nel "Si": non più "io muoio", ma "Si muore", sottolineando in maniera esplicita il tentativo di non far entrare la morte nella vita quotidiana, non coinvolgendoci più direttamente, in prima persona. Essa, di fatti, viene consensualmente incatenata in un "Si" generico e passivo facendone perde il suo significato di possibilità per l'individuo: <<L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: "si muore", perché in tal modo ognuno degli altri e noi stessi nella forma del Si anonimo possiamo raccontarci: ogni volta non sono io. Infatti il Si è il *nessuno*. [...] Mai come in questo discorso intorno alla morte si fa chiaro che alla chiacchiera si accompagna sempre l'equivoco. Il morire, che è mio in modo assolutamente insostituibile, è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si. Questo tipico discorso parla della morte come di un "caso" che ha luogo continuamente. Esso fa passare la morte come qualcosa che è sempre già "reale", coprendone il carattere di possibilità e quindi i momenti costitutivi dell'incondizionatezza e dell'insuperabilità. Con questo equivoco l'Esserci si pone nella condizione di perdersi nel Si rispetto al poter-essere eminente che appartiene al suo se-Stesso più proprio. Il Si fonda e intensifica la *tentazione* di coprire a se stesso l'essere-per-la-morte più proprio. Questo eludere la morte coprendola domina così ostinatamente la quotidianità che, nell'essere-assieme, "i parenti più prossimi" vanno sovente raccontando al "morente" che egli sfuggirà certamente alla morte e potrà fare ritorno alla tranquilla quotidianità del mondo di cui si prendeva cura. Questo "aver cura" crede addirittura di "consolare il morente". Vuole riportarlo nell'Esserci, aiutandolo a nascondersi interamente la possibilità di essere più propria, incondizionata e insuperabile. Il Si procura in questa maniera una *costante tranquillizzazione nei confronti della morte*. In fondo essa non vale solo per il "morente", ma altrettanto per i "consolanti". [...] *Il Si non lascia sorgere il coraggio dell'angoscia davanti alla morte*>> (Ivi, p. 303-304-305). La società in cui si trovava Heidegger, e anche la nostra, quindi non accetta la finitudine dell'umano, come sottolineava anche Pierre Chaunu citato nell'introduzione, pare proprio che "l'uomo contemporaneo si è dimenticato che deve morire": <<Nell'angoscia in cospetto alla morte, l'Esserci è condotto davanti a se stesso in quanto rimesso alla sua possibilità insuperabile. Il Si si prende cura di rovesciare questa angoscia in paura di fronte a un evento che sopravverrà. L'angoscia, banalizzata equivocamente in paura, è presentata inoltre come una debolezza che un Esserci sicuro di sé non deve conoscere>> (Ivi, p. 305). La conseguenza di ciò è che nella quotidianità, segnata dalla deiezione, l'Esserci rinnega la

certezza della sua morte e cerca di sfuggire a questa evidenza attraverso l'incertezza della domanda "quando accadrà?": <<Attraverso la situazione emotiva tipica della quotidianità e mediante quell'atteggiamento di superiorità "ansiosamente" preoccupato, anche se apparentemente privo di angoscia di fronte al "fatto" certo della morte, la quotidianità tradisce una certezza "superiore" a quella puramente empirica. Si *sa* della certezza della morte, ma non si "è" autenticamente certi della propria. La quotidianità deiettiva dell'Esserci conosce la certezza della morte, eppure elude l'*esserne* certa. Questa elusione testimonia fenomenicamente, proprio in virtù di ciò che essa elude, che la morte deve esser concepita come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e *certa*. Si dice: "La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora". Con questo "ma..." il Si contesta alla morte la sua certezza. [...] Questo pensiero è costantemente rimandato a un "più tardi", facendo appello alla cosiddetta "opinione generale". In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di caratteristico, ossia *che essa è possibile a ogni attimo*. La certezza della morte si accompagna alla *indeterminatezza* del suo "quando". L'essere-per-la-morte la elude attribuendo alla morte il carattere della *determinatezza*>> (Ivi, p. 309).

Secondo Heidegger, dunque, la morte costituisce la possibilità più propria e autentica dell'Esserci, questo perché tutto l'Esserci si proietta inevitabilmente verso la propria fine. Da questo presupposto deriva che ogni azione, ogni atto, ogni movimento spazio-temporale dell'Esserci deve essere un'anticipazione della morte, una *meditatio mortis*, qualcosa che permetta di aprire le altre possibilità. L'immaginazione anticipatoria della sua fine svela l'autenticità dell'Esserci. Ma l'umano, nel momento in cui viene gettato-nel-mondo, assume un'inclinazione alla vita inautentica, perso nella quotidianità e nella dimensione impersonale dei rapporti sociali, Heidegger chiama questo fatto: deiezione: <<Il termine, che non importa alcuna valutazione negativa, sta a significare che l'Esserci è innanzi tutto e per lo più *presso* il "mondo" di cui si prende cura. [...] Lo stato di deiezione presso il "mondo" significa l'immedesimazione nell'essere-assieme dominato dalla chiacchera, dalla curiosità e dall'equivoco. [...] L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa costituisce, al contrario, un modo eminente di essere-nel-mondo>> (Ivi, p. 215). Occorre a questo punto rintracciare le caratteristiche chiave di questo essere deietto, essere che a tutti gli effetti è un modo d'essere come gli altri, inautentico sì, ma non per questo un non-essere. I caratteri

essenziali della deiezione riscontrati da Heidegger sono: la tentazione, la tranquillità, l'estraniamento e l'autoimprigionamento, tutte caratteristiche che conducono alla caratterizzazione dell'essere come essere-gettato-nel-mondo: <<se è l'Esserci stesso che nella chiacchiera e nello stato interpretativo pubblico offre a se stesso la possibilità di perdersi nel Si, di cadere deiettivamente nell'infondatezza, vuol dire che è l'Esserci stesso a preparare a se stesso la tentazione costante della deiezione. L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*. [...] La sicurezza di sé e la disinvoltura del Si diffondono un'indifferenza crescente verso la comprensione emotiva autentica. La presunzione del Si di condurre una "vita" piena e genuina crea nell'Esserci uno stato di *tranquillità*: tutto va "nel modo migliore" e tutte le porte sono aperte. L'essere-nel-mondo deiettivo è verso se stesso tentatore e, nel contempo, *tranquillizzante*. Questo stato di tranquillità dell'essere inautentico non conduce però all'inerzia e all'ozio, ma all'"attività" sfrenata. Lo stato di deiezione nel "mondo" non è uno stato di quiete. [...] L'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo *estraniante*. Ma, di nuovo, questa estraniamento non può significare che l'Esserci venga effettivamente strappato a se stesso. Al contrario, essa spinge l'Esserci in un modo di essere caratterizzato da un'"autoanalisi eccessiva" [...] Tuttavia l'estraniamento che *chiude* all'Esserci la sua autenticità e la sua possibilità, fosse pur quella di un genuino fallimento, non lo condanna però a essere un ente che egli stesso non è, ma lo spinge nella sua inautenticità, cioè in una possibilità di essere che gli è *propria*. Il movimento dell'estraniamento deiettivo, tentante e tranquillizzante, porta l'Esserci a *imprigionarsi* in se stesso. [...] Questa costante sottrazione dell'autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Si, caratterizza la motilità della deiezione come *gorgo*. [...] Il gorgo manifesta contemporaneamente il carattere di getto e di motilità dell'esser-gettato>> (*Ivi*, p. 217-218). Questa deiezione scaturirebbe nell'umano fin dalla nascita a causa di un senso di colpa dovuto dalla disperazione di non saper perché esiste portandolo a sentirsi abbandonato nel mondo. La differenza tra un'esistenza autentica e una inautentica risiederebbe nel fatto che l'uomo che si trova nella prima condizione compie le proprie azioni in funzione del proprio Esserci, quindi dell'essere-per-la-morte, mentre colui che aderisce ad un vissuto inautentico, ripete incessantemente un Si passivo a qualsiasi evento mondano. Il primo è in grado di scorgere il proprio poter-essere-nel-

mondo e vivere la piena realizzazione di se stesso nel mondo, grazie proprio a quella “pozione magica”, che è la consapevolezza della morte.

Considerato, e preso per vero, che l’Esserci ha la tendenza ad assumere una posizione esistenziale inautentica a causa del suo essere-gettato-nel-mondo, condizione che abbiamo detto essere a fondamento stesso dell’Esserci, come fa questo essere a giungere, invece, ad un’esistenza piena tanto auspicata dal filosofo tedesco? In questo caso sarebbe la “voce della coscienza” che ci invoca e ci chiama alla ricerca di una vita autentica, “Risveglia te stesso!” ci urla Heidegger: <<qui “voce” significa “dare a comprendere”. Nello sforzo di aprire, proprio della chiamata, c’è un momento di urto, di brusco risveglio>> (Ivi, p. 325). La coscienza, che non va considerata secondo una prospettiva psicologica o in senso gnoseologico, ma inserita in una cornice morale ed esistenziale, scuote nell’uomo il suo senso di manchevolezza dato dal suo essere-nel-mondo ricordandogli, come un fulmine a ciel sereno, la responsabilità che possiede del proprio essere deietto: <<Nella chiamata della coscienza, che cos’è ciò di cui si discorre? Ovvero che è chiamato nel richiamo? [...] La chiamata, [...] quale risveglio al suo poter-essere più proprio, ri-chiama (chiama “innanzi”) l’Esserci alle sue possibilità più proprie>> (Ivi, p. 326-327). Ora capiamo a pieno il significato della morte per Heidegger come realizzazione dell’impossibilità d’essere, si tratta di un buco nero che inghiotte tutto e di conseguenza annulla le altre possibilità dell’essere stesso, però, e qui è il punto fondamentale, è proprio grazie a questa consapevolezza che una vita umana può realizzarsi come piena e autentica. Solo all’ombra della morte che incombe sull’Esserci, la breve luce che trapela dalla vita assume significato ed è in grado di dare senso e valore al mondo che viviamo, aprendoci allo stupore per il fatto che, non si sa bene come, ma qualcosa esiste. La fuoriuscita dell’essere autentico avviene solamente in vista dell’anticipazione emotiva dell’inevitabilità della propria fine. L’uomo deve quindi essere cosciente del futuro naufragio della barca in cui la sua vita in cui trovata a navigare, senza possibilità di scelta, in modo da permettergli di godersi al meglio il viaggio della sua esistenza.

A questo punto si pone un dilemma. Ammesso che la realizzazione dell’Esserci avvenga in rapporto al suo essere-per-la-morte, c’è un fatto inevitabile che salta agli occhi, ossia che nessuno, nella sua quotidianità, per i più svariati motivi, è in grado di richiamare il proprio Esserci a questo vincolo esistenziale in modo reale. La domanda, quindi, se sia

realmente possibile permettere all'Esserci di realizzarsi in rapporto al suo esser-per-la-morte sorge spontanea, oltre che a noi, allo stesso filosofo che si chiede: <<È possibile per l'Esserci *comprendere autenticamente* la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e come tale indeterminata? È possibile, cioè, che esso si mantenga in un essere-per-la-fine autentico? Finché questo essere-per-la-morte autentico non sarà stato evidenziato e determinato ontologicamente, l'interpretazione esistenziale dell'essere-per-la-fine continuerà a restare incompleta. [...] Di fatto l'Esserci si mantiene, innanzi tutto e per lo più, in un essere-per-la-morte inautentico. Come dev'essere caratterizzata "oggettivamente" la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte *autentico* se, in ultima analisi, l'Esserci non si rapporta mai autenticamente alla propria fine e se questo essere autentico, per il suo senso stesso, resta inevitabilmente nascosto agli altri?>> (Ivi, p. 311). Si procede in questo modo, nella teorizzazione heideggeriana, nella direzione di un tentativo di definire un essere-per-la-morte autentico. Quest'analisi però non deve partire dall'analisi della morte altrui perché <<non può offrire, né onticamente né ontologicamente, ciò che con esso ci si ripromette di port ottenere. Soprattutto la pretesa di assumere il morire degli altri a tema sostitutivo dell'analisi ontologica della compiutezza e della totalità dell'Esserci riposa su un presupposto che implica il completo disconoscimento del modo di essere dell'Esserci. Tale presupposto consiste nel credere che un Esserci possa essere indifferentemente sostituito da un altro, sicché ciò che non risulta esperibile nel proprio Esserci può esserlo invece in quello di un altro. [...] questa possibilità di sostituzione è irrimediabilmente votata al fallimento quando sia in gioco la possibilità di essere che è costitutiva dal giungere alla fine da parte dell'Esserci e che, come tale, gli conferisce la sua totalità. *Nessuno può assumersi il morire di un altro*>> (Ivi, p. 288). Detto questo l'analisi passa tutta sul piano dell'Esserci esistenziale. In questo senso per prima cosa l'Esserci deve smettere di fuggire alla possibilità della morte, che diviene, come già detto, possibilità specifica dell'Esserci: <<Abbiamo fissato il concetto esistenziale della morte e, con esso, ciò a cui deve rapportarsi un essere-per-la-fine autentico. È stato inoltre caratterizzato l'essere-per-la-morte inautentico ed è stato stabilito negativamente ciò che un essere-per-la-morte autentico *non* può essere. In base a queste indicazioni positive e negative dev'essere possibile progettare la struttura esistenziale di un essere-per-la-morte autentico. L'Esserci è costituito dall'apertura, cioè da una comprensione emotivamente situata. Un essere-per-

la-morte *autentico non può eludere* la possibilità più propria e incondizionata, né può *coprirla fuggendo e reinterpretarla* per la comprensibilità del Si. Il progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico deve quindi chiarire i momenti di un simile essere che lo costituiscono come comprensione della morte nel senso di un essere che non fugge e non copre la sua possibilità più propria. Prima di tutto bisogna caratterizzare l'essere-per-la-morte in quanto *essere-per una possibilità*, e precisamente per una possibilità eminente dell'Esserci stesso>> (Ivi, p. 311-312). Questo essere-per-la-morte autentico dell'Esserci non deve direzionarsi verso un prendersi cura delle condizioni della realizzabilità della sua morte: <<Essere-per una possibilità, cioè per un possibile, può significare: mirare a un possibile nel senso di prendersi cura della sua realizzazione. Nel campo dell'utilizzabile e della semplice-presenza si incontrano continuamente possibilità di questo genere: il raggiungibile, il controllabile, il fattibile e così via. Il mirare a un possibile prendendosene cura tende all'*annullamento della possibilità* del possibile rendendolo disponibile. Ma la realizzazione che procura un utilizzabile (il fabbricare, il preparare, il sostituire eccetera) è sempre soltanto relativa, perché anche il "realizzato" conserva ancora il carattere ontologico dell'appagatività. Benché realizzato, esso rimane sempre, in quanto reale, un possibile-per... qualcosa di caratterizzato dal "per">> (Ivi, p. 312). Ciò che deve fare l'Esserci è mantenere aperta la possibilità della morte: <<La morte, in quanto possibile, deve allora palesarsi il meno possibile nella sua possibilità. Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se esso, comprendendo, deve dischiudere questa possibilità come *tale*, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti *come possibilità*, deve esser sviluppata *come possibilità* e in ogni comportamento verso di essa deve essere *sopportata come possibilità*>> (Ivi, p. 313). L'Esserci, tuttavia, non deve limitarsi a pensare alla morte come autentica e sola possibilità perché ciò comporterebbe l'annullamento di ogni possibilità dell'esistenza in generale: <<*La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà*. Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità *in quanto impossibilità dell'esistenza in generale*. La morte, in quanto possibilità, non offre niente "da realizzare" all'Esserci e niente che esso stesso possa *essere* come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso... ogni esistere>> (Ivi, p. 313-314). Infine, l'essere-per-la-morte assume autenticità nel momento in cui l'angoscia, come

mera emozione, dissolve le illusioni del Si: <<L'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia. Una testimonianza infallibile, benché "soltanto" indiretta, è offerta dall'essere-per-la-morte stesso quando capovolge l'angoscia in una paura codarda e, con il superamento di quest'ultima, manifesta la viltà davanti all'angoscia. Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: *l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE*>> (Ivi, p. 318).

SARTRE E LA MORTE

<<Non sono “libero per morire”, ma un libero mortale>> (Sartre, 1943, p. 622).

Sartre si discosta dalla teorizzazione della morte intesa heideggerianamente, ossia come pura possibilità d'essere, per formulare invece un'idea che a prima vista suona decisamente particolare: <<Essere morto è essere in preda ai vivi>> (*Ivi*, p. 618). Prima di immergerci nelle sfaccettature di questa affermazione, occorre compiere una breve analisi dei punti cardine del pensiero di Sartre. La sua intera vita filosofica ruota attorno alle differenze essenziali tra quelle che lui intravede essere le due principali polarità dell'essere: l'in-sé da una parte e il per-sé dall'altra. Se ci avviciniamo a queste due modalità d'essere rimanendo su di un piano puramente razionale, la differenza principale tra le due risiede nel loro rapporto con il principio di identità. Da una parte abbiamo il mondo, ossia l'in-sé, e dall'altra parte la coscienza, ossia il per-sé.

Il mondo viene teorizzato come l'essere in-sé: <<L'essere è sé. Ciò significa che non è né passività né attività. [...] Ma l'essere non è rapporto a sé, è sé. È immanenza che non può realizzarsi, affermazione che non può affermarsi, attività che non può agire, perché si è inceppata da se stessa. [...] l'essere è opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso. Questo fatto lo sperimentiamo meglio dicendo che *l'essere è ciò che è*. [...] È se stesso indefinitamente e, nell'esserlo, dà fondo a se stesso. [...] Infine l'essere-in-sé è. Il che significa che l'essere non può né essere derivato dal possibile, né essere ricondotto al necessario. [...] L'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è. Ecco i tre caratteri che l'esame provvisorio del fenomeno ci permette di attribuire all'essere dei fenomeni>> (*Ivi*, p. 31-32-33). L'in-sé è ciò che è, si caratterizza quindi per la sua perfetta aderenza a sé stesso, e non si trova in lui nessun tipo di negazione interna. Per usare sempre le parole del filosofo: <<L'adeguazione (piena), che è quella dell'in-sé, si esprime in questa semplice formula: l'essere è ciò che è. Non vi è nell'in-sé alcuna particella d'essere che sia distante da sé. Non vi è nell'essere così concepito il minimo indizio di dualità; esprimeremo ciò dicendo che la densità dell'essere in-sé è infinita. È la pienezza>> (*Ivi*, p. 114). In questo modo capiamo il perché l'in-sé, il mondo, è il fondamento di se stesso (al contrario del per-sé): il mondo si presenta e si struttura a noi come pura coincidenza a sé stesso, un essere che è sempre identico a sé stesso.

Ben diversa è la natura del per-sé. Con questa espressione Sartre ci indica la coscienza dell'uomo, quella coscienza che, distante dall'aver un proprio nucleo solido su cui poter fondare da sola il proprio essere, si esplicita all'opposto come negazione interna a sé stessa. Questa coscienza, tendente nel suo intimo alla autoprogettazione e alla autocreazione, di fatti risulta essere, per fondamento, coscienza di qualcosa che non è coscienza: <<“L'essere della coscienza” abbiamo scritto nell'*Introduzione*, “è un essere il cui essere è in questione nel suo essere.” Ciò significa che l'essere della coscienza non coincide con sé in una piena adeguazione. [...] La caratteristica della coscienza è di essere una decompressione d'essere impossibile, infatti, da definire come coincidenza con sé. Di questo tavolo, io posso dire puramente e semplicemente che è *questo* tavolo. Ma di una mia fede non posso limitarmi a dire che è fede: la mia fede è coscienza (di) fede>> (*Ivi*, p. 114). La coscienza è appunto l'essere per-sé. In questo caso la posizione di Sartre non rientra né nell'idealismo, in quanto sostiene l'esistenza di un qualcosa che non è coscienza, né nel realismo, perché teorizza che la coscienza non dipende totalmente dall'essere. A differenza dell'in-sé, quindi, la coscienza umana non risponde pienamente al principio di identità dal momento che non è il fondamento del proprio essere, ma anzi risulta essere quell'essere che <<non è ciò che è e che è ciò che non è>>, ma che tuttavia è: <<è, in quanto è buttato là in un mondo, abbandonato in una “situazione”, è, in quanto pura contingenza, in quanto per esso, come per le cose del mondo, come per questo muro, quest'albero, questa tazza, si può porre la domanda fondamentale: “Perché questo essere è così e non altrimenti?”. È, in quanto vi è in esso qualche cosa di cui non è il fondamento: la sua presenza al mondo>> (*Ivi*, p. 119-120). Questo ragionamento risulta essere più chiaro se si tiene presente che per Sartre l'uomo è da considerarsi come un incessante progetto nell'avvenire, in altre parole l'esistenza umana non sarebbe altro che un'esistenza che tende in continuazione alla propria realizzazione futura. Sotto questa lente teorica l'uomo non è mai immediatamente identico a sé stesso (come si potrebbe dire, invece, di un albero o di una pietra, che risulta, nella propria struttura d'essere, nello scorrere del tempo, sempre identico a sé e quindi rientrante nella categoria dell'in-sé), ma è appunto in continua progettazione, in base alle proprie possibilità, tendendo costantemente al raggiungimento dei suoi scopi per, infine, identificarsi con essi: <<L'uomo, secondo la concezione esistenzialista, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. [...] L'uomo è soltanto, non solo

quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro ciò che si fa>> (Sartre, 1946, p. 47).

Come si è detto nel pensiero di Sartre, da una parte, l'umano non è ciò che è in quanto la sua coscienza non rispetta il principio logico dell'identità, <<questo principio può denotare solo i rapporti con l'esterno, perché regge i rapporti dell'essere con ciò che non è. Si tratta dunque di un principio costitutivo delle relazioni esterne, quali possono apparire a una realtà umana presente nell'essere-in-sé e impegnata nel mondo; non concerne i rapporti interni dell'essere; rapporti di questo genere non esistono in quanto porterebbero un'alterità>> (Sartre, 1943, p. 117); dall'altra parte, è ciò che non è nell'idea secondo cui il suo essere deve ancora progettarsi in quanto possibilità ancora aperta e da scoprire, è cioè un qualcosa che ha da venire nello scorrere del tempo e che, propriamente, ancora non è: <<L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intellegibile; l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere>> (Sartre, 1946, p. 47). L'esistenza umana assume nella visione sartriana un connotato di costante ricerca dell'identificazione di sé con i propri progetti, sostanzialmente non sarebbe altro che il continuo, ma sempre fallimentare, tentativo dell'essere per-sé di trasformarsi in essere in-sé, permettendogli in questo modo di diventare il proprio fondamento.

Partendo da queste considerazioni la riflessione sartriana sulla morte si discosta considerevolmente da due ideologie principali: da una parte rifiuta una visione realista della morte che la faceva apparire come un contatto immediato con il non-umano. La morte in questo senso veniva considerata come l'accordo finale di una melodia che da un lato si rivolge al nulla che seguirà la fine della melodia, mentre dall'altro si rifà alle note precedenti dandogli un senso di compiutezza. La morte così intesa, diventa la *mia* morte nel senso che diviene il fenomeno nella *mia* vita che la rende unica, ossia che non è in grado di ricominciare e di tornare indietro. Dall'altra parte si allontana fortemente anche dalla visione di Heidegger per cui <<se il *Dasein* non *subisce* nulla, proprio perché è progetto e anticipazione, deve essere progetto e anticipazione della propria morte come possibilità di non realizzare più una presenza nel mondo. Così la morte è diventata la possibilità propria del *Dasein*, l'essere della realtà-umana si definisce come "*Sein zum*

Tode". In quanto il *Dasein* decide del suo progetto verso la morte, realizza la libertà-permorire e costituisce se stesso come totalità, mediante la libera scelta della finitezza>> (Sartre, 1943, p. 606). Dapprima, alla concezione realista Sartre risponde che <<Quello che bisogna osservare fin da ora è il carattere assurdo della morte. In questo senso ogni tentativo di considerarla come un accordo di risoluzione che conclude una melodia deve essere rigorosamente scartato>> (*Ivi*, p. 607) di fatti secondo il filosofo francese non si deve considerare l'umano alla stregua di un condannato a morte che non conosce il giorno della sua esecuzione e che vede ogni giorno giustiziare i suoi compagni, sarebbe più corretta, sostiene, il confronto in cui l'umano è paragonato sì a un condannato a morte che si prepara coraggiosamente al suo supplizio finale, che si impegna per far bella figura per il suo ultimo giorno, ma che alla fine muore a causa di un'epidemia di febbre spagnola. Mentre in merito alla riflessione heideggeriana scrive: <<Si può infatti attendere una morte particolare, ma non la morte. La scappatoia di Heidegger si scopre facilmente: comincia con l'individualizzare la morte di ciascuno di noi, indicandoci che è la morte di una *persona*, di un individuo; la "sola cosa che nessun altro possa fare in vece mia": in conseguenza di ciò utilizza l'individualità incomparabile che ha conferito alla morte partendo dal *Dasein* per individualizzare il *Dasein* stesso: proiettandosi liberamente verso la sua possibilità ultima, il *Dasein* aderirà all'esistenza autentica e si strapperà alla banalità quotidiana per raggiungere l'unicità insostituibile della persona. Ma questo è un circolo vizioso: come si fa a provare che la morte ha questa individualità e il potere di conferirla?>> (*Ibidem*).

Analizzando quanto sostenuto dal filosofo francese bisogna innanzitutto ragionare sulla questione del "morire è la sola cosa che nessuno possa fare in vece mia". Se consideriamo la morte come possibilità soggettiva allora è chiaro che nessuno può morire per me dal momento che ci troviamo completamente nel campo del per-sé (ossia della coscienza), allo stesso modo nessuno può amare per me se intendiamo che nessuno può provare le emozioni che sono le mie emozioni. Ma se consideriamo gli atti umani in rapporto alle loro funzioni e ai loro scopi, allora è ovvio che l'altro può fare quello che posso fare io: <<se si tratta di fare felice una donna, di salvaguardare la sua vita o la sua libertà, di darle i mezzi per essere felice, o semplicemente di realizzare con lei un focolare, di darle "dei figli", se amare è *questo*, allora un altro potrà amare al mio posto. [...] La mia morte

rientra *anch'essa* in questa categoria: se morire significa morire per edificare, per testimoniare, per la patria ecc. chiunque può morire al mio posto>> (*Ivi*, p. 608).

La critica principale che Sartre muove ad Heidegger è la sua visione della morte come possibilità. Di fatti Sartre rifiuta l'idea che la morte possa essere attesa. Essa potrebbe esserlo solo se designata come la *mia* condanna a morte che avverrà il tal giorno alla tal ora. Innanzitutto, occorre distinguere due significati di attendere, infatti aspettarsi la morte non significa attenderla. Noi possiamo attendere solo avvenimenti determinati da processi altrettanto determinati, posso infatti attendere l'arrivo di un treno che può fare ritardo o subire un incidente <<ciò non di meno il processo per cui si realizza l'entrata in stazione è “*in corso*” e i fenomeni che possono ritardare o sopprimere questa entrata in stazione significano che il processo non è che un sistema relativamente chiuso, isolato e che in realtà è immerso in un universo a “struttura fibrosa”>> (*Ivi*, p. 609). La possibilità della morte, per Sartre, significa solamente che biologicamente non sono un sistema chiuso e appartengo alla totalità degli esistenti, di conseguenza non si può attendere la morte perché facete parte dell'indeterminato: <<Se, per esempio, sto aspettando un ordine di mobilitazione, posso pensare che la mia morte sia prossima, cioè che le possibilità di una morte prossima sono considerevolmente aumentate; ma può anche darsi che in questo stesso momento una conferenza internazionale si sia riunita in segreto e abbia trovato il mezzo di prolungare la pace. Così non posso dire che il minuto che passa mi avvicina alla morte. È vero che mi avvicina, se considero la cosa all'ingrosso, nel senso che la mia vita è limitata. Ma all'interno di questi limiti, abbastanza eleatici (posso morire centenario o a 37 anni, domani), non posso sapere se mi avvicino o mi allontano da quel termine>> (*Ivi*, p. 610).

Da questo ragionamento nasce un'ulteriore distinzione tra la morte al limite della vecchiaia e la morte improvvisa. Attendere la prima implica accettare che la vita sia una impresa limitata appunto, mentre attendere la seconda è invece un attendere la vita come impresa mancata, se esistessero solo morti per vecchiaia allora si potrei attendere la mia morte: <<Ma la qualità specifica della morte è di poter sempre sorprendere prima di un termine coloro che l'attendono per una certa data. [...] Poiché, d'altra parte, la morte improvvisa è qualitativamente differente dall'altra solo in quanto noi *viviamo* l'una o l'altra, poiché, biologicamente, cioè dal punto di vista dell'universo, esse non differiscono affatto per quanto riguarda le loro cause o i fattori che le determinano, l'indeterminatezza

dell'una si ripercuote sull'altra; ciò significa che solo per cecità o malafede si può *attendere* una morte di vecchiaia>> (*Ibidem*). In definitiva la morte non può essere attesa, in quanto sarebbe attesa di un evento completamente indeterminato, sarebbe dunque la negazione di ogni attesa.

Continuando con la sua esposizione teorica Sartre arriva a dire che da un certo punto di vista è effettivamente possibile un progetto verso *una* morte, come appunto nel caso di un suicidio, ma, in alcun caso, è possibile il progetto vero la *mia* morte, intesa come possibilità di realizzare una non più presenza nel modo. La morte infatti si struttura come annullamento sempre possibile dei mie possibili, quindi un annullamento al di fuori delle mie proprie possibilità, è un progetto che distrugge tutti i progetti, e in definitiva qualcosa di non conoscibile. Anche sotto questo aspetto si vede il distacco dalla visione heideggeriana: <<Così, dobbiamo concludere contro Heidegger che, lungi dall'essere la mia propria possibilità, la morte è un *fatto* contingente che, in quanto tale, mi sfugge per principio e dipende originariamente dalla mia fatticità. Non posso né scoprirla, né attenderla, né prendere un atteggiamento verso di essa perché è ciò che si rivela come inscopribile, ciò che disarmata tutte le attese, ciò che si infila in tutti gli atteggiamenti, e particolarmente in quelli che si prenderebbero di fronte a essa, per trasformarli in comportamenti esteriorizzati e cristallizzati, il cui senso è per sempre affidato ad altri invece che a noi stessi. La morte è un puro fatto come la nascita: viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo, essa non si distingue per niente dalla nascita, ed è appunto l'identità della nascita e della morte che noi chiamiamo fatticità>> (*Ivi*, p. 620).

Se è vero, come abbiamo visto, che il per-sé si progetta nel tempo e quindi è continuamente proiettato verso il proprio futuro, non si può negare che esso abbia anche un passato che assume valore con i piani e le azioni che il per-sé compie e concepisce all'interno della progettazione esistenziale della coscienza. Il passato, secondo Sartre, assume le stesse caratteristiche dell'essere in-sé: ha quindi un carattere di fissitudine e di immutabilità, è identico a sé stesso e non ulteriormente modificabile nello scorrere del tempo. Tuttavia, possiede una peculiarità supplementare e non trascurabile: esso è il passato del per-sé, è dunque ancora immerso in un progetto ben preciso e non ancora concluso. Questo significa che il suo valore e il suo significato è ancora passibile di modificazione in base all'agire della coscienza: <<La libertà limita la libertà, il passato trae il suo significato dal presente. Così, come abbiamo dimostrato, si spiega il paradosso

per cui la nostra condotta attuale ci è *insieme* completamente trasparente (*cogito* preriflessivo), e, *insieme*, completamente nascosta da una libera determinazione che dobbiamo attendere. [...] Se la morte non è libera determinazione del nostro essere, non può *conchiudere* la nostra vita: un minuto in più o in meno e tutto forse cambia: se questo minuto è aggiunto o tolto al mio conto, anche ammettendo che lo impieghi liberamente, il senso della mia vita mi sfugge>> (*Ivi*, p. 611-613).

A questo punto Sartre getta luce sull'azione di "passificazione" che la morte attua nei confronti dell'esistenza del per-sé. Considerata, come detto, pura espressione della fatticità dell'individuo, la morte costituisce la fine della progettualità del per-sé e, di conseguenza, la messa fuori gioco della coscienza dell'uomo in favore del suo passato. Dopo che sopraggiunge la morte, il per-sé viene completamente assimilato dal suo passato, diventa cioè un passato assoluto: <<Allorché il per-sé "cessa di vivere", questo passato non si abolisce automaticamente: la scomparsa dell'essere nullificante non lo tocca nel suo essere che è del tipo dell'in-sé; si inabissa nell'in-sé>> (*Ivi*, p. 615). Con la morte quindi si arriva al definitivo raggiungimento dell'essere per-sé all'essere dell'in-sé. Con la morte la soggettività dell'individuo viene completamente destituita, la persona diventa così un passato inerme e conchiuso in sé stesso, è completamente in balia degli altri che ne possono disporre come di ogni altro in-sé all'interno del mondo. Questo passato non può più essere modificato nel suo significato dalla persona morta, come poteva fare invece finché era in vita, dal momento che il progetto individuale si è concluso definitivamente e le sue sorti sono affidate agli altri nel mondo. La morte, dice Sartre, <<in quanto può rivelarmisi, non è solo l'annullamento sempre possibile dei miei possibili – annullamento al di fuori delle mie possibilità – non è solo il progetto che distrugge tutti i progetti e che si distrugge da sola, l'impossibile distruzione delle mie attese: è il trionfo del punto di vista d'altri sul punto di vista che io sono su me stesso>> (*Ivi*, p. 614-615). Ora comprendiamo la portata dell'affermazione iniziale: essere morto si sostanzialità nell'essere completamente in mano ai vivi: <<la relazione con i morti – con *tutti* i morti – è una struttura essenziale della relazione fondamentale che abbiamo chiamata "essere-per-altri">> (*Ivi*, p. 616).

Quest'idea, centrale nella dottrina sartriana, la troviamo esposta in maniera magistrale in una famosa opera teatrale dello stesso autore: <<Tutti questi sguardi che mi divorano... (*D'improvviso si volta.*) Oh site soltanto voi due? Vi credevo molti di più. (*Ride.*) È questo

dunque l'inferno? Non lo avrei mai creduto. Vi ricordate? Il solfo, il rogo, la graticola... buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno sono gli Altri>> (Sartre, 2017, p. 471). L'inferno nella visione sartriana non ha nulla a che fare con, ad esempio, l'inferno dantesco. Non ci sono supplizi particolari per i morti, niente contrappasso, niente torture o sofferenze fisiche, l'inferno è anzi piuttosto tranquillo come ambiente, tutta la pena risiede "solo" nel vedere cosa i vivi dicono dei morti. Questi Altri assumono il potere di determinare le vite dei protagonisti, dando nuovo valore alle loro gesta e alla loro esistenza senza la possibilità per quest'ultimi di intervenire e modificare la situazione, in tal modo essi diventano, letteralmente, preda degli Altri: <<finché vivo posso sfuggire a ciò che *sono* per l'altro facendomi rivelare, mediante i miei fini liberamente posti, che non *sono* nulla e che mi faccio essere ciò che sono; finché vivo posso smentire ciò che l'Altro scopre di me pro-gettandomi verso altri fini. [...] Ma il *fatto della morte*, senza allearsi precisamente con l'uno o con l'altro degli avversari di questa lotta, dà la vittoria finale al punto di vista dell'altro, trasportando il combattimento e la posta su altro terreno, cioè sopprimendo improvvisamente uno dei combattenti. In questo senso, morire significa essere condannato, qualunque sia la vittoria effimera che si è riportata sull'altro, e anche se ci si è serviti dell'altro per "scoprire la propria statua", a non più esistere che mediante l'altro e a trarre da esso il proprio significato e il senso stesso della vittoria>> (Sartre, 1943, p. 618). Finché rimango in vita, infatti, posso contraddire ciò che l'altro dice di me, che scopre di me, ma <<la mia *esistenza da morto* non è la semplice sopravvivenza spettrale "nella coscienza dell'altro", di semplici rappresentazioni (immagini, ricordi ecc.) che mi riguardano. Il mio essere-per-altri è un essere reale e se si trova nelle mani d'altri come un mantello che gli lascio dopo la mia scomparsa, è a titolo di dimensione reale del mio essere dimensione diventata la mia unica dimensione – e non di spettro inconsistente>> (Ivi, p. 618-619). In quest'ottica bisogna notare che la morte, anche se impregnata di una carica nullificatrice, non risulta essere l'eliminazione totale dell'essere, bensì è quell'elemento della fatticità che sancisce il passaggio da un modo d'essere (quello del per-sé) a un altro modo d'essere (quello rigido e compresso dell'in-sé). In altre parole, morire non significa cessare di essere, ecco perché Sartre impiega la locuzione "vita morta": <<Ora, essendo morta la sua vita, solo la *memoria dell'altro* può impedire che si avvizzisca nella sua pienezza di un in-sé tagliando tutti i suoi ormezzi con il presente. La caratteristica di una vita morta è di essere una vita di cui l'altro diventa il

guardiano>> (Ivi, p. 616). La differenza tra la vita e la morte è dunque una differenza di sfumatura: <<Così da questo punto di vista, appare chiaramente la differenza tra la vita e la morte; la vita decide del proprio significato; perché è sempre in dilazione, possiede un potere di autocritica e di autometamorfosi che fa sì che si definisca come un “non-ancora” o che sia, se lo si vuole, cambiamento di quello che è. La vita morta non cessa pertanto di cambiare e tuttavia è *fatta*. Ciò significa che, per essa, il gioco è fatto e che subirà oramai i suoi cambiamenti senza esserne affatto responsabile. Non si tratta per essa soltanto di una totalizzazione arbitraria e definitiva; si tratta, inoltre, di una trasformazione radicale: nulla può più arrivare dall’interno, essa è completamente chiusa, non vi si può fare entrare nulla; ma il suo senso continua a essere modificato dal di fuori>> (Ivi, p. 617-618). L’interessante conclusione che scaturisce dalla riflessione sartriana è che appunto, pur dopo il “trapasso metafisico”, ogni individuo non cessa mai completamente di essere, e la sua persistenza nella storia umana dipenderà da ciò che gli altri, i vivi, fanno del suo in-sé passificato: <<Essere dimenticato vuol dire fare l’oggetto di un atteggiamento dell’altro, di una decisione implicita d’altri. Essere dimenticato è, in effetti, essere appreso decisamente e per sempre come elemento fuso in una massa (i “grandi feudatari del XIII secolo”, “i borghesi whigs del XVIII secolo”, “i funzionari sovietici” ecc.) e non significa affatto annullarsi, ma perdere la propria esistenza personale per essere costituito con altri in esistenza collettiva>> (Ivi, p. 616).

Dunque la presenza ontologica di ogni singolo individuo morto durante tutte le vicende della storia dell’umanità non ha meno peso rispetto a quella, ad esempio, dello stesso Sartre, ma la sua possibile emersione dalla massa anonima di tutti gli altri dipenderà dalla decisione dei vivi di riportarla o meno all’attenzione dei contemporanei. A tal proposito viene in mente la partenza di Achille per Troia, motivata dal desiderio della fama imperitura, fama che risulta essere esattamente ciò che intende Sartre, ossia la continuazione del proprio essere nella considerazione degli altri. Se Achille, invece che imbracciare le armi, avesse deciso di non andare in guerra, come voleva la madre Teti, il suo essere sarebbe rimasto accantonato nell’indifferenziata non di uomini che non sono più, ma di uomini il cui essere non ci è più presente. È possibile, infine, rintracciare nella vita stessa di Sartre un esempio analogo in merito alla sua idea di vita e di vita morta. È noto che fu, per il momento, l’unico a rifiutare per propria volontà, un premio Nobel per la letteratura, precisamente nel 1964. Tra le ragioni dateci per giustificare la rinuncia vi è

quella secondo cui, a parere del filosofo, “nessun uomo merita di essere consacrato da vivo”. In quest’idea può essere visto il tentativo di Sartre di sottrarsi a una sorta di passatificazione precoce, evitando anticipatamente di passare il proprio essere in mano agli altri diventando un monumento e un’istituzione.

Abbiamo chiarito, in definitiva, che la morte è intesa, nell’ottica del filosofo francese, come l’annullamento sempre possibile dei miei possibili, la distruzione di tutti i progetti e la fine del per-sé in favore del suo in-sé passificato. A questo punto, se è possibile individuare una struttura esteriore del fenomeno della morte, il punto di partenza deve essere proprio l’analisi dell’atto del suicidio. Il suicidio viene inteso come la scelta volontaria della coscienza di porre fine alla nostra vita, di annullarsi, ma, anche in questo caso, la morte che sopraggiunge non è interamente in mano nostra, è, come già ampiamente detto, anche di chi resta in vita: <<Il suicidio non può essere considerato come una fine per la vita di cui sarei il fondamento. Essendo atto della mia vita, richiede anch’esso un significato che solo l’avvenire gli può dare; ma siccome è l’ultimo atto della mia vita, esso si priva di questo avvenire: così resta completamente indeterminato. Infatti, se scampo alla morte, oppure se il colpo “fallisce”, non giudicherò forse più tardi il mio suicidio come un atto di vigliaccheria? L’avvenimento non potrà forse indicarmi che altre soluzioni sarebbero state possibili? Ma dal momento che queste soluzioni non possono essere che i miei progetti, non possono apparire che se vivo>> (Ivi, p. 614). Il suicidio stesso è una scelta libera dunque, e Sartre in merito non intende fare la morale e giudicarlo, anche perché secondo il suo pensiero non ci sono azioni giuste o azioni sbagliate, ci sono semplicemente delle azioni e dei progetti. È chiaro che suicidarsi, quindi decidere di porre fine alla propria esistenza seguendo determinate azioni, significa sempre negarsi in toto, perdere la propria soggettività e cadere inevitabilmente nelle mani degli altri senza potersi difendere o replicare alle loro determinazioni. Se, come abbiamo detto, ogni evento della nostra vita assume un senso solo a posteriori, se solo noi possiamo dare un senso a quello che ci accade dopo che esso è già accaduto, come è possibile dare un senso al nostro atto suicidario, dal momento che non esistiamo più, dal momento che la nostra coscienza non è più in gioco? La morte è assurda e priva di senso, e il suicidio non è una soluzione, né un atto eroico: <<non possiamo neppure più dire che la morte conferisce un significato di senso alla vita dal di fuori: un senso può venire solo dalla soggettività stessa. Poiché la morte non appare sul fondamento della nostra libertà, non

può che togliere alla vita ogni significato. Se sono attese di attesa e se, d'un tratto, l'oggetto della mia ultima attesa e colui che attendo sono soppressi, l'attesa ne riceve retrospettivamente il carattere di absurdità. [...] Così la morte non è mai quello che dà il suo senso alla vita; è invece ciò che le toglie ogni significato. Se dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso perchè i suoi problemi non ottengono alcuna soluzione e perchè il significato stesso dei problemi resta indeterminato>> (*Ivi*, p. 613-614). Un'esistenza trascorsa a riflettere sull'attesa di una morte finale che le conferisca un significato autentico è per Sartre contraddittoria come se parlassimo di un cerchio rettangolare. L'uomo, suicidandosi, si ritroverà, o meglio, il suo per-sé trasformato in in-sé si ritroverà, immerso nell'impossibilità di scegliere. L'uomo in vita, invece, è sempre nella condizione di poter scegliere e il suicidio, in tal senso, si presenta come la scelta di non essere più; decisione che sembrerebbe a prima vista può voler significare uno scegliere di fuggire al proprio essere, che, per fondamento, non abbiamo scelto, e in cui magari ci sentiamo intrappolati. Il suicidio può sembrare apparentemente una pura affermazione della nostra libertà di scelta, ma essendo in realtà un progetto, equivalente a tutti gli altri, si torna al punto di partenza, ossia che solo l'avvenire può assegnargli un significato: è l'uomo che, nello scorrere del tempo, crea il senso della situazione in cui si trova o si è trovato. Il paradosso del suicidio è evidente in quest'ottica: scegliere di sottrarsi a una situazione concreta con la decisione volontaria della morte, comporta contemporaneamente la creazione di un'altra situazione in cui è ancora una volta il suicida stesso responsabile e oggetto, ma su cui, essendo morto, non può intervenire in nessuna maniera. Ogni azione libera e spontanea è impregnata dalla responsabilità totale e personale dell'agente che la mette in atto, sempre: <<Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato a essere libero>> (*Ivi*, p. 506). Il suicidio è, come ogni altra scelta, una scelta di carattere ontologico dal momento che, sottraendosi da una situazione, progettandosi, se ne costruisce inevitabilmente una nuova, di fatti esso si costituisce nel mondo come un modo simile a tanti altri di essere al e nel mondo. L'uomo è condannato a portare il peso della responsabilità delle sue libere scelte, e di conseguenza, della sua intera vita, sulle sue spalle e sulla sua pelle e da questo non potrà mai sottrarsi, neanche suicidandosi. In questo senso il gesto del suicidio si svela sempre, irrimediabilmente, come una scelta puramente libera e, in quanto tale, fondata dalle due proprietà ontologiche intrinseche di ogni libera azione umana: da una parte

l'assurdità: <<Il suicidio è un'assurdità che fa sprofondare la mia vita nell'assurdo>> (*Ivi*, p. 614), dall'altra la responsabilità: <<la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che c'è un mondo>> (*Ivi*, p. 629).

HUSSERL E HEIDEGGER PER UNA PSICHIATRIA E UNA PSICOLOGIA FENOMENOLOGICA

Introduzione alla fenomenologia: la visione di Husserl e Heidegger

Che cos'è la fenomenologia? Difficile da dire sinteticamente dal momento che sono innumerevoli sia i pensatori che si sono avvicinati a questa disciplina sia i campi di studio in cui è stata applicata, ma se dovessi trovare un punto in comune a tutti loro, allora definirei innanzitutto la fenomenologia come un metodo di indagine: <<un metodo che non conta e classifica, ma, attraverso una radicale messa in parentesi delle presupposizioni teoriche e dell'ovvietà del pensiero naturale, recupera l'originario spessore dell'esperienza vissuta; l'analisi di questa esperienza originaria può condurre, se rigorosamente condotta, a conoscenze condivise che inaugurano un nuovo corpo scientifico, mettendone in crisi i risultati dei metodi naturalistici>> (Armezzani, 1998, p. 5). La fenomenologia, tuttavia, è più di un semplice metodo; infatti, adottando questo approccio si va incontro a una radicale trasformazione personale, sia a livello lavorativo che umano, tanto che l'adozione di questa corrente di pensiero può essere paragonata all'assunzione di un particolare stato di coscienza o meglio di conoscenza che altera completamente l'esistenza di chi decide di diventare fenomenologo. Se ne analizziamo la radice etimologica, fenomenologia significa "studio dei fenomeni" e il fenomeno in questo caso è definito come <<ciò che si manifesta immediatamente nella sua dimensione eidetica: al di là di schemi di decifrazione e di interpretazione>> (Borgna, 2017, p. 88). Questo studio dei fenomeni non avviene però seguendo i canoni classici delle discipline che rientrano nella categoria delle "scienze naturali", la fenomenologia non è infatti un metodo sistematico, non prevede di conformarsi a una teoria o a un modello prestabilito per spiegare il mondo, non fornisce spiegazioni univoche e sicure, ma soprattutto, cosa più importante, la sua riflessione non porta a risultati risolutivi.

Edmund Gustav Albrecht Husserl è stato un filosofo e matematico austriaco naturalizzato tedesco considerato il fondatore di questa nuova modalità d'indagine dell'umano, indagine che spazia appunto in diverse discipline, ma che trova il suo fondamento principale nella filosofia ed è proprio in questa che ha avuto il suo maggiore impatto tanto che Sartre (1943) gli riconosce il merito di aver liberato la stessa dai suoi tradizionali dualismi: interiore-esteriore, potenza-atto,

apparenza-essere eccetera. Il problema centrale da cui si muove tutta l'interrogazione fenomenologica di Husserl è la questione del fondamento della conoscenza. Sostanzialmente il filosofo tedesco si interroga sulla possibilità e sulle condizioni che permettono il conoscere; prima di tutto quindi fenomenologia significa ricerca del principio di conoscenza di ciò che si manifesta. Ne consegue che al fenomenologo viene pretesa una rinuncia non da poco, ossia di non accettare alcuna conoscenza come già data e di interrogarsi continuamente su di essa: <<Posta in questione è la conoscenza in assoluto, ma ciò non vuol dire che si neghi assolutamente che esista conoscenza (ciò porterebbe a un controsenso), ma solo che la conoscenza contiene un certo problema>> (Husserl, 1981, p. 60), per questo Husserl stesso definirà la sua nuova disciplina come “scienza dell’ovvio”, perché è proprio l’ovvietà della conoscenza che viene posta come primo punto da indagare. Un secondo aspetto importante risiede nel chiedersi che tipo di interrogazione questa disciplina pone ai fenomeni con cui interagisce e la risposta la troviamo nell’atteggiamento del fenomenologo che, di fronte a quel qualcosa che interroga, ne ricerca il senso. Non dunque l’essere delle cose, ma è il loro significato che interessa a chi adotta questa metodologia. Infine, fenomenologia significa certo ricerca scientifica, ma ricerca scientifica secondo una concezione nuova di scientificità, una concezione che appunto <<impedisce di riposare nelle conoscenze date e invita a rivivere ogni scelta e ogni decisione come originaria; una sorta di ironia che corrode la soddisfazione del risultato oggettivo (dell’osservazione neutrale, del dato statistico) e che, quindi, può ridurre la produttività, almeno com’è solitamente intesa; può però, condurre alla scoperta autentica, al nuovo, all’inaspettato>> (Armezzani, 1998, p. 6).

La possibilità di mettere tra parentesi la conoscenza già data sul mondo è garantita dall’utilizzo di quella che Husserl chiama *epochè* fenomenologica, una conseguenza metodologica del “principio della riduzione fenomenologica”: <<tutto il trascendentale (ciò che non mi è immediatamente dato) va provvisto di un indice di nullità, cioè la sua esistenza, la sua validità non va posta come tale ma, al più, come fenomeno di validità>> (Husserl, 1981, p. 47). Questa impostazione teoretica non deve condurre all’idea che la fenomenologia si ponga semplicemente l’interrogazione sull’esperienza soggettiva, infatti come dice lo stesso Husserl (1968a): <<Ogni conoscenza comincia con l’esperienza, ma non per questo scaturisce dall’esperienza>> (p. 92); se vedo un triangolo disegnato su un foglio, quello che vedo è certamente quel triangolo con le sue

caratteristiche specifiche, ma allo stesso tempo <<è la *possibilità* di intenzionare un'idea *del* triangolo, di concepire qualcosa che non coincide con ciò che ora vedo e che, tuttavia, gli appartiene come rimando>> (Armezzani, 1998, p. 30). Il motto della fenomenologia, “tornare alle cose stesse”, sottolinea in maniera precisa e puntuale il programma conoscitivo di questa disciplina, cioè di descrivere i fenomeni esattamente come appaiono alla coscienza di chi li interroga.

Due ulteriori nozioni basilari della fenomenologia di Husserl che assumono notevole importanza sono quelle di “situazione” e “appresentazione” dell’intersoggettività. Con il primo termine si vuole intendere che dal momento che il soggetto è sempre un soggetto nel mondo e il suo costituirsi dipende dai modi e dalle forme della sua intersoggettività, esso è appunto da considerarsi in *situazione* e in rapporto con l’altro (la seconda nozione vuole dire proprio questo: l’appresentazione dell’altro indica il fatto di comparire alla presenza dell’altro), rapporto che <<è in *primo luogo* ciò che *si aggiunge alla presentazione corporea dell’altro*, fondendosi con essa in un’unità che costituisce l’esperienza percettiva dell’*estraneità*, dell’alter ego: esperienza evidente d’un essere reale che ha essenza propria, che non è mia essenza propria né mia “parte integrante”, ma mi *trascende* completamente>> (Binswanger, 1960, p. 67-68).

Bisogna anche considerare l’impatto che nella dottrina di Husserl assume l’idea dell’“intenzionalità della coscienza” (idea che sarà criticata dal suo principale allievo Heidegger). Per Husserl intenzionalità significa sostanzialmente che il mio essere verso il mondo non può essere in nessun caso uno sguardo neutro, estraneo e disimpegnato, ma è inevitabilmente una presa di posizione soggettivante: è il far apparire il mondo in una determinata prospettiva precisata dal fatto che, come detto nel precedente paragrafo, mi ritrovo sempre in una situazione di senso. In parte la coscienza viene intesa come coscienza di un qualcosa, ne deriva che la sua analisi risulta essere un’analisi degli atti con cui essa si rapporta ai suoi oggetti; dall’altra parte invece essa <<rinvia sempre a qualcosa di diverso da sé, essendo sempre diretta verso un contenuto che in qualche modo è il suo opposto>> (Raggiunti, 1970, p. 27) con la conseguenza che per Husserl <<l’atto intenzionale del significare non ha niente in comune con le funzioni psicologiche che inevitabilmente lo accompagnano>> (Lauer, 1955, p. 70).

Infine, per concludere i concetti base della fenomenologia di Husserl, introduco le nozioni di “riduzione eidetica” e di “variazione eidetica” (la questione dell’eidos sarà poi approfondita nel capitolo quarto). Il primo dei due concetti è la base concettuale dell’*epochè*, descritta nei paragrafi precedenti, e consiste sostanzialmente nel ridurre un fenomeno alla sua essenza percettiva, privandolo delle caratteristiche superflue. Per comprendere invece la nozione della “variazione eidetica” bisogna definire cosa Husserl intende per “oggetto intenzionale della coscienza”. Con quest’ultimo non si intende un oggetto fisico del mondo reale, ma ciò che la coscienza è stata in grado di costruire a partire dal mondo. Nel descrivere la possibilità della coscienza di formare questi oggetti il filosofo tedesco conia appunto il concetto suddetto. Dunque per “variazione eidetica” si intende <<il metodo per arrivare all’oggetto eidetico: metodo che consiste nel prendere tutti gli aspetti relativi alla percezione di un certo fenomeno e sottoporli a variazione. Ciò che variando cambierà il significato del fenomeno verrà scartato, mentre ciò che non muta costituirà l’essenza percettiva del fenomeno>> (D’Offizzi et al., 2018, p. 27).

Una delle maggiori critiche mosse a questa metodologia d’indagine consiste nella falsa constatazione che la fenomenologia husserliana sia troppo “filosofica”, ma in verità il fatto di “essere filosofica”, e quindi di assumere tale atteggiamento, è indispensabile a questa disciplina per garantire il mantenimento di quello stupore e di quella voglia di interrogare (l’ovvietà del mondo) che si ritrova solo nel mondo della filosofia. Un’esemplificazione di quest’idea la troviamo nel distacco dell’atteggiamento fenomenologico rispetto a quello delle scienze naturali nel loro rapportarsi a quelle che sono definite “illusioni percettive”. L’indagine di questi fenomeni infatti, per la fenomenologia, non può semplicemente ridursi a constatare l’esistenza di una “vera realtà” e di una “falsa realtà” che quindi non vale (come invece le scienze naturali fanno in quanto la considerano una ovvietà); tale distinzione, se fatta, sarebbe il prodotto esclusivamente di un pre-giudizio che identifica una determinata realtà come più importante dell’altra. Allo stesso modo Husserl sposta questo ragionamento a tutta la conoscenza e critica di conseguenza quel pre-giudizio che ci porta a definire un determinato qualcosa come vero solo perché corrisponde a una determinata definizione e del conseguente malinteso nel confondere le conseguenze di un metodo di conoscenza con la totalità del reale. Lo stesso ragionamento, ad esempio, vale anche per quelle rappresentazioni mentali che non esistono nella concretezza del mondo: <<Se mi

rappresento dio o un angelo, questo oggetto trascendente così denominato, viene appunto inteso, e quindi esso è (usando solo un altro termine) un oggetto intenzionale; ed è allora indifferente che esso esista o non esista, che sia fittizio o assurdo>> (Husserl, 1968b, p. 208), e ancora: <<Per la coscienza il dato resta quello che è, sia che l'oggetto rappresentato esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo>> (Ivi, p. 211). La domanda che si pone la fenomenologia quindi non si rivolge più a una realtà del mondo, ma interroga appunto il significato delle cose: <<Ciò che è essenziale al fenomeno è il suo essere vissuto da una coscienza, ed essere vissuto da una coscienza è sinonimo di significato. La fenomenologia si delinea, perciò fin da ora, come scienza del significato>> (Ivi, p. 27). Inoltre, se analizziamo in profondità il rapporto esistente tra l'identità percepita della cosa e il suo significato scopriamo che tale rapporto non è in realtà banale e scontato, ma anzi si rivela anch'esso come conseguenza del pre-giudizio sul mondo: <<ogni modificazione accidentale della posizione relativa di colui che percepisce, modifica la percezione stessa, e persone diverse che percepiscono contemporaneamente la stessa cosa non hanno mai una percezione identica>> (Ivi, p. 315), di fatti <<La percezione è un atto che, pur determinando il significato, non lo contiene>> (Ivi, p. 320). Dunque lo spirito del filosofo è indispensabile a chiunque abbia intenzione di avvicinarsi alla fenomenologia in quanto è ciò che permette di studiare l'ovvio che aleggia nel mondo e nei metodi tradizionali d'indagine.

Poste così le basi concettuali della fenomenologia di Husserl possiamo a considerare le osservazione che l'allievo principale del filosofo tedesco, Martin Heidegger, sviluppa nei corso dei suoi studi. In generale Heidegger si discosta notevolmente su alcuni punti in merito alla fenomenologica, di fatti <<Diversamente dal maestro, che si disinteressava in fondo della storia della filosofia perché si sentiva mosso dalla volontà di incominciare radicalmente daccapo su nuove basi fenomenologiche, Heidegger recuperava la dimensione della storia e della tradizione, interpretandola in un senso esplicitamente storico-ontologico>> (Volpi, 2021, p. 10).

Il primo ed evidente distaccamento tra i due pensatori risiede proprio alla base dello sviluppo della nuova disciplina: entrambi si negano con forza ogni riduzione della filosofia a visione del mondo ed entrambi la dichiarano come "scienza originaria" (che diventerà poi per Heidegger "scienza dell'origine"), se però da una parte Husserl dichiara tale originalità sulla base di quell'approccio teoretico della "riduzione fenomenologica",

ossia la messa in parentesi dell'intero mondo "naturale", per Heidegger <<la filosofia è scienza originaria proprio perché dischiude ciò che è all'origine dello stesso atteggiamento teoretico: l'ambito, in altre parole, della vita concreta, considerata nel suo darsi e nella modalità di rapporto che la contraddistinguono>> (Ivi, p. 74-75). Per Heidegger dunque la fenomenologia dischiude come scienza originaria pre-teoretica, ossia una scienza originaria della vita in se stessa. Nello specifico quindi il compito che Heidegger assegna alla fenomenologia è quello di spostare il suo stesso dominio da una visione di oggetti e di un metodo descrittivo a una fenomenologia capace di un'intuizione non teoretica, considerandola quindi in termini di un rapportarsi al vissuto esperienziale, a un qualcosa. <<Heidegger distingue due sensi di quel "qualcosa" che si dà preliminarmente ad un vissuto esperienziale: il qualcosa pre-teoretico e quello teoretico. Mentre il secondo è cogliibile o attraverso una oggettivazione formale, che lo rende oggetto possibile di una visione, oppure mediante un'oggettivazione che si attua entro un contesto d'esperienza determinato e articolabile, il primo, che ne costituisce il fondamento, può essere o mondano oppure pre-mondano. Il "qualcosa" mondano è ciò a cui si riferiscono le diverse sfere particolari di vissuti (e non solo, quindi, quelli legati a un atto di oggettivazione che allontana dalla vita); il "qualcosa" pre-mondano, quale momento fondamentale della vita>> (Ivi, p. 77-78) è invece il fenomeno che <<può essere vissuto in maniera comprendente, ad esempio nella situazione esperienziale dello slittamento da un mondo di vissuti ad un altro genuinamente diverso, oppure in momenti particolarmente intensi della vita>> (Heidegger, 1993, p. 117). Nel rapportarsi a questo "qualcosa" è possibile cogliere quella che Heidegger chiama "intuizione ermeneutica": ossia un tipo di intuizione che si struttura come vissuto esperienziale, come un esperire che consente di cogliere la base articolata di ogni considerazione di tipo oggettivante; il compito della nuova fenomenologia di Heidegger è quello di attivare l'esperienza fattuale del vivere.

Per poter far ciò è necessario affrontare un problema metodologico molto rilevante, infatti, a differenza delle scienze teoretiche che si rapportano a oggetti, se si vuole analizzare la vita fattuale ci si accorge che non vi è la possibilità di oggettivarla. Da questa considerazione deriva un paradosso, perché ciò che vuole essere colto è al contempo presente nella modalità di questo stesso coglimento, <<in altre parole, ciò che vogliamo esplicitare risulta alla base di questa stessa intenzione e la motiva profondamente>>

(Volpi, 2021, p. 80). Per superare questo controsenso Heidegger percorre due strade: da una parte riprende tutta la critica che Husserl muove alle scienze naturali e in particolare alla psicologia che viene intesa come via privilegiata per la ricerca fenomenologica, dall'altra parte viene compiuta un'analisi delle strutture della vita cercando di coglierne la loro costitutività; la fenomenologia di Heidegger si assume il compito di ricercare il "come" delle manifestazioni del vivere fattuale.

La ricerca fenomenologica heideggeriana si fonda, in definitiva, su tre presupposti: il primo è la coscienza dell'inevitabilità dei pre-giudizi, che Husserl prova a superare introducendo la tecnica dell'*epochè* trascendentale, ma che viene considerata dall'allievo una vera e propria utopia di pensiero. Il fenomenologo non dovrebbe raggiungere uno stato di totale libertà dai pre-giudizi, ma piuttosto dovrebbe riuscire ad avere la possibilità di rinunciare a un determinato pre-giudizio nel momento in cui si relazione alla cosa. Il secondo presupposto è la ridefinizione della scienza, abbandonando di conseguenza la prospettiva positivista ritenuta inadeguata in quanto comporterebbe una mera e semplice raccolta di materiali e un conseguente accumulo di conoscenze che scaturirebbero inevitabilmente all'esaurirsi della domanda stessa. Quello che serve, invece, è lasciare aperta la domanda, impendendo così la stagnazione del pensiero su surrogati di risposte ed eliminando la fretta, che si riscontra nell'atteggiamento scientifico classico, di chiudere l'interrogazione sull'oggetto di studio, accettando di conseguenza l'insicurezza della risposta (in altre parole mantenere la passione del domandare). Per far ciò si approda al terzo presupposto, che è quello di abbandonare qualsiasi contemplazione teoretica che porta l'interrogazione sulla vita a fuggire <<davanti alla sua propria possibilità – la domanda>> (Ivi, p. 116).

Un'ulteriore riflessione portata da Heidegger consiste nella constatazione che la profonda differenza esistente tra la filosofia e le scienze naturali consista proprio nell'oggetto di studio, quest'ultime si limitano a scoprire l'ente, mentre la filosofia, e di conseguenza la fenomenologia, ha come tema d'indagine l'essere. Questa differenza costitutiva non porta a una fuoriuscita dal campo fenomenico, ma porta invece a una rielaborazione dell'oggetto d'indagine della fenomenologia, il problema del fenomeno viene fatto coincidere con il problema dell'essere: <<Non solo l'ente, ma anche e soprattutto l'essere può essere-dato: non semplicemente costruito in un giudizio logico, ma fondamentalmente appreso nella sua evidenza originaria>> (Ivi, p. 123).

Un'ulteriore pecca che Heidegger riscontra nel proprio maestro consiste nell'essersi rapportato all'intenzionalità come se essa fosse una componente fondamentale della coscienza <<senza comprendere che è la stessa dinamica intenzionale a richiedere un modo d'essere differente per l'ente che possiede la struttura dell'intenzionalità>> (*Ivi*, p. 125). Per Heidegger fermarsi a teorizzare ciò che viene considerato come ente equivale a limitare l'ente stesso come contenuto esperito dalla coscienza e nella coscienza, invece "l'esser-inteso" va visto come la modalità di genesi d'essere dell'ente stesso. In altre parole l'intenzionalità è pensata come appartenente al "come" della cosa su cui ci si dirige, ne consegue che il comportamento intenzionale consisterà nella manifestazione di questa intenzione. In Husserl invece, a causa di una svolta di tipo idealistico-trascendentale, il problema dell'intenzionalità viene risolto nella fondazione stessa della coscienza.

Si ribadisce ulteriormente che per Heidegger (1927) il compito della fenomenologia è quello di <<lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso>> (p. 50). Da un lato il fenomeno non può essere considerato nella sua "parvenza" di qualcosa, ma nemmeno nella sua "apparenza". Quest'ultima assume un duplice significato, infatti il fenomeno non può essere esaminato né come indizio di qualcosa che non si manifesta (come ad esempio il sintomo di una malattia), né nemmeno come la produzione di un qualcosa che non potrà mai manifestarsi. Questo nuovo compito lo porterà a sviluppare il concetto di "fenomenologia ermeneutica dell'esserci" ossia quella modalità d'interpretare la cosa in cui l'esistenza comprende l'essere e a cui l'ontologia è indirizzata. Le modalità d'incontro con il fenomeno dell'esserci sono sostanzialmente tre per Heidegger: la "riduzione fenomenologia", ma non più intesa come la intendeva Husserl, ma consistente nel <<coglimento dell'ente, così com'è sempre determinato, alla compressione dell'essere [...] di questo ente>> (Fabris, 1988, p. 19); la "costruzione fenomenologica" ove l'ente va condotto verso un libero progetto, <<il progetto dell'ente dato, in vista del suo essere e delle sue strutture ontologiche>> (*Ivi*, p. 20); e la "distruzione fenomenologica" intesa come una <<decostruzione critica di questi concetti che ci sono stati tramandati>> (*Ivi*, p. 21).

La fenomenologia incontra la psichiatria e la psicologia

Il problema costituente della psichiatria e della psicologia è ciò che Galimberti (1979) definisce “il peccato originale della tradizione occidentale”: <<Il corpo, da soggetto che esplora con i suoi sensi il mondo, venne risolto in oggetto, relegato nella *res extensa*, e inteso, al pari di tutti gli altri corpi, in base alle leggi fisiche che presiedono l'estensione e il movimento. L'anima, sottratta ad ogni influenza corporea, venne pensata come puro intelletto... Da allora ogni produzione di senso non fu più nell'originario rapporto dell'uomo col mondo, ma l'uomo e il mondo ricevettero il loro senso dalle cogitazioni dell'ego che complessivamente andavano componendo la nuova scienza>> (p. 112). Anche Tellenbach (2015) ci dice la stessa cosa: <<La psichiatria parte da due distinzioni fondamentali. In primo luogo essa separa l'uomo dal mondo e quindi separa nell'uomo il soma dalla psiche. L'uomo può influenzare il mondo e viceversa, il soma può influenzare la psiche e questa il soma. [...] Per la psichiatria come scienza della somatogenesi dello psichico, un disturbo psichico ha il valore di un “sintomo” di sviluppi patologici dell'organismo>> (p. 19), tuttavia <<Si deve certamente constatare la dipendenza di determinate modificazioni psichiche da determinate modificazioni fisiche, ma questa dipendenza non è spiegabile>> (Kronfeld, 1927, p. 9). A partire da questa polarità l'operato dello psichiatra e dello psicologo si è limitato nel tempo a reificare e spersonalizzare colui che ha di fronte, riducendo il paziente e la sua storia all'anonimato di categorie epistemologiche. Da questa concezione dell'umano, interpretato a partire dalla dualità cartesiana, si è arrivati alla necessità di ripensare la psiche e il suo rapporto con il mondo, abbandonando le metodologie delle scienze naturali e cercando di sviluppare una nuova modalità di indagine, modalità che ha preso il nome (con sfumature di significato differente a seconda dell'autore che la utilizzava) di fenomenologia. L'influenza di questa disciplina sulla psichiatria e sulla psicologia ha cambiato radicalmente il modo di intendere non solo l'essere umano, ma la sua esistenza: <<La fenomenologia ha esercitato un'influenza profonda sulla psicologia e sulla psichiatria proprio perché, paradossalmente, è nata sulla base di un programma radicalmente anti-psicologico: la fenomenologia nega che ci si possa occupare dell'anima, della *psyche*, indipendentemente dal suo essere-nel-mondo, dal suo tendere alle cose e stare in mezzo alle cose stesse>> (Benvenuto, 2004).

La base concettuale dell'incontro della fenomenologia con il mondo psichico è esposto in maniera molto adeguata dalla professoressa Maria Armezzani (1998, p. 91): «Per Husserl il fenomeno psichico deve diventare oggetto di scienza e di scienza rigorosa: ma questa è possibile soltanto se i suoi metodi si conformano alla natura propria degli oggetti che studia; e il fenomeno psichico è, per sua natura evidente, già carico di significati, è, anche l'origine di ogni possibile senso. Il primo compito di una scienza psicologica è dunque la chiarificazione dello psichico e la trasformazione dei concetti ingenui che ad esso si riferiscono in concetti scientifici». Per Husserl questo è consentito proprio dall'utilizzo dell'*epochè* che permette di spogliare i fenomeni psichici dalla loro connotazione soggettiva (impedendo così che la fenomenologia dello psichico diventi uno studio esclusivamente del mondo soggettivo) restituendogli il loro senso intersoggettivo. Tuttavia nemmeno l'*epochè* è in grado di offrire il senso di questi fenomeni privi di ambiguità, di fatti non ha questo compito, in quanto l'*epochè* rende possibile la presenza della struttura (la coscienza intenzionale donatrice di senso) e non il contenuto.

In merito al rapporto specifico tra la (psichiatria) fenomenologia e la psichiatria classica esse non costituiscono di per sé due forme di conoscenze estranee o in contrasto tra di loro, ma sono due aspetti di una stessa conoscenza la quale, per l'esattezza, è tutta in realtà di natura fenomenologica. L'utilizzo dei termini fenomenologico e classico possono far credere l'esistenza di un dualismo che in realtà non c'è. L'espressione "psichiatria fenomenologica" non deve far credere l'esistenza di un tipo di psichiatria da contrapporre, o integrare, con altre eventuali psichiatrie, ma è invece corretto parlare di un atteggiamento fenomenologico che consente di intenzionare "l'oggetto follia" secondo vari sguardi.

In tal senso assumono rilevanza gli studi condotti da Ludwig Binswanger attraverso quella che viene definita come analisi esistenziale (*Daseinsanalyse*). Quest'ultima, che va innanzitutto intesa come analisi della presenza (dell'esserci per e con l'altro), si differenzia dalle altre "scienze umane" in quanto queste «assumono l'essere dell'uomo non come "possibilità", ma come qualcosa di già dato, giusta la definizione antropologica antico-cristiana, per cui *homo est animal rationale*» (Volpi, 2021, p. 139). Occorre sottolineare una differenziazione che lo stesso psichiatra svizzero si preme di fare, una precisazione molto importante: «qui non parliamo di studi analitico-esistenziali (*daseinsanalytische*), ma di studi di fenomenologia. Pur essendo i due metodi

strettamente connessi, analisi esistenziale (*Deseinsanalyse*) significa, in senso heideggeriano, sempre ontologia>> (Binswanger, 1960, p. 17), in altre parole l'oggetto di studio non è focalizzato sulla soggettività dell'esperire un fenomeno psichico, ma si sposta su come l'Io si progetta nel mondo.

Il termine “fenomenologica” applicato allo studio delle malattie mentali indica un contributo alla metodologia psichiatrica, non si tratta per cui di semplici studi clinici, come ci viene prontamente segnalato: <<Chi sia da giudicare come malato di mente spetta decidere alla patologia e alla clinica psichiatrica; ma solo la *Daseinsanalyse* può indicare e dire, con un linguaggio adeguato all'umana esistenza, in che cosa il malato di mente come uomo, compreso nella sua essenza di uomo o umana presenza, si distingue dall'uomo sano>> (Cargnello, 2016, p. 9). Quello che si vuole trasmettere è che neanche la fenomenologia da sola sia in grado di affrontare la malattia mentale.

Ludwig Binswanger è stato il primo, quindi, a introdurre il concetto di *Deseinsanalyse* all'interno della psichiatria e attraverso la metodologia da lui sviluppata è stato l'unico che <<in psichiatria, sia riuscito ad entrare nel cuore di una esistenza, come quella psicotica, estraniata a se stessa e al mondo, e coglierne le strutture portanti: i significati complessi e mai anarchici>> (Binswanger, 1960, p. 9). Il nuovo metodo d'indagine di Binswanger si distingue da quelli precedenti per tre caratteristiche principali: in primo luogo la *Deseinsanalyse* mira a creare una scienza oggettiva delle modalità con cui si costruisce la soggettività, attraverso la definizione delle strutture di significato della presenza, quindi l'intersoggettività, la temporalità, il corpo, lo spazio eccetera. In secondo luogo essa si caratterizza per tenere sempre in considerazione il rapporto esistente tra la globalità dell'essere del singolo e l'esperire che può pervaderla. Infine, Binswanger (1956) prova a superare l'idea dell'incomprensibilità della malattia mentale sostenendo che più ci si avvicina a queste patologie più si rivela la loro vicinanza all'esistenza umana normale, ciò che differisce non si trova tanto nei fenomeni di alienità della malattia ma quanto nella loro sproporzionalità.

Questo sviluppo metodologico ha permesso così di (di)mostrare che la malattia psichica non va intesa banalmente come “evento naturale”, ma è da considerarsi come una delle eventuali possibilità delle condizioni dell'esistenza umana in rapporto con il mondo. Binswanger ha sostanzialmente unito, nella *Deseinsanalyse*, la tesi ontologia

heideggeriana e la dottrina dell'intenzionalità husserliana: la prima gli ha permesso di sviluppare la metodologia migliore in rapporto al suo oggetto di studio, la seconda, invece, gli ha dato <<la possibilità di comprendere e di fare comprendere in cosa consiste lo scacco nell'articolazione interumana delle relazioni. In questo scacco si esprime radicalmente l'essenza del distorto, fallimentare, inautentico e inadeguato contatto con gli altri, e cioè il momento *difettivo* del suo costituirsi>> (Binswanger, 1960, p. 11). La metodologia d'indagine di Binswanger, dunque, mira a rapportarsi con le strutture portanti dell'esistenza malata, e non semplicemente agli stati d'animo dei pazienti. Il punto di partenza decisivo di questa metodologia si ritrova in Husserl (1929) che sottolinea come il mondo reale comune esiste solo nella presunzione di credere che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo per tutti. Ne consegue che l'indagine fenomenologica applicata alla psichiatria non può esaurirsi nella descrizione degli aspetti peculiari del mondo dei malati, bisogna invece <<esaminare la peculiarità di questi mondi nel loro costituirsi, in altre parole, studiarne i momenti strutturali costitutivi, e chiarirne le reciproche differenze costitutive>> (Binswanger, 2015 p. 20).

Passando invece al fondamento del rapporto tra fenomenologia e psicologia esso si basa sulla negazione della distinzione tra i fenomeni psichici e quelli fisici: <<In ogni caso è molto discutibile e può abbastanza spesso indurre in errore dire che gli oggetti percepiti, immaginati, desiderati, ecc. “entrano nella coscienza” o, viceversa, che “la coscienza (o l’io”) entra in rapporto” con essi, oppure che essi “sono assunti nella coscienza” secondo questa o quella modalità ecc.; ed anche dire che i vissuti intenzionali “contengono in sé qualcosa come un oggetto”>> (Husserl, 1968b, p. 62). La preoccupazione che emerge da queste parole di Husserl è che l'intenzionalità venga considerata come caratteristica intrinseca degli atti psichici reali che assumono oggetti reali, quest'idea non farebbe altro che adagiarsi nell'ovvietà dell'atteggiamento naturale: <<Il rapportarsi, l’“essere diretto verso”, che non faccio fatica ad accettare come stile del mio rapporto con il mondo, diventa -al vaglio fenomenologico- la struttura fondante della conoscenza, il legame essenziale che viene prima di ogni oggettività>> (Armezzani, 1998, p. 38). Quest'idea risulta essere in ogni modo la via d'accesso al mondo fenomenologico per la psicologia, ossia proprio il non dare per scontato l'esistenza di cose già date e reali, indipendenti dai processi conoscitivi, risulta essere la porta d'ingresso della fenomenologia. L'indagine

fenomenologica in psicologia quindi si assume il compito di rendere presenti ed evidenti di per sé gli stati d'animo che i malati sperimentano, astenendosi da tutte le teorie che trascendono la pura descrizione.

In merito alla pretesa della psicologia di determinarsi allo stesso livello delle “scienze naturali” è evidente che essa fallisca il suo scopo proprio perché non è in grado di rendere conto del senso <<almeno finché non abbia condotto un'analisi accurata dei suoi concetti scientifici, non può farlo, non può garantire l'applicabilità dei risultati raggiunti nell'ambito dell'esperienza psichica>> (Ivi, p. 87). Di fatti i termini utilizzati dalla psicologia, come ansia, ricordo, percezione si riferiscono sì allo psichico, ma il loro significato muta quando essi vengono analizzati in un esperimento e quando invece appartengono alla vita concreta, essi non dicono la stessa “cosa”. Anche dall'analisi di Heidegger emerge questo aspetto fondamentale: <<Proprio in quanto l'esserci è un essere-nel-mondo, non solo non si può più parlare di un “soggetto” senza mondo, ma diventa anche impossibile considerare un “io” isolato, senza gli altri>> (Volpi, 2021, p. 142). Risulta essere di conseguenza totalmente arbitrario pensare che le conclusioni di un esperimento coincidano con le esperienze di vita vissuta, come se l'utilizzo delle stesse parole implichi di conseguenza l'utilizzo dello stesso significato. Da questo ragionamento deriva che, ad esempio, non ha alcun senso studiare la memoria in una situazione sperimentale preordinata allo scopo di confermare o smentire una teoria, in quanto il fenomeno del ricordare, procedendo in questo modo, viene totalmente escluso dai giochi ed è tradotto semplicemente in termini di un'anticipazione del significato dal momento che il fenomeno viene escluso dal mondo della vita. Galimberti (1979) ci illumina nuovamente sull'impossibilità della psicologia di costituirsi come scienza naturale: <<Il dilemma della psicologia è simile a quello di ogni disciplina il cui oggetto è la coscienza umana e la cui aspirazione è di emulare le scienze naturali. Le due cose sono inconciliabili perché, mentre nelle scienze naturali ciascun dato è privo di significato finché non è posto in connessione con altri dati secondo uno schema o un'ipotesi concettuale, in psicologia ogni dato, sia esso una percezione, un pensiero, un'emozione, ha di per sé il suo significato per colui che percepisce, pensa e sente. Destituire il fatto psicologico dal suo significato è distruggere il fatto psicologico. Come ci ricordano Brentano e Husserl, la coscienza umana, a differenza di un raggio luminoso che può essere studiato in sé indipendentemente da ciò che illumina, è essenzialmente intenzionale, rimanda

immediatamente al di là di sé. Se lo psicologo, nel tentativo di emulare la scienza, spoglia la coscienza dell'intenzionalità che le è costitutiva, perde il suo oggetto, per cui, per essere veramente empirico, per essere aderente al proprio oggetto, lo psicologo deve preservare la trascendenza, il rimando al di là di sé di processi consci, in una parola, i loro significati per l'uomo che li realizza>> (p. 132-133). È proprio questa trascendenza che va conservata dal momento che è essa che distingue l'umano da un comune oggetto fisico, come ad esempio, un sasso.

La domanda fondamentale che lo psicologo deve porsi, di conseguenza, è la seguente: <<Chi è più rigoroso, il ricercatore che di fronte all'angoscia melanconica, ne analizza il fondo d'esperienza originario, o lo scienziato che "adotta" uno strumento di misurazione dei vissuti psichici di cui non sa più i criteri di costruzione? Su queste domande si gioca la scelta di fondo di chi vuole indagare i vissuti d'esperienza. La prima persona è, fenomenologicamente, garanzia di scientificità, perché è assunzione consapevole dell'inizio di ogni operazione conoscitiva. Chi applica un test oggettivo per rivelare e misurare "la depressione" si sente più sicuro, ma paga questa sicurezza con la perdita della soggettività e del significato delle sue operazioni. [...] A questo punto la separazione ha prodotto i suoi frutti: misurata dagli strumenti la depressione è un dato di fatto; vissuta da me è un'idea. Non ci sono dubbi su che cosa sia "reale" e che cosa sia un'"illusione">> (Armezzani, 1998, p. 143). In altre parole, a cosa bisogna dare valore? Alla realtà prodotta dal metodo scientifico o ai fenomeni che si manifestano? La psicologia proprio per questo risulta essere la scienza più colpevole, perché lei prima di tutte le altre avrebbe dovuto vedere quello che era più semplice vedere, appunto l'essere-nel-mondo. Questo vale soprattutto di fronte alla sofferenza dell'altro, la quale non può essere ridotta a mero sintomo, ma si tratta di coinvolge l'autentico e non di muoversi tra la necessità della neutralità e la ricerca dell'umano.

In sintesi quello che prova a fare la fenomenologia con la psiche mi sembra ben individuato da Cristaldi (1980): <<credere in una "salvezza" che giunga semplicemente dal riconoscimento dell'unità dell'uomo con se stesso e col suo corpo>> e aggiungo, con il mondo.

LA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA E LA RIDUZIONE *EIDETICA*

La psicopatologia fenomenologica è una scienza che assume come oggetto di studio i fenomeni della vita psichica patologica, con lo scopo di comprendere i pensieri, i comportamenti e gli affetti dei pazienti, descrivendone clinicamente le caratteristiche ed utilizzandoli per la cura della persona. Questa disciplina trova le proprie fondamenta, in linea generale, nella cultura classica europea, filosofica e letteraria, e più nello specifico in pensatori come Hegel, Husserl, Heidegger e Jasper, per citarne alcuni. Di primaria centralità per questo campo di studio è il soggetto, il quale diventa oggetto di cura, tralasciando la visione del medesimo come “malato” e di conseguenza non considerando la sua malattia in termini prettamente medici. In quest’ottica il terapeuta compie lo sforzo di immedesimarsi in ciò che è altro da sé per poter comprenderne gli stati d’animo e i vissuti psicologici e psicopatologici, rapportandosi ai fenomeni psichici come segni che hanno un significato e che rendono comprensibile ciò che immediatamente sembra o può sembrare malato.

Prima di addentrarmi dettagliatamente all’interno della psicopatologia fenomenologica occorre precisare il percorso che ha portato allo sviluppo di tale disciplina. Nello specifico la psicopatologia (non fenomenologica) è sorta e si è sviluppata come scienza autonoma, con una propria metodologia, nel clima culturale tedesco dei primi anni del XX secolo. In particolare fu Karl Jaspers, con la pubblicazione nel 1913 dell’imponente opera *Psicopatologia generale*, a proporre e sviluppare questa nuova disciplina che ha portato un radicale mutamento dell’oggetto di studio: si è passati infatti da cercare la causa della malattia mentale a livello organico, ad interessarsi al senso di quella specifica malattia per il singolo individuo. Per quanto esposto nel capitolo precedente, già questa nuova visione dell’oggetto di studio potrebbe far pensare che la psicopatologia di Jasper sia in stretta relazione con la psicopatologia fenomenologica, ma così non è come ci ricorda Tatossian (2003): «La psicopatologia tradizionale ha riconosciuto con molta lucidità il suo scacco di fronte al delirio e in nessun luogo meglio che nella sua elaborazione più sistematica, l’opera di Jaspers. Ma questo scacco è esemplare ed è importante precisarne i termini, tanto più che esso indica come, malgrado un malinteso corrente, la psicopatologia di Jaspers e dei suoi successori si situò al di fuori della psicopatologia

fenomenologica, anche se ne costituisce l'inizio: essa è meno l'esordio di una nuova psichiatria che la dichiarazione di fallimento della psichiatria classica>> (p. 143-144). Tuttavia i punti d'incontro tra le due discipline, come si vedrà di seguito, sono molteplici. Anche Jasper, come tutta la psicologia e la psichiatria fenomenologica, parte dalla critica del dualismo cartesiano, considerato, non a torto, il cancro di ogni psicologia. Lo psichiatra tedesco parte dall'idea che <<separando la realtà nei due regni isolati della *res cogitans* e della *res extensa*, Cartesio lasciò in eredità ai filosofi successivi il problema impossibile di ricondurre le due parti ad un'unità sufficiente a rendere comprensibile la natura dell'uomo>> (Jasper, 1913, p. 244) per questo, continua, <<a evitare ambiguità e fraintendimenti impiegheremo sempre l'espressione *comprendere* per la visione intuitiva di qualcosa dal di dentro, mentre non chiameremo mai *comprendere* ma *spiegare* la conoscenza dei nessi causali oggettivi che sono sempre visti dal di fuori. *Comprendere* e *spiegare* hanno dunque un significato preciso>> (Ivi, p. 30). Questa distinzione è anche ciò che differisce l'indagine fenomenologica con quella classica delle scienze naturali: <<l'indagine fenomenologica ha il compito di rendere presenti ed evidenti di per sé gli stati d'animo che i malati sperimentano, astenendosi da tutte le interpretazioni che trascendono la pura descrizione>> (Ivi, p. 58), mentre l'indagine scientifica classicamente intesa <<trasforma i fenomeni o nel senso che li sussume sotto leggi mettendoli in relazione con altri fenomeni differenti, o nel senso che li frantuma in parti che in qualche modo sono prese come più reali della configurazione di quelle parti che si assumono come costituenti il fenomeno in questione>> (Ivi, p. 487). Per garantire la ricomposizione della scissione tra soggetto e oggetto Jasper radicalizza <<l'orizzonte della presenza sino ad avvertire quella presenza originaria che abbracciando accoglie, e accogliendo fonda la presenza di un oggetto a un soggetto, a cui si limita, o nei cui limiti si trattiene l'indagine scientifica>> (Galimberti, 2000).

Tornando al rapporto tra la fenomenologia e la psicopatologia da una parte alcuni autori approvano il pensiero sviluppato da Jasper, come lo stesso Husserl o Heidegger, ma, ad esempio, non trova consenso in Binswanger (1970): <<La fenomenologia di Jaspers non va oltre le semplice *Einführung* o conoscenza per immedesimazione>> (p. 48). L'approvazione di Heidegger al pensiero di Jasper deriva principalmente dall'opera *Psicologia delle visioni del mondo* dove <<Partendo dall'apriori esistenziale, l'“incomprensibilità” dell'alienato non sarà più dedotta dalle sue singole percezioni o dalle

sue idee, ma dalla sua visione del mondo che, se è troppo limitata, ristretta, contratta o appiattita, determinerà quelle condizioni per cui ogni situazione in cui il soggetto si viene a trovare diventa una situazione-limite, dove la morte, la colpa, la lotta, il dolore, non sono più lasciati essere nel loro spazio e nel loro tempo naturali, ma sono vissuti come quotidianamente incombenti e perciò angoscianti>> (Galimberti, 2000). In definitiva ciò che impedisce di far entrare Jasper all'interno della corrente delle fenomenologia è un problema di metodo in ambito psichiatrico: <<Oggi certamente sarebbe possibile scrivere un libro migliore di questo anche per quanto riguarda il problema del metodo. Ma tale impresa rimane il compito di un ricercatore giovane, che potrebbe ben riuscire nell'intento se volesse appropriarsi con spirito critico della coscienza metodica fin qui acquisita, ampliarla e forse porla su nuovi piani. Io saluterei con gioia un tale libro. Però fino a quando questo non sarà pubblicato, il mio vecchio libro sarà ancora adatto ad aiutare il medico che vorrà imparare a "pensare" in modo psicopatologico>> (Jasper, 1913, p. VIII).

Entrando invece nell'ambito di quelle discipline che sono definite psicopatologie antropo-fenomenologico-eidetiche, il loro scopo primario è quello di oltrepassare i limiti jaspersiani del comprendere. Sostanzialmente si pongono l'obiettivo di andare oltre il semplice soggettivismo dell'esperienza vissuta e di abbandonare la suddivisione dell'apparato psichico in attività o funzioni per guardare invece ai modi con cui l'essere umano si realizza e si rivela nel suo "essere-nel-mondo" e nel suo "essere-con-gli altri"; Minkowski, altro grande esponente della psicopatologia, scrive nel suo *Trattato di psicopatologia* (1966) che lo "psichico" deve trovare il suo fondamento non limitandosi alle relazioni organo-psichiche, ma anche analizzando le relazioni interumane primitive e fondamentali. Questa modalità d'indagine ha rivelato che la psicosi altro non è che un modo di essere nel mondo, come tanti altri, certo un modo diverso, ma non per questo inaccessibile. In questo senso perde completamente di valore la distinzione dogmatica tra la normalità e l'anormalità psichica, al posto di questa dualità subentra l'idea di "normatività" abbandonando in questo modo definitivamente l'area della psichiatria clinica classica. La differenza che separa questo approccio da quello classico di Jasper la si può trovare sul punto cruciale del "delirio primario" che per lo psichiatra tedesco costituiva le Colonne d'Ercole della comprensibilità e al di là delle quali tutto rimaneva inarrivabile, mentre per i fenomenologi e gli antropo-fenomenologi esso sarà il terreno di

ricche scoperte. Nello specifico Jaspers, durante i suoi studi, affronterà la questione del “delirio primario” guardandolo nel suo significato letterale, gli altri invece lo affronteranno nel verso del suo significato eidetico-strutturale: il primo si fermerà davanti alla ovvia incomprendibilità di esso, mentre i suoi colleghi lo renderanno “comprensibile” provando a mettere in luce le strutture che lo costituiscono e donandogli un senso esistenziale, anche attraverso le analisi, ad esempio, della perdita della casualità e della perdita della dialettica.

Attraverso la via conoscitiva aperta da Husserl, la distinzione jaspersiana fra "*verstehen*" (il comprendere empatico) e "*erklären*" (lo spiegare scientifico là dove tale comprendere empatico si pensa che più non arrivi), viene trascesa nel senso che il delirio, anche quello che apparentemente risulterebbe il più "incomprensibile", può essere letto nelle sue modalità di apparire come una forma di *Dasein*, dove risulta puramente dogmatico pensare che il malato di mente, che vive una determinata condizione, ne sappia di più di chi lo osserva. Risulta fondamentale ricordare in tal senso, per esemplificare questo concetto, un famoso ragionamento che compie Sartre (1943). Nell'esempio del filosofo francese si nega che Piero sappia sul suo amore provato per Giovanna, più di quanto ne sappia il suo amico Paolo che può solo "vederlo dall'esterno". Per entrambi di fatti si tratta semplicemente di descrivere degli oggetti esterni: Paolo descrive come gli appare l'amico Piero innamorato, Piero descrive, non una qualche romantica e ineffabile sensazione interiore, ma il modo in cui Giovanna gli appare. Qui si ripresenta la teorizzazione di Husserl sulla coscienza che è quindi una coscienza di qualche cosa e non un auto-ripiegamento su se stessi. Tuttavia su questa soglia la psicopatologia fenomenologica si arresta e non procede: al di là non c'è il “paese delle meraviglie”, ma il buco nero della biologia con le cui leggi oscure. La psicopatologia fenomenologica ha come punto di partenza la concettualizzazione della malattia mentale come intenzionalità significativa e il suo merito è stato quello di chiarire gli aspetti e le declinazioni di tale intenzionalità. La riscoperta e lo studio della individualità del soggetto definito alienato non è di certo la conquista di un movimento “umanitario”, ovvero di un pegno pagato dai clinici risentiti di una prospettiva troppo positivista, ma questa riscoperta è piuttosto il risultato di un movimento storico culturale di cui la fenomenologia fa parte e che aiuta a comprendere e a teorizzare la “malattia mentale”.

Il tema dell'intenzionalità della coscienza è quindi di primaria centralità all'interno della psicopatologia fenomenologica. Questa coscienza non ha nulla a che vedere con la concezione che ne hanno i neuropsichiatri o con la coscienza di sé della psicologia, ma è considerata come un "ente". L'intenzionalità della coscienza è il modo di manifestarsi della vita stessa, il suo aprirsi al mondo, la quale si esplicita in differenti modalità d'essere. Un'esemplificazione per comprendere in cosa consista l'attività di questa coscienza è un confronto con l'introspezione che suggerisce Sartre (1977), secondo il quale il nostro percepire, ricordare o immaginare non si comprende semplicemente immergendosi in noi stessi per descrivere dei vissuti, ma risulta meglio comprensibile proiettandoci verso l'oggetto percepito, ricordato o immaginato e vedendo con quali modalità esso ci appare. Sempre seguendo questa idea, per Sartre, perfino l'amore non è qualcosa che trovo dentro di me, ma si ritrova nei tratti eidetici con cui mi appare la donna che amo. Per concludere la questione della coscienza è fondamentale sottolineare il problema del soggetto che pone questa coscienza intenzionante, dal momento che essa è impersonale. A differenza delle concezioni egologiche che presuppongono il soggetto come un dato primo fondatore della coscienza stessa, in questa prospettiva invece il soggetto è per così dire un derivato della coscienza stessa: esso risulta essere l'insieme delle intenzionalità che abbiamo accumulato e che la nostra memoria conserva. In altre parole, ciascuno di noi è la storia che ha scritto di se stesso (questa concezione trova riscontro nei soggetti con disturbi della memoria, in quanto non avendo passato non riescono a fondare la propria soggettività). Riprendendo l'idea dell'intenzionalità, essa si può riassumere con il fatto che essa sia la modalità con cui la coscienza si apre al mondo (mondo che per gli psicopatologi di stampo fenomenologico risulta essere un mondo già "dato" fin dall'inizio e non una costruzione dell'Ego com'è invece concettualizzato dagli idealisti, per i quali è l'Ego ad essere il "dato primo"). Per esemplificare, il signore con cui sto parlando, mi apparirà in modi ben diversi a seconda che io lo intenzioni come estraneo indifferente, come amico, o come nemico. L'insieme dei suoi tratti costituenti mi darà l'eidos di quella persona, i tratti cioè che fanno sì che esso sia quello che è e non sia quello che non è.

Sopranzi si è accennato al termine "eidetiche" rapportandolo al campo della psiche umana, occorre ora specificare cosa intendiamo con questo termine. Ho già affrontato il concetto di Husserl di "riduzione eidetica", che ripeto, è da considerarsi un'attività

spontanea dell'umano, la pratichiamo ogni giorno e può avere una delle sue espressioni più banali, ma allo stesso più concrete, per esempio, nel coniare i soprannomi delle persone. Lorenzo Calvi (2005) ha analizzato tale attività eidetica facendo riferimento ai discorsi che sentiva in treno fra gli studenti che tornavano da scuola e che riassumevano certi loro compagni in termini di "dritto", di "duro" o di "stronzo". Per gli psichiatri la riduzione eidetica ha due mete: il malato mentale e la psichiatria stessa. Cercare l'eidos della psichiatria significa cercare di capire in quali termini la psichiatria stessa abbia impostato il rapporto con i malati di mente e quale significato della follia abbia scelto, in base al contesto storico e culturale, come orizzonte di senso e di legittimazione di questo rapporto. Invece, cercare per contro l'eidos del paziente significa cercare di capire il senso del mondo in cui vive e le sue strutture portanti in modo da garantire un rapporto autentico con la persona che abbiamo davanti. La riduzione eidetica non appartiene solo ed esclusivamente alla fenomenologia, ma anche uno psichiatra che basa la sua impostazione sul DSM intenziona il suo paziente come avente un determinato disturbo cerebrale nei confronti del quale funziona come un tramite, in questo caso il suo incontro con il paziente sarà caratterizzato meno da un'intenzione di dialogo e più da una ricerca di segni. L'intenzione di dialogo, invece, apparterrà maggiormente a uno psichiatra-fenomenologo, in quanto egli cercherà, nei confronti del paziente e del suo essere al mondo, la qualità del maggior numero possibile dei tratti che lo caratterizzano come la soggettività, la costituzione dell'altro, la consistenza del corpo, il senso del mondo in cui vive, il vissuto del tempo, la "vicinanza" o la "distanza" rispetto all'altro, l'intersoggettività eccetera: <<In altre parole, la riduzione eidetica è una via per capire chi sia il nostro interlocutore: essa ci porta a scegliere la posizione dalla quale impostare il nostro dialogo terapeutico con lui, senza dare per scontata tale posizione all'insegna di una nostra ideologia psicopatologica. Per queste ragioni la tecnica della riduzione eidetica dovrebbe esser parte costitutiva della formazione di ogni psichiatra>> (Del Pistoia, 2008).

LA DEPRESSIONE

Etimologia e filologia

<<Sito è il ministro di mia morte, in guisa tale, da riuscir, chi ben consideri, quanto si può micidiale. [...] E invoco insieme Ermete sotterraneo, guidatore dell'anime, che me dolcemente sopisca, e senza spasimi, con lieve balzo, allor ch'io frangerò il fianco mio con questa spada. Invoco a mia venaetta anche l'Erinni, vergini sempre, che sempre dei mortali scorgono le pene, pie' veloci, venerabili, perché vedan come io, misero, muoio per colpa degli Atridi, e quei malvagi precipitino all'ultima rovina, come ora io son caduto. [...] Sole, il tuo carro, allor che la mia terra patria vedrai, rattieni l'auree briglie, e la mia sorte e il tristo fine annunzia al vecchio padre, all'infelice madre. Misera, allor che questa nuova udrà, tutta empierà la rocca d'un grande ululo. Ma versar vane lagrime, a che giova? Compier conviene, e senza indugio, l'opera. O Morte, o Morte, giungi adesso, e guardami, sebben anche laggiù potrò parlarti. Ed a te la parola volgo, o lucido raggio del giorno, auriga Sole, a te, l'ultima volta, e più mai non potrò. O luce, o sacro suol di Salamina, della terra paterna, o focolare dei miei maggiori, e tu, famosa Atene, o consanguinea stirpe, a voi mi volgo, o fonti, o fiumi, o voi, troiani campi, che mi nutriste: ora salvete: a voi questa ultima parola Aiace volge. Il resto, lo dirò giù nell'Averno>>. Così Sofocle (2015, p. 301-320) narra il suicidio di Aiace Telamonio personaggio della mitologia greca e protagonista dell'*Illiade* di Omero. Con questo monologo il drammaturgo greco ci ricorda che una condizione di sofferenza interiore tale da portare al suicidio non è qualcosa di nuovo per l'essere umano e che quindi non è vero che la depressione è "la malattia del secolo" come sostengono alcuni, ma questi stati emotivi hanno sempre fatto parte della costellazione di possibilità presenti in tutti noi.

È di primaria importanza, innanzitutto, definire terminologicamente questa condizione di sofferenza. Di fatti, nel panorama psicologico e psichiatrico incontriamo due espressioni principalmente: quella di malinconia (o melanconia) e quella di depressione. Risulta necessario per tanto iniziale la trattazione di questo tema con un'analisi etimologica e filologia di queste parole.

Il primo di questi termini è stato coniato da un'ipotesi medica di Ippocrate, secondo il quale la melanconia, termine composto dalle parole greche *mélania* (scuro, nero) e *chloé*

(bile) e che ritroviamo ripetutamente nel *Corpus Hippocraticum*, sarebbe causata da un'eccessiva produzione da parte del fegato di questa sostanza che provocherebbe conseguentemente sentimenti di tristezza e sconforto. Quello che salta all'occhio, anche dalla lettura dello strascico di testo sopra riportato, è che la melanconia, almeno per gli antichi greci, non rispecchia quell'ideale classico di un persona triste e inattiva, ma all'opposto da diversi autori di epoca più recente è stato riconosciuto il rapporto esistente, nella sua vasta problematicità, tra la melanconia e la mania. Anche Aristotele, nei suoi *Problemi*, pone il personaggio di Aiace fra i melanconici, personaggio che appunto risulta essere tutt'altro che quieto e immobile. Nell'antichità, dunque, la melanconia non era intesa come una passione volta allo stallo e all'impotenza, ma era concettualizzata come una situazione riflessiva che segue un'azione: l'umore nero era condizione di possibilità per ogni sorta di agire (Mazzeo, 2012). Per disarcionare ulteriormente l'idea popolare del malinconico come esclusivamente persona dall'umore triste occorre rifarsi alla parole di Binswanger (1960): <<L'impossibilità d'interpretare la melanconia come un'accentuazione del temperamento pessimistico o triste risulta in effetti già dalla considerazione che nell'anamnesi dei melanconici rinveniamo un maggior numero di costituzioni o "temperamenti" allegri piuttosto che pessimistici. A ciò si aggiungono momenti psicologico-trascendentali ben più significativi; il più importante di questi momenti è dato dal fatto che il malinconico, a differenza del pessimista, avverte la perdita prevista per il futuro come se si fosse già verificata>> (p. 46). Nel panorama psichiatrico attuale, invece, il termine rispecchia più quell'ideale popolare ed è utilizzato per descrivere particolari condizioni morbose, in particolare uno stato psichico caratterizzato da alterazione patologica del tono dell'umore e dei sentimenti di stato, nel senso di un'immotivata tristezza, talora accompagnata da ansia, con inibizione di tutta la vita psichica, avvertita dal malato come vuota sofferenza ed evidente in tutti i suoi atteggiamenti espressivi. Per Tatossian (2003) è corretto parlare di melanconia quando il vissuto della persona (quindi i suoi rapporti esistenziali con il tempo, lo spazio, il copro e l'intersoggettività) è caratterizzato da un indebolimento del corpo come mezzo di comunicazione con il mondo, dalla scomparsa del fenomeno dell'avvenire, intesa come speranza nel futuro, e dall'abbandono non solo di se stessi, ma anche dell'altro.

Passando ora ad analizzare il termine depressione esso deriva dal latino *deprimere* con il significato di "premere verso il basso", già intuitivamente possiamo capire che questo

termine si riferisce a una mancanza di “pressione” (vitale). Nel *Nuovo dizionario di Psicologia* Galimberti (2018) la definisce come un’alterazione del tono dell’umore verso una forma di tristezza profonda con riduzione dell’autostima e bisogno di autopunizione. Quest’espressione si ritrova già in ambito artistico fin dal XIV secolo nell’autore inglese Richard Baker che lo utilizza nell’ambito di una “grande depressione di spirito”. In ambito psichiatrico invece il termine viene utilizzato a livello sintomatologico nel 1856 da parte di Louis Delasiauve ed entra a far parte dei dizionari medici del 1860 (Berrios, 1988). Il termine “depressione” venne poi utilizzato dallo psichiatra Emil Kraepelin con significato generale per riferirsi alle varie sfumature della malinconia negli stati depressivi (Davison, 2006). Successivamente nella prima versione del Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali (DSM-I) del 1952 si parla di “reazione depressiva”, mentre nella seconda edizione datata 1968 di “nevrosi depressiva”. Oggigiorno in ambito psichiatrico e psicologico viene preferito il termine “disturbo depressivo maggiore” comparso nella terza edizione del manuale datato 1980 (Philipp et al., 1991).

Risulta comunque abbastanza complicato compiere un esame storico sulla definizione, sullo studio e sul trattamento di questi termini psicopatologici in quanto sono assai differenti i campi culturali e del conoscere in cui erano utilizzati in passato rispetto ai tempi moderni. Tellenbach (2015) scrive che <<Ciò che, al di là della bicefala psicosomatica, nei tempi andati è stato pensato ed espresso sullo stato d’animo può quindi avere valore solo di balbettamento prescientifico in considerazione di questo modo di comprendersi della psichiatria>> (p. 4); anche Eugenio Borgna (2017) ha un’idea simile: <<Malinconia e depressione sono due termini che vengono utilizzati talora indicando realtà psicologiche diverse e talora tematizzando realtà psicologiche analoghe e sovrapponibili. Ogni scelta semantica e terminologica è labile e arbitraria>> (p.11). Per la seguente trattazione, dunque, i due termini verranno intercambiati a seconda dell’autore a cui si farà riferimento e, nei casi in cui sarà possibile, verrà espresso il significato specifico che questo dà alla terminologia utilizzata.

Dal momento che il tema del seguente lavoro è il rapporto della persona che vive una sofferenza di questo genere con le tematiche della morte e del suicidio, mi limiterò, nella descrizione di tale sofferenza, ad analizzare tre concetti sviluppati da altrettanti autori che mi serviranno successivamente per descrivere al meglio il suddetto rapporto nel capitolo

sesto. Questi tre aspetti che verranno approfonditi vanno letti in un'ottica di "vissuti della melanconia", quindi come fenomeni e non sintoni; l'unità melanconica considerata in questo lavoro è di tipo fenomenico-esistenziale e non causale. Per fare ciò quindi esporrò in maniera sintetica ma precisa l'idea del *typus melancholicus* di Tellenbach che ritroviamo in *Melancolia* (2015), la dottrina della temporalità di Husserl esposta da Biswanger in *Malinconia e mania* (1960) e, infine, il ruolo dell'angoscia depressiva, della dissoluzione della speranza e della noia trattata da Eugenio Borgna in *Malinconia* (2017).

Fenomenologia della depressione

<<Taci, taci: Vi sono de' giorni ch'io non posso fidarmi di me: un demone mi arde, mi agita, mi divora>> (Foscolo, 1802, p. 9).

Prima di passare all'analisi di queste strutture riscontrabili nella malinconia occorre spendere qualche parola riguardo al vissuto generale della medesima, vissuto che chiunque, seppur con sfumature differenti, ha esperito durante la propria esistenza.

Nei melanconici è tipica quell'esperienza esistenziale di infelicità in cui nulla piace, niente attrae o soddisfa e l'interesse verso il mondo è quasi azzerato. Tutto quello che la realtà e l'immaginazione offre appare loro colorato da sfumature dallo stesso opaco e uniforme grigio, apparentemente senza possibilità di uscire da questo oblio muoiono la loro vita o si tolgono la vita. Il depresso vive se stesso e tutto ciò che lo circonda in un'ottica di un'esorabile trasformazione peggiorativa che connota il mondo di qualità spiacevoli e dolorose. La vita del depresso è svuotata, priva di significato e di volontà, è vissuta intrinsecamente nella solitudine, mentre la morte, quando possibile, è vista come liberatrice del dolore. È un vissuto personale che cambia inevitabilmente il modo in cui si è nel mondo, soprattutto per ciò che riguarda il tempo e lo spazio. Si assiste a una sorta di paralisi del divenire in cui la nostalgia è vissuta come dolorosa, il futuro pare inaccessibile, chiuso, si perde completamente la possibilità di progettarsi, il presente invece si contrae e si distorce, diventando destino immodificabile. Lo spazio fisico, ad esempio, è ristretto, si è chiusi dentro a una stanza, qualsiasi ambiente è vissuto come angusto, immobile e vuoto, mentre gli oggetti, di qualsiasi genere, diventano irraggiungibili. In un certo modo ci si sente quasi stranieri nella propria vita, in quell'insipido trascorrere di giorni dove diventa la stessa cosa esserci o non esserci, senza che alcuna variazione faccia apparire la vita preferibile al suo nulla. La tristezza che si

riscontra in questi casi è sia una tristezza vitale che psichica. Quest'ultima si caratterizza da un'insopportabile infelicità, dalla perdita per ogni speranza futura e dall'affaticamento nell'accedere alla esperienza dell'altro congiuntamente a un sentirsi vivo. La tristezza vitale invece si rifà ai sentimenti vitali, è uno stato non intenzionale in cui vi è lo sradicamento della volontà del soggetto, l'individuo in questo caso si confonde con la propria depressione.

Sotto una prospettiva fenomenologica, nella società moderna, la malinconia si mostra come senso di insufficienza per quello che si potrebbe ma che non si riesce a fare. Si pensi in quest'ottica all'impatto dei social network, paragonabili a una sorta di vetrina in cui si guarda ciò che gli altri realizzano, e che, inevitabilmente, genera sconforto nell'osservatore perché in quel momento, dove all'apparenza tutti fanno qualcosa, l'osservatore si sta limitando a vedere gli altri. Così accade che quando le proprie possibilità verso le quali si vorrebbe tendere sono, apparentemente, un po' più in là delle proprie capacità, si manifestano sentimenti di tristezza. Da una parte sicuramente la società post-moderna ci chiede continue dimostrazioni del nostro valore, ma è anche vero che le possibilità di sperimentarlo sono così numerose da metterci in scacco di fronte ad esse, condannandoci all'idea di un'impossibilità di decidere quali percorrere.

Inoltre, se analizziamo il sentimento della tristezza depressiva, tipico di questi vissuti, si osserva che esso si connota di un aspetto paradossale in quanto, se vista appunto in un'ottica fenomenologica, appare essere un'emozione che, mentre da un parte ci inchioda al mondo, al tempo stesso ce ne allontana a causa della tendenza a focalizzare l'attenzione interiormente. In questo senso l'emozione rappresenta il tentativo dell'organismo di ri-orientarsi in relazione al mutare dei contesti generando, di conseguenza, nuove possibilità di senso, o di tendenze all'azione, la tristezza prolungata, invece, segnala l'impossibilità di cogliere in altro modo la condizione in corso, che resta così la situazione principale secondo cui sentirsi situati (Arciero & Bondolfi, 2012).

Nel vissuto depressivo le grandi tematiche che si riscontrano sono di diversa natura, ma principalmente sono tre gli argomenti su cui ruota tutto il nucleo melanconico: la colpa, la rovina e l'ipocondria. Secondo Schneider (1954) queste tre questioni rispecchiano le paure primordiali dell'essere umano ossia il timore della salvezza dell'anima, della sussistenza materiale del mondo e della salute fisica. In tal senso esse non andrebbero

valutate come sintomi diretti della condizione mentale, ma semplicemente come un'emersione maggiore di tali angosce. Questi temi non si caratterizzano come patologici di per sé, la loro "anormalità" va rintracciata nella loro comparsa senza ragioni comprensibili nel loro modo di essere vissuti in modalità particolari.

Nei casi dei melanconici si parla di delirio di colpa e non di senso di colpa. Il secondo si rifà a un vissuto emotivo in cui il soggetto ritiene di essere in colpa, nel vissuto dei melanconici, invece, si tratta della certezza della colpa, il soggetto è convinto di dover ordinare tutto il mondo a causa propria (il tema dell'ordinatezza nel melanconico tornerà nel sotto capitolo seguente). La colpa in questo caso è pre-tematica, ossia è indipendente dai suoi contenuti, nel melanconico il sentimento di colpa nasce quasi automaticamente, solo dopo sceglierà un tema verso cui dirigersi. De Martino (2019) ci ricorda che nella melanconia si determinano innanzitutto colpe mostruose, radicali e immotivate, che si estendono lungo tutto il fronte dell'operabile, e che per questo suo estendersi converte questo operabile in inoperabile. Ma di cosa il melancolico porta la colpa? Il melancolico portala colpa non di questo o di quello, ma la colpa è in merito al vivere il crollo dell'*ethos* del trascendimento, di essere in questo crollo, di non potersi porre, in nessun momento della propria esistenza, come centro di decisione e di scelta secondo valori intersoggettivi. La coscienza melancolica in questo modo è intrinsecamente destinata a non trovare che motivi fittizi della propria melancolia, proprio perché essa è, nel suo intrinseco, perdita della motivazione su tutto il fronte del motivabile. Essa porta la colpa di questa perdita, è questo perdersi in quanto pura colpa che coincide con la vita, che è il crollare dell'*ethos* del trascendimento che si dispera del proprio crollare e del non poter mai arrestare la catastrofe con una sola motivazione autentica.

Il delirio di rovina invece si rifà sul versante economico dell'esistenza, e coinvolge, non solo il singolo, ma tutto il nucleo familiare e relazionale. In questo caso la colpa non è mai attribuita a un singolo fattore, ma è direzionata sempre a entità generali come l'inflazione, la svalutazione economica eccetera, anche in questo caso quindi il delirio di rovina è pre-tematico. In questo caso il tema della strutturazione del tempo funge da fondamento, il futuro non è visto come possibilità di cambiamento, ma tutto è immerso in un eterno ritorno alla condizione di rovina.

Per quanto concerne il delirio ipocondriaco, infine, esso sottolinea il rapporto “malato” della persona con il proprio corpo. In questo caso si assiste a una separazione tra il *Körper*, ossia il corpo anatomico, e il *Leib*, ossia il corpo vissuto. Il corpo in questo caso viene aggredito, rifiutato totalmente, avviene una sorta di scissione tra il sé del soggetto e il suo corpo: <<Nella condizione depressiva (questa è l’immagine fenomenologica più immediata e tranciante) lo sguardo è radicalmente interiorizzato: è diretto all’interno; e si astrae (si allontana) dalle cose. Le mani non sono mani che consentano di afferrare oggetti che siano al di fuori della vicinanza del corpo; e questo proprio perché il corpo smarrisce la sua trascendenza. Nella depressività psicotica il corpo è rivissuto come incapace di piangere (incapace di lacrimare): come incapace di esprimere (di ricalcare nel volto e nello sguardo, nel gesto e nell’allusione) la tristezza e la disperazione, l’angoscia e la perdita nostalgia. Nel volto (nella fenomenologia e nella metafisica del volto che Emmanuel Lévinas ha magistralmente tracciato) questa divaricazione fra i sentimenti come realtà psichiche e il corpo come luogo della loro espressività si fa lacerante. Certo: il volto si oscura e si smarrisce; non può dire il segno del piangere e non può nemmeno sorridere: pietrificato nella sua immagine corporea che non si slancia nel mondo e si consuma nella sua immanenza>> (Borgna, 2017, p. 75). Da corpo-oggetto, inteso come strumento che permette la vicinanza all’altro, l’intersoggettività, si passa a un corpo-soggetto, di cui l’individuo con vissuti melanconici sente la pesantezza del corpo-che-è e non del corpo-che-ha.

Il *typus melancholicus*

Prima di introdurre il concetto di *typus melancholicus* sviluppata da Tellenbach bisogna specificare il concetto di “endon” che, nella trattazione dello studioso, prende il significato di “nato entro (la casa)”, di conseguenza vuol dire “origine”, “provenienza”, ciò che attesta l’originario dell’individuo. L’assunzione del concetto dell’endon, e di conseguenza di endonicità, porta Tellenbach a non lasciarsi guidare dai pregiudizi di una teoria (né da quella somatogenica né da quella psicogenica): <<Così “endogeno” è un concetto più vago che solido. Ci si serve di esso per lo più in senso negativo, e si tratta il “campo casuale” da esso denominato come un campo che non si può ancora basare sul somatico, e che possibilmente influenza parziali strutture somatiche>> (Tellenbach, 2015, p. 20). La metodologia che si basa su questa concezione dell’endogeno prevede di

portare-in-parole quel che le circostanze umane (e riservate all'uomo), che chiamiamo "endogene", contrassegnano in modo inconfondibile. Perciò non prendiamo neppure le manifestazioni endogene per "sintomi" di processi nascosti, somatici o regressivi; piuttosto vogliamo vedere dove si mostra l'essenza di queste manifestazioni, in altre parole noi le prendiamo come "fenomeni". Il passo successivo della ricerca riguarda il quesito se questi fenomeni possano valere come "endogeni", nel senso che in essi, per quanto si manifestano diversamente, si dimostra sempre la stessa origine che noi chiamiamo "endon". Ha valore adesso il tentativo di una definizione filosofica della posizione dell'endon e dell'endogenicità, che porti ancora più chiaramente in esame l'originale autonomia di queste regioni al di là della differenza tra soma e psiche. Un tale tentativo non può trovare una base più solida da alcun'altra parte che nell'analisi dell'"esistenza" di Heidegger: <<Heidegger vede l'esistenza determinata dalla temporalità ("determinazione temporale"). In questa determinazione può essere compresa l'esistenza in toto: come "totalità esistenziale". In *Essere e Tempo* Heidegger caratterizza la totalità esistenziale come "estensione dell'esistenza tra nascita e morte". Così viene detto che l'esserci avrebbe a priori il carattere di un'estensione continua. [...] Essa [questa estensione] non consiste perciò di un succedersi uno dopo l'altro del passato (nascita), del presente che tocca in sorte e del futuro (morte); cioè essa non viene prodotta da un quadro temporale "esterno" (come qualcosa "nel" tempo). Piuttosto questo quadro sta nella stessa esistenza. I due "estremi" – nascita e morte – e ciò che sta "in mezzo" sono costantemente interconnessi nella totalità esistenziale>> (Tellenbach, 2015, p. 48). La definizione fenomenologica della totalità esistenziale risiede di Heidegger (1927) nell'unità della soggezione e dell'essere della morte, temporaneo e provvisorio: nascita e morte "stanno in relazione" esistenziale. Con "essere-per-la-morte", come scritto nel capitolo dedicato, Heidegger indica che l'esistenza vada sotto gli occhi della morte, cioè che accetti la sua fine, che non è poi semplicemente un morire, del suo esistere. Tale decisione appartiene alla regione dei rapporti esistenziali dell'esistenza, il fatto che l'esistenza venga-al-mondo (la sua "nascita"), il fatto che essa è-nel-mondo: tutto questo non lo ha scelto l'esistenza. L'esistenza di per sé non ha mai liberamente scelto se essa volesse venire ad esistere o no, l'esistenza non ha posto da sé le sue basi. Heidegger, come descritto nel primo capitolo, indica con l'espressione "deiezione" questa non voluta privazione della propria disponibilità. Questa deiezione non è un "fatto compiuto", dato una volta per tutte, essa è

piuttosto un carattere intrinseco dell'essere che contraddistingue l'esistenza non solo nella sua "provenienza" ma piuttosto pure nel suo "andare avanti", quindi globalmente nella sua estensione: <<quello che noi chiamiamo endon ed endogeno appartiene appunto alla regione di questa deiezione. Ciò comincia a profilarsi quando ci chiediamo in che cosa l'esserci, come ciò-che-è-deietto-nel-mondo, renda accessibile il mondo come natura, ed in che cosa – a quale livello – esso renda accessibile il mondo come contesto di significati>> (Tellenbach, 2015, p. 50).

Nella melanconia i complimenti esistenziali vanno a mettersi a disposizione di una deiezione modificata nel suo modo di essere. Questo avere a disposizione l'atto esistenziale da parte della deiezione costituisce l'essere-malato del melanconico, insieme a tutte le modificazioni che ne derivano, anche per i significati di ciò in cui si imbatte; tali significati perdono nelle non volontarietà il loro carattere intenzione quando questa predomina nella sfera di ciò che è deietto. Con il modo d'essere dello stato d'animo, così enunciato, si evidenzia l'intera portata della deiezione (e, con essa, anche dell'endogenicità). L'importanza della concezione dell'endon nella valutazione psicopatologia è fondamentale: <<Considerata e analizzata fenomenologicamente la malinconia clinica non può non essere interpretata come una *gestalt* e, cioè, come una forma di vita (e di destino) dotata di unità e di interna coesione: dotata di senso; e *non* come espressione di una informe (anarchica) aggregazione sintomatologica>> (Borgna, 2017, p.39) infatti: <<Il dolore fisico, di natura più o meno contingente, si riferisce a fattori esogeni disturbanti; mentre la sofferenza umana tocca in profondità l'essere umano che si realizza in essa e rappresenta così uno dei fattori costitutivi della esistenza>> (Ivi, p. 52).

Riassumendo, con l'espressione "endon", intendiamo quelle caratteristiche essenziali che, prese da sole e isolate, conducono a un "tipico", ossia a un insieme di modi del comportamento, di azione e di pene sofferte e che accomunano tutti i soggetti che vi rientrano. Quest'idea del *typus* sviluppata da Tellenbach (2015) si basa sull'idea che l'"anima", intesa come la intendevano gli antichi greci ossia come *psyché*, non è tanto da considerare alla stregua della tabula rasa di John Locke, sulla quale si può registrare qualsiasi cosa indipendentemente da altri fattori, ma viene paragonata e trattata più similmente alla tavola di Leibniz, la quale accetta solo quello che costitutivamente è in grado di prendere; ne consegue che sia possibile intercettare una serie di caratteristiche

tipiche che accompagnano determinate modalità d'essere. In altre parole la tesi principale dell'autore è che la sofferenza esperita nella depressione sia sostanzialmente diversa da quella comune <<essendo una sofferenza alterata, sfigurata ed estranea>> (Borgna, 2015, p. 52). Utilizzando proprio le parole di Tellenbach (2015): <<Perciò noi intendiamo per *typus melancholicus* il modo di essere, che s'incontra empiricamente, costituito da una certa struttura, per le sue possibilità, inclinata verso il campo gravitazionale della melanconia>> (p. 64). Con ciò non si vuole assolutamente pretendere di considerare come universalmente valida per i melanconici una medesima tipologia d'esperienza d'essere, ma lo scopo è quello di esaminare la realtà del tipico che ha sempre luogo anche in situazioni diverse. Per sottolineare ulteriormente l'utilità di ritracciare questi tratti tipici mi rifaccio all'idea di Gadamer (2000) secondo cui esiste un'esperienza del "tu" che permette di scorgere i tratti tipici del comportamento dei propri simili e in base a questo arrivare ad una previsione del comportamento altrui. Sostanzialmente comprendiamo l'altro allo stesso modo in cui capiamo un qualunque altro fenomeno dentro il nostro campo di esperienza; in altre parole sappiamo "che conto fare" di lui. La motivazione dell'analisi di questi tratti tipici ce la fornisce sempre Tellenbach (2015) che ci ricorda che <<tali tratti fondamentali di un *typus melancholicus* si incontrano così generalmente ed univocamente che diviene inevitabile la domanda se e fino a che punto essi siano da contare tra le condizioni per lo stabilirsi di melanconie>> (p. 64). L'atteggiamento empirico-fenomenologico che si adotta in questa analisi permette di entrare in una concezione viva dell'essere, consente, dunque, di tracciare quei tratti strutturali (categorie fenomenologico-intenzionali e non caratterologico-costituzionali) che riguardano sia la fisionomia dell'esperito, come anche i modi d'azione, l'essere socievole e il rapporto con il Sé. Riassumendo: <<Quando il *typus melancolico*, in virtù della sua condizione, ha determinate esperienze, conferisce certi significati, altri li intende in un certo modo, "situa" situazioni: questo perché egli fa maturare determinati modi di essere scoperto dal mondo, di essere consegnato al mondo, di essere aggredito dal mondo, ai quali egli, nella libertà del suo esserci, si deve attenere e a cui pure sempre si attiene>> (Ivi, p. 53), per questo Heidegger (1927) sostiene che l'Esserci "vede" possibilità in base a quelle dalle quali esso è.

Dall'esame che Tellenbach compie nella sua clinica di Heidelberg nell'anno 1959 sui suoi pazienti melanconici emerge che il tratto essenziale del *typus melancholicus* si manifesta

nel loro rapporto con l'ordine (tratto che viene indicato come *ordinatezza*). Sempre per evitare di ridurre l'esperienza delle persone a determinati tratti esistenziali Tellenbach (2015) sottolinea in questo caso che <<con "ordinatezza" non intendiamo alcun contrassegno di abnormità. Quando riconosciamo nell'esser ordinato un tratto fondamentale della struttura del *typus melancholicus*, ciò non vuol dire che ogni persona molto ordinata è in pericolo di diventare melanconica; determinante è che la personalità melanconica sia ancorata all'ordine>> (p. 78). Questo ordine si può manifestare in diversi campi: si intende perciò sia l'ordine in ambito domestico, che si manifesta ad esempio con la tendenza nel tenere in ordine la casa (ma in una prospettiva più relazionale che di una semplice sistemazione d'oggetti fisici), ma può riguardare anche l'ordine in ambito lavorativo, in cui ci si sente obbligati a rispettare categoricamente ogni scadenza, o infine in ambito delle relazioni umane, dove il *typus melancholicus* "vive per gli altri" nel senso che è direzionato all'adempimento di quelle norme sociali ritenute valide nell'interazione con l'altro-da-sé e che sono finalizzate alla fissazione di una sorta di armonia nelle relazioni. Questo bisogno di ordinatezza non va confuso con i comportamenti ossessivo-compulsivi, quest'ultimi infatti sono maggiormente rivolti a un'ordinatezza negli oggetti fisici dell'ambiente, mentre l'ordinatezza del *typus melancholicus* è orientata appunto in ambito relazionale. Illuminanti, in tal senso sono alcune affermazioni che riscontriamo in queste persone: <<Io esisto per gli altri>>, <<La mia felicità dipende dalla felicità di quelli che mi circondano>>, <<Faccio sempre il possibile per accontentare tutti e non scontentare nessuno>>. A tal proposito Pauleikhoff (1958) riporta il caso di un uomo che diventa melanconico e si suicida a causa di una promozione in ambito lavorativo che non riteneva di meritare. In questo caso, l'impossibilità, l'incerto, costituiscono il non-ordinato al quale la persona non riesce a dare significato non riuscendo così più a vivere. Sempre in merito a questo ancoraggio all'ordinatezza Stanghellini et al. (2008) colgono puntualmente ciò che accade nel *typus melancholicus*: il melanconico è capace di gestire solo quello che già conosce, in quanto vissuto precedentemente o deducibile a partire da schemi relativi all'ordine delle cose. Quando il melanconico si rapporta ad un evento che esclude dai suoi schemi, si trova inevitabilmente nel dubbio che immobilizza, incapace di propendere per un'opzione piuttosto che per un'altra. Ogni nuova esperienza, per questo, implica una trasformazione del rapporto tra il mondo e se stessi, che il melanconico è in gradi di contemplare solamente all'interno dei limiti artificiosi e angusti

di un circuito chiuso. Se si dovesse presentare una circostanza non riconducibile a determinati rapporti consolidati, fatica a riconoscersi come soggetto intenzionale e si trova dilaniato tra alternative impossibili. I tratti essenziali del *typus melancholicus* posso essere così riassunti: l'attaccamento all'ordine nello spazio-tempo, l'assoluta necessità di arrivare ad un accordo di tipo sintonico con il mondo circostante, che comporta una conseguente difficoltà al cambiamento, ma, più di ogni altra cosa, una coscienza così marcata e sensibile da costringere la persona ad evitare meticolosamente ogni sentimento di colpa, che rappresenterebbe un peso troppo grande, e ogni attribuzione di colpa da parte degli altri.

Esistono due lenti d'indagine per la valutazione del *typus melancholicus*: la prima si rifà al lavoro di Kraus (1977) nell'analisi tra identità di ruolo e identità egoica; la seconda invece parte dalle considerazioni sulla dialettica narrativa di Ricoeur (1983) nel turbamento tra identità *idem* e *ipse*.

Per quanto riguarda la prima modalità di lettura del *typus melancholicus* proposta da Kraus (1977), bisogna inizialmente specificare cosa si intenda per identità di ruolo e cosa per identità egoica. L'identità di ruolo riguarda quella sfumatura della personalità che si determina nell'adempimento di specifiche attese di ruolo relative a una posizione sociale, mentre l'identità egoica si rifà al concetto di autodeterminazione della personalità, ciò che l'umano è al di là e in più della sua semplice e pura identificazione con il ruolo. Secondo Kraus (1987) nei melanconici si assiste a una iper-identificazione attraverso una "sclerotizzazione dell'identità". Sostanzialmente il melanconico avrebbe difficoltà nel superare idealmente gli standard socialmente stabiliti mettendo in atto continue ricerche sociali che confermino la propria identità all'interno di schemi prestabiliti, a causa del suo bisogno di ordinatezza, in questo modo si assiste in queste personalità a una sorta di fusione tra la propria identità di ruolo e l'identità egoica. Qualora il melanconico dovesse avvertire un senso di contraddizione in questa iper-identificazione sarebbe incapace di mantenere una linearità nella narrazione della propria biografia causando appunto lo stato di depressione.

Prendendo invece ora in esame la proposta d'interpretazione di Ricoeur (2016) egli si rifà alla dialettica dell'identità narrativa che legge l'identità soggettiva come l'incontro di un atto narrativo che integra la dialettica sé e quella altro-da-sé. In quest'ottica l'identità non

è vista come qualcosa di statico nel tempo, ma in continuo cambiamento nell'interazione tra un nucleo del proprio sé definito come *idem* (inteso come essere-lo-stesso nel tempo) e un nucleo del proprio sé definito in termini di *ipse* (ossia essere-sé-stesso nel tempo) che presuppone l'integrazione dell'altro-da-sé. In quest'ottica l'identità narrativa è il frutto dalla capacità dell'individuo di riprendere e dare un senso al proprio passato per trascenderlo verso un futuro capace di illuminare e di guidare il presente. Il soggetto, in altre parole, è visto come colui che possiede le capacità di dare un senso e progettare la propria situazione per superarla. Appare in questo senso illuminate Sartre (1977) che ci dice che la storia non è caratterizzata né dal mutamento né dall'azione pura e semplice del passato, ma si definisce in base alla ripresa intenzionale del passato ad opera del presente. Nel *typus melancholicus* vi è un irrigidimento della dialettica identitaria che si radicalizza nella staticità dell'essere, nella continua necessità di confermare sé stesso come lo stesso all'interno di una narrazione prestabilita che dà vita ad una identità cristallizzata e nella fisiologica metamorfosi dell'esistenza (Stanghellini et al., 2008). Questo tipo di identità, che è possibile definire *a priori*, e che non richiede di essere costruita giorno per giorno, può essere messa sotto scacco e minacciata dall'alterità. In questa identificazione tra l'identità *idem* e l'identità *ipse* la melanconica viene letta come il prodotto di una identità soggettiva vulnerabile che crolla nel momento in cui viene messa a confronto con qualsiasi tipo di situazione che esula da schemi predeterminati.

La problematicità del tempo

<<Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so. Questo però posso dire con fiducia di sapere: senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente>> (Ipponia, 2016, p. 306).

Per cogliere il vissuto della depressione è di fondamentale importanza, per il fenomenologo, analizzarne il rapporto con il tempo: <<La divaricazione (la dissonanza) fra il tempo dell'io (il tempo soggettivo) che rallenta e non ha slancio nel futuro e il tempo del mondo (il tempo della clessidra) che continua la sua corsa al di là di ogni esperienza soggettiva diviene categoria ermeneutica idonea a comprendere alcuni aspetti fenomenologici del modo di essere e di vivere nella malinconia>> (Borgna, 2017, p. 141).

In questo caso non ci si limita a racchiudere la persona dentro una visione d'oggetto etichettandone i sintomi, ma si vive con lui, mescolando la propria esistenza con quella dell'altro in un vero e proprio incontro. Il metodo è in questo senso intuitivo: si entra nell'altro, usando il proprio psichismo per comprendere chi si ha di fronte, la sua personalità vivente, il suo modo di essere nel tempo e nello spazio. In questo caso la "malattia mentale" non è solo un groviglio di sintomi ma l'espressione di una modificazione profonda dell'intera personalità umana, un'anomalia che inevitabilmente è associata con l'intera esistenza della persona nel suo essere "qui ed ora", in un "tempo vissuto" dentro determinate coordinate spazio-temporali: <<Nella depressività psicotica la metamorfosi del tempo è drastica: la dimensione del futuro, dunque, è tagliata (*recisa*) e il presente è a mano a mano risucchiato dal passato che con le sue vele gigantesche non può se non assorbire il presente e disperderlo: fermando il divenire e alimentando la colpa. Il passato allora, gonfiandosi e dilatandosi, impedisce al presente di storicizzarsi>> (Ivi, p. 143).

È opportuno introdurre in merito alla fenomenologia della melanconia la dottrina husserliana della temporalità. Il filosofo tedesco si propone di analizzare in questa sua teorizzazione i momenti intenzionali costitutivi e strumentali degli oggetti temporali, quelli che noi tutti normalmente chiamiamo futuro, passato e presente, e che lui denomina come *protentio*, *retentio* e *praesentatio*. Questi momenti generalmente si integrano gli uni agli altri permettendo in questo modo all'esistenza umana di storicizzarsi e di mantenere la propria singolarità, in altre parole consentendo all'essere di permanere in un mondo comune a ciascuno di noi. Questa integrazione continua permette di creare quello che viene definito come "il tema presente". Queste tre temporalità vanno considerate come una sorta di tutt'uno e non isolate tra di loro: ad esempio, mentre io stesso sto scrivendo questa frase, battendo le dita sulla tastiera del computer, mi trovo completamente nella *praesentatio* (nel presente), ma in me ho già degli atti retentivi (quindi appartenenti al passato), altrimenti non potrei terminare la frase stessa che sto scrivendo, ma allo stesso modo ho, "durante" la *praesentatio*, anche la *protentio* (il futuro), in caso contrario non saprei ciò di cui sto scrivendo. Ne consegue da questa teorizzazione che il turbamento di un solo di questi tre momenti comporta il turbamento dell'intero flusso della coscienza e del pensiero. Merleau-Ponty (1945) ritiene che anche nell'esperienza del più profondo dolore, causato ad esempio dal lutto (quindi un'esperienza non considerata "patologica"),

dove il mondo sembra vuoto e il futuro non riconosciuto, il nostro sguardo, di tutti noi, si perde nell'orizzonte di qualche punto luminoso che l'attrae: è questo l'indizio della struttura prospettica della temporalità presente nell'esistenza. La follia risulta invece dallo scioglimento di questa struttura temporale e, nel caso trattato della melancolia, è un essere rivolti verso un passato non più sorretto da una prospettiva sul presente e sul futuro.

Nella prefazione a *Malinconia e mania* ove Binswanger (1960), attraverso l'utilizzo della dottrina temporale di Husserl, analizza queste due modalità d'esistenza, Eugenio Borgna ci riassume l'idea centrale dell'opera, ossia che <<nella melancolia la sintesi unitaria è diversamente difettosa: in essa non si indeboliscono e non si annullano contestualmente retentio e protentio, ma di volta in volta la protentio è infiltrata di momenti retentivi, e la retentio di momenti protentivi. [...] Quando la praesentatio non può fondarsi sulla retentio, e non può continuare protentivamente, ne consegue che la sintesi unitaria degli atti costitutivi dell'oggettività temporale sia "allentata" e fili isolati si liberano dalla "trama" della sintesi aggrovigliandosi fra loro e modificando quello che è lo "stile" globale dell'esperienza. Si deve allora parlare di un difetto della struttura degli atti intenzionali temporali; e, in fondo, di una *perdita* da parte dell'esperienza di possibilità temporali intenzionali, o trascendentali>> (p. 12). Lo scioglimento di questi legami costitutivi trascendentali conduce a quei tipici atteggiamenti che ritroviamo nei melancolici dalla sofferenza esistenziale, al ritirarsi dall'ambiente sociale e naturale, fino all'arresto non solo del flusso del pensare, ma dall'agire in genere.

Dunque, come detto poco sopra, in merito a questo allentamento dei fili che costituiscono la temporalità dei melancolici, ci sono due possibilità: o la retentio viene confusa con la protentio, quindi nel passato si infiltrano momenti futuri, oppure la protentio viene scambiata con la retentio, e in questo caso è nel futuro che penetrano momenti passati.

Per esemplificare la prima di queste due possibilità Binswanger (1960) riporta il caso Cécile Munch: <<Il primo caso concerne una vedova svizzera di quarantasei anni, madre di due ragazzi già grandi, nella cui famiglia non si segnalano tare neuropsichiatriche. [...] Cinque mesi prima d'essere ricoverata nella nostra clinica perse il marito nella terribile sciagura ferroviaria avvenuta nei pressi di Munchenstein il 14 giugno 1891, di domenica. Il marito e il figlio d'una amica, che pure partecipò a quella gita festiva, rimasero uccisi sul colpo, mentre ella stessa e i suoi due ragazzi non riportarono lesioni mortali. [...] Lo

shock e la perdita del marito la gettarono, come scrive il medico curante, “in uno stato di profonda depressione” (era insonne, sitofobica, si lamentava continuamente). Motivo dominante dei suoi lamenti era la considerazione che *ella stessa aveva proposto la gita* durante la quale accadde la disgrazia. [...] Nei primi tempi del ricovero non nutriva interesse per nulla: pensava continuamente solo alla perdita subita. Il sabato, la domenica e il lunedì erano per lei giorni particolarmente penosi, in quanto si raffigurava il disgraziato incidente in maniera particolarmente viva>> (p. 29-30).

<<Che cosa si è verificato qui nell'accadere trascendentale dell'Esserci?>> (Ivi, p. 30) si chiede lo psichiatra svizzero. In questo caso, la confusione della *retentio* con la *protentio*, porta all'essenza di quel *tema* presente fondamentale. La mancanza di questo tema presente, che resta sospeso nel vuoto, comporta appunto che non si può neppure giungere a una vera e propria *praesentatio* (che è possibile solo dove si può appoggiare contemporaneamente sia sulla *retentio* che sulla *protentio*): la paziente vive completamente immersa nel passato. In questo caso specifico la perdita del *poter-vivere* è causata dallo sbarramento del futuro, vi è un ritorno infinito a questa esperienza di perdita che caratterizza l'esistenza di questa persona. Di fatti l'autoaccusa che essa si pone linguisticamente: <<Non avessi mai proposto la gita!>> oppure <<Se solo non l'avessi proposta>> (Ivi, p. 32), ci conferma l'assenza della continuità del presente tematico. <<Al contrario, vediamo che non solo c'è sviluppo, ma c'è anzi un ritorno al passato. Ma anche la *retentio* è “priva di significati”, non essendo in essa fissate le *motivazioni del presente*, ma solo le pretese possibilità>> (Ivi, p.37) che portano la *praesentatio* a esaurirsi nel *lamento*.

Per comprendere il secondo caso, invece, dove la *protentio* viene scambiata con la *retentio*, occorre chiederci come si presenta la realtà melanconica del mondo e nello specifico considerare il carattere della perdita nella *protentio* (perdita che può riguardare tutti i campi dell'esistenza: perdita di un familiare, del patrimonio, dell'onore eccetera). Per esemplificare Binswanger (1960) preferisce riportare singole frasi tipiche dei melanconici piuttosto che descrivere un singolo caso: <<So che domani apparirà sul giornale la mia vergogna, il mio delitto, il mio fallimento>>; oppure un paziente che parlava di uno “scandolo di dimensioni europee” era convinto che <<i giornalisti siano già alla porta, per riportare il giorno dopo in caratteri cubitali sulle colonne del giornale lo scandalo Petermann>> (p. 47). Questa perdita melanconica assume i caratteri di

incontrollabilità, e diventa un dato di fatto anche se ancora non compiuto, il melanconico considera la perdita non come imminente, ma come già accaduta. Tutto assume il carattere del fatto compiuto, anche se smentito dalla realtà, ciò che accadrà domani non è più possibilità aperta, ma diventa dato di fatto.

Nell'angoscia depressiva, dunque, il tempo subisce una mutazione a livello percettivo e non viene più vissuto come unitario, lineare e continuo. Che si blocchi nel presente, che affondi nel vortice del passato o che il futuro appaia come già accaduto, il tempo vissuto del melanconico è drammaticamente squarciato: <<Il tempo dell'angoscia non è il tempo del passato che lascia sopravvivere (agonizzando) solo brandelli di presente ma è il tempo in cui passato, presente e futuro si riunificano e si fondono contemporaneamente>> (Borgna, 2017, p. 58).

Anche Minkowski nell'opera *Il tempo vissuto* compie importanti riflessioni in merito al rapporto del melanconico con il proprio tempo. Innanzitutto, lo psichiatra francese, ci ricorda che la malattia della psiche è una sorta di malattia del tempo, che assume, a seconda dei casi, diverse sfumature. La nostra vita è, per costituzione, direzionata verso un futuro e seguita da un passato, una limitazione di questo orientamento spazio-temporale provoca un profondo cambiamento nella persona, si assiste quasi a un'inversione o, in taluni casi, addirittura a un arresto: il tempo si limita a passare, a fuggire irrimediabilmente dalla coscienza. In tal senso Minkowski (1971) commenta l'angoscia legata all'idea della morte che ossessiona una malata: <<Sente il tempo passare, ma nello stesso tempo è costretta a pensare in modo ossessivo alla morte che si avvicina via via che il tempo passa, come se tra il momento presente e la morte non ci fosse assolutamente nulla all'infuori del flusso, senza scopo, del tempo; tutto ciò la terrorizza>> (p. 303).

Minkowski, nel suo lavoro, mette in risalto la differenza esistente tra un tempo che viene da lui chiamato "vissuto" (che è quello definibile anche come "immanente") e un tempo che lui chiama "transitivo". Il primo corrisponde al tempo dell'Io, che corrisponde alla percezione soggettiva dello scorrere del tempo, il secondo è invece il tempo del mondo, della realtà "oggettiva" in cui siamo immersi, ovvero il filo del tempo che abbiamo in comune con gli altri esseri umani, con la natura e con gli oggetti fisici. Sostanzialmente si tratta della distinzione che già i greci facevano del tempo: il *Chronos* per indicare lo

scorrere dei minuti (e quindi la sua natura quantitativa, che corrisponde al tempo transitivo) e il *Kairos* per indicare la natura qualitativa dello stesso (che corrisponde al tempo vissuto). Queste due componenti del tempo, che sussistono l'una all'altra, in un'esistenza che possiamo definire in maniera semplicistica "normale" si trovano in accordo, in armonia l'una con l'altra, anche se può capitare che occasionalmente ci sia un disaccordo che però non comporta alcuna alterazione grave a livello psichico. A volte, infatti, il tempo dell'Io scorre più velocemente del tempo del mondo, esperienza che chiunque ha vissuto: è ciò che banalmente accade quando, ad esempio, ci divertiamo e il tempo pare fluire più rapidamente del normale. In altre occasioni, invece, il tempo dell'Io sembra avere un ritardo su quello del mondo, in questo caso si fa eterno, quasi cristallizzato, viviamo sentimenti di tristezza, siamo annoiati e le giornate paiono non finire mai. Nella depressione endogena la lotta tra queste due modalità si accentua enormemente. Il tempo immanente, quello cioè dell'Io, rallenta, in certe situazioni drammatiche, fino ad arrestarsi completamente. Da questo fenomeno deriva una perdita dell'orientamento spazio-temporale verso un avvenire, che è invece tipico della salute psichica, da intendere come la capacità di rivolgersi verso situazioni nuove e inattese, in cui, come esposto nella dottrina della temporalità di Husserl, passato e futuro paiono aggrovigliati con il presente. Quando il tempo dell'Io frenato smarrisce la capacità di "lasciare andare il presente", quest'ultimo si trova ad ingombrare tutto il campo psichico della persona. Da questo presente ingombrato derivano i frequenti fenomeni ossessivi del depresso come le idee deliranti che si caratterizzano come aventi una tonalità affettiva penosa, tematiche e ragionamenti monotoni e poveri, esprimono passività in rapporto al mondo e riguardano principalmente il passato e l'avvenire; tutto ciò rispecchia appunto le deduzioni esposte nei paragrafi precedenti e cioè l'impossibilità di chi si trova in questa condizione di progredire nel tempo.

Minkowski sposta poi i concetti di "vissuto/immanente" e "transitivo" dal piano del tempo al piano della morte. Se, da una parte, la morte immanente ci accompagna costantemente senza lasciarci un sentimento di angoscia persistente, la morte transitiva, al contrario, <<come forza estranea e ostile, viene a distruggere brutalmente dal di fuori la nostra vita; non è più legata all'espansione della vita, ne è invece la negazione, e ispira terrore>> (Ivi, p. 303). Da questa argomentazione sviluppa l'ipotesi che la morte transitiva sia frutto dell'azione del nostro pensiero che tenta di oggettivare, fallendo

inevitabilmente, la progressione della morte immanente. Ne deriva che quando il flusso temporale della vita è bloccato la morte immanente lascia il posto alla morte transitiva. Come detto il rallentamento del tempo interno nella depressione determina conseguentemente il prevalere della potenza dominatrice del passato. Di qui l'incapacità di sentirsi contemporaneo al flusso degli eventi piano piano che si presentano e il dominio, inevitabile, nell'esistenza di queste persone, del senso di fatalità, della sensazione che sia troppo tardi, del sentimento dell'influsso implacabile del passato sul presente e sul futuro. Nelle condotte suicidarie del melanconico, in cui si riscontra il blocco dello scorrere del tempo, quello che è in gioco non è la morte immanente, ossia quella che è intrinsecamente legata alla vita e che segna il nostro destino finale, ma è quella transitiva (denominata in questo caso anche come trascendente) che sposta il piano dell'azione sul corpo-oggetto. In questo caso il suicidio è letto nell'ottica del tentativo finale di far riapparire il corpo nel momento in cui lo si distrugge o si tenta di farlo. In questo senso l'atto suicidario è interpretato come estremo gesto di vita, ossia come tentativo, all'ultimo, di recuperare la capacità di agire con il corpo nel tempo.

Anche l'angoscia depressiva legata all'idea della morte trova nel tempo un fondamento esistenziale: essa di fatti diventa una sorta di scorciatoia per aggirare un presente che appare irrisolvibile e poter ricominciare da capo. Ma può capitare anche che con l'aumento dell'inibizione e con l'arresto definitivo del tempo dell'Io, lo psichismo cada sotto il dominio assoluto del passato. Il sintomo è il deliro melanconico: la certezza di una catastrofe imminente, con le conseguenti idee di rovina e di colpa. Esso esprime sempre fatti accaduti nel passato, dai quali ci si sente non avere più alcuna via di scampo.

L'angoscia depressiva, la dissoluzione della speranza e la noia

<<Ma la tristezza in me sale come il mare>> (Baudelaire, 1857, p. 59)

La malinconia non si esaurisce solo nei sentimenti, comunemente considerati, della tristezza e della sofferenza generale, ma trova riscontro anche in elementi quali l'angoscia, la perdita della speranza e la noia. Nel momento in cui l'esistenza umana è impregnata di malinconia queste tre tematiche assumono una centralità rilevante.

Per tematizzare il vissuto dell'angoscia melanconica mi affido alle parole di Kierkegaard (1844) che ne *Il concetto dell'angoscia* la descrive in maniera sottile, ma riuscendo a

cogliere, a mio parere, l'essenziale di questo sentimento. L'angoscia viene paragonata alla vertigine: di chi volge gli occhi al fondo di un abisso, ed è preso dalla vertigine. La causa, in questo caso, non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perchè deve guardarsi. Così l'angoscia è considerata la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso, in questa vertigine la libertà cade e, continua il filosofo, nessun grande inquisitore tiene pronte torture così terribili come l'angoscia; nessuna spia sa attaccare con tanta astuzia la persona sospetta, proprio nel momento in cui è più debole, né sa preparare così bene i lacci per accalappiarla come sa l'angoscia; nessun giudice, per sottile che sia, sa esaminare così a fondo l'accusato come sa l'angoscia che non se lo lascia mai sfuggire, né nel divertimento, né nel chiasso, né sotto lavoro, né di giorno, né di notte.

In merito alla perdita della speranza quest'ultima per ognuno di noi non costituisce solo un sentimento tra altri, ma è il cardine strutturale della condizione del vivere che si realizza sia nel rapporto con il tempo che con gli altri. Nietzsche (1878) riesce a cogliere egregiamente il significato che fenomenologicamente ha la speranza per l'esistenza umana che è paragonata a un arcobaleno gettato al di sopra del ruscello precipitoso e repentino della vita, inghiottito centinaia di volte dalla spuma e sempre di nuovo ricomponentesi, continuamente esso lo supera con temerarietà, proprio là dove rumoreggia più selvaggiamente e pericolosamente. Chi spera è colui che ha occhio al futuro e che si relaziona all'altro, in un *tu* o in un *noi*; la speranza può essere considerata come intersoggettività (temporale) della relazione (Borgna, 2017). Ciò che manca al malinconico è proprio il ricomporsi continuo di questo arcobaleno, la possibilità di ricominciare in ogni temporalità dell'esistenza, senza sosta, ogni volta che se ne ha la possibilità. Nella profondità di questo vissuto la speranza è completamente assente in ogni sua possibile forma, se non come strascico della disperazione e della cancellazione di essa stessa: non vi è speranza negli altri, nel mondo, nelle relazioni.

Un ulteriore vissuto comune nei depressi è quello della noia, esperienza talmente comune che può essere considerata una delle fondazioni ultime della vita, tanto che perfino Heidegger la considera <<una esperienza essenziale nel rivelare il senso dell'esistenza>> (Borgna, 2017, p. 131). Nell'affrontare questa esperienza mi tocca nuovamente introdurre anche qui il tema del tempo. Di fatti, nei suoi studi sulla schizofrenia, Binswanger (2010)

analizza questa struttura dell'esistenza che viene paragonata a una sorta di vuoto temporale, nel senso che, quando si sperimenta uno stato d'animo di questo tipo, il tempo cessa di passare e si immobilizza, cristallizzandosi, confermando ulteriormente la correttezza nella separazione dei vissuti temporali in *Krairos* e *Chronos*: <<La forma temporale della noia è, dunque, quella di una condizione di svuotamento temporale che non è se non l'espressione della divaricazione profonda fra temporalizzazione autentica (quella esistenziale) e temporalizzazione inautentica (quella mondanizzata)>> (Borgna, 2017, p. 135). Questo vuoto temporale porta inevitabilmente a un tempo privo della sua storia e della sua identità, si finisce in una sorta di vortice ripetitivo in cui lo scorrere dei secondi, dei minuti e delle ore, prosegue strisciando senza lasciare alcuna traccia nell'individuo. Tutto è già stato ed è già accaduto e il presente si prolunga estendendosi all'infinito nell'orizzonte delle attese: <<mentre si fa acuto e stridente il sentimento del tempo che passa e fugge vertiginosamente: le ore, le settimane e i mesi se ne vanno e, intanto, ci si siede, si guarda in aria e non si fa nulla>> (Borgna, 2017, p. 139). Nell'esperienza della noia, inoltre, oltre a questo fermarsi del tempo si osserva anche una regressione al corpo, come bene dimostrano i vari comportamenti che si adottano proprio quando ci si annoia, come ad esempio il cambiare continuamente posizione, lo sbadiglio, il torturarsi le mani picchiettandole ovunque eccetera.

LA MORTE E IL SUICIDIO

<<Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia>> (Rosenzweig, 1985, p. 3).

Il tema della morte è presente, senza ombra di dubbio, con sfumature differenti, oltre che in tutte le esistenze umane, in particolar modo nel modo d'essere depressivo e risulta, per tanto, pressoché impossibile rapportarsi alla condizione malinconica senza risalire i fondamenti costitutivi di questo tema. I significati che la morte assume per ognuno di noi non sono equivalenti ed essa può presentarsi all'esperienza umana con tonalità del tutto differenti. Se analizzata, e non banalizzata, l'esperienza della morte, quindi del morire, porta con sé delle considerazioni interessanti e il motivo per cui è necessario affrontarla come tema dell'esperienza dell'esistenza risiede nel duplice significato che essa porta con sé: da un alto infatti essa risulta essere sia evento spirituale e individuale del singolo, ma dall'altro è anche una necessità universale. Come ci ricorda, ad esempio, Landsberg (2011) l'uomo è l'unico essere sulla terra che comprende la propria finitezza e di conseguenza sa di dover morire, l'animale, al contrario, percepisce la morte solo come minaccia alla propria vita e ne risponde esclusivamente con comportamenti istintuali; la differenza, in altre parole, è che per noi la morte non riguarda <<il fatto del morire, quanto la certezza di dover morire>> (p. 18). Bisogna anche sottolineare, come già analizzato nel primo capitolo dedicato ad Heidegger, che la morte e il morire non coincidono e non si identificano tra di loro: <<perché noi abbiamo l'esperienza del morire (viviamo il morire) ma non quella della morte (*non* viviamo la morte): della morte abbiamo una conoscenza razionale e astratta>> (Borgna, 2017, p. 131). Questa fondamentale differenza fa sì che la morte umana <<ha una sua intima dialettica. Essa è per noi presente nell'assenza>> (Landsberg, 2011, p. 23).

In questo lavoro il tema della morte si avvicina inevitabilmente con quello del suicidio. Quest'ultimo rientra certamente nella molteplicità delle possibilità ontologiche dell'agire umano: un'azione "intenzionale" che però risulta paradossale nell'intrinseco del suo significato, difatti il processo di significazione di quest'atto a posteriori è negato dall'annullamento del proprio divenire come ci ricorda Sartre. In un'ottica esistenzialista

da un lato il suicidio si pone come affermazione netta e indiscutibile della propria vita, come atto di volontà vincolante e tragico, che comporta un esistere nel qui e ora, ma, con tale atto, “si decide” allo stesso tempo, sempre nel qui e ora, di non esistere più. Io qui, ora, decido l’eliminazione soggettiva totale della mia esistenza la cui interruzione però, non vuol dire semplicemente soppressione di me stesso, perché nel medesimo tempo la libertà dell’esistenza, anche nell’ottica di un annientamento totale di sé stessa, afferma la sua autocoscienza esistenziale: io so di esistere e so che decido di non esistere.

Edwin Shneidman considerato il padre della suicidologia, ossia della scienza che studia in modo metodologico il suicidio e le varie modalità di prevenzione, conia in merito alla causa primaria che porterebbe a quest’atto il termine “*psychache*” che significa “tormento della psiche”. Shneidman (1985) definisce il suicidio come un atto conscio di auto-annientamento, meglio definibile come uno stato di malessere generalizzato in un individuo bisognoso che alle prese con un problema, considera il suicidio come la migliore soluzione. Il suicidio assume in quest’ottica la connotazione di dialogo interiore meglio comprensibile se considerato non come un banale movimento verso, o per la morte, ma come un tentativo di allontanamento del soggetto da un qualcosa di interiormente insopportabile, appunto la *psychache*.

Cenni storici sull’idea della morte e del suicidio

Come esposto nell’introduzione riprendiamo i temi analizzati da Aries (1992 & 1998) in merito alla storia dell’idea della morte nel mondo occidentale. La prima fase individuato dallo studioso circa l’idea della morte è quella che viene definita “la morte addomesticata”. Siamo circa tra la fine del mondo antico e l’inizio del Medioevo e in Occidente nessuno ha paura della morte proprio perchè, per così dire, era addomesticata, c’era familiarità con essa, nella considerazione che la morte non coglieva mai di sorpresa. Ciò si intravede soprattutto nei poemi di moda all’epoca, la *Chanson de Roland* ne è un esempio lampante, ove i vari eroi “sentono” la presenza della morte che si avvicina. Con la dominanza sempre più influente della Chiesa, tale sensazione della morte viene sposata anche nella vita dei Santi: <<*Mortem sibi instare cerneat tamquam obitu sui prescius*>> [vide la morte al suo fianco come se avesse un presentimento] (Aries, 1992, p. 7), che attraverso segni premonitori diventavano consapevoli della propria prossima fine. Chiaramente questo tipo di eventi era ad

esclusione prima degli eroi, e poi dei santi, ai “comuni mortali” pesava invece l’idea di una morte non annunciata, soprattutto a causa dell’elevata diffusione di epidemie. A livello comunitario le cerimonie per i defunti e i riti annessi venivano compiuti in modo quasi automatico, senza dimostrazioni di carattere drammatico, soprattutto in considerazione al fatto che si pensava fosse tutto volere di Dio. Inoltre, bisogna anche notare che, in quell’epoca, il mondo dei morti non era separato da quello dei vivi, di fatti i cimiteri, fino al XVII secolo, erano ubicati accanto alla chiesa, nei pressi della città. A partire dal XII secolo, dominata l’idea della “morte di sé”, si può notare un importante cambiamento nei confronti della morte, essa viene caricata di un nuovo significato che si comprende se si considera che in quel periodo viene sviluppata l’idea del Giudizio universale e quindi della distinzione tra anime dei puri e anime dei dannati. In questo modo si passa dalla morte intesa come fatto riguardante la collettività, alla morte che riguarda esclusivamente il singolo individuo. L’evento morte non fa più paura come evento empirico di per sé, ma il terrore legato ad esso è in relazione alla putrefazione del cadavere e all’idea della finitezza umana. Nel 1700 entriamo all’interno della fase della “morte dell’altro”, in questo caso penetra nella collettività l’aspetto laico della morte e accanto al moribondo non c’è più la figura del prete, ma compare quella del medico. In questo modo si inizia un confronto moderno con la morte che viene razionalizzata, alla morte si risponde con la vita. In questo periodo si sviluppa anche l’idea del lutto in confronto dei morti, testimoniando anche un cambiamento nella sensibilità della società; manifestazione di questo cambiamento è la comparsa del dolore nelle manifestazioni funebri. Ciò è legato anche all’ideale romantico diffuso in quell’epoca che porta a una drammatizzazione della morte. Nell’ultima fase, quella attuale, ricompare la paura della morte, ma è una morte che risulta essere proibita. In una società sempre più veloce come la nostra, con l’avvento delle nuove tecnologie, la morte è diventata qualcosa a cui non si può porre rimedio, perciò è da tenere lontana dalla vita umana per evitare distrazioni.

In merito al suicidio, nell’antichità classica, questo atto era considerato razionale se compiuto dal “saggio”, quello che la scuola stoica definì il suicidio “ragionato”, visto come atto d’espressione di una libera ed estrema scelta soggettiva: in quest’ottica rientrano i suicidi di personaggi come Socrate, Demostene, Catone Uticense e Seneca. Successivamente, con la dominanza del pensiero cristiano, invece, l’atto suicida inizierà ad essere valutato negativamente, come un peccato da perseguire. In tal senso

pensatori come Agostino e Tommaso d'Aquino lo condannarono in modo deciso in quanto contrario alla volontà di Dio. Un pensiero analogo si legge anche nella *Divina Commedia*, di chiaro stampo cristiano, ove Dante crea un girone apposito, il settimo, in cui inserisce coloro che hanno commesso questo “peccato” condannandoli, seguendo il contrappasso, ad essere imprigionati dentro alberi (in quanto in vita si sono separati violentemente dai propri corpi). Tuttavia, anche per Dante, esistono suicidi meritevoli, com'è il caso di Catone che, pur essendo un suicida, viene posto alle porte del purgatorio, in quanto nel suo caso, l'atto compiuto è un gesto d'affermazione della propria libertà. A distanza di qualche secolo, gli illuministi riaffermarono nuovamente il diritto del singolo di disporre al meglio della propria vita e della propria morte, secondo scelte razionali. Da qui la punibilità del suicidio fu rimessa in discussione nelle corti di giustizia europee e, più o meno dalla fine del XVIII secolo, non fu più considerata nella maggior parte delle legislazioni europee. In seguito a ciò anche nei movimenti romantici e in quelli idealisti si tornò a parlare di suicidio come espressione della libertà di scelta. Nietzsche (1883), in *Così parlò Zarathustra*, né fa addirittura un'apologia, considerata la forma migliore di morte in quanto soggetta alla propria volontà: <<Io vi mostro la morte come adempimento, la morte che per i vivi diventa uno stimolo e una promessa. Colui che adempie la sua vita, morrà la sua morte da vittorioso, circondato dalla speranza e dalle promesse di altri. [...] Vi faccio l'elogio della mia morte, la libera morte, che viene a me, perché io voglio>> (p. 80). L'approccio fenomenologico, in particolare quello di Jaspers (1978), distingue un suicidio definito “da irretimento”, ove l'azione è determinata dal fatto che il soggetto è imprigionato da problematiche d'esistenza quotidiana, e un suicidio che invece assume la connotazione di atto libero e incondizionato, rappresentando una scelta esistenziale da coloro per i quali la vita è diventata troppo insopportabile. Anche Callieri (1997), pur sottolineando la modalità prioritariamente psicopatologica del gesto, riconosce la possibilità di una morte che libera in situazioni essenziali al limite facente parte di una dimensione di carattere antropologico.

Il tempo della morte

Se vogliamo applicare il principio della fenomenologia in merito alla vita, bisognerebbe subito porci una domanda ovvia, ma che forse non è, ossia come mai tutto ciò che ha un

inizio presenta anche una fine. Ne *Il tempo vissuto* (1971) Minkowski afferma che in realtà l'indagine che la fenomenologia compie sull'esistenza è sempre direzionata al dopo la morte senza la quale, la vita stessa, non potrebbe esistere. Il proseguire dell'esistenza di ognuno di noi nel futuro, nell'avvenire, presuppone inevitabilmente un avvicinamento costante con la morte individuale. Quest'idea, che è rimossa quotidianamente dalla coscienza di ognuno di noi, ogni tanto però ci investe, lasciandoci una sensazione indescrivibile: <<talvolta, senza ragione apparente, sorge in noi l'immagine della morte, portatrice di annientamento fatale, di fronte a cui non si può che attendere, come di fronte ad uno sproporzionato pericolo imminente>> (Francioni, 1976, p. 39).

Sempre Minkowski (1970) scrive che mentre si procede avanti nella vita, posso, come molti altri, lasciare tracce dietro di me. Questa idea ci ricorda dell'azione passificatrice dell'essere: mentre esisto il mio "tempo vissuto" ho la possibilità di lasciare segni alle mie spalle ed eventualmente, in un certo senso, di modificarli. Chiaramente non in senso che posso tornare indietro nel tempo, ma indietro sui miei passi sì, posso di fatti, ad esempio, chiedere scusa per un'azione di cui mi pento o per un errore commesso. La morte così intesa è vista come la negazione totale del "tempo vissuto". Tuttavia l'atto stesso della morte non cancella il tempo cronologico degli altri, ma anzi, restituisce nuovo significato a quello che abbiamo fatto e che siamo stati: <<L'evento della morte può forse essere paragonato a quelle anomalie gravitazionali che si producono dal collasso di una stella e dalla sua trasformazione in un buco nero: la stella non si vede, ma è ancora lì e ha generato un nuovo campo di forze che perturba l'ambiente circostante. La morte produce infatti una modificazione profonda nel vissuto di chi ne ha esperienza: non solo la vita, dunque, ma anche la morte nostra e altrui modifica lo spazio-tempo, lasciandovi una traccia>> (Pagni, 2019). Ed è proprio la prospettiva della morte che fa assumere determinati significati alle azioni umane, senza di essa non si produrrebbero quelle unità di senso fondamentali per l'esistenza umana: <<La morte fa nascere la nozione di una vita; lo fa mettendo fine a questa vita. [...] Non è nel nascere ma è con il morire che si diventa una unità, un uomo. [...] Una vita si compie così, non attraverso le sue opere, con le quali non si finisce mai, ma attraverso la morte. [...] c'è un solo esito alla vita, ed è la morte, e questo esito ci è indispensabile per vivere, in ogni momento, non fosse che come possibilità>> (Minkowski, 1971, p. 131-132-133-142).

La domanda in questo caso riguarda se il suicidio melancolico sia una sorta di tentativo ultimo per rimettere in azione un flusso temporale che risulta pietrificato nel cuore stesso di un'esistenza sentita come morta. Il suicidio, nella sua prospettiva con la problematicità temporale, non risulta essere una via per sfuggire alla vita, ma come un'azione densa di significato con cui poterla "riconquistare". In altre parole, paradossalmente, è la vita che si afferma negandosi, ed è proprio questo ad essere la stranezza dell'atto suicidario del melancolico. La sua esistenza viene ridotta alla sua ultima possibilità di "impossibilità di esistere", ma che, a differenza di altre impossibilità di esistere, come ad esempio quella del comandante marittimo Edward John Smith che si lascia andare a fondo con il Titanic, non si estende al futuro perché gli manca la struttura temporale portante che faccia di quel suo gesto proprio un atto aperto su un avvenire. La sua azione invece risulta sprofondare nel nulla di un morire che però è, in una sorta di concomitanza di significati e di senso, un ultimo disperato salto di vita perché cerca appunto di infrangere questo nulla esistenziale e cerca di ricostruire, attraverso un frammento di sé, la sua propria forma. Analogamente, ad esempio, si può pensare all'ossessivo che, con sfumature differenti, cerca di annullare l'ossessività tramite l'utilizzo di uno scongiuro. Il melancolico, in modo più tragico, cerca di annullare l'immobilità eterna del suo tempo esistenziale. In questa prospettiva, sarebbe interessante analizzare, ma purtroppo non ho trovato nulla in merito, il significato fenomenologico dei biglietti che spesso i melancolici scrivono prima di suicidarsi. Questo sembra di fatti contraddire quanto detto in questo paragrafo, ma potrebbe invece solo rientrare in un universo differente di significati, in quanto, in questo caso, il depresso è in grado di intenzionare un'esistenza futura postuma alla sua vita.

Il suicidio come tema presente

<<Tutti gli uomini sani hanno pensato al suicidio>> (Camus, Il mito di Sisifo 1942, p. 26).

Riprendendo l'importanza della presenza di un tema nei melancolici Binswanger (1960) trae importanti deduzioni del diario di uno scrittore svizzero, Reto Ross. Nelle pagine di questo diario troviamo diversi riferimenti al problema della mancanza d'oggetto, quindi del tema presente: <<Non si prova nulla a impiccarsi da qualche parte>>, o <<Essere vivi o essere morti è indifferente; questi sentimenti mi spingono più di ogni altra cosa alla morte>>, oppure <<Talora perdo l'appiglio e non so per quanto tempo ancora, giorno

dopo giorno, io possa sopportare questo sforzo sovraumano>> (p. 52). Ancora una volta la sofferenza risiede proprio nella mancanza di un oggetto o di un appiglio a cui potersi aggrappare. Secondo questa concezione della sofferenza, il suicidio non va considerato come fallimento o una rassegnazione alla sofferenza, ma come ultimo tema esistenziale, come ultimo *combustibile* che si può *gettare nella fornace della sofferenza* (come riferito dalla paziente M.B.K di Tellenbach analizzata nei prossimi paragrafi.). Il tema del suicidio è, quindi, l'ultimo irraggiungibile tema, al quale l'Esserci possa aggrapparsi, sul quale cioè possa temporalmente costituire una determinazione "piena e univoca" nel senso più completo di queste parole. Questa costituzione di un "pieno e univo" tema appare come un "ultimo tentativo" e spesso come un tentativo molto energetico, quasi brutale; citando sempre Reto Ross: <<Poi non si ha proprio più nulla al mondo [nessun tema al quale potersi aggrappare, tenersi, ancorarsi], e allora ci sta dinanzi nuovamente l'angoscia: quando ci si abbandona così si cancella se stessi dal proprio "libro di casa", allora si giunge veramente alla piena e univoca determinazione del suicidio>> (Binswanger, 1960, p.54).

Continuando sul filone della necessità dei melanconici di avere un tema e di come il suicidio rappresenti l'estremo ed ultimo tentativo, che però allo stesso tempo può essere scambiato e modificato, Binswanger (1960) riporta il caso particolare di un accademico svizzero: <<Un accademico svizzero di quarantotto anni, che chiameremo Bruno Brandt, ricoverato da noi per la seconda volta per una forma molto grave di melanconia, viene trasferito, in via di miglioramento, in un altro istituto. Qui fanno il tentativo [...] di "abituarlo nuovamente alla libertà". Più tardi egli mi raccontava di avere approfittato una volta di questa libertà per andare a impiccarsi nel bosco con le bretelle dei pantaloni. Nel bel mezzo dei preparativi egli vide improvvisamente una donnola, o una bestiola del genere, sbucare dai cespugli. Allora si disse: "Non ho mai visto una donnola, concediti un po' di tempo" (segno che la depressione non era più così profonda). Dopo aver osservato la bestiola attentamente per una decina di minuti, egli "constatò" che l'intenzione di suicidarsi si era dileguata; prese di nuovo le bretelle che già penzolavano da un ramo e ritornò all'ospedale>> (p. 55). In questo caso apparentemente così singolare, in cui possiamo tranquillamente affermare che la vita ha sconfitto la morte, la scelta di suicidarsi è stata scambiata con un altro presente tematico, ossia l'osservazione di un animale mai visto; quella bestiola sostanzialmente restituisce un tema vitale alla persona.

La praesentatio si trova così in una temporalizzazione stabile, lineare e omogenea, essa infatti è sostenuta in parte da un'intenzione retentiva "non ho mai visto una donnola" e da una protentiva "concediti un po' di tempo"; l'Esserci è ancora capace o riacquista la capacità di "temporalizzarsi", nel pieno senso del termine, e con ciò, di "mantenere la vita".

Alcune volte, tuttavia, nemmeno il suicidio riesce a costituire il tema ultimo del presente depressivo. Esiste certamente quella che può essere definita come morte possibile, volontaria, la più frequente e che sfocia il più delle volte nel suicidio, ma accanto ad essa ne esiste una di un'altra tipologia, ossia la morte impossibile, rarefatta e inafferrabile. La morte è nella malinconia spesso attesa, desiderata, cercata e concreta, ma può trasformarsi in una esperienza irraggiungibile. A tal proposito Borgna (2017) riporta le parole di alcuni malinconici che hanno perso qualsiasi speranza, persino quella della morte: <<Quello che mi mette in crisi sono le decisioni. Sento che non riuscirei a suicidarmi ma è questo a render ancora più profonda e più dolorosa la mia sofferenza e la mia angoscia. Se potessi sperare nel suicidio, se potessi contare su di una morte così vicina, se potessi scegliere la mia morte, sopporterei meglio questa terribile sofferenza perché ne conoscerei la fine. Non ho la speranza della morte. Non ho questa speranza. Non ho più alcuna speranza>> (p. 44); <<Sogno di potere stare sempre a letto senza dovere affrontare niente e nessuno. Non solo: sogno di dormire sempre, e sogno infine di morire; ma quest'ultimo sogno è turbato dal fatto di sapere che la mia morte provocherebbe gravi danni a mio marito e alle mie figlie. Così non penso mai seriamente al suicidio. Arrivo nondimeno a desiderare infinitamente la morte mia e quella delle mie figlie; e a volte includo anche mio marito>> (p. 45). In questo caso è l'angoscia depressiva che fa da padrona nell'esistenza di queste persone, angoscia che assume un duplice significato, contraddittorio, ma fenomenologicamente evidente, ossia un'angoscia di non-poter-vivere ma anche di non-poter-morire. L'esistenza in questi casi si svuota completamente di ogni legame con il mondo <<galleggiando in un presente staccato (reciso) da ogni trascendenza>> (Ivi, p. 64). Questa lontananza dalla morte, paradossalmente, non fa che rendere ancora più acuta e struggente la sofferenza e la disperazione di queste persone. Questa sorta di immortalità depressiva può essere colta, anche in questo caso, in relazione alla frammentazione dei fili temporali della soggettività umana.

Anche secondo Binswanger (1960) è opportuno distinguere, nella malinconia, una sofferenza “legata all’oggetto” da una “senza oggetto”. A tal proposito è opportuno citare il caso della paziente M.B.K. di cui parla Tellenbach (2015). Appare, in questo caso ancora più evidente come a volte l’assenza d’integrazione dei momenti costitutivi dell’oggettività temporale è così dirompente che non si arriva neanche più alla formazione di quel tema fondamentale. Così ella descrive la sua sofferenza: <<La solitudine del depresso è diversa da ogni altra solitudine e da ogni stato di abbandono che si potrebbe altrimenti esprimere. Non si è soli in una casa, in una città o in un paese. Poiché la casa è come dispersa, non significa più protezione; la città non è una città familiare, il paese non è più patria, il cielo stellato bruciato dal gelo... Ora tuttavia non si è più umani in carne ed ossa, con cuore, forze e animo per sopportare la solitudine – si è una pietra. Una pietra che soffre e pensa; qualcosa del genere esiste. [...] È indescrivibilmente faticoso, passare da uno “spazio” all’altro, ad esempio durante tutte le ore mattutine essere un punto nell’universo senza senso e appiglio, smarrito nell’infinita distanza o nell’inferno delle accuse a se stessi – e poi alzarsi per comprare delle verze al mercato settimanale. [...] Cosa rimane all’umano, quando gli sono tolti la capacità relazionale, la forza intuitiva, la capacità di trasmettere e ricevere amore? Rimane un poco d’intelletto... Egli non è altro che il letto di un ruscello prosciugato, una binario sul quale non viaggia più nulla. [...] È indifferente il tipo di combustibile che viene gettato in questo crogiuolo della passione e attraverso cui viene acceso il fuoco. Questo è perfino (anche se ciò accentua il dolore) in un’altra maniera molto positivo, quando si trovano oggetti; poiché la vera e orribile essenza della paura nella depressione è il suo essere senza oggetto>> (p. 250-252). Qua ci troviamo in un caso diverso rispetto a quello, per esempio, di Cécile Munch in cui quel “combustibile” era presente; nel caso M.B.K. la vera sofferenza risiede nella mancanza d’oggetto della sofferenza stessa, in questo svuotamento della coscienza melanconica; non a caso, di fatti, la paziente stessa paragona i melanconici incapaci di comunicare e d’amare al “letto di un ruscello prosciugato”, a un “binario su cui non viaggia più nulla”. Starobinski (1982) ci dice che la morte può essere vissuta solo nel momento in cui sia presente il futuro nell’orizzonte temporale della persona, se questo si frantuma non è più possibile anticipare la venuta della morte, fondamento per cui essa può avere luogo, che si dissolve e scompare, rendendola di fatti impossibile. Dunque, nella malinconia, di fronte al presente "vuoto", l’aggancio al mondo non è interrotto, ma è pervaso

dall'angoscia della perdita: il *Worüber* ("ciò, di cui") si concretizza in un passato irrimediabile, non recuperabile e le tematizzazioni riempiono la vacuità del presente con *Erlebnisse* di perdita e questa perdita non può che essere imputata al proprio sé, quindi con contenuti di colpa, rovina, catastrofe; anche il futuro non può che tematizzarsi allo stesso modo. Il tempo è disarticolato ma è il presente, intenzionalmente vuoto e angoscioso, che si tematizza nel passato, forse per "difendersi" dall'*horror vacui*, dal nulla, dalla mancanza di essere. È possibile che quando venga meno la tematizzazione del presente, l'esperienza non dicibile, non più esprimibile, del nulla non possa manifestarsi che con l'idea della morte, fino alla sua realizzazione, il suicidio; allora il tempo si realizza solo nell'istante e diventa immutabile, eterno.

Il suicidio e il corpo

Una delle possibili analisi che consente di restituire un senso al suicidio è quello di analizzare l'essere corporeo. Il corpo con le sue varie implicazioni esistenziali può essere utilizzato come l'ente di ingrandimento per portare alla luce l'intimo senso esistenziale di questo atto, apparentemente così misterioso. Il corpo ad esempio permette di interrogarsi sulla volontà di morte e sulle tematiche esistenziali ad esso connesso. Il rapporto tra l'individuo e il proprio corpo è ben definito dall'aggettivo freudiano "*Unheimliche*", tradotto in italiano in "perturbante", che si rifà alla paura e all'angoscia che l'oggetto, in questo caso appunto il corpo, porta con sé nell'espressione suicidaria dei melanconici. In quest'ottica il corpo è vista come un inquietante estraneo, un "*Körper*" (un corpo) che non è riconosciuto come appartenente all'individuo. In tal senso risultana emblematica la domanda per il melanconico: che cosa, chi mi uccide? Sono io che mi uccido? La risposta è l'estraneo che è in me ma che non è in me. Questo altro che è tutto ciò che mi resiste, che mi limita, che mi determina, che mi finitizza, che mi fa nascere e morire nella temporalizzazione. In quest'ottica il corpo diventa alieno, un estraneo in casa propria, con cui fare i conti, che ci segue d'appertutto senza abbandonarci un solo istante, da quando ci alziamo a quando andiamo a dormire.

Diventa in questo caso fondamentale il testo di Binswanger *Il caso Ellen West* (2011) in cui si ritrova la problematicità dell'equilibrio del vissuto corporeo determinato dall'inversione del desiderio e del suo naturale pro-tendere. Il corpo della paziente è descritto come un luogo cupo, senza rumore, silenzioso, in cui la sua esistenza si

immobilizza. Una riflessione che giunge spontanea, in tal senso, è la necessità che alcuni pazienti hanno, alle volte, di fare coincidere, attraverso il suicidio, la morte psichica, che giunge primariamente, con la morte corporea, e che rappresenta in sintesi la necessità di una ricerca incessante d'equilibrio tra queste due dimensioni. La paziente descrive così il legame con il suo corpo: <<Il mio Io interiore è così strettamente legato al mio corpo che entrambi formano un'unità che costituisce il mio Io, il mio illogico, nervoso, individualistico Io>> (p. 72). L'esperienza della corporeità suicidaria è emblematica del rifiuto che il soggetto prova verso la propria carne e il distacco presente tra l'Io e il corpo (e probabilmente anche tra l'Io e il mondo) che viene risolto solo attraverso l'annientamento di quel veicolo che permette la propria presenza nell'universo, veicolo che non viene compreso e che per questo è considerato alla stregua di una condanna a morte.

CONCLUSIONI

Avendo deciso di affrontare il tema di questa tesi con determinate metodologie devo, in queste conclusioni, prendermene la responsabilità. Non avrò in tal senso alcun risultato sperimentale da mostrare, non ho né numeri, né tabelle, né dati, in quanto proprio la fenomenologia mi impedisce di arrivare a risultati di questo tipo. Per arrivare a delle conclusioni mi premetto una piccola sintesi di quello che ho esposto in questo lavoro inerente allo specifico tema.

Nei primi due capitoli sono state affrontate le teorizzazioni di Heidegger e di Sartre sul tema della morte. Il primo vede l'Esserci come ciò che sta in mezzo, tra la nascita e la morte, e lo considera costantemente sotto tiro di quest'ultima. Questo essere costantemente sotto tiro, se elaborato in modo adeguato dall'Esserci, permette all'esistenza di essere autentica, esistenza che in questo caso sarebbe pervasa dal sentimento dell'angoscia. È la consapevolezza vera della finitudine di noi esseri umani che garantirebbe di raggiungere quell'esistenza emotiva vera, quella fascinazione della consapevolezza che qualcosa esista, senza un reale motivo. La proiezione verso la morte per Heidegger ha assolutamente una valenza positiva, le scelte in questo modo diventano autentiche e di conseguenza anche la vita, cosa che non accadrebbe in prospettiva di un'esistenza eterna. Il paradosso più volte sottolineato è però che noi non possiamo vivere la morte come fatto, ma solamente come possibilità; infatti, esperiamo il fenomeno morte solo con la morte altrui. È quindi la consapevolezza della possibilità della morte dell'Esserci, che è di primaria importanza per Heidegger. Per Sartre invece l'idea della possibilità della morte del per-sé come via per il raggiungimento della pienezza dell'esistenza è un controsenso e una vera e propria impossibilità. La morte infatti non sarebbe altro che l'annullamento sempre possibile dei miei possibili, l'eliminazione dei miei progetti. Nella visione sartriana il senso dell'esistenza di un uomo è dato dalla sua capacità di progettarsi in un futuro cercando di raggiungere (fallendo) gli obiettivi che si pone, fallendo perché, nella sua condanna alla libertà, sarà sempre portato a progettarsi nuovamente in una spirale infinita. Inoltre, finché è in vita, l'umano ha la possibilità di significare i propri atti, i propri gesti, permettendogli di rapportarsi agli altri e di dare nuovo senso alla sua esistenza. La morte non solo impedisce di realizzare l'ultimo progetto, ma cosa più importante, nega la possibilità del soggetto di tornare a significare

la propria vita. Per questo, conclude, l'essere morto è essere in preda ai vivi, perché si perde completamente la capacità di dare valore a quello che si è fatto.

In merito all'analisi fenomenologica condotta sulla depressione ho messo in rilievo, in particolare nel sottoparagrafo 5.2, come, i vissuti di molti pazienti, non differiscono più di tanto dai vissuti personali di ognuno di noi. Di particolare valore ho trovato l'affermazione di Binswanger (1956) in cui sottolinea come la differenza tra una forma "patologica" e una "normale" non risiede tanto nell'alienazione della prima rispetto alla seconda, ma più nella sproporzione dei fenomeni della prima rispetto alla seconda. Nell'analisi del *typus melanchonicus* è emerso come determinati Esserci, usando un'espressione di Heidegger, siano, più di altri, portati a vivere su di sé determinati eventi in una determinata maniera. Come già sottolineato questo non vuole indicare che tutti i melanconici sono parti ad esistere in uno stesso modo, ma soltanto che ritroviamo in essi determinati vissuti che li accomunano. Stessi vissuti che ritroviamo, appunto, in ognuno di noi, come l'angoscia, la perdita della speranza e la noia.

Di particolare rilievo, per tutto il lavoro, è stata anche la tematica del tempo. Questo tema è centrale nell'analisi di qualsiasi esistenza. Il tempo in cui siamo immersi e il nostro rapporto con esso ha delle conseguenze di rilievo. Si è visto come nella vita di alcuni depressi il loro rapporto con il tempo sia completamente alterato rispetto ad una "vita normale". In tal senso il tempo va inteso non "scientificamente", ma "fenomenologicamente". Si è visto come l'interrogazione sul rapporto esistenza-tempo non va posta nel senso scientifico, come fecero ad esempio Newton e Galileo, non bisogna quindi chiedersi "Che cos'è il tempo?" in questo modo avremmo solo una risposta oggettiva che lo misura in modo arbitrario senza darci alcuna risposta sul suo rapporto con il soggetto. Sant'Agostino (2016) scrive che si misura il sentirsi nell'esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. È questo sentirsi che si misura, quando si misura il tempo. Quello che capiamo è che nell'esistenza malata più di ogni altra quello che assume importanza è il tempo dell'esistenza, quello attraverso cui l'essere non solo conosce il mondo, ma esiste nel mondo e ci si rapporta. Il tempo in quest'ottica diventa la chiave per entrare nei meandri dell'esistenza. Il tempo va inteso come *Kairos* quindi come momento buono per agire, in questo modo gli istanti non si equivalgono tutti, ma ognuno è specifica scelta che muove l'esistenza (Heidegger, 1924).

La parte inerente alla morte e al suicidio ci ha permesso di osservare, come prima cosa, la modificazione che queste due idee hanno subito nella storia. Non vi è un solo modo per affrontare questi due argomenti, ma quello che è stato più volte sottolineato, è come, nella società occidentale, “l’uomo si sia dimenticato che deve morire”. Anche qui il rapporto con il tempo è di fondamentale importanza, si è analizzato come il suicidio melanconico possa essere un tentativo *in extremis* per rimpossessarsi dei legami costitutivi della temporalità, tentativo che chiaramente fallisce, ma che in quel momento appare come l’unica modalità possibile. Il suicidio è stato anche letto in ottica di garantire all’esistenza melanconica un tema per un’esistenza che ha perso tutto, ma in alcuni casi costituisce “l’ultimo e irraggiungibile”, in quanto abbiamo visto che in alcune condizioni, non può essere neanche afferrato. I casi clinici da me portati in questo lavoro hanno permesso di evidenziare le sfumature presenti nell’esistenza delle persone in merito a questi due grandi temi. Chiaramente, come detto all’inizio, le modalità adottate in questo lavoro mi impediscono una conclusione definitiva sul rapporto tra depressione-morte-suicidio, ma è proprio qui la centralità di questa tesi, non trovare risposte, ma generare domande per futuri lavori.

BIBLIOGRAFIA

- Arciero, G. & Bondolfi, G. (2012). *Sé, identità e stili di personalità*. Bollati Boringhieri.
- Aries, P. (1992). *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*. Oscar Mondadori.
- Aries, P. (1998). *Storia della morte in Occidente*. Rizzoli.
- Armezzani, M. (1998). *L'enigma dell'ovvio. La fenomenologia di Husserl come fondamento di un'altra psicologia*. Unipress.
- Baudelaire, C. [1857]. (2021). *I fiori del male*. Enciclopedia poetica universale.
- Benvenuto, S. (2004). Il progetto della psichiatria fenomenologica. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 6.
- Berrios, G.E. (1988). Melancholia and depression during the 19th century: A conceptual history. *British Journal of Psychiatry*, 153, 298-304.
- Borgna, E. (2017). *Malinconia*. Feltrinelli.
- Binswanger, L. [1956], (2011). *Tre forme di esistenza mancata*. SE.
- Binswanger, L. [1960], (2015). *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*. Bollati Boringhieri.
- Binswanger, L. (1970). *Per un antropologia fenomenologica*. Feltrinelli.
- Binswanger, L. (2011). *Il caso Ellen West*. Einaudi.
- Callieri, B. (1997). Prefazione. In D. De Maio, *Il suicidio*. Omega.
- Calvi, L. (2005). *Il tempo dell'altro significato. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra*. Mimesis.
- Camus, A. [1942], (2012). *Il mito di Sisifo*. Bompiani.
- Cargnello, D. (2016). *Ludwig Binswanger e il problema della schizofrenia*. Giovanni Fioriti Editore.
- Cristaldi, R. V. (1980). Review of *Psichiatria e fenomenologia*, by U. Galimberti & E. Borgna. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 72(4), 737-741.

- D'Offizzi, S., Saullo, A. & Pascolo-Fabrizi, E. (2018). *Le psicosi maniacali. Analisi fenomenologica delle psicosi subapofaniche e studio di casi*. Edizioni Università Di Trieste.
- Davison, K. (2006). Historical aspects of mood disorders. *Psychiatry*, 5(4), 115-118.
- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi.
- Del Pistoia, L. (2008). Per capire a psicopatologia fenomenologica. *Comprendere*, 16-17-18, 158-177.
- Epicuro. (1970). *Opere*. Einaudi.
- Fabrizi, A. (1988). *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia"*. ETS.
- Foscolo, U. [1802], (2018). *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Crescere.
- Francioni, M. (1976). *La psicologia fenomenologica di Eugenio Minkowski*. Feltrinelli-Bocca.
- Gadamer, H.S. (2000). *Verità e metodo*. Bompiani.
- Galimberti, U. (1979). *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli.
- Galimberti, U. (2000). Karl Jasper e la psicopatologia. *Atque*, 22, 63-78.
- Galimberti, U. (2018). *Nuovo dizionario di psicologia*. Feltrinelli.
- Goethe, J.W. [1774], (2014). *I dolori del giovane Werther*. Feltrinelli.
- Heidegger, M. (1993). *Per la determinazione della filosofia*. Guida Editori.
- Heidegger, M. [1924], (1998). *Il concetto di tempo*. Adelphi.
- Heidegger, M. [1927], (2020). *Essere e Tempo*. Longanesi.
- Husserl, E. [1929], (2009). *Logica formale e logica trascendentale*. Mimesis.
- Husserl, E. (1968a). *Ricerche Logiche*. Vol. I: *Prolegomeni a una logica pura*. Il Saggiatore, Milano.

- Husserl, E. (1968b). *Ricerche Logiche*. Vol. II: *Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*. Il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1981). *L'idea della fenomenologia*. Il Saggiatore, Milano.
- Ipponia, A. (2016). *Le confessioni*. Crescere.
- Jasper, K. [1913], (1964). *Psicopatologia generale*. Il Pensiero Scientifico Editore.
- Jasper, K. (1978). *Filosofia*. Utet.
- Kierkegaard S. [1844], (2007). *Il concetto dell'angoscia*. SE.
- Kraus, A. (1977). *Sozialverhalten und Psychosen Manisch-Depressiver*. Enke, Stuttgart.
- Kraus, A. (1987). Dynamique de rôle des maniaque-dépressifs. *Psychologie Medicale*, 19(3), 401-405.
- Kronfeld, A. (1927), *Die Psychologie in der Psychiatrie*. Springer Berlin.
- Landsberg, P.L. (2011). *L'esperienza della morte*. Il Margine.
- Lauer, Q. (1955). *Phénoménologie de Husserl*, Librairie Philosophique J. Vrain.
- Mazzeo, M. (2012). *Melanconia e rivoluzione. Antropologia di una passione perduta*. EIR.
- Merleau-Ponty, M. [1945], (2003). *Fenomenologia della percezione*. Bompiani.
- Minkowski, E. [1966], (2015). *Trattato di psicopatologia*. Giovanni Fioriti Editore.
- Minkowski, E. (1970). Le monde derrière nous (Devant et derrière). *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, 86-94.
- Minkowski, E. [1971], (2004). *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*. Einaudi.
- Nietzsche, F. [1878], (2015). *Umano, troppo umano*. Newton Compton Editori.
- Nietzsche, F. [1883], (2016). *Così parlò Zarathustra*. Adelphi.
- Pagni, E. (2019). La morte patologica. Riflessioni a partire da Eugène Minkowski. *Revista De Filosofia Aurora*, 31(53), 442-460.

- Pauleikhoff, B. (1958). Über die Bedeutung situativer Einflüsse bei der Auslösung endogener depressiver Phasen. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 197(6), 669-685.
- Philipp, M., Maier, W. & Delmo, C.D. (1991). The concept of major depression. I. Descriptive comparison of six competing operational definitions including ICD-10 and DSM-III-R. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 240, 258-265.
- Raggiunti, R. (1970). *Introduzione a Husserl*. Laterza.
- Ricoeur, P. [1983], (2016). *Tempo e racconto*. Jaca Book.
- Rosenzweig, F. (1985). *La stella della redenzione*. Marietti.
- Sartre, J.P. (1977). *Materialismo e rivoluzione*. Il Saggiatore.
- Sartre, J.P. [1943], (2014). *L'essere e il nulla*. Il Saggiatore.
- Sartre, J.P. [1946], (2006). *L'esistenzialismo è un umanesimo*. Armando editore.
- Sartre, J.P. (2017). *Le mosche. Porta chiusa*. Bompiani
- Schneider, K. (1954). *Psicopatologia clinica*. Sansoni.
- Shneidman, E.S. (1985). *Definition of suicide*. Aronson.
- Sofocle (2015). *Aiace*. Passerino.
- Stanghellini, G., Ambrosini, A. & Ciglia, R. (2008). Vulnerabilità alla depressione. *L'Altro*, 3(6).
- Tellenbach, H. (2015). *Melanconia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*. Il Pensiero Scientifico Editore.
- Tatossian, A. (2003). *La fenomenologia delle psicosi*. Fioriti Editore.
- Volpi, F. (2021). *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*. Editori Laterza.
- Ziegler, J. (1978). *I vivi e la morte. Saggio sulla morte nei paesi capitalistici*. Mondadori.