

# IL MONDO DEL DELIRIO. NOTE INTRODUTTIVE ALL'IPOTESI DELLA RICODIFICAZIONE SENSORIALE DEI PROCESSI NOETICI

C. PASTORE

## I. FENOMENOLOGIA DELL'INACCESSIBILITÀ

Il mondo delirante, manifestando la complessità del proprio campo *eidetico*, istituisce la grammatica dei vincoli entro cui si situano i processi intenzionali del curante. La gamma dei vissuti interni alla coscienza del curante, configura una riedizione, potremmo dire quasi puntuale, della gamma dei vissuti interni alla coscienza psicotica nel suo svolgimento temporale, dagli esordi predeliranti al delirio conclamato, sia esso strutturato o drammaticamente frammentato.

Il mondo psicotico si dà con la certezza indubitabile dei propri convincimenti, il delirante mette in scacco quella “prossimità” in cui si radica l'intersoggettività (e su cui si edifica, come scriveva Lévinas, il senso di responsabilità). Il sentimento di lontananza incolmabile produce, nel curante, l'*Erlebnis* di *inaccessibilità*<sup>1</sup>. Ma cosa appare propriamente inaccessibile? L'indubitabilità dei convincimenti non basta a renderne ragione, anche il più caparbio degli interlocutori, infatti, non è in grado di negarci la possibilità di sperare in un futuro assopimento dell'ostinazione. L'inaccessibilità, a ben guardare, fa pensare all'*impenetrabilità dei corpi*, nessuno di noi può attraversare le pareti,

---

<sup>1</sup> Su tale “inaccessibilità” si veda il bel saggio di W. Blankenburg: *Perspektivität und Wahn*.

tanto che, nel linguaggio comune, per denotare la caparbia ostinazione di qualcuno, diciamo: «Sembra di parlare al muro».

Ma se la grammatica dell'inaccessibilità evoca l'*eidòs* dell'impenetrabilità, allora qui non è in gioco la falsità (o la verità) della convinzione delirante, bensì il suo carattere cosale: ciò che va manifestandosi nel discorso delirante si declina come *trascrizione cosale di un processo ideativo*.

Seguendo il metodo fenomenologico siamo giunti ad un primo importante risultato, ma la comprensione del fenomeno dell'inaccessibilità non è completa. Siamo, infatti, giunti ad affermare che un'idea delirante presenta i caratteri della datità cosale, della "cosa in carne ed ossa", ma, come Husserl scrive, la cosa si dà all'intuizione per adombramenti (*Abschattung*) successivi, essa, inizialmente *ritenuta* nella sua specifica determinatezza, giunge ad un tale riempimento mostrante in modo da portare a coincidenza il *ritenuto* con l'*intuito*. L'atto dell'identificazione come riempimento si delinea come *evidenza*. Ma la gamma idealmente infinita degli atti di riempimento intuitivo che va dipanandosi nella catena degli adombramenti può incepparsi alla luce di nuovi atti di riempimento che contraddicono i precedenti e inducono l'osservatore a modificare la convinzione relativa all'identità della cosa che aveva di fronte "in carne ed ossa", come quando passeggiando di sera in un luogo alberato ci sembra di scorgere, tra le ombre, la figura di un uomo che poi si rivela essere un semplice arbusto. Questa semplice riflessione mostra che il grado di certezza interno al registro cosale non è, e non potrebbe mai essere, "assoluto", lasciando, così, intravedere uno spiraglio che nega l'autentica comprensione del fenomeno dell'inaccessibilità.

Ricapitolando, siamo giunti a comprendere che l'*Erlebnis* di inaccessibilità si dà come rivelativo di una struttura costitutiva del registro delirante, una struttura senza la quale l'idea delirante stessa non potrebbe manifestarsi. Questa struttura che abbiamo, ad una prima analisi, descritto nei termini di *trascrizione cosale di un processo ideativo*, ad un'indagine più approfondita, ha mostrato, tuttavia, significativi vacillamenti. La certezza incrollabile di qualsivoglia formazione delirante non può essere legittimamente derivata dal suo porsi nel registro della "cosa in carne ed ossa". Questo primo passo ha tuttavia il vantaggio di porre il modo della percezione come premessa fondativa inerente al rapporto tra esperienza e pensiero. La fenomenologia trascendentale ci consente di tematizzare quelle strutture senza le quali un oggetto non potrebbe manifestarsi ad un soggetto in generale, è in questo senso che non ha importanza, relativamente alle nostre analisi, trattare la specificità dei temi deliranti, in quanto il nostro interesse deve polarizzarsi su

ciò che, attraverso tutte le modificazioni possibili, resta immutato. A questo la fenomenologia di Husserl dà il nome di *essenza*. È proprio la manifestazione di questo strato immutabile dell'esperienza che conferisce agli atti della percezione un primato sugli atti intellettivi.

Certo, possiamo però affermare che un ente geometrico può essere solo pensato, non possiamo infatti fare esperienza del triangolo, tuttavia è possibile cogliere i nessi esistenti tra enti geometrici e il mondo dell'esperienza intuitiva come quando, husserlianamente, immaginiamo un segno sulla lavagna che, assottigliandosi sempre più, attraverso un *passaggio al limite*, diviene una retta. In questo *passaggio al limite* si manifestano degli enti che possiamo intuire e che configurano delle *oggettività ideali*. Le oggettività ideali si pongono come manifestazione di un campo oggettuale con le sue specificità grammaticali assolutamente indipendenti dal soggetto. Esse sono oggetto di intuizione sì, ma di *intuizione eidetica*, a differenza di una qualsivoglia determinazione cosale, non possono essere confutate dall'esperienza. Le *oggettività ideali* non si danno "sotto mille adombramenti", ma piuttosto alla piena luce dell'evidenza.

Siamo giunti, così, alla definizione delle *oggettività ideali*, esse possono essere colte mediante l'*intuizione eidetica*, tanto che la geometria può declinarsi come scienza *eidetica*. Ogni formazione delirante, per esser tale, deve sottrarsi alla possibilità di essere messa in discussione dall'esperienza, così come da qualunque intervento critico e, proprio per questo, essa manifesta il carattere dell'inaccessibilità. Ogni idea delirante, infatti, viene assunta, dal delirante, come *oggettiva*, ma alla materialità cosale di ciò che alla percezione si dà come oggettivo, egli aggiunge la potenza persuasiva dell'*idealità*. L'emorragia percettiva entro cui si situa la trascrizione cosale del processo ideativo non deve fare i conti con la possibilità di essere contraddetta da un qualche anello della catena degli adombramenti: essa assume dall'*idealità* la sua purezza e, conseguentemente, l'apodittica inattaccabilità della sua potenza veritativa.

Il curante si trova, nel confronto con una singolarità delirante, al cospetto di flussi ideativi che soggiacciono ad un processo di *ricodificazione sensoriale* (nella condizione pre-delirante, invece, è la percezione a soggiacere ad un processo di ricodificazione sensoriale) (cfr. Pastore, 2006) manifestandosi nel modo di un'intuizione che, dell'originario processo ideativo, conserva il carattere *ideale* e dell'intuizione il carattere di *oggettività* cosale, mostrando, così, un grado di riempimento, per così dire, assoluto, da cui l'*Erlebnis* di *inaccessibilità*.

Una paziente, che nel seguito di questo lavoro verrà indicata come il caso T., con delirio paranoideo e allucinazioni verbali, riferiva di sen-

tire la voce di Dio che le diceva che tutti gli esseri umani sul pianeta erano dei robot e che lei era costantemente “messa alla prova” in modo che Dio potesse valutare le sue reazioni nelle più disparate situazioni. Dopo circa dodici anni di psicoterapia con sedute settimanali (in periodi critici anche tre sedute settimanali) la paziente riferì che la voce le aveva detto: «Chiamali cani!». È evidente che si tratta di un mutamento significativo, i cani avevano sostituito i robot, il coabitare diveniva un *abitare con viventi*, la paziente mostrava uno spazio entro cui collocare la possibilità di un *contatto vitale* (Minkowski, 1997).

Dopo altri sei anni di psicoterapia, in una memorabile seduta, la paziente ci rivelò che non credeva molto a quello che le diceva la voce e che, a suo giudizio noi (erano presenti tre giovani psicoterapeuti ed un terapeuta anziano) non eravamo né cani né robot, bensì *attori*.

La dizione *attore* sembra molto congrua dal momento che uno psicoterapeuta, così come un attore, deve fare un lungo e faticoso *training* per poter *essere* ciò che interpreta, ma ovviamente, l'elemento consolante era che la paziente stava ulteriormente ampliando la sua capacità di *contatto vitale*. Nell'incontro con il mondo psicotico, il terapeuta si trova a dover sostenere, con ostinazione, la propria posizione come testimone dell'*impossibilità dell'incontro* e, nel contempo, proprio in virtù di questa sua ostinazione testimoniale egli deve farsi custode e garante di una *grammatica della possibilità*<sup>2</sup>. È solo nel parlare e nell'ascoltare, nell'incessante richiesta di chiarimenti, nel cauto e rispettoso domandare, nell'accogliere con autentico interesse per l'umano e le sue determinazioni possibili, ecc., che, l'altro sofferente, può essere esposto alla possibilità di un *intenzionare vuoto*. È così che quelle peculiari *oggettività ideali*, prodotte dalla ricodificazione sensoriale di *normali* processi ideativi, possono, forse, essere sfaldate. L'ipotesi teorica della *ricodificazione sensoriale dei processi noetici*, sembra capace di rendere, descrittivamente, ragione della pluralità dei fenomeni interni al campo della psicosi, tentando di delinearne l'essenza delle operazioni antepredicative di queste peculiari esperienze.

Noi azzardiamo l'ipotesi che, se si radica il carattere esplicativo delle scienze neurobiologiche nell'evidenza fenomenologica, allora, sul versante neurofisiologico, è possibile concepire una *funzione di senso-*

---

<sup>2</sup> «Capita spesso che dal discorso del malato si possa enucleare una metafora e tu sai che la metafora è un'ipotesi da verificare, perché suggerisce una corrispondenza non univoca, non rigida ma aperta, motivo per cui non ti deve essere difficile svilupparla ed indurre il malato a farlo anche lui, fiorendo così una serie di variazioni eidetiche, che gli fanno toccare da vicino la sfera del *possibile* (corsivo nostro) e del diverso. Si tratta di frequentare di più la pluralità che l'unità, l'indifferenziato che il differenziato, il confusivo che l'evidente» (Calvi).

*rializzazione* (codice sensoriale) che, invadendo altri campi funzionali (percezione, memoria, immaginazione, ideazione, linguaggio, etc.), impone loro la *grammatica sensoriale* che viene così ad aggiungersi alle specifiche grammatiche delle funzioni ricodificate. Attraverso l'analisi delle possibili *commistioni*, risulta infatti possibile rendere ragione della pluralità dei quadri clinici interni al campo della psicosi. I lodevoli sforzi delle neuroscienze devono, a nostro avviso, concentrarsi sull'identificazione di questa *funzione di sensorializzazione*.

Le considerazioni inerenti ai casi clinici, di seguito riportati, tenteranno l'analisi di alcune di quelle *commistioni* a cui si è accennato, esse saranno, quindi, necessariamente iscritte all'interno dello sguardo che l'orizzonte teorico, da noi proposto, dischiude e che sembra istituirsi a partire dai vincoli che il campo oggettuale, da noi indagato, *impone*.

## II. IL CASO T.

*La voce mi dice che sono tutti robot, la voce, che è Dio, mi mette alla prova infliggendomi terribili sofferenze, se, ciò nonostante, mi comporterò bene, allora le mie sofferenze finiranno.*

T. presenta un classico delirio paranoideo con allucinazioni verbali.

Jaspers, nella parte prima del suo celeberrimo trattato, intitolata *Fenomenologia*, a proposito delle anomalie della percezione e delle alterazioni nella intensità delle sensazioni scrive (tr. it., pp. 65 e 66):

*Tutti i suoni sono percepiti più forti, tutti i colori sono visti più vivi... Viceversa può esistere anche una diminuzione di intensità. Il mondo circostante appare più oscuro, il gusto più insipido, tutto ha un sapore quasi uguale (melancolia). Uno schizofrenico<sup>3</sup> racconta: «I raggi del sole impallidiscono dinanzi a me, quando, rivolto verso di essi, parlo ad alta voce. Io posso guardare tranquillamente il sole e ne sono appena abbagliato, mentre nei giorni normali, il fissarlo anche solo per qualche minuto, non mi sarebbe assolutamente possibile, come del resto avviene per gli altri».*

Come si può osservare, Jaspers annovera, coerentemente con la tradizione psichiatrica, tra i disturbi della percezione, oltre alle illusioni da disattenzione, le illusioni emotive e le pareidolie, le vere allucinazioni, che sono «[...] *false* percezioni con carattere di *corporeità*, che non

---

<sup>3</sup> Si tratta del famoso Presidente Schreber.

sorgono dalla trasformazione di *percezioni reali* ma in modo completamente nuovo accanto e contemporaneamente a *percezioni reali*» (p. 72). Più avanti l'Autore scrive (p. 76):

*Illusioni, allucinazioni, e pseudo-allucinazioni si manifestano con una straordinaria multiformità, e vanno dai fenomeni più elementari come scintille, fiamme, fruscii, scoppi, fino alla percezione di oggetti formati, all'audizione di voci, alla visione di figure e paesaggi. Potremmo acquistare una maggiore chiarezza ed evidenza passando in rassegna i diversi campi sensoriali [car. tondo nostro].*

Le allucinazioni verbali, iscritte nel più ampio capitolo delle allucinazioni in genere, sono descritte come percezioni di una realtà che non esiste. Allucinazione è prendere per vero (*wahrnehmen*) una realtà non vera; la realtà per la coscienza naturale, è ciò che mi sta di fronte ed ha il carattere della corporeità; è di fatto l'oggetto, sia in quanto oggetto visto che in quanto oggetto udito. L'atto percettivo della "visione" esemplifica bene il rapporto *naturale* tra un soggetto ed un oggetto.

Jaspers propone una definizione di oggetto dal chiaro sapore husserliano (p. 65):

*Col termine oggetto, nel suo significato più ampio, chiamiamo tutto ciò che sta di fronte, tutto ciò che, con la visione interiore spirituale o con quella esterna, grazie agli organi di senso, percepiamo innanzi a noi, afferriamo, pensiamo e riconosciamo, tutto ciò a cui possiamo dirigerci come a una cosa che sta di fronte, che sia reale o irreale, evidente o astratta, chiara o confusa.*

Non meraviglia, quindi, che le allucinazioni verbali siano inquadrare, in Jaspers, nel paragrafo: *coscienza dell'oggetto*.

La voce che giunge *da fuori* va distinta dalla voce *interna*. «Perewalow, un paranoico cronico, distingueva le voci che parlavano direttamente dall'esterno attraverso muri e tubi, da quelle che parlavano tramite la corrente...» (p. 80).

Ma tratteniamoci ancora sulla percezione intesa come "prendere per vero" (Hegel, tr. it., p. 92):

*Ma se al parlare, che ha la divina natura di invertire immediatamente l'opinione, di farla divenire altro e di impedirle così di pronunciar parola, io voglia venire in aiuto indicando questo pezzo di carta; in questo caso io faccio esperienza di ciò che in effetto sia la verità della certezza sensibile; così indico quel pezzo di carta come*

*un qui di altri qui, o che è, in lui stesso, un insieme semplice di molti qui, ossia un universale; io lo prendo come esso in verità è e, anziché sapere un qualche cosa di immediato, io lo prendo per vero: io percepisco.*

Nella *Fenomenologia dello spirito* il capitolo *Percezione* segue quello sulla *Certezza sensibile*. Per Hegel la sensazione, come già aveva intuito Aristotele, è cosa diversa dalla percezione; questa è la verità della certezza sensibile e tale verità si sostanzia in un atto non-linguistico: l'indicare.

Ma l'indicare è possibile solo se l'indicato è visto, se presupponiamo la vista e la visione. Il paradigma della visione si dà, in questo caso, come paradigma della percezione in generale fungendo, così, da misura degli altri sensi.

Per quanto concerne la voce – scrive Sini (pp. 32 e 33) – come

*[...] evento gestuale non è e non può essere privato. Ne diamo prova di continuo col nostro abbassare la voce e bisbigliarci nelle orecchie. Ne danno prova gli innamorati, che in pubblico si guardano spesso, ma parlano pochissimo, e se si telefonano, hanno cura di chiudere la porta. Così facendo, essi testimoniano della loro consapevolezza circa la natura pubblica del gesto vocale. Vorrei dire a te e solo a te questa cosa, ma per il fatto stesso che la dico, potenzialmente la dico a tutti. La voce è di per sé un fenomeno oggettivo, qualcosa di manifesto per tutti: un evento pubblico e intersoggettivo [...] la voce ha un ingombrante e decisiva oggettività.*

*La voce [...] fa apparire l'inaudito, pone nel mondo "cose" che prima non c'erano. Forse i loro sguardi già parlavano d'amore; ma fu solo quando dissero "ti amo" che la cosa accadde, venne al mondo in modo irrevocabile, ed essi stessi ne divennero consapevoli. La parola, cioè, rende i due pubblicamente consapevoli di ciò che essi sentono forse oscuramente, ma ancora non sanno.*

L'esistenza dell'allucinato verbale si installa nel cuore di una tracimazione sensoriale, il mondo diviene "assordante"; nell'esistenza lacerata dalle "voci" è bene evidente una protensione interrogante: «[...] parlo tutta la giornata con la voce e le chiedo sempre se ciò che mi dice è la verità, ma quella mi prende in giro», dice T.

La parola non può che evocare l'assente. La voce viene dal di fuori.

*Infatti essa è il riflesso del di fuori autografico della voce che risuona. E così la trovò Socrate: come voce che parla nell'intimo e che dice il vero e il bene "in sé" e "per tutti", il bene "universale": l'origine stessa del pensiero "razionale" e della filosofia. (ivi, p. 37)*

Ma nel registro dell'allucinazione verbale, il mondo, ipersensorializzandosi, diviene assordante e, cosalizzandosi, si "smondizza". Possiamo così comprendere perché accade che il promanare della propria voce (realmente pronunciata o solo pensata) non possa che alienarsi nell'oggetto del proprio discorrere: la voce parlante diviene come "dimentica di sé" nell'oggetto parlato. Dal soggetto parlante promana la voce che tuttavia gli ritorna: la voce, in condizioni normali è un "promanare-provenire".

Husserl (1923-24), a proposito della percezione visiva, osservava che nel percepire una casa io sono, in essa, del tutto dimentico di me. Tale fenomeno diviene visibile solo con un atto di riflessione, cioè con quella che lo stesso Husserl definiva "percezione di secondo grado", una possibilità, questa, necessariamente preclusa al delirante; ecco perché l'indicativamente ricorrente "prendere appunti" da parte delle singolarità con allucinazioni verbali, nel tentativo di catturare, attraverso una memoria alienata nel segno grafico, il "contenuto" che, se fosse ricordato, ristabilirebbe l'armonica dialogicità del *promanare-provenire* e, con essa, la possibilità di una *percezione di secondo grado*. Ma, da un altro punto di vista, v'è una sorta di conturbante *implosione sensoriale* che imprigiona il mondo dell'allucinato verbale nei luoghi di quella scritturalità sorgiva testimoniata dal frequente muovere le labbra che accompagna l'ascolto della voce allucinatoria e che suggestivamente rievoca i medievali *pii borbottamenti* di cui scrive Illich.

Questi fenomeni rappresentano la riconsegna esistenziale, anche se mai completa, al paradigma della visione in una oscillazione che sembra non ammettere tregue. Possiamo riconoscere una voce come "assolutamente proveniente", soltanto se alla sensoriale percezione auditiva dello stendersi diacronico dell'altrui dire non si associa il sentimento della sincronica presenza del proprio, corrispondente, progetto linguistico; in questo caso, possiamo esser certi di non stare parlando noi, bensì l'altro che chiede di essere ascoltato; ma come possiamo concepire una "voce" che, benché prodotta dalla nostra "testa", non venga riconosciuta come nostra? Una tale assurda circostanza è possibile comprenderla solo se la si guarda come un problema inerente al rapporto tra pensiero e linguaggio: quando parlo la mia stessa esistenza costantemente oscilla tra il "me" del progetto linguistico e l'alienarsi dello stesso nell'oggetto del mio dire. Nel parlare l'"esistere" non può



divenire “dimentico di sé” (come, diceva Husserl, ciò accade, ma nella percezione visiva), così come non è possibile divenire dimentichi di sé neanche nell’udire finché l’udire si colloca nel registro dell’ascolto. Infatti l’ascolto vive del riflesso autografico della promanante vocalità di colui che ascolta e non c’è modo di comprendere il fenomeno delle voci allucinatorie se non quello di concepirle come espressione del drammatico e incredibile manifestarsi di una “lettura” senza “scrittura”: l’ascolto della “propria” voce, nell’allucinato verbale, si distribuisce tra il risonante autografico vocalizzarsi, luogo dell’intersoggettività, e la sorda sensorialità di un’ingombrante “percezione” che, parzialmente, costringe l’esistenza nel paradigma di una peculiare *visione* in grado di precludere quello scarto differenziale, di vichiana memoria, entro cui si situa l’abisso tra *certezza* e *verità* che, così, più non si distinguono. Per essere chiari, ciò di cui è vittima T. sembra essere un’*emorragia percettiva* e la percezione per antonomasia è rappresentata dalla visione, perché solo in essa è concepibile essere *molto vicini* al *divenire dimentichi di sé*.

Chiamiamo “emorragia percettiva” la *ricodificazione sensoriale di processi noetici* quali l’immaginazione e la concettualizzazione. Nel caso in esame la ricodificazione sensoriale si imprime sulla concettualizzazione (pensiero verbalizzato), cioè sul dialogo interno che così assume quel carattere di corporeità delle “cose” a cui si accompagna il naturale sentimento di incrollabile certezza.

T., quando pensa, si aliena a tal punto nel discorso pensato o nel ricordo di un discorso udito che, divenendo assolutamente dimentica di sé, percepisce il proprio pensiero come estraneo, suggerito da qualcuno di cui sente la voce. Ecco perché sarebbe forse più rigoroso affermare che gli allucinati non *sentono* le voci, bensì le *vedono*.

È forse utile ricordare che Husserl, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, nel prendere le distanze da Kant, sottolineava l’indipendenza delle manifestazioni fenomeniche dalla struttura della soggettività, cioè, ciò che appare, non si dà come materia informe successivamente plasmata dalle apprensioni soggettive. Come acutamente ricorda Vincenzo Costa (1999, p. 225): «L’atto noetico diviene, di conseguenza, non la messa in forma soggettiva del mondo, ma la *presa d’atto di una forma e di una direzione di senso che si è costituita passivamente, e alla quale il soggetto può solo “aderire”*». Ciò detto, se il pensare che “parla tra sé e sé” o che ricorda l’altrui dire, soggiace al processo di ricodificazione sensoriale, allora il pensare stesso si dà al soggetto come *presente impressionale* che “colpisce l’io” e lo invita, husserlianamente, ad “aderire”, cioè al *volgimento attivo*: questa è la genesi di un’allucinazione verbale. Se il paziente, soggiace ad una *ricodificazione sensoriale dei*

*processi noetici*, non può accedere alla possibilità di compiere un atto di riflessione che ponga come oggetto tematico il processo percettivo stesso (percezione di secondo grado di Husserl) perché un tale atto, soggiacendo, esso stesso, al processo di ricodificazione sensoriale, perderebbe proprio ciò che gli inerisce in modo essenziale: il proprio costituirsi come *momento di desensibilizzazione*. Pensare, scriveva Hannah Arendt, è *desensibilizzarsi*.

D'altro canto, che T. sia vittima di una ricodificazione sensoriale dei processi ideativi, sembra essere confermato anche dalle gravi difficoltà di *rimemorazione* di cui più avanti si descriveranno le conseguenze sul piano della temporalizzazione dell'esistenza. La ricodificazione sensoriale dei processi ideativi, infatti, produce, in questi ultimi, l'assunzione parziale (vedi paragrafo I) della *grammatica* del registro percettivo. Non a caso, si diceva, T. manifesta problemi di *rimemorazione* e non di *ritenzione*, una differenza molto importante che Husserl, negli anni '20, ha ben chiarito: «ogni ritenzione è ciò che è, ed ha il suo modo intenzionale solo all'interno del percepire fluente nel quale è sita. La rimemorazione è invece un modo della ri-percezione, non è cioè precisamente una percezione; ma un costituirsi di nuovo, un iniziare di nuovo con un "ora" originario e uno spegnersi ritenzionale, ma appunto nel modo della riproduzione» (1966, tr. it., p. 160).

Insomma, tra ricordo primario (ritenzione) e ricordo secondario (rimemorazione), v'è la differenza radicale che separa la percezione dalla non-percezione. «Nella ritenzione non si costituisce autenticamente il passato, ma la percezione stessa: la ritenzione appartiene alla sfera della presentazione» (Costa, 1966, p. 69).

Ma allora Jaspers ha ragione ad appiattare le allucinazioni verbali sul paradigma della visione. Il tipo di delirio di cui si sostanzia l'esistenza lacerata dalle *voci*, in coerenza con la grammatica percettiva, preserva l'incredulità, esso si modifica in continuazione, sembra procedere per *adombramenti*: «... adesso la voce mi ha detto che non sono tutti robot. Mi ha detto: "chiamali cani", e poi lui non è più Dio...», T. pone continuamente domande alla voce affinché essa pronunci una parola definitiva, affinché possa esser *certa* della sua *verità*.

È evidente, qui, l'effetto che la ricodificazione sensoriale del pensiero verbalizzato produce in termini di impronta grammaticale: il pensiero verbale procede per *adombramenti* (grammatica della percezione), ma la convinzione incoercibile di stare parlando con un'entità esterna, manifesta l'elemento *ideale* che, insieme alla materialità cosale prodotta dalla grammatica della percezione dà luogo a quelle *peculiarità ideali* di cui si è detto nel paragrafo introduttivo.

T., con la quale dialogo da oltre diciotto anni, prende continuamente appunti, ma non ricorda nulla di ciò che è accaduto il giorno prima. Ella annota le proprie esperienze in un quaderno, appuntando, talora, la data e, più raramente, persino l'orario.

T. sembra vivere nell'orizzonte di una mera databilità, ma nell'intento fattivo e costante di rimpossessarsi della *possibilità* di ricordare.

T. non è completamente schiacciata sul registro della percezione (come vorrebbe Jaspers), sebbene ci sia molto vicino; ella è iscritta nell'ordine della *peculiare oggettività ideale* di cui si è detto, sul piano della temporalizzazione, si fa evidente una grave alterazione ed è sul versante del *databile* che tende drammaticamente a precipitare la sua esistenza delirante.

### III. NOTE SULLA TEMPORALIZZAZIONE DELL'ESISTENZA DELIRANTE<sup>4</sup>

T.: «*Non ce la faccio più, mi sento scema, non mi ricordo niente, senza memoria non c'è intelligenza*».

L.: «*Non la voglio la memoria, non voglio che sia presente. Non sarebbe giusto fare cose sempre nuove, forse? Il ricordo mi crea agitazione, mi sento molto vecchio. Io "divento" e basta. Io divento senza progetto*».

Nello scarto differenziale che contrappone l'esistenza pre-delirante di L. all'esistenza delirante di T. può situarsi qualche riflessione intorno alla natura ancipite del tempo, natura ben nota al pensiero occidentale, basti pensare, tra i tanti, a Platone, Aristotele, Agostino, Husserl, Bergson, Heidegger. Secondo Marramao (p. 9) alla *rappresentazione* del tempo fa riscontro un *sentimento* del tempo. La prima andrebbe esteriorizzandosi e oggettivandosi nell'*inautenticità* del calendario o se si vuole dell'orologio, il secondo avanzerebbe con la cristallina *autenticità* del *flusso vitale* sovrabbondante di immediatezza patica.

---

<sup>4</sup> Le riflessioni che seguiranno necessitano di un confronto che ponga in evidenza lo scarto differenziale tra temporalizzazione dell'esistenza pre-delirante e la temporalizzazione dell'esistenza delirante. Tale riflessione, che per lo spazio a nostra disposizione, non è possibile mostrare nei dettagli, è parte di un libro, in corso di preparazione, a cui collaborano la dott.sa Maria Cristina Mastrocola e la dott.sa Carla Tagliatela.

Con L. si indicherà l'iniziale del nome di un paziente in stato pre-delirante.

*Poiché il padre, che l'aveva generato, vide muoversi e vivere questo mondo divenuto immagine degli eterni dèi, se ne compiacque, e pieno di letizia pensò di farlo ancor più somigliante al suo modello. Come dunque questo è un animale eterno, così anche quest'universo egli cercò, secondo il suo potere, di renderlo tale. Ora, la natura dell'anima era eterna, e questa proprietà non era possibile conferirla pienamente a chi fosse stato generato: e però pensa di creare un'immagine mobile dell'eternità, e ordinando il cielo crea dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, quella che abbiamo chiamato tempo. E i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non erano prima che il cielo nascesse, fece allora in modo che anch'essi potessero nascere, mentre creava quello. Tutte queste sono parti di tempo, e l'"era" e il "sarà" sono forme generate di tempo, che noi inconsapevolmente riferiamo a torto all'eterna essenza. (Platone, Timeo, 37 d, e)*

Come, acutamente, rileva Marramao, in questo passo Platone chiama *chronos*, il tempo di cui facciamo esperienza sensibile, e *aìon* il tempo eterno di cui *chronos* rappresenterebbe il movimento. Ma intendere il tempo come immagine mobile dell'eternità non rende ragione della complessità del testo. Infatti, continua Marramao, Platone scrive che il tempo è "immagine mobile dell'eternità", ma per dire "immagine" Platone non usa la parola *eidolon*, che nel suo lessico starebbe ad indicare una copia immersa nella fallacia del simulacro, bensì usa la parola *eikòn* che vuol dire icona, nel senso di immagine autentica, quindi il tempo per Platone non è una caduta nella corruttibile sfera del sensibile, bensì fedele immagine della *durata*. Insomma in Platone, non c'è contrapposizione tra *tempo cronologico* e *tempo aionico*, bensì un'essenziale coappartenenza.

Questa coappartenenza sembra subire un'irrimediabile eclissi nelle esistenze di L. e di T.: non v'è possibilità di raccordo tra la scandita linearità temporale del loro concreto esistere e la ciclicità incessante dell'eterna vicenda della specie, tra la duratura inattualità della potenza e l'attuazione inquietante e gioiosamente sofferta del vivere.

*Chronos è per Platone imitazione vera di aìon in quanto scansione, declinazione ritmica della durata: una sorta di restituzione per istantanee del continuum di una trama filmica. (Marramao, p. 16)*

In T. non c'è restituzione di un *tempo in generale* attraverso la ritmica databilità delle istantanee, bensì ella assiste, impotente, al caotico dila-

gare di una molteplicità di fotogrammi che non si lascia ordinatamente raccogliere nell'unità del senso:

«Quando andavo a scuola non capivo le lezioni, non lo sentivo mio il compito, non entrava niente nel mio ricordo. Prima si capisce e poi si memorizza, io “vedo” solo»; eppure da queste poche battute sembrerebbe che T. abbia ricordo delle proprie esperienze passate, ma ella risponde:

«Sì, ma è come se fosse una reazione, io so che deve avvenire questa reazione, ma non avviene dentro di me. È come se io avessi un quadro e su questo quadro passano le immagini che non si fissano sulla memoria, non c'è memoria».

T. deve riempire ogni momento della giornata, anche durante le sedute deve avere un bicchiere d'acqua per sorseggiarlo in continuazione, fuma una sigaretta dopo l'altra e a casa, a tutto ciò, aggiunge un incessante bere caffè e un continuo spiluzzicare.

T., insomma, deve muoversi in continuazione e, come ricorda Bergson, lo slancio all'azione privilegia la forma-percezione sulla forma-ricordo e, infatti, T. ci dice che “vede” solo, senza ricordare; ella legge senza “capire”, dimentica ciò che ha detto un minuto prima. Tuttavia T. comprende le immagini e le “riconosce”, ad ogni incontro, nei suoi occhi si fanno chiarissime le tracce dell'ultimo congedo: ella mi “riconosce”, eppure non ricorda nulla di ciò che ci siamo detti e di ciò che diciamo. Quando diciamo: “ella riconosce”, vogliamo alludere alla struttura complessa del riconoscere, fatta, oltre che di percezione e ricordo, del felice impasto di questi due momenti che colloca l'oggetto “riconosciuto” nella totalità di rimandi di cui si nutre il significato emotivo, in modo che l'oggetto non possa mai essere ridotto alla mera struttura analogica di una semplice “istantanea”.

L., al contrario, non “riconosce” le immagini, egli ne coglie solo l'ossatura, (Minkowski avrebbe parlato di “razionalismo morboso”), non si agita alcun significato emotivo.

In riferimento al disegno di un tenero cucciolo di gatto, T. esclama: «Quanto è carino quel micetto»; L., invece, a proposito della stessa figura, dice: «È il disegno di un gatto».

Con buona pace dei semanticisti, da Korzybski, passando per Bateson, fino a Grinder e Bandler, quella di T. sembra essere una felice e auspicabile confusione tra la *mappa* e il *territorio*, tanto quanto in L. la perspicace attenzione a non confondere l'oggetto con la rappresentazione dell'oggetto (cioè la *mappa* con il *territorio*), coincide con un drammatico fallimento.

In T., per quanto concerne le immagini, v'è sempre una carica emotiva, un larvato rimando, ella le *capisce*, anche se non le fissa. Se,

d'altronde, si chiede a T. di commentare un qualunque, anche semplicissimo, brano scritto, ella non capisce assolutamente nulla, la scrittura per lei è indecifrabile. Le scritture fonetiche, infatti, a differenza delle scritture pittografiche e ideografiche, inducono nei loro "figli" una doppia dissociazione. Il segno grafico implica, infatti, la percezione visiva e, nel contempo, allude ad un suono: è questa la prima dissociazione *segno visivo-suono*. La seconda dissociazione sta nel fatto che quel suono, evocato dalla vista, deve, a sua volta, evocare un *significato*.

T., probabilmente, non "capisce" quando legge, perché essendo vittima di un netto prevalere della *forma-percezione* (ricodificazione sensoriale dei processi ideativi), le è precluso il raccordo della *vista* con la *voce* e, quindi necessariamente, non può approdare al *significato* e, rovesciando il discorso, ogni pensiero *proprio* cade inesorabilmente sotto i duri colpi di questa *emorragia percettiva* e si trasforma in voce allucinatoria. È chiaro che questo non vale per le immagini perché esse manifestano un isomorfismo strutturale con il significato: il significato si *vede*.

D'altro canto, bisogna aggiungere che T., quando scrive, pone in atto un evidente stile orale paratattico:

*Un signore ha tanta fame e va a rubare in una gioielleria e ruba tutti i gioielli, ma lo stanno per acchiappare i carabinieri e lui scappa più presto che può. Poi quando sta fuori pericolo si mette seduto su un prato a guardare i gioielli e dietro un muro sbucano due ladri e si prendono i gioielli e lo picchiano a sangue e lui rimane tramortito per terra e si lamenta perché sente troppo dolore e si alza a stento e viene un cane e gli lecca i piedi e lui perché si sente male impreca e alza le braccia al cielo e gli viene all'improvviso il colpo della strega e rimane immobile e con le braccia e le mani alzate e il cane lo guarda un po' e poi gli fa pipì addosso perché l'uomo gli ricorda tanto l'albero e l'uomo grida disperato: «ci mancavi solo tu cane zozzo, mi sono capitate tutte le cose più storte che mi potevano capitare e tu sei il finale come completamente della giornata come la ciliegina sopra la torta che è l'ultimo tocco per completare l'opera».*

Questo testo scritto presenta forti residui di oralità testimoniati dalla forte impronta paratattica che dispone la catena sequenziale degli accadimenti tutta sullo stesso piano. I numerosi accadimenti di cui parla il testo sono tenuti insieme da una serie interminabile di congiunzioni (e), venti congiunzioni per dieci righe di testo.

T., se legge il suo stesso testo, non è in grado di capirlo. V'è, a quanto pare, una frattura insanabile tra la dimensione orale e quella scritta, tra oralità e scrittura, cioè tra temporalità auditiva e spazialità visiva.

Il testo proposto da T. presenta le stesse caratteristiche di oralità presenti nel racconto della creazione nella Genesi di cui esemplare, sembra la versione, riportata da Walter J. Ong (pp. 65 e 66), di Douay del 1610:

[...] *prodotta in una cultura con forti residui di oralità [...], molto vicina allo stile additivo del testo ebraico originario [...]* :

*«All'inizio Dio creò i cieli e la terra. E la terra era sgombra e vuota, e le tenebre stavano sulla superficie del mare; e lo spirito di Dio si muoveva sulle acque. E Dio disse: "Sia la luce". E fu la luce. E Dio vide che la luce era buona; e separò la luce dalle tenebre. Ed egli chiamò la luce Giorno, e le tenebre Notte; e ci fu sera e mattina, un giorno».*

L'impero della forma-percezione: T. ne coglie la drammatica sudditanza quando dice: *«È come se io avessi un quadro e su questo quadro passano le immagini che non si fissano sulla memoria, non c'è memoria».*

T. non dice, infatti, «mi passano delle immagini nella mente che non si fissano sulla memoria» e non dice neanche «ho dei ricordi che mi passano nella mente come immagini che non riesco a fissare». Ella, per dire che cosa prova, è *costretta* a ricorrere ad una analogia: «È come se io avessi un quadro». Perché T. non si è limitata a dire: «Ho un quadro»? T. è caduta preda del registro visivo ma, conserva una *protenzione interrogante*: ella dialoga con la voce allucinatoria nel tentativo, sino ad oggi fallito, di conseguire la *verità*. T. mantiene ancora un, seppur tenue, legame con la dimensione dell'*ascolto* che, come s'è detto, risulta ben lungi dall'essere riducibile ad una mera sensorialità. Questo è il motivo per il quale ella sceglie un'analogia con un oggetto intrinsecamente strutturato *per essere visto*, il quadro, ma la verità della propria condizione, in coerenza con le leggi dell'analogia e con la potenza disidentificativa del congiuntivo, non coincide con il percepito-quadro perché, se così fosse, ella avrebbe usato l'indicativo presente: «Ho un quadro...»<sup>5</sup>.

Ricapitolando: T. non ha memoria del presente, patisce un progressivo appiattimento sulla sensoriale databilità della serie cronologica de-

---

<sup>5</sup> T. ha una buona cultura e, per molti anni, ha lavorato come insegnante nelle scuole elementari.

gli “ora”, sottratto, dunque, alla duratura inattualità della potenza (Virno). L., invece, fallendo nelle sue ricognizioni prefigurative, vive nell’indatabile, nel *passato in generale*, permane nell’attesa immemorabile del proprio inizio. Queste due esistenze manifestano quadri clinici profondamente differenti:

– T. presenta allucinazioni verbali, organizza un delirio mutevole, è presente un sentimento di incredulità, soffre di psicosomatosi, manifesta evidenti fluttuazioni della sfera emotiva attraverso esplosioni di pianto, grida di rabbia, periodi di intensa depressione che gradualmente cedono il passo a periodi di relativo benessere. Non è presente schizofasia. Questo quadro clinico, coerente con quell’appiattimento sulla sensorialità della serie cronologica degli “ora”, configura una *psicosi chronica*.

– L. non soffre di alcun tipo di allucinazione, è presente, a tratti, un’ideazione delirante, il sentimento prevalente coincide con una rarefatta sospensione, un’attesa<sup>6</sup> senza oggetto, non sono presenti fluttuazioni della sfera emotiva che permane in una condizione di statica atarassia, di stabile anedonia. L. non soffre di psicosomatosi, ma è schizofasico. Questo quadro clinico, intriso di quella duratura inattualità della potenza, sospeso nell’indatabilità di un *passato in generale*, configura una *psicosi aionica*.

– L. vive un presente, paradossalmente inattuale e T. vive la mera attualità del presente. Queste due differenti modalità dell’esser presente hanno in comune il fatto di non riuscire a costituirsi come *skopòs*, perché ad entrambe manca il *kairòs*, il “tempo opportuno”, il “tempo debito”, necessario al costituirsi di ogni proponimento, di ogni ricognizione strumentale alla realizzazione dello scopo. Platone, nella Repubblica, scriveva (II, 370b-c):

[...] *agirà meglio uno che eserciti da solo molte arti o quando da solo ne eserciti una sola? – Quando da solo ne eserciti una sola, rispose. – È chiaro d’altra parte, credo, che se uno si lascia sfuggire l’occasione opportuna (kairòs) per una data opera, questa opera è perduta. – È chiaro, sì. – L’opera da compiere non sta ad aspettare, credo, i comodi di chi la compie. E chi la compie deve starle dietro, senza considerarla un semplice passatempo. – Per forza. – Per conseguenza le singole cose riescono più e meglio e con maggiore facilità quando uno faccia una cosa sola, secondo la propria naturale*

---

<sup>6</sup> Si vedano le imprescindibili analisi di Minkowski sulla fenomenologia dell’attesa in Minkowski, *Le temps vécu* (trad. it., pp. 88-93).



*disposizione e a tempo opportuno (kairòs), senza darsi pensiero delle altre.*

Il *kairòs*, come scrive Natoli, «designa una temporalità complessa e qualitativa» (p. 33), esso, se si fa riferimento alla radice indoeuropea della parola *krr*, designa l'armonia, l'accordo, ma per rendere più chiara l'ipotesi che guida il presente lavoro, noi preferiamo dire che *kairòs* designa il *raccordo* della dimensione *aionica* con la dimensione *chronica*. D'altronde Benveniste, come ricorda Marramao, propone una connessione del termine *kairòs* con il verbo *kerànnymi* che vuol dire "mescolare", "temperare" ed è forse proprio in quest'accezione che Platone lo usa nel passo citato della Repubblica: una *mescolanza opportuna*, una *miscela propizia* (cfr. Marramao, pp. 99-101). *Kairòs* è il tempo del nostro quotidiano decidere, è il tempo del prendere atto del contesto, del raccogliere e selezionare i mezzi in virtù dei quali realizzeremo i nostri scopi. Lo *skopòs* è la struttura squisitamente umana della decisione e il *kairòs* ne rappresenta la misura.

Nelle *psicosi aioniche*, così come nelle *psicosi croniche*, il venir meno del *kairòs* determina la tragica eclissi del "proponimento" e della "decisionalità", mentre la "volontà" si mantiene presente e tristemente improduttiva. Sulla differenza tra volontà e proponimento, Aristotele, nell'*Etica Eudemia*, è molto chiaro (II B, 10, 1125b 32-37):

*Ma neppure la volontà e il proponimento sono la stessa cosa. Si vogliono anche talune cose che sono impossibili, pur sapendo che sono tali, ad esempio di regnare su tutti gli uomini e di essere immortali, ma nessuno se le propone, a meno che ignori che sono impossibili; né in generale ci si propone ciò che è bensì possibile, ma che si ritiene non dipenda da noi fare o non fare. Perciò è evidente che è necessario che l'oggetto del proponimento sia tra le cose la cui esistenza dipende da noi.*

È sufficientemente chiara in T. la volontà, mai tramontata, di approdare ad una verità che possa offrirle una soluzione definitiva (ella, nei 18 anni dall'esplosione della sofferenza, ha anche tentato il suicidio ben due volte), mentre in L. è evidente la volontà di incontrarmi consumata nella speranza che l'attesa possa avere un compimento. Alla fine di una seduta domiciliare, ho chiesto a L.: «Che cosa succede quando vado via?» ed egli ha risposto: «*Mi rimane il tempo, un tempo indeterminato. Dato che il tempo è una cosa abbastanza grande, se io mi lascio prendere da questo tempo non faccio altro che considerarlo e quindi non so nemmeno io se considerarlo o chiamare un'altra volta il dottore. Io e il*

*tempo non siamo buoni amici, ci deve stare una persona che io devo vedere»<sup>7</sup>.*

All'angoscia di un *tempo indeterminato* L. oppone il sollievo fugace di una *cronologia dell'apparizione*, e si fa evidente la separazione e il triste isolamento della *forma-percezione* (la visione) dall'intreccio complesso, con-fusionale degli altri sensi.

McLuhan, citando Dodds, ricorda come gli ammonimenti interiori degli eroi omerici si traducano in immagini pittoriche: nel primo libro dell'Iliade, Achille, scagliatosi contro Agamennone, viene trattenuto per i capelli da Atena (p. 85).

*L'eroe è divenuto un uomo diviso nel mentre che procede verso un io individuale. E la "divisione" è visibile in modelli pittorici, o "artifici", di complesse situazioni che l'uomo tribale e uditivo non aveva mai cercato di visualizzare. Il che vuol dire che detribalizzazione, individualizzazione e rappresentazione pittorica sono tutt'uno. La forma magica scompare proporzionalmente al manifestarsi visivamente degli eventi interni. Ma tali manifestazioni sono anche una riduzione e una distorsione di complessi rapporti che vengono avvertiti con maggiore pienezza quando vi sia un completo intreccio tra tutti i sensi contemporaneamente.*

Questo progressivo processo di separazione e isolamento della forma visiva – come abbiamo, in parte, già avuto modo di osservare – trae la sua origine dall'esperienza della scrittura fonetica. Ma, come osserva McLuhan, è solo con l'intervento della stampa, cioè con la produzione massiva di caratteri *uniformi e ripetibili*, che un tale processo giunge a compimento.

È utile ricordare che l'invenzione dell'alfabeto produce, in opposizione alle concezioni mitologiche e cosmologiche precedenti, una concezione del tempo cronologico, iscritta nel registro visivo: si pensi alla teoria dell'anamnesi di Platone dove la legittimazione della conoscenza viene affidata ad un "prima", tutto visivo, della contemplazione delle

---

<sup>7</sup> Una parte delle produzioni verbali dei pazienti a cui si fa riferimento in questo saggio è tratta dalle trascrizioni effettuate direttamente durante la seduta psicoterapeutica dall'Autore. Un'altra parte, più recente, è stata registrata mediante strumentazione digitale ed è attualmente oggetto d'indagine nell'ambito di un progetto di ricerca su *Linguaggio e Schizofrenia*, condotto dalla Scuola Sperimentale per la Formazione alla Psicoterapia ed alla Ricerca nell'ambito delle Scienze Umane Applicate - Asl NA1 (la cui coordinazione è a cura della dott.sa Monica Gemelli) ed il CIRASS, Centro Interdipartimentale per l'analisi e la sintesi dei segnali - Università Federico II di Napoli.

idee eterne e immutabili, rispetto ad un “poi” destinato a configurarsi come *impegno* e *lotta* per riportare alla mente le immagini veritiere dei trascorsi contemplativi dell’anima. Impegno e lotta, però, non a caso, rappresentano gli ingredienti essenziali al raggiungimento della *visione eidetica* e questo perché il processo di isolamento della forma-visione non era giunto a compimento. Ma un tale processo non giunge a compimento neanche con l’affermarsi della stampa, come pensa McLuhan, né vi giunge T. che, nonostante l’emorragia percettiva (e abbiamo detto che, in questo lavoro, quando parliamo del mondo delirante, consideriamo percezione per antonomasia la visione), mantiene una protensione interrogante in grado, sia pure molto parzialmente, di restituirle la dimensione dell’ascolto. E anche L. chiede aiuto ad una *cronologia dell’apparizione*, ma, certo, non risolve i suoi problemi. Abbiamo solo un caso in cui l’isolamento e la piena prevaricazione della forma-visione giunge a compimento: il grande delirio strutturato.

#### IV. IL CASO F.

F. ha 31 anni, vive con un padre invalido e due sorelle più giovani che si guadagnano da vivere facendo le *baby-sitters*. Non più di quattro anni fa, F. conduceva una vita normale lavorando in una salumeria in un quartiere centrale di Napoli. Una notte F. è caduto vittima di una grave crisi di agitazione psicomotoria, preludio al progressivo organizzarsi di un delirio strutturato. Il mondo cominciò a subire una drammatica metamorfosi, le persone, le cose, le strade, la propria casa, cominciavano a non essere più le stesse sebbene mantenessero elementi di enigmatica e inquietante familiarità. Una mattina, F. ed io iniziammo i nostri colloqui. Mi trovavo presso la sua abitazione, F. mi fece accomodare su di una sedia in un piccolo soggiorno munito di un letto dove egli, silenzioso, si ridistese mostrando, comunque, disponibilità a dialogare.

*Il pianeta è stato invaso da extraterrestri provenienti da una lontana galassia che ci distruggeranno. Io sono un eroe, prescelto da Dio, e sto lottando per scacciare i marziani.*

F., angosciato per questa invasione, esce tutte le notti, spinto dalla propria missione, per avvisare amici, conoscenti o anche semplici passanti, del pericolo che stanno correndo. Quando non esce, rimane sveglio tutta la notte, prestando attenzione ad ogni più piccolo fruscio scr-

tando, senza posa, la finestra e il televisore spento. Ma quale può essere stato il primo movimento di questo *mutamento pauroso*?

*Mi hanno contattato telepaticamente perché Dio mi ha donato la capacità di leggere nel pensiero e sono stato scelto come salvatore del mondo. Nessuno soffrirà più, grazie a me le persone non moriranno più, per renderle immortali non devo fare altro che guardarle, io stesso sono immortale.*

F. è immerso nell'atmosfera apocalittica di un mondo inteso come pura auto manifestazione del disegno divino. Egli si fa protagonista e messaggero di un assoluto congedo dal mondo storico. Gli accadimenti manifestano la loro incontrovertibile verità, lo svolgimento temporale è pensato nell'ordine della qualità e dell'essenza, il tempo del mondo viene *visto* e pensato dal punto di vista di Dio. Siamo alle soglie di un nuovo inizio, di un nuovo tempo, la sua figura è l'*éschaton*.

*L'aggettivo éschatos è una forma superlativa da ek, ex, e indica colui che si trova fuori, il più lontano di tutti. Èschaton pertanto significa, l'ultimo, l'estremo, il più remoto; allo stesso modo in cui la parola eschatià significa la parte estrema, l'estremità, l'estremo limite. Èschaton è dunque la fine dello spazio e del tempo nel senso dell'estrema ultimità. A differenza del télos, l'ultimità dell'éschaton non significa compimento e insieme ritorno: essa esclude il ciclo poiché designa un limite fisso rispetto al quale non è possibile avanzare né arretrare. L'éschaton consente di pensare, unicamente, a un nuovo inizio; seppur si mantiene nella figura del cerchio in essa si dà una congiunzione unica e definitiva dell'inizio con la fine. (Natoli, p. 36)*

F. racconta la propria esperienza con una sorta di euforia liberatoria, egli è testimone del disvelamento finale. Del resto l'*éschaton* è il tempo della fine e, in quanto tempo della fine, si configura come tempo apocalittico. Apocalisse è, come ricorda Natoli, rivelazione, svelamento.

F. dice: «*Finalmente ho capito*».

Il tempo della storia, fatto di dolorose contingenze, viene spazzato via dalla tracotanza apocalittica di una promessa di salvezza ormai compiuta.

F., coerentemente alla tradizione giudaico-cristiana, vive nella prospettiva del messia, le sue due sorelle sono cattoliche attivamente

impegnate, il sistema doxico-ideologico di immersione si dà come propulsore semantico di un disagio non altrimenti dicibile.

In questo caso la complessa struttura della temporalità – di cui s'è detto per gli altri casi – non subisce alcuna distorsione; ad essa, semplicemente, subentra *l'éschaton*.

La ricodificazione sensoriale dei contenuti ideativi in questo caso è completa.

In conclusione, la ricodificazione sensoriale dei processi noetici può interessare solo i contenuti dei *processi* ideativi e/o immaginativi e allora si manifesta un delirio sistematizzato senza allucinazioni.

Se la ricodificazione sensoriale interessa, insieme ai *contenuti* anche i *processi* inerenti il pensiero verbale e/o immaginativo, allora si manifesta un delirio sistematizzato con allucinazioni. Qualora ai due differenti casi sopra riportati dovesse aggiungersi il soggiacere dei *processi percettivi* alla ricodificazione sensoriale, allora si manifesterà un delirio non sistematizzato, rispettivamente, nel primo caso, senza allucinazione e, nel secondo caso, con allucinazioni.

## BIBLIOGRAFIA

Arendt H.: *La vita della mente*. il Mulino, Bologna, 1987

Aristotele: *Etica Eudemia*. Laterza, Bari, 1988

Blankenburg W.: *Perspektivität und Wahn*, in *Wahn und Perspektivität*. Enke, Stuttgart, 1991. Tr. it. parziale, di e a cura di V. Quaranta: *Prospettività e delirio*. COMPRENDRE, 2005, 15 : 11-32

Bandler R., Grinder J.: *The Structure of Magic*. Science and Behavior Books, Palo Alto, 1975. Tr. it. di A. Menzio: *La struttura della magia*. Astrolabio, Roma, 1981

Bateson G.: *Steps to an Ecology of Mind*. Chandler, S. Francisco, 1972. Tr. it. di G. Longo: *Verso un'ecologia della mente*. Adelphi, Milano, 1976

Bergson H.: *Matière et mémoire*. Universitaires de France, 1959. Tr. it.: *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, a cura di Adriano Pessina. Laterza, Bari, 1996

Calvi L.: *Sogno ed evidenza. Sogno ed esistenza*. COMPRENDRE, 2005, 15: 54-57

Costa V.: *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*. Jaca Book, Milano, 1966

... : *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Vita e Pensiero, Milano, 1999

Hegel G.W.S.: *System der Wissenschaften, erster Teil, Die Phänomenologie des Geistes*. Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807. Tr. it. di E. De Negri: *La fenomenologia dello spirito*. La Nuova Italia, Firenze, 1973

- Korzybski A.: *General Semantics, Psychiatry, Psychotherapy and Prevention*.  
Abridgment to AMERICAN JOURNAL PSYCHIATRY, 1941  
... : *Science and Sanity: an Introduction to non Aristotelian Systems and  
General Semantics* (1933 e 1941). The International Non-Aristotelian Library,  
Lakeville, 1948, 3<sup>a</sup> ed.
- Husserl E.: *Erste Philosophie* (1923-24), Zweiter Teil: *Theorie der  
phänomenologischen Reduktion*. HUSSERLIANA, VIII, Boehm R. hrsg. Martinus  
Nijhoff, Den Haag, 1966  
... : *Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag  
1966. Tr. it. a cura di Costa V.: *Lezioni sulla sintesi passiva*. Guerini, Milano, 1993
- Jaspers K.: *Allgemeine Psychopathologie*. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg,  
VII<sup>te</sup> unveränderte Aufl. (erste Auflage, Heidelberg, 1913). Tr. it. di R. Priore:  
*Psicopatologia generale*. Il Pensiero scientifico, Roma, 1964
- Illich I.: *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*. The  
University of Chicago Press, Chicago. Tr. it. di Serra A. e Barbone D.: *Nella  
vigna del testo. Per una etologia della lettura*. Cortina, Milano, 1994
- Lévinas E.: *Ethique et Infini*. Paris, Librairie Artème Fayard et Radio France,  
1982. Tr. it.: *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*. Roma, Città Nuova,  
1984
- Marramao G.: *Kairòs. Apologia del tempo debito* (1992). Laterza, Bari, 1993, 2<sup>a</sup> ed.
- McLuhan M.: *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic man*.  
University of Toronto, 1962. Tr. it. di S. Rizzo: *La galassia Gutenberg.  
Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976 (Consultata la quinta  
ristampa a cura di G. Gamaleri del 1995)
- Minkowski E.: *La Schizophrénie*. Édition Payot & Rivages, Paris, 1997  
... : *Le temps vécu*. d'Artrey, Paris, 1933. Tr. it. di G. Terzian: *Il tempo vissuto*.  
Einaudi, Torino, 1968
- Natoli S.: *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*.  
Feltrinelli, Milano, 1991
- Ong W.J.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and  
New York, Methuen, 1982. Tr. it. di A. Calanchi: *Oralità e scrittura. Le  
tecnologie della parola*. il Mulino, Bologna, 1986
- Pastore C.: *Wahnstimmung. Recodification des processus perceptifs*. REVUE LE  
CERCLE HERMENEUTIQUE, 2006, 7 (*La Psychopathologie Phénoménologique*)
- Sini C.: *Gli abiti, le pratiche, i saperi*. Jaca Book, Milano, 1996
- Vico G.: *La scienza nuova*. Rizzoli, Milano, 1977
- Virno P.: *Il ricordo del presente*. Boringhieri, Torino, 1999

Dr. Carlo Pastore  
Via Rampe di Pizzofalcone, 32  
I-80132 Napoli