
IL MONDO DELLA CURA NEL SERVIZIO PSICHIATRICO TERRITORIALE *

Vieri Marzi

Prima di parlare della cura dobbiamo identificare lo scenario in cui si svolge: il Servizio Psichiatrico Territoriale (SPT), che non è una istituzione antica, né una istituzione nuova, ma è una istituzione "inventata" ¹; una istituzione, cioè, che è collegata in un legame epocale, provvisorio e dialettico, all'istituzione "negata" ², cioè alla "rivoluzione" psichiatrica italiana degli anni '60-'70: legame dialettico perché la negazione istituzionale era già costruzione nella decostruzione.

Il vincolo che lega la psichiatria del territorio alla chiusura dei manicomi è la deistituzionalizzazione, intesa, oggi, come pratica della prevenzione della domanda di internamento. La psichiatria del territorio è tale se inserisce la terapia nella cornice della negazione attiva dell'esclusione.

Una linea di continuità tra la prassi antiistituzionale nelle istituzioni totali e la "pratica terapeutica" ³ nel territorio è ravvisabile se si mette a fuoco un aspetto che è peculiare della deistituzionalizzazione in quanto tale. Quello dello smascheramento dell'ipotesi sottesa al paradigma razionalistico problema-soluzione ⁴, che sta alla base delle istituzioni: ossia che l'esistenza di un problema viene riconosciuta solo se il problema

* Pubblichiamo, nella sua forma di scheda per un discorso, questo documento di un autore impegnato nelle istituzioni psichiatriche.

è solubile. Se il problema non è solubile viene negato; questa operazione viene nascosta; la copertura avviene costituendo lo spazio proprio della irrecuperabilità ed ipotizzando che vi potrà essere recupero solo quando saranno stati scoperti nuovi strumenti tecnici.

La dimensione del tempo, espulsa dal paradigma problema-soluzione, viene reintrodotta, in modo astratto, nell'attesa di un futuro che sta tutto dentro il tempo dell'osservatore e non tiene in alcun conto il tempo dell'osservato. Così viene negata anche l'esistenza reale di chi incarna un problema non solubile.

La deistituzionalizzazione, mettendo in discussione il paradigma problema-soluzione, afferma la piena legittimità dell'esistenza presente ed irriducibile di tutto ciò che non è risolto e che non è solubile⁵.

Nel ripercorrere a ritroso gli itinerari dell'esclusione c'è un aspetto politico (l'appartenenza alla città di tutti i cittadini) ed un aspetto epistemologico: una "sospensione del giudizio" resa, alla fine, evidente dalla necessaria antagonizzazione della trama di pregiudizi di cui è intessuta la carriera dell'internato.

Sospensione del giudizio ("*epoché*" nel termine greco che Husserl ha prelevato dallo scetticismo antico) che «...è la chiave di volta del metodo fenomenologico: secondo Husserl noi non ci troviamo subito di fronte al fenomeno nella sua evidenza, bensì in una condizione falsata dallo strato di giudizi preconstituiti e così solidificati da apparirci del tutto ovvi e normali. Si tratta allora di sospendere il carattere mondano e naturale della nostra comune esperienza, di riconoscere i giudizi come pregiudizi e di neutralizzarli: cioè di atteggiarci come se questi valori già attivi cessassero di agire»⁶.

Così «...l'*epoché* è l'esercizio attraverso il quale il fenomeno può manifestarsi come fenomeno nella sua evidenza»⁷.

Ma non è solo il soggetto che guarda all'oggetto in modo diverso. L'esercizio «...ad abitare il fenomeno... è un allontanarsi-trattenersi che sconvolge radicalmente l'abitudine del pensiero. Esso non dà luogo ad una dottrina, ma solo alla straordinaria possibilità di mantenersi in una oscillazione, in quel movimento. L'*epoché* allora misura l'eclissi della soggettività in quanto eclissi della categoria (delle categorie) di soggetto: fa passare il soggetto in un'altro ordine di problemi»⁸. «...dunque la sospensione produce un effetto di nullificazione: un punto zero. Non può essere, in ogni caso, una negazione di esistenza: non potrò dire: "Il mondo non esiste". Potrò e dovrò invece prendere distanza da ogni attribuzione di senso...»⁹. Ma proprio per questo *epoché* significa invece l'imporsi di un senso, del senso: il senso è questa determinata, attuale situazione, questo "determinato contesto segnico"¹⁰.



Infatti il limite (la contraddizione interna) della fenomenologia husserliana è quello di aver concepito la sospensione del giudizio come un artificio. «Si può ricercare la sospensione del giudizio ogni volta e quindi farne un'arte (arti-ficio), ma soltanto a partire da un dato di partenza ineluttabile. Il punto fermo da cui partire è questo, questa situazione dove la domanda

sulle cause, sui fini, sul vero e sul falso già presuppone il senso come dato, e quindi una relazione»¹¹.

La relazione, allora, non è un legame tra l'Io e l'altro, ma ciò che rende possibili l'Io e l'altro; è il terzo termine senza il quale gli altri due non sarebbero definibili come tali, ma sarebbero punti che divergono in uno spazio di non-senso.

In questo spazio di senso che è la relazione, che riassorbe i fantasmi speculari del giudizio e del non-senso, si delinea un possibile incontro inconsueto tra ragione e non-ragione.

L'"esercizio del silenzio", la sospensione del giudizio disegna una relazione che accoglie le differenziazioni del senso (anche quando si esprimono nella variante del non-senso) in uno spazio aperto agli infiniti sensi possibili.

Vista attraverso la griglia della relazione, e perciò della pienezza del senso, la follia può apparire (come "senso" non immediatamente riconducibile al senso), come la spia, il segnale dei confini del senso, di qualunque senso che si dia come codice (e non necessariamente come unico codice) di quel determinato contesto. È l'aprirsi agli infiniti sensi possibili, cioè alla dimensione della utopia, che crea la premessa del dialogo. L'aprirsi agli infiniti sensi possibili (lungo una traiettoria che va dalla relazione come unica possibile realtà, all'utopia come unica reale possibilità), disegna il territorio di un incontro tra normalità e follia, altrimenti impossibile.

Ma la relazione è contestualmente non-relazione. Perché la relazione è anche ciò che nega: infatti la relazione è una delle infinite relazioni possibili tra le serie innumerevoli di relazioni che costituiscono l'Io e l'altro, e che la relazione dimentica, nega, nel momento che si pone come relazione tra l'Io e l'altro.

Così, se l'Io e l'altro non sono nient'altro che la relazione su cui si affacciano, anche la relazione non

può assolutizzarsi (nella terapia coltivando una mitologia della relazione terapeutica), perché deve riconoscersi come parte di una serie infinita di relazioni concrete, sia reali storiche, sia solo potenziali, che costituiscono quel grembo comune in cui l'Io e l'altro, irrimediabilmente separati, possono incontrarsi. La relazione non è un rapporto, ma è una comune appartenenza, e l'incontro è un "essersi-già-incontrati".

La relazione è perciò, insieme tutte le infinite relazioni possibili e la loro assenza: è perciò relazione e non-relazione. Anzi, la relazione è la relazione tra la relazione e la non-relazione. La relazione tra la relazione e la non-relazione è, infine, il dialogo, la comunicazione.

La comunicazione è allora un dialogo tra chi è presente al dialogo e chi vi è assente: gli altri. Nella relazione terapeutica gli altri, che sono assenti, devono invece essere concretamente rappresentati.

Sullo "scenario" del SPT, mentre il paziente si affaccia spontaneamente con il suo mondo, il terapeuta esibisce la propria appartenenza al gruppo degli operatori. Il gruppo degli operatori, assunto come fondante l'identità dell'essere terapeuta del terapeuta, si apre davanti al paziente come metafora delle infinite relazioni e degli infiniti sensi possibili. L'ipotesi di lavoro del "gruppo come terapeuta" sperimentata in alcuni SPT, si basa sulla evidenziazione (sulla negazione della negazione) di questi processi di incorporazione del singolo nel gruppo e del gruppo nel singolo¹².

Di questi "altri" le teorie di riferimento, le metapsicologie sono utilissime metafore: utili, non perché ci parlano di una improbabile verità, ma perché sono oggetti esterni alla relazione, ma in essa compresi.

Infatti il concetto (la coscienza) è solo una delle relazioni possibili tra soggetto ed oggetto: quella che tende a negare ciò che la relazione non comprende,

ma potrebbe comprendere.

Il concetto seleziona un soggetto tra gli infiniti soggetti possibili ed un oggetto tra gli infiniti oggetti possibili, perché, nell'atto che conosce un oggetto, lo conosce non nelle sue infinite variazioni, ma nella sua invarianza. «...da ciò emerge chiaramente la funzione del concetto. Noi potremmo definirla una "funzione oggettivante". Il concetto ha di mira un polo oggettivo, l'oggetto ideale, appunto, come invariante delle sue molteplici apparizioni... È a questo che il concetto si dirige, in quanto significato "puro" che è comune a tutti, che è "pubblico", universale. Se però ora noi guardiamo la cosa più in generale, dobbiamo dire che la funzione concettuale consiste nel porre il mondo come oggetto. O anche: nel fare del mondo un oggetto»¹³.

La funzione oggettivante del concetto definisce sia il soggetto che l'oggetto, che, al di fuori del concetto, ci appaiono impensabili.

Possiamo dire che invece il simbolo allude, in forma di metafora, agli infiniti soggetti che il soggetto non è in quanto definito dal concetto (come se il simbolo volesse parlare di un soggetto complesso, inafferrabile dal concetto), ed alle infinite variazioni dell'oggetto, che ne fanno tanti oggetti diversi dall'invariante oggetto del concetto.

Il simbolo è allusione all'inconoscibile, che è semplicemente (almeno dal "nostro" punto di vista, che non può essere che il punto di vista del concetto che non ci è dato trascendere) ciò che il concetto non mette a fuoco.

«...Già lo sappiamo: che il simbolo è una metafora, o una analogia, che esso è un porre insieme il finito e l'infinito, il sensibile e l'intelligibile, la parte e il tutto; e così via...»¹⁴. C. Sini ironizza su queste definizioni, che tuttavia ci appaiono come le uniche possibili, perché sono "soltanto" ciò che il concetto

dice del simbolo, e ci ricorda che l'oracolo ed il sacerdote non erano mai la stessa persona.

Se la riflessione del filosofo va a cercare cosa c'è dietro al simbolo ed al concetto (l'"orlo" che li divide e li unisce)¹⁵, al terapeuta, che assai più del filosofo o dello scienziato, lavora con i corpi e con le immagini, serve "mettere in scena" il simbolo e l'inconscio, ma anche il concetto e la coscienza.

Una particolare riformulazione di queste categorie è suggerita dal lavoro della psichiatria sul territorio, se colto in tutta la sua portata innovativa; non tanto come affermazione di teorie valide per tutti, cioè "vere", quanto come elaborazione di strumenti tutti interni ad un certo tipo di approccio terapeutico.

Possiamo immaginare che la coscienza, la consapevolezza di sé, il pensare di pensare, il *cogito* si fondino sulla consapevolezza del pensiero dell'altro, sul pensare il pensiero dell'altro che mi pensa; cioè sulla relazione.

E possiamo immaginare che il desiderio (il vissuto della totalità) sia legato all'assenza di ciò che la coscienza non può conoscere. La coscienza della coscienza (il pensare di pensare) comporta la percezione della non-presenza, della possibilità infinita di estensione della relazione: dunque la presenza del desiderio. Il desiderio è inconscio in quanto è conoscenza di ciò che la coscienza non conosce, perché la coscienza è coscienza di sé, ma non può immaginarsi né raccontarsi se non uscendo da sé. "La conoscenza del desiderio" si "realizza" (non si rivela) attraverso simboli, miti, sintomi, interpretazioni: tutta produzione della realtà che modifica e dilata all'infinito le relazioni tra gli uomini.

Si può allora narrare una favola, un mito, infondato come tutti i miti, che si muove a partire da una certa situazione di incontro terapeutico, e dal vissu-

to di una radicale, ma necessaria attenuazione del giudizio ⁶.

Abbiamo detto che il pensare il pensiero dell'altro che mi pensa (o semplicemente pensare il pensiero dell'altro) è la vera origine del pensare di pensare, della coscienza di sé, del *cogito*.

Ma il *cogito* così formato si allontana dalla relazione che lo fonda, pensa l'oggetto, e lo possiede (in chiave mitologica possiamo immaginare che lo pensa per dominarlo, per possederlo: il mito del "peccato originale").

Il *cogito* "dovrebbe" invece restare immerso nella relazione; distaccandosene si trova con il nulla alle spalle e con davanti solo oggetti: il corpo e la natura. Se si rivolge alla natura non ha difficoltà a renderla oggetto. Ma se si rivolge all'uomo? L'uomo non può pensare a sé come ad un oggetto se non perdendosi come uomo (dividendo il corpo dalla mente, separando il corpo in più parti, affidando il corpo al mondo delle cose).

Se l'uomo parla di sé come oggetto si perde come uomo intero, cioè si perde come uomo e si riduce a corpo-oggetto. Se l'uomo-soggetto che pensa si pensa solo come pensante, perde la sua interezza. Nel momento che pensa di pensare perde la sua interezza, perché in quell'atto si sente soggetto, ma sente di "essersi perduto" come appartenente al mondo.

Il pensare di pensarsi (atto specificatamente umano) rende autonomo il pensiero dal corpo e mette il corpo nella condizione di essere pensato. Il corpo è pensato e pensante; ma se viene pensato come pensante diventa anima, se viene pensato come oggetto del pensiero è solo un oggetto tra gli altri.

Il corpo è il luogo, unico nell'universo, dell'abolizione della distinzione tra soggetto e oggetto. L'uomo non può "veramente" pensare il suo corpo, che è insieme la sua totalità (il suo essere nient'altro che)

e la sua interezza (il suo essere tutt'uno con).

«Il corpo è l'oggetto psichico per eccellenza, il solo oggetto psichico»¹⁷.

Il corpo-vivente è, "perciò", oggetto di conoscenza del desiderio.

Il desiderio realizzato (realizzato, personificato, non soddisfatto) di conoscere ciò che non è conoscibile è espresso nel mito.

Ma nel mito, che è "la conoscenza del desiderio", il narrare fa parte della narrazione.

La narrazione viene arricchita dal fatto di essere narrata; la narrazione ha un capitolo nuovo; si è arricchita di una parte di sé.

Ma se la narrazione del mito non è che un capitolo nuovo del mito, si può dire che anche il narratore non si potrà più distinguere dalla narrazione: perché lui stesso che narra una favola è il capitolo nuovo della favola, lui stesso fa parte della favola: «C'era una volta un re che disse alla sua serva: raccontami una storia; e la serva incominciò: c'era una volta un re che disse alla sua serva...».

Con il dissolvimento del tempo c'è indistinzione, fusione tra soggetto e oggetto. Non c'è un prima e non c'è un dopo: non c'è soggetto e non c'è un oggetto. C'è la *psiche*: una storia infinita, una storia infinita perché non ha fine; *La Storia infinita di Ende*¹⁸ che si avvera nell'atto di narrarla.

Come nel mito c'è indistinzione tra momento della narrazione e contenuto della narrazione, così nel delirio c'è indistinzione tra momento del racconto e momento del vissuto (nella clinica si valuta come guarigione la cessazione dell'espressione del delirio: perché il delirio, quasi sempre, se c'è viene espresso e se non c'è non viene raccontato).

Mentre si può dire che sia nel mito che nel delirio c'è l'eterna attualità della narrazione (il delirio è sempre al presente, se viene riferito al passato non c'è

più, e nel mito il riferimento al passato è solo un artificio retorico), è invece differente, nel mito e nel delirio, la relazione tra soggetto e oggetto; nel senso che il delirante è tutt'uno con il delirare, mentre il soggetto narrante e l'oggetto narrazione si distinguono: chi racconta una favola si distingue (almeno in parte) dalla favola che racconta.

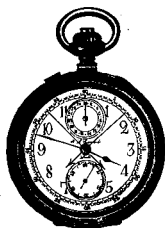
Ma l'assenza del tempo che c'è sia nel delirio che nel mito, comporta indistinzione tra soggetto e oggetto. Chi narra il mito, nell'atto che lo narra, e il delirante, sono nella medesima situazione di decostruzione del tempo e di fusione tra soggetto e oggetto. Ma il narratore di miti mantiene la sua identità, mentre al delirante accade di perderla.

Perché ciò avviene? Perché il delirante è totalizzato dal mito che narra? Il perché interessa alla scienza. Al narratore interessa il "come". Riformuliamo la domanda: come accade al delirante di essere nel delirio, mentre al narratore di favole accade di non essere tutto nella favola che racconta? Accade così: il delirio esprime il corpo come se il corpo potesse esprimersi; esprime la radice dei miti: il mito del corpo vivente come tale; cioè che vive come soggetto malgrado il divorzio del corpo dal pensiero, divorzio che è stato celebrato non dal delirante ma dall'*Homo Sapiens*.

La persona psicotica avverte in modo oscuro, e con sofferenza, ciò che l'uomo comune non avverte: e cioè che l'uomo pensante, l'uomo che si è fatto uomo pensandosi come pensante, o pensando alla morte, o pensandosi come specie umana, ha pensato il suo corpo come un oggetto e lo ha reso tale; e che l'uomo si è, così, mutilato della soggettività delle sue membra.

L'oggetto di questo racconto è il mito della perduta unità tra l'Io e l'altro e tra il corpo e la mente, cioè il mito della presenza di un terzo interlocutore

(l'unione tra me e gli altri e tra me e me stesso) nel dialogo che ho con gli altri e ho con me stesso. L'impossibilità di "comprendere" nella relazione con me stesso e con gli altri ciò che vi manca, ed il desiderio che "realizza" e rappresenta questa presenza, può "spiegare" le favole della follia così simili alle favole della terapia?



1. F. ROTELLI, *L'istituzione inventata*, in *La pratica terapeutica fra modello clinico e riproduzione sociale*, Centro documentazione Ed., Pistoia, 1987.
2. F. BASAGLIA e coll., *L'istituzione negata*, Einaudi, Torino.
3. *La pratica terapeutica fra modello clinico e riproduzione sociale*, op. cit.
4. O. DE LEONARDIS, *Decostruzione, innovazione: strategie cognitive della deistituzionalizzazione*, in *La pratica terapeutica fra modello clinico e riproduzione sociale*, op. cit.
5. O. DE LEONARDIS, *ibidem*.
6. P.A. ROVATTI, *Dizionario dei filosofi contemporanei*, Garzanti, Milano, 1990.
7. P.A. ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Cortina Ed., 1992.
8. P.A. ROVATTI, *ibidem*.

9. P.A. ROVATTI, *ibidem*.

10. I. VALENT, Incontro della sezione di metodologia operativa. Partecipanti: V. MARZI, G. VALENT, I. VALENT, in *Sintomi segni significati* a cura dell'Unità di Ricerca e Formazione in psichiatria del Centro Psicossociale di Orzinuovi, Ed. Métis, 1992.

11. I. VALENT, *ibidem*.

12. I Dipartimenti di Salute Mentale che utilizzano questo modello sono quelli di Orzinuovi (BR), Montepulciano (SI), Bibbiena (AR), San Sepolcro (AR).

13. C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Ed. Egea, 1991.

14. C. SINI, *ibidem*.

15. C. SINI, *ibidem*.

16. V. MARZI, *Servizi territoriali: utopia e psicosi*, in *Follia dolore rimedio* a cura di G. Valent, Métis Ed., 1992.

17. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1981.

18. M. ENDE, *La storia infinita*, Tea Ed., Milano, 1981.

