

Mauro La Forgia
Fenomenologia e clinica dell'ordinario

La ricerca dell'ordinario

Afferrare, nell'esperienza e nei comportamenti, la qualità dell'*ordinario* è tema, insieme, di vaghezza e di complessità rilevanti. Appare ovvio, a prima vista, che ogni definizione di ordinarietà sia da riferirsi a una particolare appartenenza culturale, peraltro colta in una sua specifica determinazione storica. E che ci si debba, allo stesso tempo, porre più di una domanda sul valore epistemologico di una operazione che eleva a oggetto d'indagine una nozione che coniuga indiscutibilità con ineffabilità, presunta immediatezza con dichiarata evanescenza.

Pure non sono mai venute meno, in psicologia come in psicopatologia, sia l'ambizione di una definizione generale di questo come di termini simili, di pari carattere olistico – anche se plausibilmente dotati di un'articolata composizione – sia l'azzardo di una comprensione il più possibile rigorosa di concetti di sfuggente evidenza. Si è dunque tentato, con qualche successo, di definire, nella loro più ampia generalità, concetti come *sano*, *malato*, *normale*, *abnorme*, individuando pragmaticamente requisiti riferibili a ciascuna di queste qualità, da sottoporre successivamente a un processo di distillazione che tendesse a una tipizzazione, a un'essenzialità condivisibile. Va forse aggiunto che una sorta di variazione eidetica *prêt à porter* costituisce l'equipaggiamento quotidiano minimo di ogni psicologo clinico che si appresti a una diagnosi, o a una terapia; difficile supporre che l'e-

signenza di opzioni operative sia modulata da sensibilità antropologiche o fenomenologiche che relativizzano una sensazione o una decisione sullo stato mentale di chi si ha di fronte; più sensato pensare che questa relativizzazione operi a un livello precategoriale, che si consolidi nel tempo e sul campo, consentendo di *sentire* come e quanto sia ordinaria (o fuori dall'ordinario) l'esperienza di chi ha chiesto aiuto, e di disporsi in modo pressoché immediato su livelli e codici comunicativi adeguati.

E va anche ammesso quanto sia difficile – pur nella condivisione della qualità complessiva della nozione di ordinario – sottrarsi all'analisi “spettrografica”, alla individuazione e alla disamina delle componenti che la costituiscono; così si distinguerà una *percezione* ordinaria, una *cognizione* ordinaria, una *comunicazione* ordinaria, un'*affettività* ordinaria: elementi di un *tutto* difficilmente separabile, ma che, secondo una collaudata metodica psicopatologica, sarà meglio compreso partendo dalla sua articolazione e osservando cosa succede quando una parte di esso si compone in modo inusuale o deficitario con le altre.

Così come, à la Jaspers, risulta praticamente impossibile riscontrare una efficiente *coscienza dell'io* in presenza di disturbi dell'identità o della demarcazione,¹ così una condotta ordinaria non potrà essere mantenuta in assenza di un'apprensione non distorta della realtà, di un uso sufficientemente evoluto del linguaggio, di una affettività congruente con le situazioni che andiamo sperimentando, di una accettabile comprensione di se stessi e degli altri.

L'ambiguità della naturalezza

Come si vede, alcuni primi passi attorno alla nozione di ordinario già aprono questioni che hanno alimentato la psicopatologia e la fenomenologia dello scorso secolo, e che si presentano oggi con rinnovata vivacità e interesse.

Il riferimento a un'esperienza e a un comportamento che potessero aspirare all'ordinarietà – nell'ambito, ampiamente inafferrabile, della soggettività come in quello, altrettanto instabile, del giudizio condiviso, “oggettivo” – richiama, a mio avviso, inevitabilmente, lo

sforzo compiuto da L. Binswanger per qualificare un'esperienza di vita che si svolgesse in modo piano e invisibile, conservando una fiducia di base nella possibilità di sentire e conoscere; Binswanger parla in proposito di «esperienza naturale», intendendo con questa locuzione uno scorrere aproblematico, coerente, dell'esistenza, da porre peraltro a confronto con le vicende di vita di “casi” ormai celebri, per i quali, secondo dimensioni e contenuti diversi, era drasticamente venuta meno una simile, silente, stabilità nel rapporto con se stessi e con le cose.

Non ha torto A. Tatossian a sottolineare la variabilità e, in qualche modo, l'ambiguità di questa categoria binswangeriana, frequentemente richiamata, seppure con accezioni diverse, in ogni scritto dello psichiatra svizzero;² vero è che l'incessante tentativo di identificare la qualità della *naturalità* in una prospettiva che non scadesse nell'empirismo descrittivo o nell'inconsistenza impressionistica dello psicologismo è senz'altro uno dei vertici su cui maggiormente si articola la riflessione di Binswanger. Una riflessione che, fin nelle sue fasi iniziali, aspira a una puntuale identificazione delle componenti strutturali che qualificano una presenza umana non abnorme, adeguata al presentarsi e al fluire degli eventi vitali; in breve, come affermato dallo stesso Binswanger (citando Heidegger), fondata su un'esperienza che «lascia *essere* gli enti (tutti gli enti) come sono di per se stessi»³

È l'alterazione dei caratteri costitutivi di una simile, naturale, forma di contatto con la propria interiorità e con il mondo che crea, per Binswanger, i presupposti dell'insorgenza della patologia mentale; soffermandosi sui fallimenti, sulle deviazioni, sulle «forme mancate» della presenza riscontrate in casi clinici emblematici, potrà quindi nascere una comprensione non meramente empatica ma rigorosa, e quindi in qualche modo «oggettiva», della malattia psichiatrica, sottraendo quest'ultima alla riduttiva valutazione sintomatologica o organicistica, e considerandola nella sua “originaria” qualificazione esistenziale.

Di qui lo sforzo di cogliere secondo quali piani di fessurazione una presenza flessibilmente e produttivamente adagiata sullo scorrere degli eventi potesse a tal punto tradire la sua naturale disposizione da dar luogo a forme di vita parossisticamente attaccate a ideali o desideri irrealizzabili, a ambizioni incongrue, a modelli elusivi di una

pur accessibile spontaneità. Binswanger coglie e denomina gli aspetti carenti o deformati di alcune tipiche disposizioni esistenziali; così nell'«esaltazione fissata» si avverterà una «sproporzione antropologica» tra «ampiezza» dell'esperienza e «altezza» della problematica da risolvere (o dell'ideale da raggiungere), sproporzione che creerà i presupposti di una «vertigine», e poi di una «caduta», conseguenti al venir meno di un lento ma sicuro apprendimento delle complesse articolazioni del mondo; nella «stramberia» apparirà in primo piano il tema della «strumentalità», dell'«utilizzabilità», che conduce a considerare l'altro (e se stesso) come mezzi, escludendo la possibilità di una conoscenza vera delle cose e di un contatto vitale con le persone; nel «manierismo», infine, la presenza tenterà di elevarsi, di «salire», valorizzando un modello sociale astratto e disincarnato, anonimo: il periferico e l'esteriore prevarranno sul centrale e l'interiore, provocando assenza di autonomia, sconforto, dissociazione.⁴

Salire, cadere, vertigine, utilità, autonomia: rintracciamo gli elementi costitutivi di una *naturalizza* ordinariamente silente, ma che l'incidente esistenziale, la deviazione antropologica, ha reso ispezionabile. Anche Binswanger si mostra spettrografo dell'ordinario (nei modi cui accennavamo nel paragrafo precedente): le deformazioni dell'esistenza permetteranno di intuirne la disposizione naturale, di identificarne le parti che, se correttamente embricate, determineranno una coerenza funzionale, se affastellate e confliggenti, una forma di vita “possibile”, ma fragile, rigida, manchevole.

Ma non basta. Tutto ciò non sembra a Binswanger sufficiente per comprendere virtuosità e cadute di ciò che è costitutivo della naturalizza esistenziale, di quella «presunzione, costantemente prescritta, che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo» (questa volta è Husserl a essere citato).⁵ Occorrerà andare più a fondo, indagare sullo «stile» naturale e le sue deviazioni; per tramite delle ingiurie causate da queste ultime, afferrare i fondamenti di una soggettività presente a se stessa e in contatto non strumentale con le altre forme di vita umana.

Il concetto di intenzionalità, applicato al più intimo operatore della soggettività, il *tempo* – l'approfondimento dei processi di *intenzionamento temporale* – offre la garanzia di abbracciare in un unico gesto la coappartenenza di presenza e struttura, di gettare le basi per

una comprensione “oggettiva” degli elementi costitutivi delle differenti esperienze. La presenza andrà ora considerata nel suo radicamento su quanto prevalentemente la istituisce, l'*intenzionalità*; di quest'ultima si osserveranno virtuosità o cadute nel pervenire a una corretta «sintesi temporale» degli eventi. In un continuo e corretto intenzionamento temporale del flusso degli accadimenti è ora individuato il presupposto di una riformulata *naturalezza* dell'esperienza: come precipitato di una soggettività bilanciata nei luoghi della *pro-entio* (la capacità di progettarsi coerentemente nel futuro), della *re-entio* (il contatto continuo e non pervasivo col passato) e, in particolare, della *praesentatio* (la possibilità di sostare pienamente e durevolmente in ciò che accade).

Considerando i sottostanti processi di intenzionamento temporale si potrà ora ricondurre i diversi stili di esperienza alle loro «essenze costitutive», non più cogliendo e denominando alcuni, pur significativi, «esistenziali» della presenza (ricordiamo il salire, il cadere, l'utilizzabilità, ecc.), ma afferrando i presupposti di quella che potremmo definire come una libera e autonoma raffigurazione di ciò che siamo, siamo stati e potremmo essere; in breve, esprimendo, con Binswanger, una «presunzione trascendentale» non coartata sulla qualità e gli esiti del flusso vitale che ci permea e ci circonda, sulle sue limitazioni, le sue incongruenze.

L'esperimento condotto sugli stili di intenzionamento temporale della melanconia è troppo noto perché sia qui necessario riprenderlo; ai fini del discorso che stiamo svolgendo è interessante constatare come si sia giunti a un'ulteriore comprensione del significato di esperienza naturale; la *naturalezza* è divenuta il risultato tutt'altro che scontato e stabile di complesse operazioni vitali, riguarda in profondità quei processi di sintesi intenzionale, temporale, mnesica, che sono a fondamento di quanto riceviamo, elaboriamo, restituiamo.

Siamo ora pronti ad accompagnare Binswanger nel suo ultimo passo nella direzione della definizione della *naturalezza* dell'esperienza.

Già negli studi sulla mania, ma in particolare nelle conclusive riflessioni sul delirio⁶, è il modo ordinario o deviante di costituire non solo l'altro, ma anche il «mondo comune» – ciò che con l'altro si condivide – l'oggetto prevalente della ricerca e della riflessione binswangeriana. L'indagine fa luce sui luoghi in cui le impressioni sensoriali

danno forma a «percezioni primarie» che peraltro già risentono, nella loro irriflessa e automatica organizzazione, di una «prescrizione mnemonica», e cioè della capacità della memoria di creare rimandi atematici, inappariscenti, a un mondo su cui potrà eventualmente stabilirsi un'intesa comunicativa. Perturbazioni di queste prerogative mnemoniche essenziali, cadute di rigore nell'automatismo delle prescrizioni, creeranno artefatti percettivi o intuitivi che si rifletteranno sul processo cosciente, e cioè sulle successive modalità di appercezione e valutazione del mondo circostante; in breve, sulla consapevolezza, la lucidità di giudizio, la congruenza affettiva che riusciremo a esprimere.

È nell'incrocio fra i livelli della percezione primaria e di quella cosciente che Binswanger colloca, in questa fase conclusiva della sua riflessione, le origini di una esperienza che può mantenersi ordinaria, naturale o divenire delirante: parliamo di *quello stesso luogo* in cui può realizzarsi o fallire il processo di «appersonazione», come complessa capacità di intuire la qualità *psichica* dell'altro (di quel corpo simile al mio che ho di fronte) e, insieme, di immaginare una naturale condivisione, identificazione e comprensione del flusso di esperienze che ci avvolge entrambi, distinguendolo dall'avvicinarsi delle sensazioni che appartengono a me e a me soltanto.

La clinica dell'ordinario. Prime riflessioni

Se è vero che un percorso teorico è fortemente debitore nei confronti delle scelte metodologiche che, fin dall'inizio, lo permeano e lo modellano, possiamo dire che l'insistenza di Binswanger nel mantenere un riferimento alla naturalezza dell'esperienza, coniugata alla necessità, tipicamente antropoanalitica, di non distinguere secondo criteri reificanti tra esperienza normale e patologica, ha prodotto una messe di riflessioni tra le più stimolanti dell'intera storia della psicopatologia fenomenologica.

La presunta ambiguità, evocata da Tatossian, del concetto di esperienza naturale può a questo punto sensatamente esser attribuita alla circostanza che, per Binswanger, anche il malato, a suo modo, *esperisce naturalmente*, e allora sarà questione di sproporzioni antropologiche, di differenti stili costitutivi, di qualità non automatizzate

dell'appercezione e dell'appersonazione: mai di inferiorità incistate su un piano organico o sintomatologico.

E la clinica si declinerà nel senso della riconquista di una naturalezza non contratta o dissonante, e cioè percorrendo o ripercorrendo faticosamente, passo dopo passo, quella gerarchia del comprendere e del sentire che si sviluppa in conformità a un «*lasciar essere nient'affatto ovvio né comodo*».7 Se una vicenda biografica virtuosa ha concesso la corretta stratificazione dei processi percettivi e mnesici, se si è pervenuti alle soglie di una consapevolezza lucida e coerente nella donazione di senso al mondo condiviso, allora quest'instabile e tutt'altro che certa posizione andrà mantenuta; se possibile, implementata; il più delle volte, riconquistata.

Ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro in fondo che una pratica intesa a far sì che l'ammalato giunga a “vedere” la struttura complessiva dell'esistenza umana e a capire dove si è smarrito (...) significa ricuperare il malato dalla situazione in cui si trova e riportarlo “sulla terra”; soltanto dalla terra è possibile una nuova *partenza*, una nuova *ascesa*.8

Parole semplici, che solo apparentemente contrastano con la rigorosa disamina binswangeriana sulle radici esistenziali dell'umano; che possono, al contrario, essere pronunciate con pari chiarezza quando un'indagine scientifica incessante si sviluppa accanto a una altrettanto appassionata esperienza di cura.

Proviamo *oggi* a confrontarci con queste frasi. Cogliamo in primo luogo il riferimento alla psicoterapia come a «una pratica». L'esperienza concreta dovrà guidarci, anche se sarà inevitabile contaminare esperienza con visione e quindi costruire e ricostruire incessantemente rappresentazioni della normalità, delle dimensioni che la sottendono, dell'ordinarietà del comprendere e del sentire. Queste rappresentazioni (sarebbe forse meglio dire “presentazioni”, seguendo una non irrilevante distinzione filosofica) ci vengono incontro nel momento in cui osserviamo ed esperiamo forme di esistenza “reali”, situazioni soggettive e intersoggettive allo stesso tempo determinate e in evoluzione; cercheremo di coglierne fino in fondo originalità e irripetibilità, ma sarà difficile sottrarsi al tentativo di inserirle in una ipotesi di demarcazione tra virtuosità e manchevolezza e iniziare a ri-

condurre «sulla terra» quanto ha seguito destinazioni devianti, disincarnate, astratte. Pur nella immediatezza del confronto con le *singole* forme di vita, valuteremo queste ultime osservandone il contributo alla costruzione di un mondo condiviso, giudicheremo a partire da una cangiante ma assidua prospettiva di adeguatezza o difettualità nello stare con se stessi e con gli altri.

La clinica diviene esercizio di ricerca di ordinarietà, di naturalezza riflessiva ed espressiva. È interessante notare come manchi in Binswanger (e in altri psicopatologi di orientamento fenomenologico) ogni cenno a tecniche psicoterapeutiche che possano allontanare dalla considerazione piena del flusso vitale che attraversa identicamente clinico e paziente; ugualmente si ritengono limitativi atteggiamenti interpretativi che leggano i vissuti in termini di teorie della mente (psicologiche, psicoanalitiche, ecc.) ritenute largamente inaccettabili per la loro evanescenza (verrebbe da dire: manierismo) concettuale o per il loro riduzionismo mortificante. Va peraltro osservato che non è in ballo un alleggerimento delle metodiche osservative o una semplificazione degli obiettivi di cura perché, come si è visto seguendo il percorso intellettuale dello stesso psichiatra svizzero, non c'è nulla di più complesso, cangiante, inafferrabile dell'ordinarietà/naturalezza; si può aggiungere: di più ineffabile, nell'ottica della *doppia prescrizione* binswangeriana sull'evitamento delle banalizzazioni proprie del piano descrittivo-psicologistico e sull'incessante attenzione al profilo trascendentale dell'autenticità.

Chi può dirsi detentore di un punto di vista privilegiato su di essa? Il clinico potrà vantare una più acuta sensibilità, maturata nell'ambito di una assidua frequentazione dei contesti di cura. Ma la presunzione di una maggiore esperienza condurrà (più spesso che in altri) a certezze pericolose sulle proprie capacità di lettura degli accadimenti, a collocazioni azzardate nello spettro del patologico o, su un altro versante, a un ampliamento sconsiderato delle possibilità di intervento, che potrebbero condurlo a raggiungere, nella terapia, le geniali raffigurazioni binswangeriane dell'esaltazione fissata e della stramberia. Più sobrio affidarsi alla ricognizione dello svolgersi della comunicazione, notare sintonie e allontanamenti dei punti di vista in gioco, chiedersi dove alberghi la sensatezza rispetto al particolare plesso di vita che si va affrontando, se sia il terapeuta o

il paziente a trovarsi più vicino a essa, più incline a individuarne il disegno frastagliato che tiene dietro a fatica all'ambiguità e al movimento delle circostanze.

Inevitabile apparirà il ricorso a una forma di dialogo non lontano o dissonante da quello immediato, quotidiano, inteso peraltro nella sua forma più "generosa" di veicolo di informazioni, di conoscenze, di stati d'animo, valorizzato come espressione non dissimulata di angosce, di bisogni, di desideri; in breve, ricercato e coltivato come scambio di contenuti ed emozioni *concretamente emergenti*, curando la lontananza dagli estremi opposti della prevaricazione teorica e del rispecchiamento compiacente. La *semplicità* e la *chiarezza* saranno dimensioni di riferimento di un discorso ancorato alla "terra": se il punto è quello di aprire a rilevazioni psicopatologiche "infiltrate" da modalità trascendentali della presenza non è certo tramite il ricorso a gergalità di maniera che potrà ottenersi una simile, auspicata, eventualità; l'inatteso non può prodursi o mimarsi attraverso il gergo, pena la difficoltà di distinguere tra l'emergere di fenomeni di reale interesse clinico (dissonanze e perturbazioni nella comunicazione, cadute argomentative, perdite di lucidità nella narrazione di eventi ed emozioni, ecc.) e processi indotti dall'atmosfera ermetica e vagamente iniziatica della condotta discorsiva.

L'inatteso si produce nell'abituale. L'auspicata (da Binswanger) apertura, nella terapia, a una «visione» complessiva «della struttura della [propria] esistenza»,⁹ partirà dal luogo concreto in cui ci si è persi, là dove questa visione si è «smarrita», anche se è lecito proporre che sia a una «nuova ascesa» ciò a cui, umanamente, aspiriamo.

Il fondamento di una perdita

È anche lecito pensare che il luogo dello smarrimento, del deprecato attivarsi di una «sproporzione» antropologica, non sia molto diverso dal luogo nel quale può costituirsi una percezione non distorta, una elaborazione non contratta, di quanto ci viene incontro. Caduta e ascesa sono temi che non andrebbero posti sul piano dell'oggettivazione psicopatologica, ma che necessiterebbero di essere considerati nello scorrere dell'intersoggettività, nella relazione immedia-

ta che intreccia tra loro soggettività che si incontrano, in quegli atti in cui l'impressione anticipa la categorizzazione.

Binswanger ci ha, del resto, reso avverti della valenza fondativa dei processi convergenti di *costruzione di un mondo condiviso* e di *appersonazione*; in primo luogo, l'attivazione automatica di percorsi virtuosi di strutturazione dell'esperienza e, a seguire, l'afferramento radicale della *qualità psichica* dell'altro conducono a un profondo, reciproco, costituirsi in quei fenomeni (attentivi, conoscitivi, valutativi) attraverso i quali si crea un'*esperienza comune* dell'ambiente; ciascuno attiva e vive un'immersione costante nell'esperienza *presunta* dell'altro; un gioco incessante di rimandi convergenti assimila quest'esperienza alla *propria esperienza* e poi la codifica in *esperienza condivisa*.

Ma la convergenza virtuosa di intuizioni e rispecchiamenti è tutt'altro che stabile e assicurata.

Possiamo d'altra parte azzardare che in essa s'insinui lo spazio – solo apparentemente ovvio e frequentabile – dell'ordinario, del naturale? E che sia la mancata acquisizione o l'allontanamento, anche per minime deviazioni, da questo luogo di comune evidenza ciò che produce – in noi come nella sensazione e nel giudizio di cui gli altri c'investono – un'impressione d'inautenticità, di inadeguatezza, di inefficacia?

Si intrecciano su queste domande i percorsi per molti versi complementari della ricerca psicopatologica di Binswanger e di quella di Blankenburg: l'orizzonte di entrambi travalica velocemente l'empiria nosologica – pur rigorosamente frequentata, per es. in Blankenburg –¹⁰ e propone non solo interrogativi sulla qualità, naturale o manchevole, della presenza, ma anche scorci inevitabili sulla fondazione trascendentale di quest'ultima, su quanto costituisce il fondamento dell'umano al di là della patologia (anzi: è forse proprio grazie a quanto messo in atto nella patologia che tale orizzonte silente di stabilità può essere osservato).

C'è un'interessante ortogonalità sul tema della *naturalità* che caratterizza le due differenti indagini, e che rende ancor più significativo il loro confronto. Se, come si è visto, la costituzione di un'esperienza naturale si configura definitivamente in Binswanger come un'indagine sulla costruzione di una coappartenenza, di uno «stare

con», come il riflesso acquisito di un'appersonazione virtuosa, in Blankenburg è invece ciò che della naturalezza si evince a partire dalla sua «perdita», dallo smarrimento della comprensione vitale, dal crollo originario della compresenza a costituire motivo centrale di interesse. È focalizzandosi su questa perdita, su questa precoce, iniziale, «modificazione essenziale» della presenza, che si potrà individuare, per Blankenburg, una comune radice di distorsione antropologica e quindi, come attraverso un negativo, le possibili caratteristiche di un umano non deforme (e ciò, anche a partire da una *singola* esistenza, perché «è la natura stessa a presentarci quelle eccezioni nelle quali il generale può essere colto in maniera evidente»¹¹).

La *perdita dell'evidenza naturale*, questa efficace locuzione con cui la paziente Anna Rau designa, prima ancora di aver iniziato i colloqui clinici,¹² il suo modo disperato di esperire, è assunta da Blankenburg come riferimento di un'indagine che prende le mosse dall'affermata esistenza di un difetto centrale delle schizofrenie paucisintomatiche per poi svilupparsi in una costellazione di rimandi estesa dalla psicopatologia (fenomenologica e non) all'antropologia daseinanalitica e che – mantenendo un sicuro ancoraggio nell'osservazione comportamentale e nella riflessività autocomprensiva di Anna – connette la tematica del difetto ai temi “classici” della sintomatologia primaria e secondaria, del carattere specifico o aspecifico della sintomatologia, della comprensione oggettiva o essenziale del vissuto, dell'approccio quantitativo o qualitativo alle modalità difettuali, fino a temi francamente antropoanalitici, quali l'essenza originaria del difetto e il suo impatto sull'ancoraggio trascendentale dell'io empirico.

Un intreccio fecondo di livelli, volto inizialmente a mostrare come una ricerca aperta al mondo della vita, che si rivolga con rigore fenomenologico alla sfuggevole natura della realtà interumana e allarghi a essa l'orizzonte comprensivo non ritirandosi in posizioni “esterne”, oggettivanti, è presente non solo in Minkowski o Binswanger, ma anche, più sottilmente, in E. Bleuler – colto a sottolineare il carattere gruppale delle schizofrenie, perché preoccupato di ipostatizzare una concezione unitaria di esse, oscurando la necessità di ulteriori ricerche –¹³ o, ancora, in Jaspers, – a sua volta sorpreso a reintrodurre implicitamente quell'*eidōs*, più volte rifiutato nella “sua” fenomenologia, nel momento in cui la proposta di «ordina-

menti fenomenologici» caratterizzati da «transizioni» e «abissi» non può prescindere da una sottostante ipotesi essenzialistica.¹⁴

Successivamente, l'argomentazione di Blankenburg si fa più stringente. L'evidenza, collocata nella sua corretta cornice trascendentale, si dispiega come luogo di una comprensione impersonale, preintenzionale, infinitiva. Una sorta di flusso paradossale di auto-comprensione della realtà *emana* dall'ambiente, è «già» o «già sempre» (irrompono qui gli influssi heideggeriani), offre un'afferrabilità primaria e indiscutibile a un esperire anonimo, ancora indiviso nelle sue funzionalità soggettivanti e oggettivanti. «La cosa si comprende da sé»,¹⁵ ma – va aggiunto – a partire da quelle condizioni nelle quali non esiste ancora un sé che la comprende: il «da sé» è automatismo, spontaneità, ma è anche invalicabilità: l'evidenza è evidente e non ha necessità di fondamento. Se sorgerà un individuo, se questo individuo troverà i percorsi di una sua autonomia, è perché potrà contare sul tacito contributo di un'evidenza avvolgente; questa stessa immersione nell'evidenza fornirà il terreno indispensabile per un'appersonazione efficace e, di conseguenza, per un'intersoggettività virtuosa.

Ci accorgiamo che Blankenburg ha finalmente declinato la composizione morfogenetica della *naturalezza* binswangeriana, ne ha composto origine e genealogia. E ci indica anche il motivo di questa rielaborazione stringente: «l'espressione atteggiamento naturale (...) ha l'effetto di *inibire al massimo* quella differenziazione che è indispensabile all'osservazione fenomenologica per cogliere l'essere-nel-mondo in quanto operazione di mondanizzazione»; in particolare, ha l'effetto di interferire, attraverso l'uso di un'eccessiva semplificazione, con l'indagine rigorosa delle «differenze relative alla “cattura da parte del mondo” o, per impiegare una circonlocuzione positiva, relative “all'ancoraggio nel mondo”; ovvero (...) al modo di essere in quanto sé “nel” mondo, “con” gli altri, “presso” le cose, e al modo di disperdersi e non disperdersi in questa frequentazione».¹⁶

E non c'è da aver dubbi su quale cogente comprensione di questo «disperdersi» Blankenburg abbia ricavato dall'estenuante, ripetitiva, ma elusivamente penetrante parola di Anna; sul modo in cui abbia profondamente appreso da Anna cosa derivi dal non sentirsi immersi nell'evidenza e su quale radicale estraniamento e inadeguatezza provenga dal «sapere senza saperne».¹⁷

Lavare i piatti, non riesco a farlo con un'evidenza; ciò in un certo senso, mi sconcerta: bisogna che mi ci costringa (...) la mattina, durante la visita, quando ricamo, è solo un trucco e io non ci sono veramente; ho bisogno di appoggio nelle cose quotidiane più elementari (...) mi manca di poter sapere in maniera evidente quello che so (...) sono tante le cose che ho compreso. Ma non basta. Manca qualche cosa. Qualche cosa di importante, di piccolo, ma indispensabile (...) le regole del gioco fino a oggi non ho potuto conoscerle con chiarezza (...) mi manca il sentimento di certe emozioni, il sentimento delle cose (...) non ci sono veramente, è tutto troppo adulto per me (...) è come se non avessi un punto di vista, non posso affidarmi a me stessa, non so assumere una posizione stabile rispetto a un problema; ci sono comportamenti confacenti che legano un essere umano a un altro (...) sentimenti di cui si ha bisogno per essere umani (...) io sono passata a lato di tutto questo (...) non riesco a sapere in maniera evidente quello che so nei rapporti con gli altri esseri umani (...) ho bisogno di un legame che mi guidi, senza il quale tutto è artificiale (...) o i genitori sono in grado di vivere in modo corretto tutto questo prima di voi, oppure bisogna arrangiarsi con le cose.¹⁸

Ascoltando Anna siamo affascinati dalla chiarezza con la quale sono verbalizzate le tre dimensioni dell'*inautenticità* vissuta nel rapporto con le pratiche quotidiane, dell'*estraniamiento* provato nel confronto con l'evidenza ambientale, del *dolore* avvertito in assenza di una stabilità interna che supplisca e sostenga.

La sottile riflessività che Anna mette in gioco per «arrangiarsi con le cose», nel tentativo di vedersi restituita una presenza che, in modo commovente, richiede ancora ai suoi genitori, illumina allo psicopatologo il campo della non presenza, le forme basali della perdita dell'evidenza. Ma una volta ottenuta questa "apertura", intravista la forma di vita che traluce attraverso lo spiraglio dischiuso da Anna, resta il problema di entrare e restare nel luogo che Anna ha perduto, di partecipare con gli occhi e il sentimento di Anna a una perdita che può consentire un'acquisizione, di afferrare l'essenza del danno con un gesto comprensivo che si può sperare produca, almeno *ex post*, una ricognizione in profondità sulla costituzione dell'umano.

È in relazione a quest'indagine che Blankenburg formula un'ipotesi destinata a un grande impatto sulla fenomenologia contemporanea: esistono vicinanze non superficiali tra il mondo in cui Anna è

costretta a sostare e il mondo che il fenomenologo *tenta di raggiungere* attraverso l'*epoché*, quell'auspicata «sospensione del giudizio» che realizzerebbe la «messa tra parentesi» delle forme abituali di apprensione della realtà ambientale in funzione di un'esperienza non contaminata del nostro radicamento nel mondo.

Anna ha posto del resto il tema di una modificazione basale che opera in un ambiente preintenzionale, non afferrabile attraverso categorie oggettivanti che, inevitabilmente, presupporrebbero l'evidenza perduta. L'*epoché* che il fenomenologo ottiene superando non pochi ostacoli, non poche «resistenze»,¹⁹ può costituire di conseguenza una chiave efficace per entrare in un mondo del quale non possono essere costruite rappresentazioni, non possono essere ideate metafore, perché qui entrerebbe in discussione qualcosa di antecedente allo stesso linguaggio e ai suoi giochi espressivi. Quest'immanenza generatrice, precedente a ogni temporalizzazione, a ogni occorrenza soggettivante e oggettivante, che Anna definisce al negativo attraverso il suo sentimento di perdita, infila e compone l'esperienza trascendentale che il fenomenologo tenta di ottenere eliminando pregiudizi e teorie più o meno implicite; l'indagine fenomenologica è volta a una condizione che Anna subisce ogni giorno, l'affondo nutriente del fenomenologo nell'evidenza presupposta a ogni concettualizzazione diviene in Anna disperata constatazione di non poter godere di questa base, di non esserne permeata, di non poterla usare come tacito punto d'appoggio.

Blankenburg si sofferma a lungo sulle distanze tra il processo che conduce il fenomenologo all'*epoché* e lo *status* di un malato affetto da un danno d'evidenza. Sono pagine avvincenti, nelle quali la forma delle «resistenze» sperimentate nell'abbandonare le dimensioni consolidate di apprensione del mondo sono sottilmente trasformate da Blankenburg in *fonti specifiche* di indagine fenomenologica; d'altra parte, è illuminata la diversità tra la «sottrazione basale» *subita* dal malato e la *scelta* del fenomenologo di un regime di non evidenza, osservando come il primo sia «catturato» dall'estraneità di *questo evidente* (si pensi ai piatti di Anna) là dove il secondo può concedersi di mentalizzare in uno *spazio virtuale* il suo abbandono dei livelli automatizzati di rappresentazione.

Ma è appunto questa dissimilarità che consente a Blankenburg un ultimo, significativo approfondimento del tema dell'ordinarietà e

della naturalezza. Proviamo a considerare l'*epoché* come condizione mentale che può divenire dispositivo cogente di conoscenza se pone se stessa in relazione dialettica con quanto di consolidato ci costituisce nel rapporto con il mondo. Come l'ironia di Socrate o la funzione del reale di Janet,²⁰ l'*epoché* diviene polo ineliminabile di una fluttuazione dal "fuori" al "dentro", di una oscillazione tra l'assimilato e il finzionale, tra l'ordinario e l'inatteso che raggiunge il suo risultato attraverso continui e convergenti travalimenti di ogni abitudine mentale; questa fluttuazione appare ora come il luogo definitivo della naturalezza dell'umano, e l'*epoché* ne diviene condizione sovrana; con i suoi ragionamenti, Anna ci pone a contatto, *malgré soi*, con alcune possibili dimensioni iniziali di essa, che trovano peraltro in lei un'attualizzazione divergente, nella quale la perdita della concretezza viene riparata con una riflessività dolorosa e autodistruttiva.

La condizione di Anna ci permette quindi di cogliere una «sproporzione originaria» tra evidenza e non evidenza che si aggiunge alle classiche sproporzioni binswangeriane e, si può dire, le radicalizza nel loro incipit morfogenetico. Ma ci indica anche la possibilità di un processo non patologico che riesca a comporre i termini di questo dilemma originario in una concreta dialettica di apprensione vitale, in una condotta di acquisizione che non subisca ma contrasti e tragga vantaggio dai momenti di estraniamento: un ultimo tassello del mosaico completa, attraverso Blankenburg, il percorso binswangeriano, e ci lascia un'eredità ineguagliabile di intuizioni, di riflessioni, di visioni.

Il linguaggio come strumento di epoché

Ci attende ora il difficile compito di tradurre in pratiche di cura il balzo in avanti di Blankenburg.

Si può partire da uno dei possibili vertici della sua indagine e prendere in considerazione il doppio volto della riflessività come implicitamente configurato sia dalle formulazioni autoriparative messe in atto da Anna per contrastare la sconcertante esclusione dall'immediatezza, sia dagli sforzi di astrazione del fenomenologo, "guidati" dall'*epoché*.

All'orizzonte è in gioco l'afferramento di una "naturalzza" che ci sfugge per definizione, ma che aspiriamo ad abitare il più possibile nel rapporto clinico, nell'ingenua ma inevitabile convinzione che questo "sostare" possa avere qualità performanti, che ci tenga *nel* mondo e non ci esponga a una sua variazione legittima, ma sconcertante. Appare anche opportuno prendere qualche distanza da un contesto culturale che – sia in Binswanger che in Blankenburg – rimane debitore verso una tipica disposizione heideggeriana a considerare i processi apprensivi come antecedenti al linguaggio, e che, di conseguenza, intende quest'ultimo non in una relazione di coappartenenza con il pensiero, ma come manifestazione secondaria, ancorché disvelante, di una più originaria negoziazione con le cose.

Il distanziamento va nella direzione dell'affermata centralità del linguaggio in ogni *talking cure*, ed è quindi una necessità strumentale, prima ancora che un pregiudizio filosofico. Ma non si può negare che ogni posizione che iscriva il linguaggio nella genealogia dei gesti del contatto interumano, che lo consideri come il prodotto formale di una frequentazione inesauribile con un corpo che contatta, che percepisce, che esprime, che lo elegga a forma via via più distillata e simbolica di una condivisione di emozioni, di comportamenti, di concetti, fino a stabilire un'inevitabile congruenza costitutiva di pensiero e significazione,²¹ trovi ampio spazio in una modalità terapeutica che persegue l'intento di modificare con le parole abitudini, sintomi, punti di vista.

Come potrà allora tradursi nell'uso di un linguaggio che codifichi o in quello di un linguaggio che curi la dissonanza tra evidenza e non evidenza? Tramite quali forme linguistiche sarà significata o potrà essere sanata una riflessività patologica? E, sull'altro versante, quali saranno i codici dello spaesamento virtuoso, dell'afferramento radicale, della comprensione essenziale?

L'intervento clinico sui dissidî della presenza così come magistralmente indicati *in primis* da Binswanger – nei termini di «caduta» e «ascesa», di «ampiezza» e «altezza», di «strumentalità» e «sentimento» – potrà senz'altro avvalersi di un gioco di codici linguistici che rifletta quelle fluttuazioni "controllate" tra ordinarietà e spaesamento rivelatesi così fruttuose per il fenomenologo nell'acquisizione di un rapporto essenziale con le cose. La dialettica tra comunica-

zione ordinaria e ironica, tra espressioni linguistiche dimostrative e assertive, sarà senz'altro utile a destrutturare individualità incistate nella sproporzione, a restituire vitalità a esistenze bloccate; il linguaggio diviene in questo caso, nella clinica come anche negli scambi comunicativi di ogni giorno, luogo privilegiato dell'oscillazione tra naturale e finzionale, dell'ascesa verso forme più alte di riflessione e comprensione; il ruolo propulsivo dell'*epoché* "accade" all'interno di una multiformità cangiante di codici espressivi, può sanare chiusure o cadute in individualità che hanno comunque già intrapreso il loro percorso.

Ma come chinarsi verso una condizione di perplessità riflessiva che bilancia patologicamente un danno profondo dell'evidenza, con quali parole raggiungere pazienti come Anna, e sostare in loro aiuto? Sono qui in gioco le condizioni preliminari dell'apprensione, della volizione, della condivisione (ricordiamo lo "stare con" binswangeriano). Occorrerà che il linguaggio si pieghi alla necessità di ricomporre un'immediatezza, che si presti a sfiorare un prelinguistico fatto di gesti che mostrano, che confortano, che configurano.

Siamo al paradosso: ricerchiamo una parola che ridivenga gesto pur non potendo che rimanere parola.

Ritorna con insistenza in mente quella «terra» alla quale Binswanger intendeva ancorare ogni terapia: questa terra non può che consistere nell'affermare e nel ribadire costantemente, senza mai stancarsi, un'esperienza semplice ma solida, nell'esprimersi con quella lingua, vagamente estraniata dalle necessità di acquisire e proporre, con cui un vecchio signore parla con un bambino, nel realizzare attraverso il linguaggio un'*epoché* al contrario, che privilegi l'istaurarsi di un pre-giudizio nutriente in luogo del raggiungimento di un'astrazione spaesante.

È questo linguaggio che può aiutarci, lo stesso che reca inevitabilmente iscritti dentro di sé i protocolli dell'esistenza quotidiana, dello svegliarci, dell'alzarci dal letto, del parlare con i nostri familiari, del cucinare, del riordinare gli ambienti, e così via. Questa lingua, a volte dimenticata o maltrattata da una terapia "presuntuosa", dovrà rientrarvi per sanare riflessività disancorate come quelle di pazienti come Anna, ma non solo. Si può pensare che essa costituisca quell'orizzonte invalicabile di significati da cui prende le mosse ogni

occorrenza individuale; non possiamo andare oltre, possiamo solo ampliare la sua utilizzazione, costatarne la delicata efficienza, che può nondimeno essere perturbata e perduta, ricercarne e realizzarne incessantemente la *naturalizza*.

Note

- ¹ Si veda su questo punto Ch. Scharfetter, *Psicopatologia generale. Un'introduzione* (1976), trad. it (della V^a edizione), Fioriti, Roma 2005; in part. pp. 65-103.
- ² «Binswanger non precisa con sufficiente chiarezza che cosa sia l'esperienza naturale e a quali condizioni essa possa costituirsi e mantenersi o anche distruggersi»; cfr. A. Tatossian, *La fenomenologia delle psicosi* (1979), trad. it. Fioriti, Roma 2003; in part. p. 43.
- ³ L. Binswanger, Introduzione a *Schizofrenia* (1957), trad. it. in L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, pp. 251-268; si veda in part. p. 253.
- ⁴ Cfr. L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata. L'esaltazione fissata, la stranberia, il manierismo* (1956), trad. it. Bompiani, Milano 2001; anche, A. Tatossian, *La fenomenologia delle psicosi*, cit., in part. pp. 36-40.
- ⁵ L. Binswanger, *Melanconia e mania* (1960), trad. it. Boringhieri, Torino 1977; p. 23.
- ⁶ L. Binswanger, *Delirio* (1965), trad. it., Marsilio, Venezia 1970.
- ⁷ L. Binswanger, Introduzione a *Schizofrenia*, cit., pp. 253-54.
- ⁸ L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, cit., pp. 23-24.
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale* (1971), Cortina, Milano 1998; si vedano in part. i capp. 2 (La posizione psicopatologica e clinica delle schizofrenie paucisintomatiche) e 6 (Psicopatologia e fenomenologia).
- ¹¹ W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 41.
- ¹² «Anna aveva già parlato dettagliatamente della perdita dell'evidenza naturale prima ancora che io l'avessi incontrata». Ivi, p. 54.
- ¹³ Ivi, p. 64.
- ¹⁴ Ivi, pp. 19-20.
- ¹⁵ Ivi, pp. 96-97.
- ¹⁶ Ivi, p. 92, *passim*; corsivo mio.

- ¹⁷ Ivi, p. 89.
- ¹⁸ Ivi, pp. 55-59, *passim*.
- ¹⁹ Il termine è utilizzato da Blankenburg per indicare le difficoltà che il fenomenologo deve superare per collocarsi in una condizione di non evidenza; cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 91 e ss.
- ²⁰ La «funzione del reale» di P. Janet è efficacemente indicata da Blankenburg come condizione mentale assimilabile ai livelli di consapevolezza ottenibili attraverso la dialettica tra *epoché* e abitudine; cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 95.
- ²¹ Un'acuta disamina delle più significative posizioni sulla genealogia del linguaggio può trovarsi in C. De Martino, *Segno, gesto parola. Da Heidegger, a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005.