

ALLE ORIGINI DELLA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA: LUDWIG BINSWANGER

A. ALES BELLO

I nomi di Bruno Callieri, Lorenzo Calvi, Eugenio Borgna – indicando quelli di psichiatri orientati in senso fenomenologico che sono attivi sul campo della ricerca – appartengono ad una “scuola” denominata, appunto, psicopatologia fenomenologica o *Daseinsanalyse* che si deve ricondurre a Danilo Cargnello, il quale a sua volta si ispira all’opera teorico-pratica di Ludwig Binswanger. Questa scuola ha una sua particolare configurazione nel campo della psichiatria, distinguendosi per il suo atteggiamento non naturalistico, non biologistico, in una parola non positivista. Binswanger appartiene a quel grande filone di indagine che si oppone ad una lettura riduttiva dell’essere umano, lavorando in particolare sul campo delle patologie connesse con i disturbi mentali. Allora dove trovare una chiave interpretativa di tali disturbi se si vuole evitare l’atteggiamento riduttivo? Non è *per accidens* che Binswanger, psichiatra e filosofo, s’interessa di Husserl. Chi legge i suoi testi si trova di fronte a una sintesi originale di filosofia e psichiatria, tanto che è necessaria una conoscenza approfondita della storia della filosofia per seguire capillarmente le sottili analisi che egli propone. Se è vero che in ogni scienza umana è rintracciabile un’antropologia di base e che spesso tale antropologia è solo implicita e presupposta – forse neppure coscientemente –, nel caso di Binswanger ci si trova, al contrario, di fronte all’esigenza di esplicitare tale inevitabile presupposto, anzi, alla richiesta di una sua elaborazione approfondita; in questa direzione, egli propone un continuo consapevole rimando ad una sua personale presa di posizione. E che ci si trovi veramente innanzi a un’originale prospet-

tiva antropologica è sostenuto nello studio, straordinario e innovativo, di Bianca Maria d'Ippolito, *La cattedrale sommersa*, al quale farò riferimento nel corso di questa trattazione.

La proposta d'un'antropologia filosofica si configura, nella personalità aperta agli stimoli culturali più disparati, qual è quella di Binswanger, non attraverso un'analisi teorica del disturbo mentale, ma attraverso l'incontro con i singoli esseri umani sofferenti. Egli si chiede come passare dall'universale al particolare, e *vice versa*, come inquadrare in termini essenziali un fenomeno patologico, ben individuato nel tempo e nello spazio, seguendo i dettami della ricerca scientifica, quale si è configurata in Occidente. Egli, che è filosofo, conosce le spiegazioni dei filosofi del passato. E, come medico, che vuole interpretare e curare la malattia mentale, va alla scuola di chi sta cercando di entrare nella psiche umana sempre più profondamente per cogliere le cause di quei disturbi, ovvero Sigmund Freud. Anche quest'ultimo è, a suo modo, filosofo e antropologo, perché la psicologia, come tutte le scienze d'altra parte, si è separata dal solco della filosofia, ma ha mantenuto inevitabilmente, come si è accennato sopra, legami più o meno palesi, con quell'indagine essenziale che è la filosofia. Ma quale filosofia?

Questa domanda così posta è ingenua, anzi, rozza. La filosofia è un tipo di ricerca, quindi, in quanto tale, ha caratteri di universalità, è filosofia e basta; tuttavia, la storia della filosofia dimostra, da un lato, una compattezza problematica e, dall'altro, una varietà di soluzioni. I filosofi più avvertiti hanno sempre cercato di rendere ragione di questo fenomeno; si può citare in modo emblematico Hegel, che ha indicato nella sua storia della filosofia come lo Spirito percorra sentieri diversi, oppure lo stesso Husserl, il quale, nel suo testamento filosofico, *La storia della filosofia e la sua finalità*, ha sottolineato l'unità di intenti di coloro che scelgono il mestiere del filosofo, e, nello stesso tempo, la difficoltà di individuare il punto di inizio, la chiave interpretativa, per orientarsi verso una soluzione, in cui possano convergere tutti gli sforzi. E qual è il terreno su cui porsi?

Secondo Husserl, questo terreno era stato intravisto dai filosofi greci, soprattutto Platone e Aristotele, e da quelli moderni, sia dai razionalisti sia dagli empiristi; è il terreno della soggettività umana e non perché la realtà si riduca ad essa, ma perché, per parlare della realtà, è necessario passare attraverso di essa. Non abbiamo altri strumenti; si potrebbe aggiungere, secondo il detto paolino, che teniamo la verità in vasi d'argilla. I vasi sono d'argilla e, quindi, sono fragili, ma ci sono e consistono, appunto, nella nostra fragile e precaria umanità, la quale, però, nonostante la sua debolezza, possiede una sua struttura e non è "a caso". Ma quale tipo di struttura? Ecco che la riflessione è impegnata

nella ricerca, nello scavo, perché s'incontrano vari stadi strutturali. Ed è proprio a causa della presenza dei vari stadi che la stessa indagine filosofica e le scienze, che si sono costituite nell'età contemporanea, come la psicologia e la psichiatria, ne hanno individuato alcuni e, spesso, si sono fermate ad essi.

Certamente il primo stadio che s'incontra è quello dell'*homo natura*, come lo chiama Binswanger, cioè quello legato alla corporeità tangibile e sperimentabile. Questo stadio, assolutizzato nell'epoca più vicina a noi dal Positivismo, non è falso, ma, al contrario di ciò che la mentalità positivista sostiene, non è quello più "vero". Anzi, sembra che sia proposta da Binswanger una sorta d'"inversione" rispetto alla classificazione delle epoche storico-culturali individuata da Comte. Se quest'ultimo ha definito la visione del mondo che nasce nello stadio teologico "fittizia" e quella relativa allo stadio filosofico del tutto astratta, bisogna vagliare la validità di tale giudizio e, quindi, è opportuno ripercorrere il cammino inverso. La domanda di fondo, che si pone Binswanger è allora questa: come collocare il maestro Freud nel processo del pensiero occidentale? Il giudizio su Freud coinvolge quello sulla psicologia e, quindi, sulle scienze.

In Freud è presente l'idea dell'uomo natura. Questa idea comporta un legame con l'interpretazione proposta nell'età moderna, come prologo del Positivismo, cioè quella empirista e meccanicista. Secondo Binswanger, Freud riduce la cultura a natura.

È impietoso, e forse riduttivo, il giudizio di Binswanger su Freud? In una certa misura lo è. Ma per valutarlo è necessario tener presente l'incontro di Binswanger con Husserl. E tale incontro ci consente d'affrontare criticamente la stessa posizione binswangeriana. A causa di tale incontro Binswanger sostiene che la dimensione definibile, in modo ampio e per ora generico, "spirituale" dell'essere umano – come possedente potenzialità intellettuali che, a loro volta, consentono produzioni culturali –, non può essere considerata semplicemente un "epifenomeno" di una base sensuale e naturale, non perché questa base non esista, ma perché è insufficiente a spiegare la complessità della realtà umana. Si tratta di un'affermazione filosofica astratta? La filosofia non è mai qualcosa di astratto, se procede validamente nel contatto con la cosa esaminata, ma in Binswanger questo contatto è ulteriormente stabilito dall'incontro con l'umanità sofferente, che costituisce una "fonte" e una "prova" delle affermazioni teoriche.

Per capire il lento processo di assimilazione della posizione fenomenologica e il passaggio alla elaborazione di una nuova psicoterapia, è opportuno seguire l'indagine condotta in *Über Phänomenologie* del 1923 ma, già nella trattazione del caso Irma contenuta in *Versuch einer*

Hysterieanalyse del 1909, d'Ippolito intravede «[...] in filigrana, sotto l'ortodossa versione psicoanalitica, una seconda scrittura che più tardi egli porterà a chiarezza teorica» (p. 52). In questa lettura si mescolano, ma senza sovrapposizioni, anzi con una straordinaria capacità di armonizzazione, Husserl, soprattutto, ma anche Heidegger; ne risulta un'impostazione che si può definire, in senso lato, fenomenologica.

I. ÜBER PHÄNOMENOLOGIE

Il tratto saliente della fenomenologia, secondo il nostro pensatore, è, in primo luogo, il superamento di una visione naturalistica, quella che tiene prigioniero il *Naturforscher*, il quale si ferma a un mondo di cose e di processi, còlti attraverso la percezione sensibile sia interna che esterna. Non si tratta soltanto della contrapposizione fra interiorità ed esteriorità, ma di un modo di procedere che coinvolge sia la “cosa” corporea sia quella psichica (*das wahrgenommene körperliche oder seelische Ding*) (Binswanger, 1923, p. 14). L'Autore osserva, però, che ci sono persone che sanno usare un altro strumento conoscitivo, immediato, diretto, consistente in una capacità d'afferramento spirituale (*geistige Erfassung*). E questi sono non solo i poeti e gli artisti, ma anche i filosofi, e senza confusione di piani; infatti, l'intuizione non è solo una caratteristica degli artisti, anzi, per ogni ambito di oggetti c'è una conoscenza intuitiva (*anschauend*) e nell'ambito filosofico questo tipo di conoscenza è stata messa in atto da Husserl, sulle orme di Platone.

Nel caso di Husserl si tratta di contrapporre all'intuizione sensibile l'intuizione categoriale, cioè l'intuizione dell'essenza (*Wesensschau*), così come è descritta nella *VI Ricerca Logica*, dove categoriale significa “oltre la sensibilità”, ma non in senso metafisico, né in senso mistico, neppure in senso kantiano. Si tratta di una regressione al fenomeno della coscienza da esaminarsi senza prese di posizioni teoriche preconcepite, andando al di là delle scienze della natura e di quelle dello spirito. Si può notare che Binswanger comprende validamente la funzione di ulteriorità della fenomenologia husserliana rispetto a tutte le formazioni culturali, la sua funzione “regressiva” alla scoperta della genesi delle conoscenze scientifico-filosofiche, ed anche artistiche; tuttavia, per quanto riguarda il momento della regressione, egli avrebbe potuto dire di più e su questo punto torneremo in seguito.

Binswanger coglie con molta acutezza non solo questo primo passo del metodo fenomenologico, ma anche il secondo, quello più importante sia sul piano filosofico sia per le possibili applicazioni nell'ambito psicoterapeutico, cioè la dimensione trascendentale della coscienza,

così come è descritta nelle *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Egli scrive che il principio fondamentale della fenomenologia consiste nell'individuazione di ciò che è rinvenibile nell'ambito della coscienza, ciò che è immanente (1923, p. 25). La percezione esterna è, in realtà, un atto interiore. La regressione all'interiorità si scinde, tuttavia, nella dimensione psichica e in quella trascendentale. È questa la novità e l'importanza di Husserl per la comprensione della stessa psiche. In ciò consiste il guadagno della fenomenologia rispetto ad altre impostazioni, come quella di Freud, che scavano nella psiche, ma non si accorgono della distinzione fra i due ambiti, necessaria per cogliere in modo essenziale quelle che Binswanger chiama le "forme immanenti della coscienza" (*Bewusstseinsgestaltungen*) (p. 28).

È solo attraverso la messa fra parentesi di concetti come "natura", "realtà" (p. 29), che si può procedere all'evidenziazione di tali "forme", cioè di una terza regione fra interiorità ed esteriorità e che si può cogliere, da un lato, il mondo esterno e, dall'altro, lo stesso mondo interiore. Questa "terza" regione, come mi sembra opportuno chiamarla – ciò non è detto da Binswanger –, che sta dalla parte del soggetto, è quella "nuova regione dell'essere", che Husserl ritiene formata dai vissuti di coscienza (*Bewusstseinserebnisse*)¹; e del fatto che le forme siano gli *Erlebnisse* lo psicopatologo è del tutto consapevole, come dimostra la citazione in nota di un passo tratto dalle *Ideen* di Husserl, nel quale questa espressione è presente (p. 29, nota 1).

Proprio perché ha posto in evidenza tale regione, la scienza che la studia, cioè la fenomenologia pura, può essere, secondo Binswanger, il fondamento non solo della logica, ma anche della psicologia (p. 31) e questo perché lo psicologo può utilizzare le conoscenze essenziali, *a priori*, ultime, che il fenomenologo gli fornisce. E ciò vale anche per la psicopatologia, alla quale non basta essere descrittiva dei fatti constatati dal terapeuta, ma deve essere propriamente fenomenologica. Mentre lo psicopatologo, che procede descrittivamente, classifica un avvenimento psichico abnorme – nel caso preso in esame nella conferenza *Über Phänomenologie* si tratta di un'allucinazione acustica (p. 36) – attraverso un sistema gerarchico di segni, al contrario, lo psicopatologo fenomenologo utilizza questi segni per cogliere la *Sache*, l'essenza del fenomeno, ma mai in modo isolato, piuttosto ponendolo nel contesto della "persona", dell'io, cercando di capire quali siano i suoi vissuti, ma cercando anche di coglierli nella loro struttura essenziale.

¹ Per lo sviluppo di questo aspetto metodologico rimando al mio libro, *Edmund Husserl – Pensare Dio credere in Dio*, cap. I, § 1 e 2.

Tutto ciò è esemplificato con l'applicazione del metodo fenomenologico nell'ambito dell'autismo. Binswanger è grato a psichiatri come Bleuler per le osservazioni fatte e per la raccolta di dati, non intende sottovalutare la loro importanza; tuttavia, ritiene che sia necessario entrare nella dimensione dell'esperienza vissuta del mondo esterno – studiata anche dalla Conrad-Martius (p. 41)² – per comprendere fino in fondo il rapporto fra ciò che è dato percettivamente e ciò che è frutto della fantasia, dell'allucinazione e del delirio per un autista. Si entra, in tal modo, nel territorio della coscienza, attraverso il quale è possibile cogliere come la psiche proceda. In questa direzione è possibile distinguere la psichiatria come *Naturwissenschaft*, cioè legata ad una visione naturalistica, e la psicopatologia fenomenologica, già proposta da Jaspers, il quale, proprio in relazione all'autismo, aveva parlato già nel 1911 di «intuizione del tutto», di «un'atmosfera schizofrenica, coglibile attraverso i singoli complessi di sintomi» (in Binswanger, 1923, p. 44).

II. L'INCONTRO CON HEIDEGGER E IL RITORNO A HUSSERL

Binswanger non rinuncerà mai alla lettura della soggettività proposta da Husserl. Questa rappresenta il filo conduttore della sua analisi e dell'elaborazione della psicopatologia fenomenologica, anche quando si orienterà verso Heidegger. In verità, nel saggio *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers* del 1949, egli sembra quasi rifiutare le acquisizioni fino allora considerate valide, sostenendo che «solo la riconduzione dell'intenzionalità nell'Esserci come trascendenza o essere-nel-mondo, solo con l'inclusione dell'io trascendentale nell'Esserci *fattuale*, si pone la domanda (oggettivo-trascendentale) del *che cosa sia l'essente, che noi stessi siamo*» (p. 265, trad. mia). Commentando questo brano, ma anche l'impostazione globale assunta da Binswanger nei confronti di Husserl e Heidegger, in un mio contributo dedicato al rapporto che il pensatore stabilisce fra i due filosofi (1990), facevo notare che questa riconduzione alla dimensione esistenziale, di fatto, annullava proprio la messa fra parentesi dell'esistenza, dalla quale la fenomenologia husserliana aveva preso le mosse.

Allo stato attuale dei miei studi sull'argomento, vorrei aggiungere altre osservazioni; infatti, mi sento di poter condividere la posizione di Bianca Maria d'Ippolito, la quale, nel libro sopra citato, propone il su-

² H. Conrad-Martius tratta questo tema nella sua opera intitolata *Realontologie*, pubblicata in *JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG*, diretto da Husserl, Bd. VI, 1923. Ho commentato questo lungo saggio in *Hedwig Conrad-Martius* (cap. 1, *La fenomenologia realistica*), in 2003.

peramento da parte di Binswanger della contrapposizione fra i due metodi, quello husserliano e quello heideggeriano. Ella scrive: «[...] Binswanger dovrebbe essere rappresentato come un grande chirurgo, che, nel corso di un'operazione, si fa dare di volta in volta i diversi strumenti – quali segni di un linguaggio vivente nelle sue mani» (p. 12). L'Autrice è consapevole che gli strumenti o i metodi non sono neutri e intercambiabili – si potrebbe aggiungere che, da un punto di vista filosofico, la differenza dei metodi pesa molto –, ma sottolinea che: «Binswanger compie una neutralizzazione consapevole delle sottostanti ontologie, per lasciare impregiudicato lo spazio dell'umano» (*ibid.*). Ciò è coerente con la tesi di fondo sostenuta dall'Autrice, secondo la quale quella di Binswanger è una nuova impostazione fenomenologica, che apre la via ad una nuova antropologia, sottostante la sua psicopatologia. D'altra parte, la fedeltà a Husserl, a suo avviso, emerge dal fatto che, essendo l'uomo per Husserl insieme soggetto per il mondo e oggetto nel mondo, «[...] la sua "forma" non è fissa, ma sempre "alterata" e in movimento, la pluralità dei metodi ne segue le diverse sfere di senso» (*ibid.*).

Leggo questa ultima osservazione nel senso che, pur tenendo presente il rifiuto di Husserl di considerare la posizione heideggeriana come un'autentica prosecuzione della sua fenomenologia, la stessa analisi husserliana non esclude un'apertura antropologica che possa cogliere i tratti essenziali dell'essere umano, in quanto persona esistente concretamente su una pluralità di piani. Proprio questo è il punto che Binswanger ha colto in modo molto acuto nell'impostazione analitica di Husserl. La dimensione trascendentale è una dimensione esplicativa della concretezza esistenziale. La polemica di Husserl contro l'esistenza è rivolta al modo di intenderla da parte dei positivisti, cioè come fattualità, ed è per questo che Husserl la pone tra parentesi per mettere in evidenza la ricerca del senso, cioè dell'essenza³. Non è possibile in questa sede sviluppare un argomento così complesso che coinvolge il rapporto essere-esistenza in Husserl; anche se egli non tematizza tale questione nella sua ricerca, essa è presente, articolata in un modo particolare.

Heidegger pone al centro della sua riflessione tale rapporto, ma, poiché lo vuole analizzare in modo fenomenologico, sorge la questione relativa alla descrizione del *Dasein*. Ci si può domandare, infatti, se gli esistenziali siano "sufficienti" – come si esprime Edith Stein nel suo commento (1962) ad *Essere e tempo* – a cogliere le strutture profonde dell'essere umano; tema, questo, di grande attualità. Mi sembra che

³ Cfr. Ales Bello, 2003, cap. 1, *La riduzione fenomenologica*.

acutamente Binswanger, nel collegare le analisi heideggeriane e quelle husserliane – in tale duplicità di approcci si delinea la sua metodologia – coniughi, in un modo che dovrebbe essere ulteriormente giustificato, esistenza e trascendentalità, come due poli non separabili della costituzione dell'essere umano.

In realtà Binswanger avanza una proposta, consistente nel fatto che il filo conduttore che unisce le due posizioni, quella husserliana e quella heideggeriana, trascendentalità ed esistenza, è rappresentato dalla temporalità. Che tale connessione ci sia, è dimostrato dalla genesi stessa di *Essere e tempo*, che sarebbe impensabile senza la lettura e la revisione delle *Vorlesungen* sul tempo di Husserl, che Heidegger compie, rimanendo fedele sostanzialmente alla prima trascrizione condotta da Edith Stein. La questione filosofica, che si pone, riguarda, però, il modo di intendere la temporalità. A questo proposito si adatta bene la domanda di Edith Stein: «È l'analisi dell'esserci "fedele"?» (1962, tr. it., p. 177), dove la "fedeltà" è da intendersi come descrizione puntuale ed essenziale di quel fenomeno che è l'essere umano. E da dove iniziare per procedere nell'analisi?

Nel suo saggio *Über Phänomenologie*, Binswanger aveva colto il punto di inizio, l'avvio, rappresentato dai vissuti coscienziali; ora sembra spostare l'attenzione al *Dasein* in quanto *in der-Welt-Sein*, come legato alla temporalità. Ma come giustificare la temporalità stessa, se non si individua il flusso coscienziale della presenza, della protensione e della ritenzione? Heidegger lo esclude e parla solo di estasi. Ma allo psicopatologo questo non basta. Ed è proprio lo psicopatologo e non il filosofo qui a comandare, nel senso che Binswanger non dimentica mai la finalità diagnostica e terapeutica della sua indagine, anzi la psicopatologia «[...] potrà aggrapparsi in modo meno rigido ai suoi concetti fondamentali e potrà progredire più facilmente nel suo approfondimento e nella propria trasformazione», se si terrà lontano da «[...] un inserimento "dogmatico" di dottrine filosofiche in quanto tali» (p. 16). L'inserimento dogmatico significa che non si può accettare il richiamo di una speculazione solo perché affascina, ma è sul campo che si decide della validità o meno di una teoria, della sua deficienza o della sua sovrabbondanza.

In realtà, Binswanger non aveva mai abbandonato la trascendentalità per l'esistenza. A suo avviso l'una non esclude l'altra. E proprio perché il filo conduttore è rappresentato dalla temporalità, egli lavora sulla dimensione del tempo immanente per cogliere le ragioni dei disturbi mentali, che non sono giustificabili solo come disturbi psichici, ma sono da ricondurre a dimensioni esistenziali profonde. Già nella conferenza *Über Psychotherapie* egli aveva mostrato la stretta connessione

fra la sfera della corporeità, indicata da Husserl, e quella della storia personale, andando oltre l'interpretazione psicologica proposta da Freud, il quale, chiudendosi, a suo avviso, nella dimensione della psiche, era rimasto intrappolato nell'assolutizzazione della *libido*.

Il caso della giovane donna affetta da singhiozzo e il successo conseguito nel curarla, anche attraverso un intervento manuale, lo convinsero della stretta connessione fra il corpo vivente, il *Leib* in senso husserliano, anzi il corpo proprio come *Leib-Ich*, e la *Lebensgeschichte*, la storia personale. I disturbi dell'afonia prima, e del singhiozzo dopo, erano legati al rapporto con la madre, perché ella non voleva assimilare, anzi inghiottire ciò che la madre voleva imporle. Questa è una conferma della stretta connessione fra il corpo e l'anima, che noi viviamo in modo più unitario di quello che spesso crediamo. La rabbia della ragazza si esprimeva attraverso l'impossibilità di inghiottire, ma valeva anche l'inverso, in una sorta di circolarità, che caratterizza l'esistenza. La triplicità delle dimensioni del corpo, della psiche e dello spirito nell'unità della persona, già messa in evidenza da Husserl, in particolare nel secondo volume delle *Ideen*, diventa il filo conduttore dell'interpretazione esistenziale. Certamente il *Dasein* heideggeriano non avrebbe mai tollerato tale interpretazione antropologica, anzi, l'accusa di antropologismo che Heidegger scaglia contro Husserl – come ho cercato di indagare altrove⁴ – dimostra come gli esistenziali si allontanino da questo tipo di lettura, che affonda le radici in una lunga tradizione, ma che da Husserl è sostenuta sulla base dell'analisi degli atti vissuti coscienziali.

È nel testo del 1960, *Melancholie und Manie*, che il ritorno a Husserl si manifesta in tutta la sua pienezza, ma la lezione heideggeriana non è dimenticata: si è attuata una specie di sintesi, o meglio di scelta di alcuni aspetti che possono essere considerati compatibili.

III. QUALE ANTROPOLOGIA? BINSWANGER FRA HUSSERL E HEIDEGGER

La posizione heideggeriana vuole superare tutte queste problematiche, mettere da parte ogni riferimento a una dimensione "naturale", costituita da sfere naturali dell'essere, anche se raggiunte attraverso un percorso fenomenologico. Come scrive d'Ippolito: «È probabile che proprio per evitare tale continuità Heidegger abbandoni in *Essere e Tempo* il termine "vita" e lo sostituisca con "esistenza". Heidegger e Binswan-

⁴ Cfr. 2003, *Edmund Husserl*, cap. 4, *L'antropologia fenomenologica*.

ger spezzano il nesso “naturale” in vista di riferimenti ad un’ulteriorità – il cui significato si rivela nella più netta opposizione» (p. 54).

Secondo d’Ippolito, nel caso di Binswanger non si tratta solo della “posizione dell’uomo nel cosmo”, per usare l’espressione di Max Scheler, ma di un’impostazione a suo modo metafisica – aggiungerei io – consistente nel fatto che la nuova fenomenologia binswangeriana rivede anche il significato dell’essenza di Husserl: «[...] l’essenza non è più soltanto il puro “invariante” husserliano, nella sua geometrica neutralità, ma si lascia portare dal *fondo* [*Grund*] “metafisico” del sentimento del tutto» (p. 64). È in questa dimensione che lo psicopatologo trova una profonda unità fra poesia e filosofia.

Ci si può chiedere come, su questa base, si possa costituire una psicopatologia. Se è vero che, nonostante la reazione di Heidegger contro Binswanger, le due posizioni sono vicine sul piano ontologico, come acutamente osserva d’Ippolito, lo psicopatologo, volendo “salvare” la specificità della sua indagine, deve accettare «[...] di restringersi, dopo il rimprovero heideggeriano, all’antropologia – “misconoscendo” questa volta il senso del proprio discorso» (p. 184). L’allontanamento da Heidegger è suffragato dall’accettazione della traduzione francese del termine *Dasein* con “presenza”. Se questo per d’Ippolito è una sorta di tradimento da parte di Binswanger nei confronti delle proprie idee, ritengo che egli lo faccia perché si rende conto di non poter seguire fino in fondo Heidegger, pena l’impossibilità di sviluppare una psicopatologia fenomenologica.

La scelta di Binswanger è di tipo antropologico, perché questo gli serve per capire che cosa accade nell’essere umano e, se non si accettasse che è costituito da corpo, psiche e spirito, non si potrebbe cogliere il significato della malattia. È vero che la malattia si delinea come qualcosa che connota fortemente l’esistenza e non solo la psiche, ma si manifesta a livello corporeo, psichico e spirituale: quei livelli che Heidegger considera un residuo della “tradizione” da superare, considerando per tale ragione la posizione husserliana inficiata da “antropologismo”.

L’originalità dello psicopatologo consiste nel fatto che, attraverso l’analisi dell’esperienza “vissuta” in senso husserliano, giunge ad individuare le strutture del *Dasein*, secondo la lezione heideggeriana. Ma è chiaro il perché nei *Seminari di Zollikon* Heidegger contesti il tentativo di Binswanger di elaborare un’“analisi psichiatrica dell’esserci” che tagli i ponti con l’ontologia, così come egli l’intendeva. D’altra parte, come procedere in una tale analisi senza rintracciare le strutture dei “mondi” dei malati mentali? E come entrare in questi mondi e studiarne i momenti costitutivi, se non rintracciando le strutture degli atti vissuti?

Riprendendo, cioè, proprio quella dimensione antropologica, descritta fenomenologicamente, che Husserl aveva posto in evidenza?

Binswanger trova un sostegno nell'opera di Wilhelm Szilias, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls* (1959), che lega l'intenzionalità al *Dasein*, come essere-nel-mondo; tutto ciò consente di esaminare le forme del *Dasein* psicotico. Nell'*Introduzione a Melancholie und Manie* egli sostiene che per giungere all'analisi strutturale dei mondi schizofrenici, come oggettualità costituita, è necessario pervenire «[...] al rapporto fra il mondo inteso come “universo di trascendenze costituite” e i momenti “strutturanti” o costitutivi di quest'universo, al rapporto tra *noema* intenzionale e *noesis* intenzionale, tra prodotto trascendentale e produrre trascendentale, tra vita vissuta e vita vivente o agente» (Binswanger, 1960, tr. it., p. 22). E, per cogliere il “difetto” del corso dell'esistenza nella psicosi maniaco-depressiva, bisogna tener presente un rilievo fondamentale proposto da Husserl in *Formale und transzendente Logik*: «Il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo» (p. 23).

Questa presupposizione non psicologica, ma trascendentale, cioè costitutiva strutturalmente di ogni essere umano, è il punto di riferimento per la comprensione dei difetti, delle mancanze o delle alterazioni dei mondi dei malati mentali. Binswanger osserva che l'epochè fenomenologica colpisce anche la psicologia, che è messa fra parentesi, ma non cancellata (si può supporre un riferimento a Freud?). La tesi che egli vuole sostenere è che la nuova scienza, elaborata attraverso la metodologia fenomenologica, non è una scienza dell'esperienza interna né una psicologia dei vissuti, né una fenomenologia del tempo e dello spazio vissuto, ma una fenomenologia trascendentale. È la “terza” dimensione, quella degli *Erlebnisse*, alla quale ho fatto riferimento sopra.

La psicopatologia fenomenologica

Le nozioni fondamentali, che sono applicate ai casi di melanconia e mania esaminati, sono quelle di intenzionalità, di tempo, di presentazione. Attraverso di esse è possibile il confronto, in un continuo rimando di conferma reciproca, dal mondo degli esseri umani “disturbati” a quello dei “normali”.

L'analisi di Binswanger della melanconia e della mania si muove sul piano dell'accadere trascendentale del *Dasein*; non si tratta, infatti, di far derivare la sintomatologia clinica, l'autoaccusa melanconica, «[...] dalle “dominanti strutturali della personalità”, dalla costituzione caratterologica e somatica, dal temperamento, dall'ereditarietà ecc.» (p. 32):

è necessario rivolgersi al tempo e all'intenzionalità, cioè – come si è già indicato sopra – ai momenti intenzionali costitutivi degli oggetti temporali, messi in evidenza da Husserl: *protentio*, *intentio* e *praesentatio*. Essi sono inseparabili, benché distinti. Presente, passato e futuro confluiscono in ogni momento del *Worüber*, da intendersi come ciò che stiamo facendo e che abbiamo intenzione di fare, il *tema* del nostro fare – Binswanger riporta l'esempio proposto da Szilias, relativo al nostro parlare, che ha bisogno del ricordo, della finalità del dire e dello stare dicendo.

Nei casi clinici di melanconici esaminati emerge chiaramente che i disturbi dei pazienti sono legati alla mancanza di un *Worüber*, di un tema che abbia una sua consistenza sul piano temporale-intenzionale. La paziente che si autoaccusa per la morte del marito può essere certamente compresa attraverso un rapporto empatico, ma, in questo modo, non si arriva a cogliere il senso profondo del suo disturbo. In realtà, ciò che si constata è che l'oggettività temporale del futuro è "vuota"; allora, è disturbato tutto il processo temporale, manca una continuità e, quindi, anche il pensiero ne risente. Che il disturbo non sia legato veramente al dolore provocato da un singolo avvenimento è dimostrato dal fatto che, venuto meno un motivo, il malato ne trova un altro. Ciò dimostra che è intaccata la struttura temporale e, quindi, viene meno lo "stile dell'esperienza", di cui ha parlato Husserl; di conseguenza, non è in gioco la sfera emotiva, ma la costituzione stessa dell'esistenza nella sua particolarità, ma anche nella sua universalità. Infatti, l'autoaccusa melanconica e il senso di colpa, sono l'*eidos* invariante legato alla mancanza della continuità temporale, che si trova in ogni malato melanconico, il quale non si lascia convincere né dai fatti, né da alcuna argomentazione, perché lo stile della sua esperienza è *diverso*.

Poiché il mondo reale esiste solo nella presunzione che l'esperienza continui come si è già presentata, nel caso della melanconia lo stile dell'esperienza si configura come lo stile della perdita, perdita della continuità che caratterizza l'esperienza naturale. Si può capire, in tale modo, perché ciò conduca all'impulso del suicidio. La descrizione che lo scrittore Reto Ross fa dello stato depressivo, in cui si è trovato, è, secondo Binswanger, particolarmente indicativa della diversa sensazione del vivere. Perdita del dominio di sé, inutilità degli sforzi della volontà, ricerca di un'ancora di salvezza, disperazione e speranza si alternano e, quando non c'è più un *Worüber*, uno scopo, si affaccia «la piena e univoca determinazione del suicidio» (p. 58). Reto Ross «pose fine ai suoi giorni impiccandosi» (*ibid.*).

Proprio a proposito dell'angoscia melanconica, Binswanger si allontana decisamente da Heidegger, dichiarando l'insufficienza del

modo di intendere questo esistenziale da parte del filosofo per la comprensione della patologia. «Ma, come ebbi occasione di dire, benché veda ancor oggi nell'interpretazione *esistenziale-ontologica* (non psicologica o psicopatologica) dell'angoscia di Heidegger uno dei suoi più geniali risultati filosofici, ritengo tuttavia che quella corrispondenza sia più nelle parole che nella realtà dei fatti e che, ricorrendo ad essa, non intenderemmo l'essenza originaria dell'angoscia melanconica come malattia dello spirito, ma perderemmo proprio di vista, per così dire, la sua *morbosità*» (p. 62).

La differenza è sottile, ma importante: l'angoscia descritta dai filosofi, da Heidegger come da Kierkegaard, non mina radicalmente la struttura del *Dasein*, è semplicemente ancorata ad esso, il quale, però, *resiste e ritrova se stesso*, mentre nell'angoscia melanconica «il fuggire è dappertutto». Anzi, nel caso della patologia si potrebbe parlare di un "modo difettoso" dell'angoscia nel senso di Heidegger. Se si guarisce dall'angoscia si torna alla vita; e qui si ritrova la dimensione della vita, che Heidegger aveva contestato e che, invece, è presente nella descrizione fenomenologica husserliana.

Per comprendere l'altra psicosi, che è la mania, Binswanger si rivolge ancora a Husserl e, in particolare, alla dottrina dell'alter-ego. La descrizione condotta da Husserl gli sembra più penetrante e puntuale di quella di Scheler – la proposta del *Mit-sein* di Heidegger non è presa in considerazione. La prima distinzione, che egli accetta, è quella relativa all'individuazione della sfera primordiale e originaria, esaminata da Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane*, e quella dell'altro, raggiunta attraverso l'atto del rendere-co-presente. Si tratta di un'analogia, che non ha nulla a che fare con una mediazione teorica e argomentativa. È il raggiungimento diretto dell'altro come alter-ego. E ciò inizia dalla rappresentazione del *Leib* dell'altro, del suo corpo proprio o corpo vivente. Si attua, in tal modo, una *Paarung*, un appaiamento che non è un duplicato dell'io, perché il corpo estraneo non è vissuto come il corpo proprio, ma solo rappresentato. L'esperienza dell'altro si attua in me, ma non è primordiale; tuttavia, consente la comprensione dell'altro e lo stabilirsi di una vita in comune. Ma è proprio in questo processo spontaneo e caratterizzante la vita associata che si manifestano le alterazioni che conducono alla mania. Essa consiste nell'incapacità di stabilire rapporti intersoggettivi, perché è il proprio io ad essere disturbato: due sono i momenti significativi, l'impossibilità di un'autentica presentazione e l'incapacità di temporalizzazione. L'altro, al quale il maniaco, al contrario del melanconico, si rivolge, non è colto come *alter ego*, ma diventa un semplice *alius*, un estraneo, fino a giungere, nei casi più gravi, ad una cosificazione dell'altro. Non si tratta della manifestazione

di odio o di rancore, come potrebbe essere interpretato il comportamento di alcuni internati collerici, cioè un fenomeno psichico, ma «[...] soltanto il furore contro un ostacolo, contro un qualche cosa che si frappone sul loro cammino» (p. 84).

Anche l'antinomia maniaco-depressiva non è riconducibile semplicemente all'alternarsi di stati euforici e depressivi, ma è frutto di un difetto della costituzione temporale: «Mentre dunque il melanconico vive, per dirla in termini comuni, in un passato o in un futuro intenzionalmente turbato, per cui non perviene ad alcun presente, il maniaco vive solo "per il momento", esistenzialmente parlando, vive, è *deietto*, nell'impossibilità di sostare, è dappertutto e in nessun luogo» (p. 111). Allora, non si può parlare di un'antinomicità, ma di differenze che riguardano la costituzione dei mondi, in cui di volta in volta vive il malato.

Lo scavo fenomenologico di Binswanger prosegue: non solo si rintracciano l'intenzionalità e il tempo come momenti costitutivi dei mondi "normale" e "disturbato", ma si raggiunge quel terreno su cui tempo e intenzionalità sono collocati e raccolti, "l'ego puro", come "unico centro di funzioni" o "origine di ogni costituzione", che non vive in un empirico astratto, secondo la lettura, d'altra parte, molto valida di Szilias: «L'ego puro è l'ego concreto solo quando io come essere vivente lo sperimento come appartenente al mio Io; appartenente al mio Io e a ciò che è più propriamente mio, come Io-proprio» (p. 114). Rispetto all'io empirico, l'io puro è l'origine delle regole della sua costituzione ed è per questo che la psicologia e la psichiatria diventano vere scienze se indagano tale costituzione. Tutte le attività, gioiose o dolorose, dell'io precedono la presenza dell'io puro, inteso come un centro funzionale, un punto di stabilità. Se tale punto non esercita più la sua funzione, avvengono le *Ver-stimmungen*, le distimie, che sono diverse dalle *Stimmungen*, cioè dagli stati d'animo.

Per comprendere la lettura che Binswanger fa di Husserl attraverso la chiarificazione proposta da Szilias, ma anche la stessa posizione husserliana, si può descrivere la stratificazione che riguarda il tema della soggettività, stratificazione che si può percorrere dal basso verso l'alto e viceversa. Si può iniziare dall'io empirico, che è certamente non eliminabile, ma non comprensibile in se stesso, se non si passa alla struttura trascendentale degli atti vissuti, di cui si ha coscienza – da intendersi, secondo la precisa definizione di Edith Stein, come «[...] una luce interiore che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l'io vivente senza che questo vi sia diretto» (1991, tr. it., p. 152) –; la struttura trascendentale ha un punto di riferimento unitario che è l'io puro. Questi tre momenti sono compresenti, nessuno di essi è eliminabile e, secondo Husserl, rimandano alle tre dimensioni del

corpo, della psiche e dello spirito, componenti reali dell'essere umano, ma comprensibili solo attraverso la struttura trascendentale. Quest'ultime sono quelle che egli chiama le *Lebensfunktionen*. È chiaro anche che la struttura così indicata si concretizza nella singolarità umana, in un momento esistenziale, ed è quello che Husserl preferisce chiamare io empirico o io psicologico.

Data la complessità di questa mappa, ci si rende conto che non è stato facile, nel corso della storia della filosofia, individuarla, – d'altra parte, tale mappa può essere anche più complessa, come dimostrano le analisi di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius⁵ – e tale mappa, secondo Binswanger, è confermata e provata attraverso i casi clinici, che servono, in negativo, per indicare ciò che funziona diversamente e che, a loro volta, sono studiabili attraverso la mappa stessa. Tale mappa prevede al suo interno la presenza della psiche e dei suoi vissuti, ma questa sfera non esaurisce tutto quello che si può dire dell'essere umano.

Poiché l'obiettivo di Binswanger non è quello d'elaborare un'antropologia fine a se stessa, ma, piuttosto, di trovare uno strumento teorico per la diagnosi e la terapia dei disturbi mentali, il nostro pensatore legge il delirio melanconico come la perdita della funzione critica e regolatrice dell'Io. La perdita di tale funzione può condurre a situazioni opposte, come accade nella melanconia e nella mania. Il difetto dei livelli di esperienza empirica e trascendentale conduce, nel caso nella mania, ad *una presa di possesso di tutto*; nel caso della melanconia nella *perdita di tutto*. E ciò indica che, se l'esperienza egologica non ha più una sua attività, allora tutto è possibile.

Il libro su *Melanconia e mania* si conclude con un'importante nota metodologica che riguarda l'esigenza, ormai imperante dopo la svolta positivista della cultura occidentale, d'elaborare una scienza, perché nessuna conoscenza può avere dignità, se non dimostra di possedere uno statuto metodologico di tipo scientifico. Tuttavia, il concetto di scientificità, che qui appare, non è quello basato sull'esemplarità delle ricerche fisico-matematiche; infatti, si tratta di un concetto di scienza, teorizzato e sostenuto da Husserl, che si basa sul rigore con il quale l'indagine descrive ciò che il fenomeno esaminato mostra di possedere. Da questo punto di vista, il paragone che Binswanger instaura fra biologia come scienza dell'organismo e medicina somatica, da un lato, e fra fenomenologia e psichiatria, dall'altro, può essere considerato valido solo relativamente al tipo di legame esistente fra le discipline, ma non per la simmetria delle discipline stesse: la biologia è una scienza

⁵ Ho cercato di ricostruire tale mappa, seguendo le indicazioni di Edith Stein, in 2003, cap. 1, *L'essere umano e la sua anima*.

della natura che segue un'impostazione sperimentale, mentre la fenomenologia è una scienza descrittiva essenziale di tutto ciò che è "naturale". A meno che la biologia non sia intesa, come propone la Conrad-Martius, come una scienza che usa concetti qualitativi e non solo quantitativi, non propriamente meta-fisici, ma trans-fisici⁶; tuttavia, Binswanger, pur dimostrando attraverso alcune citazioni di conoscere il pensiero della fenomenologia, non fa in questo caso un riferimento esplicito a lei.

Il ruolo di Binswanger nella storia della psicopatologia

È la gigantesca vivisezione della coscienza compiuta da Husserl che consente a Binswanger d'elaborare una psicopatologia fenomenologica che sia anche una psicoterapia. Nella circolarità fra metodo e fenomeno consiste la riprova della non astrattezza dell'indagine fenomenologica. La sua valenza antispesulativa trova una conferma non solo nella delineazione teorica della psicopatologia del nostro pensatore, ma nella sua prassi terapeutica. Che si possa fare filosofia rimanendo fedeli ai fenomeni esaminati, in modo tale da poter agire anche sugli stessi, costituisce un inveramento della posizione husserliana. Quest'ultima non perde certamente la sua consistenza teoretica, se si mostra efficace sul piano della prassi; al contrario, la sua originalità nella storia del pensiero umano è messa in evidenza proprio dall'applicazione che se ne fa in molti ambiti del sapere e dell'agire.

Il caso della psicopatologia di Binswanger è emblematico, ma egli non avrebbe potuto mostrare l'efficacia della fenomenologia, se non avesse compreso fino in fondo la novità del metodo husserliano. Si tratta di uno dei pochi pensatori che abbia individuato il punto cruciale della nuova impostazione, l'importanza teorica della evidenziazione della sfera degli *Erlebnisse*, con la sua ricaduta sul piano della prassi.

Da questo si traggono per lo meno due conseguenze tra loro connesse. La prima riguarda l'indicazione indiretta, ma importante, della presenza di un'antropologia già nelle analisi husserliane, che emerge attraverso la personale proposta di Binswanger, d'altra parte, fortemente ancorata a tale antropologia. La seconda concerne la psicologia come scienza. E qui si gioca anche il rapporto con Freud. Nessuna impostazione scientifica può ignorare il passaggio attraverso la sfera degli *Erlebnisse*. Questa è la tesi sostenuta da Husserl. Binswanger non è così radicale, perché gli interessa un settore d'indagine specifico, ma ritiene che per la psicopatologia come scienza sia necessario passare

⁶ Cfr. Ales Bello, 2003, *Hedwig Conrad-Martius*, cap. 2, § 1, *La costituzione della natura vivente*.

attraverso quella sfera. Ciò consente a Binswanger di ricondurre le psicopatologie ad un'interpretazione globale dell'essere umano facendosi "aiutare" da due filosofi d'eccezione, riuscendo forse un po' audacemente, ma certo genialmente, a porre una relazione fra gli aspetti centrali della loro ricerca.

BIBLIOGRAFIA

- Ales Bello A.: *Binswanger fra Husserl e Heidegger*, in Salsa A. e Schiavone M.: *Autismo schizofrenico*. Patron, Bologna, 1990
- ... : *L'universo nella coscienza – Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*. ETS, Pisa, 2003
- ... : *Edmund Husserl – Pensare Dio credere in Dio*. Il Messaggero di Padova, 2005
- Binswanger L.: *Über Phänomenologie* (1923), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Francke, Bern, 1955
- ... : *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers* (1949), in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, II, op. cit.
- ... : *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Neske, Pfullingen, 1960. Trad. it. di M. Marzotto: *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*. Boringhieri, Torino, 1971
- d'Ippolito B.M.: *La cattedrale sommersa – Fenomenologia e psicopatologia in Ludwig Binswanger*. F. Angeli, Milano, 2004
- Husserl E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). HUSSERLIANA, X, hrsg. von R. Boehm. Nijhoff, Den Haag, 1969
- ... : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. HUSSERLIANA, III, hrsg. von W. Biemel. Nijhoff, Den Haag, 1950; neue Aufl. hrsg. von K. Schumann, 1976
- ... : *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di N. Ghigi, *Prefazione* di A. Ales Bello. Città Nuova, Roma, 2004
- Stein E.: *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, in *Werke*, VI. Herder, Louvain-Freiburg i. Br., 1962. Trad. it. di A.M. Pezzella: *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in Ales Bello A. (a cura di): *La ricerca della verità – Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Città Nuova, Roma, 1997, 2^a ed.
- ... : *Einführung in die Philosophie*, in *Werke*, XIII. Herder, Freiburg i. Br., 1991. Trad. it. di A.M. Pezzella: *Introduzione alla filosofia*. Città Nuova, Roma, 2001, 2^a ed.

Prof. Angela Ales Bello
Via Macedonia, 41
I-00179 Roma