

IL VISSUTO DEL VUOTO:
TEMPO, AFFETTI, CAMBIAMENTO
Per una fenomenologia dell'epochè

G. DI PETTA

*Bisogna prima perdere il mondo mediante l'epochè,
per poterlo poi riottenere nella autoriflessione universale.*

E. Husserl

*Attraverso quest'epochè,
che è capace di raggiungere le massime profondità filosofiche,
è possibile un mutamento radicale di tutta l'umanità.*

E. Husserl

*L'atteggiamento fenomenologico e l'epochè che gli inerisce
sono destinati a produrre innanzitutto
una completa trasformazione personale.*

E. Husserl

*A Lorenzo Calvi
fenomenologo dell'epochè*

I. INTRODUZIONE: L'EPOCHÈ COME ESPERIENZA FILOSOFICA
E UMANA

“Perdere il mondo” per poi “riottenerlo” attraverso un processo di “autoriflessione” che conduce ad una “completa trasformazione personale” o ad un “mutamento radicale di umanità”: cosa significa, effettivamente, tutto questo? Ma, soprattutto, come è possibile che, anche in ambito fenomenologico, tutto questo sia stato dato spesso per scontato

e non abbia, invece, sollecitato il ritorno (*Rückgang*) ad una continua riflessione sul passo d'inizio della fenomenologia stessa? Come è possibile, infine, che tutto questo non abbia poi realmente prodotto quei cambiamenti di così vasta portata molto bene iscritti, come è evidente, già nelle fondamenta del discorso di origine? Rileggendo questi passaggi husserliani, in effetti, con una sorta di malinconia nostalgica, quello che emerge è che l'epochè, lungi dall'essere una formalità da disbrigare prima di essere ammessi alla corte fenomenologica, si configura, piuttosto, come un vero e proprio processo, neanche tanto breve ma, soprattutto, *ripetuto* nel tempo (*recidivante*) e ben gravido, proprio per questo, di conseguenze "metamorfiche": ma, soprattutto, come un passo che ogni fenomenologo che non voglia smettere di essere tale è costretto a ripetere sempre daccapo.

Qual è o quale può essere, allora, l'esatta portata di questa rivoluzione epistemologica ed esistenziale incentrata sul concetto "assurdo" di epochè quale "punto e accapo" del pensiero, del mondo e della vita? Quale avrebbe potuto essere, oggi, il "metabolismo intermedio", ovvero i risultati in corso d'opera, di un'epochè rigorosamente applicata ai vari ambiti della pratica clinica in psichiatria?

E allora torniamo *ab imis*.

Nulla di meglio, dunque, delle parole dello stesso Edmund Husserl per aprire, approfondire e sintetizzare questo mio tentativo di tematizzare l'epochè in quanto *evento* vissuto o *Erlebnis* o esperienza, dotato di una sua propria *struttura temporale* o forma temporale (*Zeitform* o *Zeitstruktur*) (cfr. Paci, 1990) e capace, a sua volta, d'innescare *processi trasformativi* di conoscenza e di esistenza, spendibili concretamente in una psicopatologia ed in un'psicoterapia fenomenologicamente orientate.

Dalla metodologia degli Scettici¹ al dubbio metodico cartesiano, fino all'epochè husserliana², dunque, pur con i necessari distinguo, sono al-

¹ «Husserl fu influenzato dalle argomentazioni scettiche, come dimostrano già i *Prolegomeni ad una Logica pura*, del 1900, ma la sua epochè radicalizza la scepsi fino a un punto di assoluta evidenza ed ha una specifica funzione metodologica» (Armezzani).

² «Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale epochè nel nostro nuovo e ben determinato senso. Ma a ragion veduta noi limitiamo l'universalità di questa epochè. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi e ogni giudizio potrebbero venir modificati in piena libertà e ogni oggetto di giudizio potrebbe venir messo in parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio col metodo della messa in parentesi limitato però in

meno duemilacinquecento anni che la mente umana si aggira intorno a questo cratere/alveo/dispositivo della conoscenza³, basato su di una, apparentemente semplice, operazione *double-face*, ovvero caratterizzata da due distinti ma coincidenti versanti:

- 1) azzeramento del *dato reale* preconstituito o pregiudiziale, considerato come opinato e opinabile;
- 2) ricominciamento *ex novo*, con tutte le conseguenze possibili che questo comporta.

Nel mezzo, il *disoccultamento* di qualcosa che segna la differenza tra il *prima* e il *dopo*. Il tutto verificantesi in una unità di tempo variabile dal “repentino” alla “durata sospesa” (Di Petta, 1999), ed affettivamente marcato da sentimenti che spaziano dall’angoscia alla gioia.

un certo modo. Dobbiamo indicare questa limitazione. Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all’essenza dell’atteggiamento naturale, mettiamo di colpo in parentesi quanto essa abbraccia sotto l’aspetto ontico: dunque l’intero mondo naturale, che è costantemente “qui per noi”, “alla mano”, e che continuerà a permanere come “realtà” per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo in parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l’epochè fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d’essere per una conoscenza che procede attraverso l’esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto. [...] Proprio questo valere preliminarmente, che mi porta attualmente e abitualmente nella vita naturale e che fonda la mia intera vita pratica e teoretica, proprio questo preliminare essere-per-me “del” mondo, io mi inibisco; gli tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell’esperienza, e tuttavia il vecchio andamento dell’esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, non mi fornisce più il “terreno” sul quale io fino a questo momento stavo. Così attuo l’epochè fenomenologica, la quale, dunque, *eo ipso*, mi vieta anche l’attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell’essere e dell’essere-così e di tutte le modalità d’essere dell’esistenza spazio temporale del “reale”. Così io neutralizzo tutte le scienze riferentesi al mondo naturale e, per quanto mi sembrino solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi ad accusarle di alcunché, non ne faccio assolutamente alcun uso» (Husserl, 1965, pp. 65-67).

³ «L’epochè, oltre a distinguersi da una posizione scettica, si distingue dunque tanto da un nichilismo ontologico quanto da un dubbio iperbolico, cartesiano, o dall’ipotesi dell’errore sistematico» (De Monticelli, 1996).

Questo mio lavoro avrebbe, dunque, la pretesa di esaminare, cogliere e costituire, fenomenologicamente, proprio questi due versanti o dimensioni dell'esperienza dell'epochè, ovvero uno, tragico, *destruens*, associato a vissuti di perdita, l'altro, eventualmente, più gioioso, *costruens*, cioè associato a vissuti di rinascita e creatività. Tra i due vissuti mi troverò a percorrere un *crinale*, più o meno lungo e frastagliato, dove, come accennavo, l'angoscia, da una parte, il senso di libertà, dall'altra, inevitabilmente si sfiorano, si intricano, si rimescolano.

Forse senza mai prendere veramente congedo.

Questo lavoro si propone di riflettere, inoltre, sulla possibilità concreta che l'epochè venga utilizzata come strumento attivo e propulsivo, da parte del clinico fenomenologicamente atteggiato, *nei confronti della sua stessa vita personale*, non solo, quindi, come strumento diagnostico, ma anche come elemento *autoriflessivo* di formazione (*Bildung*), ovvero di radicale messa in discussione di se stesso e, quindi, potente agente di trasformazione della coscienza fenomenologica *patente e patita*. Su questo poco esplorato punto bisogna, tuttavia, che si apra una riflessione capace di andare ad indagare le modalità di attuazione e l'esperienza correlate a questa ricaduta esistenziale dell'epochè fenomenologica.

L'altro aspetto della questione, profondamente legato a questo, è la potente ricaduta dell'epochè sul piano (psico)terapeutico della relazione tra il terapeuta e il paziente. Anche da questo punto di vista si mostrerà come il paziente si trova prigioniero, in qualche modo, di un'epochè della realtà e del senso comune passivamente subìta, l'*epochè psicopatologica*, praticamente imposta, e come, il terapeuta, attraverso la finestra nel senso comune aperta dalla propria *contro-epochè*, possa stabilire un contatto con il paziente e tentare, in qualche modo, di riportarlo "a casa", o "verso casa", attraverso, appunto, un'altra serie d'epochè. Questa volta necessariamente condivise.

In questa prospettiva, inoltre, quello che salta subito all'occhio, è un elemento forse trascurato, finora, dalla letteratura fenomenologica: l'epochè come esperienza profondamente *emotivo-affettiva*, cioè *patica*, ovvero come importante dispositivo di pensiero, *trascendentale*, certo, ma impattato e travolto, e non potrebbe essere altrimenti, da onde di grande affettività ed emotività. L'epochè, infatti, quando accade, è uno di quei fenomeni capace di *atmosferizzare*, nel senso che Tellenbach (1968) dà a questa espressione, ovvero di generare un campo

d'irradiazione, di nebulizzazione su tutta l'esperienza circostante⁴. Così come si verifica quando cade una grande struttura e si leva, già durante la caduta, una tale nube di polvere da oscurare la vista della catastrofe. È, in un certo senso, questa esperienza, vicina all'esperienza del *numinoso*, di cui parla Otto. È un'esperienza, quella dell'epochè, che ha, in sé, in altri termini, le caratteristiche di ogni esperienza *matriciale*, cioè fine e inizio, tramonto e auroralità, omega e alfa. Spezza, in altri termini, una vera epochè, la continuità storica e narratologica della vita in un *prima* e in un *dopo*. Con una progressione temporale a freccia irreversibile, tra la *morte* e la *nascita*, di un essere che prima c'era e che ora non c'è più e di un essere che prima non c'era e che ora c'è. E tutto ciò è ben oltre il piano strettamente concettuale, freddo, gnoseologico ed epistemologico. Anche se l'epochè ci è stata sempre rimproverata, a noi fenomenologi, come un'operazione esclusivamente filosofica, e quindi iperrazionale, che consente l'accesso al *trascendentale*, dove regna un ipotetico mondo delle idee, è evidente, invece, che nel vissuto di *eureka* o di *ah-ah-Erlebnis*, c'è anche la componente della gioia e della sorpresa. Ma se c'è questa componente affettiva, deve esserci pure la controparte di disagio, di imbarazzo, di paura. Come è, del resto, in ogni esperienza affettiva. Ed in effetti è così: nell'epochè qualcosa appare, repentinamente, sotto un'altra luce. Ma la luce della conoscenza, come si sa, ha anche bagliori sinistri, che derivano, in parte, dal non noto che si sta chiarendo, in parte dal noto che si sta perdendo, in parte dal nuovo che si comincia a fare proprio con quel senso inquietante ed eccitante di estraneità. Proprio dalla dicotomia: perdita del noto/evidenza dell'ignoto, azzeramento/ricominciamento derivano affetti intensi e contrastanti come la paura e la gioia, l'angoscia e la tranquillità di un nuovo inizio.

La peculiarità di questo approccio è che, più che per via di mettere, si procede per via di levare. Con le parole che Ballerini (1998) scrive nella prefazione al Blankenburg della *Perdita dell'evidenza naturale*, «il progetto dell'autore è allora quello di *confrontarsi con il vuoto*, di realizzare un approccio fenomenologico al vuoto, eleggendo a punto di partenza del metodo proprio l'analisi di ciò che *il vissuto del vuoto* da parte del paziente, e dello psichiatra, può fornirci per illuminarne l'essenza».

⁴ Rimando, su questo, allo splendido e recente testo di T. Griffero, *Atmosferologia: estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Bari, 2010, che fa una ripresa, in chiave estremamente attuale, della migliore letteratura fenomenologica e psicopatologica.

Il territorio della fenomenologia può essere aperto, dunque, soltanto da una libera e volontaria neutralizzazione della tesi del mondo, da una radicale inversione di atteggiamento rispetto a quello naturale che accetta, senza interrogazioni, il dato in quanto tale. Questa inversione di atteggiamento è l'epochè fenomenologica (Armezzani).

La smondanizzazione e lo scamicciamento della realtà dell'ovvio e del senso comune che, solo grazie all'epochè, sono ottenibili, consentono l'emergere, *come di cavi disoccultati dalla sabbia*, dei legami intersoggettivi ed intercorporei, attraverso i quali viaggia empaticamente la comunicazione psicopatologica e psicoterapeutica, con tutto il suo carico di intersoggettività, di intercorporeità, di trasformatività.

Nello svolgimento del presente articolo cercherò, allora, aderendo strettamente alla direzione evidenziata, in particolare, dagli studi di Lorenzo Calvi, di delineare la pulsazione e la dinamica interna (*intersoggettiva*) di questo discorso che è, per certi versi, rivoluzionario, in quanto consente finalmente l'utilizzo, in una contestualizzazione strettamente operativa, di una *Einstellung*, come quella fenomenologica, per troppi anni ingiustamente misinterpretata dai più come un aristocratico quanto inafferrabile mondo delle evidenze originarie spesso prive, per i più, di ricadute concretamente trasformative.

II. QUASI UN'EPOCHÈ: EVENTI AFFETTIVI E TRAUMATICI

Una serie di eventi possono capitarci, improvvisamente, senza alcun preavviso. Si tratta di eventi, certo, non sovrapponibili per importanza, ma tutti vissuti, comunque, sul filo di una più o meno intensa partecipazione affettiva, e di una "blanda depersonalizzazione" (Correale)⁵: la perdita improvvisa del proprio telefonino cellulare, lo smarrimento del

⁵ «Volevo proporre un'idea, cioè vedere l'epochè come un'esperienza clinica che propongo di chiamare di blanda depersonalizzazione [...] È come se ci fosse un piccolo elemento traumatico che uso ad un fine produttivo. Nei momenti di blanda depersonalizzazione c'è un distacco dalla percezione abituale, e l'oggetto assume caratteristiche particolarmente pregnanti che eccedono la capacità linguistica di descriverlo, ma al tempo stesso c'è, in questa incidenza, in questa perdita di contatto, un potenziale innovativo, un potenziale di scoperta, perché l'elemento di paura, che è collegato all'esperienza blandamente traumatica, non è tale da determinare una scissione, un esordio psicotico. Si tratta di una paura che fa distaccare, ma in essa c'è già una possibilità di ritorno. Questa blanda depersonalizzazione è collegata con l'esperienza dell'empatia?» (Correale)

portafogli contenente documenti personali, carte di credito, denaro; la fine di un amore, il lutto della perdita di un genitore, di un amico; il furto della propria automobile, la diagnosi di una patologia più o meno grave che ci concerne; la perdita del lavoro, un ordine di servizio che cambia la nostra propria destinazione operativa, un trasloco; la partenza di un amico, la sconfitta della nostra parte politica, la morte del cane o del gatto. E via discorrendo, la lista sarebbe molto lunga.

Sono, queste, tutte condizioni abbastanza facilmente rinvenibili, sul piano della memoria e su quello, futuribile, della probabilità, nell'esperienza personale di ognuno di noi. Sono, tutte, queste, condizioni che si fondano su di un comune denominatore: ci espongono ad un acuto, reale, impreveduto e più o meno sofferto *sensu di perdita*.

La peculiarità di questi *eventi-perdita* è che, ad essere perdute, sono parti di noi, a vario titolo indissociabilmente legate all'oggetto perduto⁶. Con il cellulare se ne vanno via tutti i numeri telefonici che ho accumulato negli ultimi anni, che rimandano a relazioni significative per me. Con la donna che ho amato scompaiono, tra l'altro, una parte degli amici comuni, legati a me e a lei, ma originariamente suoi, che inevitabilmente finirò per frequentare di meno, o per non frequentare più, perché mi rimandano a lei. In altri termini, per comprendere come mai la perdita di un oggetto altro da noi ci getta in una condizione così angosciata, è evidente che la sua scomparsa mette in dolorosa trazione una parte di noi legata a quell'oggetto. C'è una zona di relazione-fusione tra il nostro sé e l'oggetto; Kohut la chiamerebbe relazione di "oggetto-sé", Winnicott "transazionale". In termini fenomenologici, potremmo, invece, definirla una zona dove *l'a priori esser mondano del mio io* viene disoccultato acutamente e traumaticamente messo in trazione dalla perdita improvvisa, e si palesa a me come sofferenza, ovvero come emorragia della mia presenza nel suo carattere di *inter-manenza*.

Quali sono, allora, le caratteristiche strutturali (modali e costitutive) dal punto di vista fenomenologico, di questi eventi perdita? Fino al verificarsi dell'evento perdita, io stesso, trascinato dal flusso del senso comune, dall'ovvia naturalità dei rimandi e delle presenze, oggettuali e soggettuali a me inter-relate, non avevo la chiara percezione di quanto proprio quell'oggetto o proprio quella persona fossero, irrimediabil-

⁶ Profili dinamici per certi aspetti sovrapponibili a quelli descritti in questi saggi sono rintracciabili nel Freud di *Lutto e melanconia*, dove il lutto viene spiegato come ritiro della libido dal mondo in seguito alla perdita dell'oggetto d'amore, e la melanconia viene spiegata nei termini di un ritiro della libido dall'io, essendosi questo io perduto nella perdita dell'oggetto d'amore nel quale l'io si era precedentemente identificato. Bisognerebbe qui instaurare dei parallelismi tra libido e intenzionalità, ma ci porterebbe fuori traccia.

mente, intrisi di me. Oltre ad una perdita di fondamento, il *mondo* passa, allora, il mio mondo, a causa di questo evento perdita, ed *ex abrupto*, da familiare ad estraneo (*heimlich-unheimlich*), poiché l'assenza, ad esempio, di quella persona che prima divideva la vita con me, lo rende, di fatto, quel mondo, irriconoscibile come mondo mio o mondo proprio. Non può più essere, in altri termini, quello stesso dell'attimo prima, il mondo dell'attimo dopo. La rottura della catena delle abitudini su cui poggiavano l'ovvietà del senso comune e il chiasma dei rimandi significativi incrinano, inaspettatamente, la stessa fiducia che la realtà continui ad esistere con le medesime caratteristiche costitutive (*Vertrauen* o *Vertrautheit* husserliani). Masullo (1995), a tale proposito, ha evidenziato l'estrema significatività temporale di quel fenomeno, insieme traumatico e salvifico, che egli chiama "il repentino", partendo dall'espressione binswangeriana *aus-allem-Himmeln-fallen*⁷.

Se nel bel mezzo di un appassionato stato d'animo di abbandono o di attesa, repentinamente [urplötzlich], ciò che ci attendevamo ci tradisce, d'un colpo il mondo cambia tanto, che noi, come sradicati, perdiamo qualsiasi sostegno. Più tardi, pensando a quell'istante, dall'alto di una riconquistata stabilità, noi diciamo che in quel momento, come colpiti dalla folgore, siamo caduti dalle nuvole (Binswanger).

L'abitudine come *habitus* ordinario, ovvietà e dunque auto-comprensibilità immediata (*Selbstverstaendlichkeit*), evidenza naturale, scioltezza, automatismo, è perduta, almeno per una certa variabile frazione di tempo. Ogni vestibilità di comodo è dismessa, forse non più recuperabile. È quasi, questo saliente gradino di mutamento, un vissuto da *sintomo di base*. Una turbolenza, di fatto, ha screziato acutamente il tranquillo flusso laminare delle cose. Il vuoto o la condizione di vuoto lasciata dalla perduta realtà in genere dà adito a sentimenti di sorpresa, stupore, negazione, incredulità, dubbio, lutto. Tutto questo accade in una spazializzazione atmosferica, nel senso che lo stato d'animo che proviamo è pervasivo di tutto il nostro rapporto io-mondo: è la perplessità.

Tutto questo, accaduto improvvisamente, dopo lo *stupor*, dà adito ad una fase depressiva, e solo dopo questa fase, col tempo, ci consente di accedere a sentimenti di rinascita; ma questo può accadere solo in una seconda fase, e non necessariamente. Un nuovo amore, un altro telefonino, un'altra automobile. Certo, non un altro genitore, ma una quota di

⁷ Alla lettera, «precipitare da tutti i cieli».

intenzionalità diretta a quell'oggetto noematico perduto e irrecuperabile, rendendosi libera e disponibile, può orientarsi verso altri oggetti o, nel nostro caso, verso altri soggetti.

Questo, in fondo, è il processo alla base della catena di trasmissione e continuazione della vita.

Ma ora vengo al punto. Perché mai la perdita di un oggetto o un determinato evento ha il potere di sconvolgere il "mondo"? Questo è l'aspetto interessante del problema, così come è stato impostato. Quel legame *apriorico* tra l'oggetto perduto e il nostro proprio sé, che quindi trascina, nella sparizione, intere parti di noi, si riverbera, con rimandi e ritorni, su tutta la struttura del nostro, del mio *Dasein*, che rimane scossa e turbata, angosciosamente irriconoscibile a me stesso, fin quando non trova un nuovo assetamento. Che sia grande o piccolo l'oggetto o l'evento in questione, infatti, il carattere di perdita che lo concerne si estende al mondo in cui quell'oggetto, quel soggetto o quell'evento si colloca. È sempre, dunque, questa perdita, una "perdita o annientamento di mondo" (*Weltlosigkeit* o *Weltvernichtung* o *Weltverlorenheit*) o, comunque, una fine (*Weltuntergangserlebnis*), che apre ad un mutamento di mondo (*Weltveraenderung*), una sorta di evento catastrofico⁸, quindi traumatico, e, dunque, in questo senso, evento tragico.

Ma, in termini fenomenologici, non stiamo vivendo, di fatto, in questa serie di eventi-perdita, passività a parte, un'esperienza molto sovrapponibile, per caratteristiche strutturali e formali, all'esperienza dell'epochè⁹?

L'aspetto interessante – e qui è tutta la carica gnoseologica e terapeutica dell'epochè – è che, con il tempo, ci rendiamo conto che la perdita di quell'oggetto noematico intenzionalmente investito e costituito è divenuta, paradossalmente, *la condizione essenziale non solo per un cambiamento di investimento intenzionale, ma, addirittura, per un mutamento di vita*. Questo è possibile perché l'intenzionalità, catturata da quell'oggetto semanticamente addensato, con la perdita dell'oggetto, ritorna libera di investirsi in altri oggetti. La nostra vita, di fatto, dopo

⁸ Cfr. la teoria delle catastrofi di Thom.

⁹ Il termine Epochè è composto delle parole greche *epi-* ("su") e *échein* ("tenere"); ovvero "tenere sopra", "trattenere". L'epochè è il termine greco che designa l'astensione del giudizio sulle cose e sui fatti del mondo. Mentre l'epochè scettica dell'antichità era un concetto distruttivo, in quanto negava o costringeva a negare qualsiasi certezza, l'epochè di Husserl mira a sospendere il giudizio sulle cose, in modo da permettere ai fenomeni che giungono alla coscienza di essere considerati senza alcuna visione preconcepita (come se li si considerasse per la prima volta).

quella perdita, è cambiata. Che noi lo vogliamo o no, in un cambiamento che, se non è dipeso da noi per quanto concerne il suo *primum movens*, cionondimeno dipende da noi per quel che concerne il prosieguo. Noi non siamo più gli stessi, allora, se cambia il nostro orizzonte di riferimento. E quell'oggetto o quell'*evento-perdita* hanno avuto il potere di mutare lo sfondo, o, meglio, di liquefare uno sfondo e di darci la possibilità d'issarne un altro, di sfondo.

Noi abbiamo vissuto, nostro malgrado, in termini fenomenologici, una micro esperienza di fine del mondo, attivata da una microcarica esplosiva piazzata da chissà chi, o anche da noi stessi, nonché associata ad una forte atmosferizzazione nel senso di *Tellenbach*.

I fatti elencati pocanzi, meri eventi tratti dalla fatticità e dalla onticità concreta della vita quotidianamente vissuta, sono tutti esempi in questo caso di epochè subita, non scelta. O, almeno, non sempre consapevolmente scelta. Sono situazioni che, certo ognuna a suo modo, ci espongono allo *shaking of the foundation*, di Tillich, spesso citato da Bruno Callieri, alla *perdita dello stare* di cui parla Zutt, ma al tempo stesso o, meglio, dopo un intervallo temporale, a quella che Soreen Kierkegaard chiamava "vertigine della libertà".

In questo senso sono tutte esperienze, quelle segnate dall'epochè, che mettono lo psicopatologo in condizione di comprendere molto da vicino che cosa è accaduto *veramente* al paziente psicotico, quando, una mattina, svegliandosi, non ha trovato più il mondo al posto dove la sera l'aveva lasciato.

Detto altrimenti: mentre la *passività* sembra contraddistinguere la perdita dell'evidenza naturale psicotica, non è vero il reciproco, cioè non è vero che ogni spaesamento passivamente raggiunto dischiuda le porte della follia (Stanghellini, 1997).

L'epochè, dunque, va a strutturarsi, sulla base di queste prime linee, come un diaframma ad *andamento temporale bifasico*. Se è subita, come negli eventi citati e negli esordi psicotici, funziona come il diaframma di una macchina fotografica, cioè scatta all'improvviso aprendosi. E poi rischia di non chiudersi, o va a chiusura lenta, in ogni modo, ad esposimetro totalmente aperto, come nel buio (fenomeno temporale della *durata sospesa*)¹⁰. Se, invece, l'epochè è attivamente provocata, attraverso quello che Lorenzo Calvi, all'apice di una lunga e rigorosa tradizione fenomenologica, definisce *esercizio*, allora essa è capace del

¹⁰ Per l'origine del termine di "durata sospesa" v. nota 20 di questo lavoro.

cosiddetto *lampo nella notte*, ovvero si apre, sospende, consente l'intuizione, e si chiude¹¹ (fenomeno temporale del *repentino*).

Da entrambe queste prospettive, dunque, siamo di fronte ad una versione, per così dire, piuttosto inedita dell'epochè, ovvero più affettiva che cognitiva, ma ad ogni modo, problematicamente preludente ad un cambiamento.

III. L'EPOCHÈ NELLA FENOMENOLOGIA: DA SFONDO A FIGURA

Generalmente, quando, nei lavori fenomenologici, si parla dell'epochè, se ne parla in un'accezione puramente metodologica, ovvero come premessa e come struttura del discorso. Questa è l'accezione dell'epochè come sfondo che ci consente di capire come l'epochè, in realtà, nella letteratura fenomenologica¹², si dà abbastanza per scontata. Essa è diventata, in questo modo, il *convitato di pietra*, ovvero la *condicio sine qua non* dell'esperienza fenomenologicamente colta e impostata. Come a dire che tutto il lavoro in oggetto è frutto dell'epochè e che, se non si fosse fatta epochè, non si sarebbe arrivati a nessuna conclusione. L'epochè, in altri termini, è una sorta di *struttura a scomparsa* (*ghost structure*): essa si dissolve, a mano a mano che il discorso si addentra nel suo cuore tematico, rimanendo, tuttavia, pesantemente nell'ombra, tra le righe del discorso, come un implicito. Se Klaus Conrad, in altri termini, non avesse praticato l'epochè, non avrebbe, certo, colto eideticamente le *strutture modali* della schizofrenia ingrediente. Se Wolfgang Blankenburg non avesse praticato l'epochè non avrebbe colto, certo, l'essenza fenomenologica di quella peculiare esperienza che la sua paziente Anne ha chiamato "perdita dell'evidenza naturale". Allo stesso modo Eugène Minkowski non avrebbe colto *l'autismo ricco*, Ludwig Binswanger la *sproporzione antropologica* e così via, solo per citare, a memoria, gli esempi più famosi.

¹¹ Fa eccezione il caso dell'epochè come dono, gratuito, su cui anche Calvi ha insistito (1995), che arriva subitaneamente e subitaneamente si dissolve, in condizioni di passività ricettiva. Lorenzo Calvi nella doppia accezione di *esercizio* e di *dono* ha caratterizzato entrambi gli aspetti dell'esperienza dell'epochè. Nella veste del dono è improvvisa e quasi *sine causa* e *sine materia*, nella veste dell'esercizio richiede particolare sforzo e applicazione.

¹² Eccezion fatta, da questo punto di vista, per Lorenzo Calvi, che ha sempre fatto, nei suoi lavori, dell'epochè una sorta di *aditus* che bisognava ogni volta passare prima di accedere al resto del discorso, qualsivoglia sia il tema da lui affrontato.

Cogliere i dati immediati della coscienza, secondo l'insegnamento dell'Essai bergsoniano del 1888, afferrare la vita della coscienza scandagliandone le figure essenziali, accedendo ad esse attraverso quella che la fenomenologia delle Ricerche logiche e delle Ideen chiama una visione d'essenza, diventano per Minkowski tutt'uno: implacabile esercizio di epochè, tenace sospensione delle molteplici abitudini categoriali della psichiatria e della psicologia tradizionali, minuziosa e appassionata de-costruzione di quella drammatica destituzione di senso che sprofondava, e tuttora sprofonda "la follia", in tutta la varietà dei suoi volti, delle sue espressioni, dei suoi destini, nel grigio monotono della déraison (Leoni).

Tuttavia, è un fatto che nessuno di questi Autori ci ha descritto *il vissuto dell'epochè*, ovvero cosa accade allo psicopatologo quando entra in epochè, quando *epochizza*, quando fa o quando pratica l'epochè, quando viene *epochizzato* dal paziente. Il problema, naturalmente, qui, non riguarda che marginalmente il fenomenologo avveduto, sia egli di derivazione filosofica o clinica. Per costui vale per l'epochè il detto agostiniano sul tempo: «Se me lo chiedi non lo so. Se non me lo chiedi lo so» (Calvi, colloquiale). Il problema concerne, soprattutto, la formazione dei giovani psicopatologi, poiché essi non hanno mai la sicurezza di aver praticato l'epochè, e, dunque, si domandano spesso se le cose che essi colgono sono frutto di una riduzione eidetico-trascendentale o di una pura e gratuita impressionabilità o intuitività momentanea (cfr. Calvi, 1996; ora 2005, pp. 39-45).

Già nel 1939 Landgrebe notava che l'epochè appartiene generalmente all'Husserl meno conosciuto: «Sebbene costituisca il centro della sua dottrina e il tema generale dei due ultimi decenni della sua vita, al quale egli dedicò fatiche sempre nuove, essa tuttavia è il tema che è stato compreso di meno e che ha esercitato minore efficacia»¹³. Questo spiega perché la fenomenologia non ha prodotto la rivoluzione scientifica che Husserl si augurava. Se l'epochè è stata vista dagli stessi fenomenologi soltanto come un tema, e anche tra i più trascurabili, della proposta husserliana, era inevitabile che di tale proposta si perdesse tutto il senso e tutta la novità (Armezzani).

¹³ Landgrebe L.: *Der Weg der Phaenomenologie*. Guetesloher, Goettingen, 1939

In altri termini, come si fa, se non si conosce la struttura esperienziale dell'epochè, a sapere se il dato còlto sia meramente fenomenico o se, invece, è fenomenologico¹⁴? Per questo, in un certo senso, il più fitto mistero continua ad aleggiare sull'epochè. In effetti, nessuno sa bene cosa si provi mentre si fa epochè e se quella che uno ha fatto è realmente un'epochè, visto che, poi, ognuno se la vive nel segreto della propria intimità. Il sospetto è, ad un certo punto, che più spesso l'epochè accada del tutto inconsapevolmente, come a dire: è nell'*a priori* metodologia dell'approccio che, nella misura in cui esso pretenda di essere fenomenologico, sia allora basato su un'epochè comunque praticata. A quel punto, tautologicamente, tutti sono soddisfatti e con la coscienza a posto. Come a dire, grazie all'epochè i dati còlti e descritti sono *obiettivi*, in senso fenomenologico.

Dando per scontata, allora, l'epochè come pietra angolare della psicopatologia fenomenologica, questo lavoro si propone di praticare, forse in maniera un po' pretestuosa e irriverente, una sorta di *epochè dell'epochè*, considerando l'epochè alla stregua di qualunque altro fenomeno vissuto, ovvero esperienza vissuta, e di descriverla fenomenologicamente in quanto tale, da alcuni punti di vista:

- 1) l'epochè come *framework* visuale e *trasformativo*, da parte dello psicopatologo, sui fenomeni del *mondo-della-vita* e della clinica;
- 2) l'epochè come *framework* visuale e *trasformativo*, da parte dello psicopatologo, sui fenomeni costitutivi della propria vita personale e inerenti la propria esperienza interna.
- 3) l'epochè come esperienza *temporale* e *pativa* e non solamente trascendentale eidetica.

Per quanto concerne il primo punto, sostanzialmente già si è detto. Riassumendo: in letteratura si hanno, da parte dei fenomenologi, ampie descrizioni e panoramiche ottenute grazie all'epochè. L'epochè, in qualche modo, è sempre una sorta di ovvio e scontato *post hoc* e *propter hoc*, ovvero: tutto quello che vi sto dicendo è possibile che io ve lo dica poiché ho praticato l'epochè. Di fatto ogni lavoro che voglia dirsi fenomenologico ha questo primo punto come sua premessa necessaria. Per quel che concerne il secondo punto, invece, non mi risulta che ci sia nulla. Quando alludo all'applicazione dell'epochè sulla propria *vita personale*, naturalmente, non mi riferisco allo sguardo "inno-

¹⁴ «Quanto dice qui Husserl dovrebbe servire a sfatare, una volta per tutte, un altro fraintendimento: l'opinione che l'atteggiamento fenomenologico coincida con la visione ingenua, naif, accessibile a tutti e puramente descrittiva» (Armezzani).

cente” che il fenomenologo riesce ad avere sulle cose, in quanto “oggetti” còliti, grazie all’epochè, con l’immediatezza della propria esperienza. Mi riferisco, invece, all’applicazione sistematica e spregiudicata dell’epochè sulla propria vita personale, affettiva, relazionale. Su questo secondo punto si innesta, infatti, a mio avviso, il grosso problema della *formazione personale* del fenomenologo. Certamente questo è avvenuto, in larga misura, silenziosamente ed implicitamente, e lo testimoniano i serpiginosi, contorti e fuori dagli schemi convenzionali percorsi vitali e professionali dei fenomenologi europei. Ma è rimasto, sostanzialmente, *sfondo*, ovvero elemento antepredicativo e preverbale su cui, invece, ai fini di una sopravvivenza della fenomenologia, occorrerebbe far luce.

Un altro elemento portante, in questo discorso, è quello che lega l’epochè alla trasformazione. Ovvero, è veramente possibile applicare l’epochè, a se stessi o agli altri, senza che lo sguardo epochizzato ed epochizzante, non risulti essere trasformativo? E, dunque, quale è il carattere di questa trasformazione? Perché non la si esplicita mentre invece si enfatizza il concetto di epochè come visione e, da qui, contemplazione? Cogliere le cose così come esse sono, non significa, forse, *coglierle anche come esse potrebbero essere, ovvero come esse si danno alla coscienza, cioè, in altri termini, come esse non erano prima dell’epochè?*

L’epochè, di fatto, a ben rifletterci, è un drammatico *cut-off* tra prima e dopo, ovvero introduce un gradiente di discontinuità che, di per sé, è generatore di trasformazione. La trasformazione (*metamorfosi* nel linguaggio di Lorenzo Calvi) ha una funzione di riconnessione, senza il quale non si supera il vallone del nulla dell’epochè.

Ci si può facilmente rendere conto, a questo punto, che questa accezione dell’epochè prelude direttamente, e non potrebbe non farlo, al discorso della psicoterapia come cambiamento, e, cioè, all’ultimo punto.

Naturalmente questa è un’accezione dell’epochè associata ad una precisa coloritura affettiva, oltre che cognitiva. E veniamo, da qui, al terzo punto. L’epochè è un’esperienza affettiva, spesso drammatica e/o traumatica, solo in secondo tempo gioiosa. Poiché, soprattutto quando si tratta della propria vita personale, i contenuti noematici intenzionati e perduti sono carichi di significative ed innegabili valenze affettive, anche se, proprio per questo, non facilmente esplicitabili.

IV. EPOCHÈ DOUBLE FACE: TRA WELTVERNICHTUNG¹⁵
E IMMER WIEDER¹⁶

L'epochè, come è noto, reca in sé un grosso potenziale di azzeramento dell'esperienza. Questo grado zero dell'esperienza è caratterizzato da una radicale *ingenuitas*. L'*ingenuitas* ha a che fare con l'esperienza della prima volta, quindi con l'esordio, quindi con un'atmosfera auro-rale. Un'epochè ben riuscita è, di fatto, una sorta di soprassalto, un *sursuit*, un sobbalzo, un salto. L'epochè è capace di creare, in questo modo, un gradino, un gradiente dell'esperienza, una forte discontinuità e una forte turbolenza dentro l'esperienza stessa. Questo clima è, di fatto, una sorta di *status nascendi*, che ricorda molto da vicino quello dell'innamoramento, l'esperienza del *numinosum* di Rudolph Otto. È come se ci fossero le *stelline*. Finalmente, tutto diventa chiaro, dopo una fase in cui tutto è crollato, si dirada la polvere, e le porte della percezione sono, per dirla con William Blake, finalmente aperte. Questa interfaccia morte/rinascita, nulla/libertà, buio/luce, polvere/chiarità è una caratterizzazione costitutivamente ambigua dell'epochè. Significa, in altri termini, che non si dà l'una senza l'altra. Il tutto è associato ad una dimensione emozionale di forte partecipazione. Non è pensabile, in altri termini, da questa prospettiva, l'epochè solo come serendipità contemplativa. In questo senso l'epochè, quando è diretta alla *vita personale* di chi la applica, ha una forte connotazione di angoscia, da una parte, di esaltazione dall'altra. È paura, ma, insieme, "allegria della mente" (De Monticelli, 1996), stato mentale euristico ed euforico. La base filosofica di questo passaggio sta nel fatto che lo sguardo epochiz-zante, dunque lo sguardo nullificante e libero, è anche *costitutivo*, in quanto reca un vettore intenzionale che, liberato dal suo vincolo natu-rale con gli oggetti del mondo, cogliendo l'oggetto nella sua carne e nelle sue ossa, di fatto lo *costituisce* per il soggetto, lo rende fruibile, dunque lo *consuma* (cfr. Calvi, 2007), lo assimila, lo modifica. Lo trasforma da *ob-jectum* o *Gegen-stand* (ciò che mi sta di fronte, ciò che mi sta di contro) in *phenomenon* (ciò che mi appare). Dentro il quale *phenomenon* c'è l'inveramento di quell'*a priori essere io e lui coap-partenenti allo stesso orizzonte del mondo della vita*. L'epochè, in altri termini, consumando l'oggetto fino alla sua essenza, lo restituisce all'orizzonte della trasparenza fenomenica (*ibid.*).

Il disvelamento della coappartentività è, in effetti, la vera potenza metamorfica dell'epochè, poiché rivela, o svela, un'altra forma di esi-

¹⁵ [Annientamento del mondo].

¹⁶ [Sempre qualcosa di nuovo].

stenza oltre a quella del senso comune all'insegna della quotidiana ovvietà, nella quale lo *scordato* diventa perduto. Il salto tragico che taglia l'alloggio naturale dei due oggetti, di cui uno è il *soggetto noemante* e l'altro è l'*oggetto noemato*, consente una loro ricollocazione nell'alveo *apriorico*, dunque trascendentale, della loro coappartentività all'orizzonte del mondo della vita¹⁷. Questo riannodarsi di soggetto e mondo fonda le premesse della via d'uscita dallo scacco scissionale della patologia. Ed è il giusto rinculo che ci consente di capire la potenza di quello che, nei frangenti dell'epochè, sta accadendo.

Il salto mortale attraverso il cerchio di fuoco dell'epochè, che configura lo spostamento dall'atteggiamento naturale/oggettivante/distanziante all'atteggiamento empatico/trascendentale/eidético, non è affatto esangue. Ma non è, questa, una cosa del tutto inattuabile dal punto di vista dell'esperienza. Il dato da approfondire, qui, sta nel fatto che quella fenomenologica non è soltanto una semplice metamorfosi di sguardo, uno sguardo da altrove, uno sguardo da un altro vertice. Essa è, in quanto fenomenologica, una trasformazione *leiblich* e *leibhaft*, ovvero vitale, di carne, di ossa, di sangue. Lo è nella misura in cui istituisce tra la soggettività del fenomenologo e il mondo oggettivo un rapporto *carnale*. In altri termini l'epochè, liberando l'intenzionalità dai suoi vincoli per un affondo libero, consente proprio l'incarnamento del mondo (*embodiment, incorporation, Verleiblichung*), ovvero del tratto di mondo intenzionato. Io credo che questa luce *sinnlich* sul concetto di epochè possa rappresentare uno dei portati della fenomenologia psicopatologica e clinica alla fenomenologia filosofica. È come se l'attraversamento clinico del dispositivo metodologico della fenomenologia husserliana ne avesse messo in evidenza delle parti e delle potenzialità che, in sede filosofica, non apparivano tali, come a dire che, dopo la psicopatologia e la clinica, la fenomenologia filosofica non può più essere esattamente la stessa, e che c'è un Husserl o, meglio, c'è uno sviluppo delle idee husserliane che non sarebbe venuto fuori se ci si fosse attenuti unicamente al piano logico-trascendentale dell'esperienza filosofica. L'aspetto *patico*, ad esempio, o, per meglio dire, quello della temporalità patica, è uno di questi portati. La presunta neutralità hus-

¹⁷ Il legame con una persona amata, o anche non più amata, mi risulta veramente evidente solo dopo che l'ho perduta, poiché prima, quando ero con lei, tutto l'insieme di cose che vivevamo insieme non mi mancavano, poiché le avevo tutte alla mano ed erano tutte iscritte nell'ordinarietà del quotidiano. Così è la lontananza, con la carica nostalgica che porta, a conferire senso ad un legame. A mettere in trazione il legame intersoggettivo, disoccultandolo dall'ovvio della quotidianità. A renderlo, nel linguaggio di Lorenzo Calvi, trasparente.

serliana è insostenibile nell'epicentro patico dell'incontro con un altro essere umano.

Forse si può immaginare che l'empatia, per essere completa, debba continuamente dialogare anche con una capacità di distacco, cioè si può immaginare che esista nell'empatia non soltanto un trascinarsi nel rapporto con l'altro, ma anche una continua altalena con un distaccarsi parziale dall'altro. Si tratta di un distacco che presuppone un ritorno, è questa oscillazione continua che rappresenta un doppio sguardo sull'altro. [...] L'empatia non può essere solo un rispecchiarsi, come si intende certe volte in modo riduttivo, ma deve nascere anche dalla sensazione di scoprire nell'altro un elemento imprevisto che ha una concretezza, una potenza, che ce lo rende molto più vivo. Come seconda riflessione, questa depersonalizzazione blanda può essere voluta, cioè possiamo noi cercarla attivamente? Certo l'epochè è voluta, si fa un'operazione di riduzione fenomenologica, eidetica, trascendentale, ma, sul piano soggettivo, questa capacità di fare epochè nasce dal richiamare l'esperienza soggettiva spontanea, che noi abbiamo avuto di depersonalizzazione, o è un esercizio che si impara? Io penso che l'epochè sia un esercizio che si impara sulla base dell'ascolto e della lettura dei nostri maestri, ma in qualche modo quest'esercizio ha anche una valenza, una potenza, una ricchezza nella misura in cui nasce anche da un'esperienza soggettiva che ce lo rende praticabile, altrimenti sarebbe un'operazione troppo costruita. Questa esperienza che si trova all'incrocio tra l'attivo ed il passivo, tra il subito ed il voluto, fra l'esercizio e la sofferenza è un punto cruciale per dare all'epochè una sostanza di esperienza soggettiva (Correale).

Se di fronte ad un albero, ad una mela, ad un quadro, ad un bicchiere, ad un foglio di carta, al camino che arde tranquillo mentre la bottiglia di Medoc è alla giusta distanza dal fuoco, e io aspetto un amico (alla van den Berg), lo scopo dell'epochè è la neutralità volta a cogliere i diversi profili dell'oggetto, di fronte ad un essere umano sofferente lo scopo dell'epochè è, piuttosto, il disvelamento dell'intersoggettività residua e, come frutto di tale riconnessione, la risonanza e la vibrazione patica ed *en*-patica o, alla Scheler, *sin*-patica del clinico, che non può più rimanere neutrale, che anzi pratica l'epochè proprio per distaccarsi dall'atteggiamento naturale oggettivante, asimmetrico, non risonante.

L'altro aspetto di questo discorso concerne l'azione. E diventa fondamentale, per intellighere i concetti di Calvi di "mimesi" e di "prassi".

L'epochè husserliana è stata troppe volte tacciata di contemplatività, poichè il dispositivo neutralizzante è anche un dispositivo di stacco della muscolarità dell'osservatore. Lo scopo è raggiungere l'evidenza apodittica, l'*eidòs*, non quello di muoversi verso, muoversi contro o muoversi insieme. Di fatto, invece, non è così, poichè la scomparsa dell'oggetto tra le parentesi e la sua ricomparsa in una nuova donazione di senso *lo fanno apparire diverso*, grazie proprio ad un tragitto motorio, e diversificano il soggetto che, da osservante, diventa insieme paziente e agente. In altri termini, *mimeticamente*, consentono uno scambio di posizioni tra i due soggetti dell'incontro, che è l'ossatura di quello che noi, ormai troppo comunemente e piuttosto vuotamente, chiamiamo empatia.

Qui lo sviluppo concettuale che Lorenzo Calvi ha dato all'epochè con i termini di *prassi eidetica* o *prassi mimetica* è, a mio avviso, assolutamente straordinario e fortemente innovativo per un utilizzo applicativo terapeutico dell'orizzonte fenomenologico.

V. L'EPOCHÈ PSICOPATOLOGICA

Più genericamente, nella letteratura di settore, l'esercizio dell'epochè è stato sempre considerato appannaggio del clinico fenomenologicamente atteggiato. Non è stato mai sottolineato abbastanza, in realtà, ciò che alcuni psichiatri fenomenologi come: Calvi (1963), Blankenburg (1971), Ballerini e Stanghellini (1989, 1992, 1993), Stanghellini (1997) hanno intuito tra gli anni Sessanta e Novanta del Novecento, e cioè che l'epochè è, proprio per il paziente, un accesso tragico e drammatico alla contemplazione degli oggetti che popolano il suo mondo (epochè psicopatologica).

Qui, invece, vorrei riflettere sulla straordinaria ricaduta applicativa proprio dell'epochè psicopatologica, ovvero dell'idea che il mondo del paziente può essere colto e compreso a partire da un'epochè autogena, cioè praticata dal paziente stesso, e da cui il paziente stesso, da un certo punto del suo percorso esistenziale in poi, è stato soggiogato¹⁸.

¹⁸ L'eccessiva inclinazione o l'eccessiva resistenza all'epochè costituiscono "la condizione che predispone alla patologia mentale". La stessa condizione che sta, secondo Husserl, alla radice dell'attività filosofica e, potremmo aggiungere, dell'attività creativa, è dunque una sorta di Giano bifronte: sospesa tra l'abisso della disintegrazione schizofrenica e lo spazio aperto del pensiero e della creatività. Sospendere il senso comune – problematizzare ciò che ci appare ovvio e

Secondo Stanghellini (1997) sono tre i criteri che consentono di differenziare l'epochè filosofica dall'epochè psicopatologica:

- 1) l'epochè psicopatologica è raggiunta passivamente e non è attivamente cercata (criterio della passività);
- 2) la perdita psicotica del senso comune investe tutto il campo di coscienza (criterio della globalità);
- 3) la perdita della capacità della persona psicotica di contenere e di non essere travolta dall'esperienza smondanizzante (criterio della sproporzione).

L'epochè psicopatologica è quella tipica dal paziente che sta vivendo la trasformazione psicotica. È subìta ed è senza ritorno. È una sorta di epochè di sola andata. Come ricorda Sini (p. 253), già G. Dorflès, in un lavoro del 1961, rilevava le analogie e le connesse difficoltà che intercorrono tra la “messa tra parentesi del mondo” operata dalla fenomenologia, allo scopo di reperire un terreno di validità originaria, e l'opposta “perdita del mondo” che caratterizza l'esperienza schizofrenica. In proposito Sini riporta il seguente brano di Dorflès: «La *Weltvernichtung* fenomenologica sarà dunque l'opposto della *Weltvernichtung* schizofrenica: ossia mentre l'uomo (normale) dovrà o potrà partire dalla *Weltvernichtung* per ricostruire una verità fenomenologica, il paziente schizofrenico sarà obbligato a continuare a vivere la negazione del mondo (del mondo altrui) e non potrà più uscire da essa, se non attraverso meccanismi psicologici e terapeutici assai complessi e spesso da lui irrealizzabili»¹⁹.

scontato – può essere “un salutare esercizio di demistificazione”, e quindi una premessa necessaria ad ogni attività creativa e riflessiva, ma può anche condurci alla deriva psichica, alla perdita di contatto con la nostra realtà storica e culturale: perdita dell'ancoraggio, sradicamento, smarrimento dell'identità, derealizzazione, depersonalizzazione, *egopatia*, cioè difetto globale dell'attività dell'Io, incapace di rappresentare se stesso ed il mondo. Ripartendo da Husserl, dunque, la psichiatria fenomenologica riapre e ripensa “il campo problematico dei rapporti tra normalità e patologia”, già dischiuso, all'alba del XIX secolo, dagli alienisti della scuola parigina. Il folle – lo psicotico, lo schizofrenico – appartiene radicalmente all'orizzonte dell'umano: è, anch'esso, persona; persona, per dirla con Binswanger, con un suo modo specifico ed irriducibile di *essere-nel-mondo* (Galzigna).

¹⁹ Qui c'è ancora un'analogia, quella tra la passività di chi riceve il *dono del fenomeno* (dopo aver praticato – come sottolinea Stanghellini nel suo testo del 1997, *Antropologia della vulnerabilità* – attivamente l'epochè) e lo psicotico che è invaso, passivamente, dall'irruzione del mondo esterno dentro il mondo interno. Queste analogie sono labili, ma significative, e costruiscono dei ponti, dei paralle-

Com'è possibile, allora, che qui, attraverso un varco formalmente identico, quello della *Weltvernichtung*, si incrociano passaggi in contro-senso che conducono a destini totalmente diversi? Che cosa accade durante quel vissuto di vuoto o vissuto del nulla o della nientificazione (*Nichtungserlebnis*) che Callieri, nei suoi studi classici sulla *Wahnstimmung* (1999) collocava nella sospensione tra l'*intenzione di significare* e il *compimento di significato*, che Enzo Paci ha chiamato *pausa intenzionale*, che io ho definito *durata sospesa*²⁰, e dentro il quale, come ci avverte Calvi, l'io, ad un tratto, è come un ponte che scavalca un vuoto?

Dentro il tempuscolo vissuto vuoto di contenuti possono succedere tante cose. Il vuoto di contenuti segna la smondanizzazione (Weltvernichtung). Nel 1963 [...] ho messo in rilievo che l'epochè filosofica e l'angoscia nevrotica sono equivalenti nella capacità di sospendere l'adesione naturalistica alla realtà (quella per cui conosciamo il mondo tramite le preconoscenze che abbiamo di esso) e di donarci un contatto veramente naturale con il mondo (cioè immediato, sorgivo, esente da preconoscenze e da pregiudizi). Là dove questa metamorfosi è provocata dall'angoscia nevrotica il dono che si riceve è doloroso, perché costituito da significati parassitari, ripetitivi e devastanti, ma non perciò meno validi testimoni dell'avvenuto trascendimento della mondanità (Calvi, 1996; ora 2005, p. 43).

Calvi, qui, va oltre. Per lui l'angoscia è come una lima che smantella e decompone la crosta difensiva che separa la nostra polpa dal mondo. L'epochè, su un altro versante, nello scenario mentale del fenomenologo, fa lo stesso: «sia l'epochè che l'angoscia, nella stessa direzione e allo stesso scopo: quello di decostruire il mondo [*smondanizzare*] così com'è, per rendersi ragione del nostro rapporto con esso» (Calvi, 2002; ora 2005, p. 52). Calvi, in queste pagine, diventa il fenomenologo della scansione coscienziale. La sua capacità eidetica, in altri termini, alla stregua di un immaginario *scanner* fenomenologico, procede taglio per taglio, scatto dopo scatto, e l'essenza ci si offre, di volta in volta, grazie proprio all'epochè, come *forma visibile* (Calvi, 1963; ora 2005, pp. 59-82), intrinsecamente diversa, dunque metamorfizzata, o metamorfosata,

lismi, *meta-forano*, cioè ci consentono di passare molto vicini ad esperienze altrimenti indicibili, e quindi incomprensibili.

²⁰ *La durata sospesa*, paragrafo IV del I capitolo del mio testo *Il mondo sospeso: fenomenologia del presagio schizofrenico*.

rispetto a quella che poteva apparire prima dell'epochè, quando il soggetto era calato nell'atteggiamento naturale. Memorabile il caso dell'incontro con la paziente Luisa (Calvi, 1979; ora 2005, pp. 83-90), minacciata nella sua presenza, che striscia miope e felpata nell'appartamento buio, apparendo, ad un tratto, a Calvi, in tutto e per tutto come una *talpa*. «E tuttavia questa “smondanizzazione” della figura del paziente sembra, nei casi migliori, aprire anche al paziente uno spiraglio di conoscenza su qualcosa che lo concerne molto profondamente, quasi gli offrisse, entro la relazione, una possibilità di incontro con se stesso» (De Monticelli, 2005, p. 18). La veduta d'insieme di tutte queste essenze è una percezione sovrasensoriale, quella superesenza che dà, al fenomeno, la qualità globale, quel sentimento di pienezza difficilmente ripetibile. Già Sini (1965), a proposito di questo punto, in un passaggio purtroppo rimasto troppi anni senza la giusta eco tra gli psichiatri e gli psicologi dediti alla fenomenologia, segnalava che, a differenza di Dorflès – che si limita ad accostare in modo, certo, problematico, epochè fenomenologica e smondanizzazione schizofrenica – Calvi ulteriorizza in senso positivo e applicativo questa supposta ambiguità ancipite dell'epochè, poiché, cercando di disgelarne il significato costituente – vale a dire di ricostruire l'esperienza fobica a partire dalla dimensione trascendentale – osserva che proprio l'epochè consente al fenomenologo clinico di istituire una *Paarung* col suo paziente e di costituire così un “mondo in comune” con lui, ovvero di comprenderlo e, quindi, aggiungerei io, di *curarlo*.

VI. IL FENOMENOLOGO ALLO SPECCHIO: L'EPOCHÈ DI SE STESSI E LA CATASTROFE DEL VISSUTO NEL VIVENTE

La messa in questione dell'atteggiamento naturale «è un atteggiamento abituale a cui ci si deve decidere una volta per tutte e richiede un mutamento totale per cui non viviamo più come prima» (Husserl, *Krisis*).

Secondo G. Stanghellini (1996) in Heidegger l'epochè subisce una trasformazione radicale, anche se mai interamente esplicita: sembra prendere la via della stigmatizzazione della “Chiacchiera” (*Gerede*)²¹:

Poiché chi si mantiene nella chiacchiera è del tutto tagliato fuori dal rapporto originario con se stesso, con gli altri e con il

²¹ «La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime da una comprensione autentica, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di incerto» (Heidegger, 1927).

mondo, l'epochè è un passo necessario per poter accedere a tutto ciò. Heidegger sembra leggere l'appello husserliano all'epochè in chiave di appello all'autenticità. La sospensione della pre-comprensione inautentica, sradicandoci dal mondo comune, apre la via all'esperienza dell'angoscia e al richiamo della Voce della coscienza. L'ascolto della voce della coscienza si compie in un paesaggio desertificato da ogni presenza umana, da ogni significato abituale o condiviso.

Se dunque, per chiunque, la ricerca dell'autenticità può rimanere una sorta di *optional*, per il fenomenologo dovrebbe, invece, essere un *must*. Già questo, a ben rifletterci, mette il fenomenologo, come uomo di scienza e come uomo di vita, in una condizione di peculiare disadattamento. In fondo, a ben vedere, la pratica dell'epochè è una pratica volutamente *disadattante*. Soprattutto se, non appena un certo equilibrio è raggiunto, esso viene messo radicalmente alla prova. E, dunque, nessuna struttura diventa stabile, il confine tra *l'être e le néant* (Sartre) diventa, di fatto, una sorta di battaglia dove il fenomenologo elettivamente decide di vivere, con i piedi che affondano lambiti dal mare, il volto carezzato dalla brezza, e lo sguardo all'infinito dell'orizzonte.

Roberta De Monticelli (1996) ricorda, in proposito, che l'epochè husserliana, se vissuta fino in fondo, configura una vera e propria *Umwertung*, ovvero un "rovesciamento di valori", che consegue all'«interruzione dell'esperienza naturale: non l'interruzione di un altro mondo, ma una modificazione *radicale* dell'esperienza di questo».

Ansia dell'assoluto, inquietezza e inquietudine provenienti dal senso dello scacco, una pressante urgenza interiore, coraggio a non barare con la vita, venire ai "ferri corti" con i più drammatici interrogativi dell'uomo contemporaneo, intransigente rinnegamento dei facili e vili compromessi: sono, questi, alcuni aspetti messi straordinariamente in risalto dal lavoro e dalla vita di Carlo Michelstaedter²² (Pistelli), a mio avviso un fine fenomenologo *ante litteram*. Queste caratteristiche, infatti, potrebbero essere considerate congrue allo stile personale dell'uomo fenomenologo. Tutto il testo fondamentale di Michelstaedter

²² Carlo Michelstaedter (Gorizia, 3 giugno 1887 – Gorizia, 17 ottobre 1910) è stato uno scrittore, filosofo e letterato italiano. Tra il 1909 e il 1910, completati gli esami, ritorna a Gorizia e inizia la stesura della tesi di laurea, assegnatagli dal docente di letteratura greca, Girolamo Vitelli, concernente i concetti di persuasione e di retorica in Platone e Aristotele. Il 17 ottobre 1910, dopo un diverbio con la madre, impugna la pistola lasciatagli da Rico Mreule e si toglie la vita. Sul frontespizio della tesi aveva disegnato una "fiorentina", una lampada ad olio, e aggiunto in greco: *apesbésthen*, «io mi spensi».

La persuasione e la retorica è percorso, in fondo, da un'ossessiva domanda: «Sei veramente persuaso di quello che fai?», che non può non rappresentare, per certi scomodi versi, il drammatico corrispettivo esistenziale dell'epochè²³.

È possibile, sulla base di queste prime coordinate, comprendere il filo rosso che lega la vita degli psichiatri fenomenologi, per lo meno di alcuni, alla vita dei loro pazienti psicotici? Anne, Reiner, Lola, Susanne, Aline, Elena, Jurg, e gli altri, perché hanno catturato fino alla magnetizzazione l'attenzione di Blankenburg, di Conrad, di Binswanger, di Morselli?

Da dove, in definitiva, nasce l'attrazione e la fascinazione dello psichiatra fenomenologo per l'esperienza psicotica? Perché, da sempre, la psichiatria fenomenologica lavora alla comprensione del mondo psicotico? Chi, in fondo, se non gli psicotici, attuano in maniera indiscriminata, radicale ed irreversibile i precetti husserliani e heideggeriani di *sospensione del mondo*, di *abolizione del senso comune*? Cosa hanno, cosa sono gli psicotici, se non coloro che, dopo una radicale e letterale epochè del mondo, sono rimasti protagonisti, spesso passivi, di una deriva senza gravità tra il mondo del senso comune, che hanno perduto, e il mondo delirante, dal quale la nostra farmacoterapia li ha disancorati. In quale mondo vivono, per la maggior parte della loro vita, i pazienti psicotici?

Quelli di loro che, in questo percorso, sono stati miei *Daseinspartners*, li ho incontrati nei manicomi e per le strade. Li ho incontrati nelle stazioni, travestiti da *homeless*, coi loro occhi, a volte vuoti di sguardo, a volte, invece, malinconici e sognanti. Li ho incontrati camuffati da malati *veri*, nei reparti di medicina e di chirurgia, nelle astanterie e nelle accettazioni. Maltrattati, negli ambulatori alle periferie delle grandi metropoli; segregati, negli appartamenti dei palazzi di periferia, nelle borgate, nelle cliniche dorate occultate dal verde e dal cemento. Li ho incontrati sotto i ponti dei viadotti, morti di overdose o fuori dai SerT, travestiti da tossicomani.

Qualunque fenomenologia non è né dogmatica né rassicurante, ma è critica e perturbante (Calvi).

²³ «Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia» (Camus).

L'idea più sconvolgente che viene fuori non solo da un secolo di psicoterapia, ma da oltre venti secoli di tradizione filosofica, allora, è che, per essere se stessi, bisogna essere disposti irrimediabilmente a cambiare, a separarsi, a patire, ovvero a fare radicalmente e metamorficamente, attraverso l'epochè diretta a se stessi, l'*esperienza-del-nulla*; l'esperienza totalmente liberatoria di essere un nulla, in un luogo inesistente è un tipo di esperienza iniziatica che consente di raccogliere ciò che resta di sé, i resti di se stessi. «Quanti cambiamenti – disse Blankenburg a Firenze nel 1998 – un io può tollerare prima di diventare schizofrenico?» Morire, marcire, partire: ritrovare brandelli di sé solo nella narrazione, sempre interrotta, della propria identità mutante. La libertà e la perdita procedono appaiate. Lungo il percorso che conduce a questo genere di libertà si può cadere mille volte, perché si è esposti alla perdita, tanto mutilante, quanto liberatoria, di intere parti di sé. Per vivere bisogna essere disposti a separarsi e a perdere, ad ogni esperienza vissuta, la forma e l'idea comuni della vita. Il nomade Chatwin²⁴, come ognuno degli esseri marginali che ho incontrato sul mio cammino, sigla definitivamente questa identità mutante di tutti noi altri, ultimogeniti dell'Occidente.

Come *homo viator* (Marcel) disperso sulla via della mia propria esistenza, allora, anche totalmente fuorviando dagli schemi tradizionali, il mio cammino si è spesso snodato nel nulla e per il nulla. Essendo sopravvissuto al fallimento del mio stesso *progetto-di-mondo* (e dunque alla mia stessa morte), continuando, per necessità e per libertà, a trasformarmi, oggi io al tempo stesso mi diverto e soffro nell'andare come un vagabondo di vissuto in vissuto. Vivo, oggi, per esperire la vita, con l'orgoglio di esperirla ben profilata, in ogni suo momento, nuda contro il nulla, e questa stessa esperienza istantanea della vita mi fa vivo e libero. Oggi sono solo un uomo, e finalmente un uomo solo. Solo e libero.

Il cammino del fenomenologo che esperisce l'epochè come esperienza radicale e metamorfica è un cammino che segue, allora, *solo* una traccia interna. Per il nulla *di vissuto in vissuto*. Dopo un intenso attraversamento senza ritorno dei mondi nientificati della follia e della marginalità, con la possibilità di procedere nel mondo esterno, deserto nientificato, fidandosi solo delle indicazioni che provengono dal mondo interno, dalla ricchezza multiforme della propria interiorità umana. Il fenomenologo è un uomo che testimonia della sua *umanità*, intesa, nella prospettiva dell'epochè, come fallimento e ritrovamento difratto nella molteplicità istantanea ed indifferibile dei suoi vissuti.

²⁴ *Che ci faccio qui?* e *Anatomia dell'irrequietezza* (Chatwin) sono testi segnati, all'origine, da un'imprescindibile, assoluta e radicale epochè.

La sensazione più diffusa del fenomenologo che esperisce l'epochè applicandola alla propria vita, è la disperazione²⁵ e il vuoto di appigli, la crisi totale di senso e di presenza, l'equivalenza di esserci e di non esserci, l'inutilità e l'inconsistenza, per la realtà esterna, della sua stessa presenza. Sentire l'insufficienza di tutti i modelli o gli pseudomodelli che gli vengono offerti più o meno in pasto, senza sollevare mai il sipario che li separava dall'orrore del nulla esterno. Per sopravvivere, egli impara in qualche modo, ad aggrapparsi anche alle pietre come bacino per la nostalgia.

*Vivificare ciò che è morto, diventa perciò, allo stesso tempo, e proprio perciò, mortificare ciò che è vivo: questo è allora il senso più radicale dell'epochè fenomenologica, di quell'esercizio concreto che Husserl ha sempre ripetuto dover essere la sua filosofia, di quella sua pratica teorica il cui telos non è una conoscenza di oggetti ma una formatività di soggetti. Nessuna delle due formulazioni va poi colta fuori della sua inarrestabile dialettica con la gemella; e nessuna di esse sussiste altrove che nella sua oscillazione attorno alla soglia immobile, al punto di rovesciamento in cui l'una e l'altra si azzerano, in cui, alla lettera, secondo l'etimo del greco *catastrophè*, l'una e l'altra vanno a capo, fanno prova del loro nulla e nel loro nulla, dal loro nulla ricominciano. Concreto, vivente, originario è allora forse solo questo puro e semplice andare a capo: non già il vissuto *tout court* ma questa ciclica – salvifica, salutare – catastrofe del vissuto nel vivente e redenzione del vivente dal vissuto, del vissuto nel vivente (Leoni, 2004).*

A fronte di queste superfici desertiche e scivolose il fenomenologo impara una cosa molto particolare: a far sorgere dentro di sé dei fiori e

²⁵ «Un altro aspetto da studiare è il tema dell'epifania, dell'apparizione, dell'illuminazione, all'improvviso questa cosa mi appare con una potenza, una forza tale, come se avesse in sé un'energia, un valore, una vita che eccede la consuetudine normale. Naturalmente l'epifania può essere, anche, penosa. È possibile che questo concetto di blanda depersonalizzazione possa essere inserito all'interno del discorso fatto sull'epochè, cioè in qualche modo si può indagare l'epochè anche dal punto di vista del fatto che un bravo terapeuta deve aver provato in vita sua dei momenti di blanda depersonalizzazione, deve sapere cosa succede ed avere familiarità con questa scoperta che il particolare, il concreto, il marginale, ad un certo punto, diventano protagonisti. Questa cosa è straordinariamente potente, ma anche penosa ed è, secondo me, contrariamente a quanto può sembrare, la premessa per una vera empatia» (Correale).

proiettarli, visionariamente come *murales* su percorsi asfittici. Il clinico, come diceva Tatossian, solo così impara a scorgere piccoli brandelli di vitalità nelle miserie quotidiane a cui partecipa. Questo gli capita, di epochè in epochè, quando passa tra le macerie di quei luoghi dove la vita si trascina tra chiacchiera, curiosità ed equivoco. Il suo senso estetico, come sulle superfici psicotiche, ha imparato a cogliere le forme invisibili della vita, e dunque della bellezza, tra le forme visibili dello squallore. «Il vero scrittore – ha detto Ernst Junger nell'intervista rilasciata a Franco Volpi per il suo centesimo anno – come la vera ricchezza, si riconosce non dai tesori di cui è in possesso, ma dalla sua capacità di rendere preziose le cose che tocca. Egli è pertanto simile ad una luce che, invisibile in sé, riscalda e rende visibile il mondo» (1995). Ora, su questo firmamento senza stelle che spesso il fenomenologo si trova davanti, l'ultimo colloquio è, forse, con gli psicotici, che stanno sperimentando, senza poterne parlare, delle cose e delle regioni ontologiche simili alle sue, come la libertà più assoluta in quanto libertà di non essere, ad un certo punto, più nulla. Nulla che si oppone al nulla, identità negativa e anonima nel naufragio totale del mondo.

Per il fenomenologo amicizia e amore non valgono solamente quando egli si accinge a comunicare le sue esperienze, ma anche e soprattutto quando le vive. Per il fenomenologo psichiatra questo è il momento dell'incontro con il paziente (Calvi).

La turbolenza che rischia di travolgere la vita del clinico è data, come risulta evidente da questi passaggi concettuali, dal *rischio esistenziale* che corre quel clinico che, con notevole sforzo, si pone nell'atteggiamento fenomenologico. Il rischio è insito, qui, nella *perdita di sé* piuttosto che nella perdita del mondo.

Se l'epochè è autentica, radicale²⁶ e *recidivante*, infatti, il clinico fenomenologicamente atteggiato diventa l'uomo senza certezze, senza coerenze: è l'uomo ironico e tragico, è l'uomo vagante, dal carattere difficile, disobbediente, che si accontenta, spesso, di *campare* con i brandelli di mondo intersoggettivo che instaura con il paziente, più che delle convenzioni che trova intorno a sé. È l'uomo che non può consi-

²⁶ «Questo gesto di libertà è l'epochè e ci permette di praticare un pensiero alogico, confusivo e totalizzante, che, volendo, si può chiamare metapensiero, che rischia tutte le contraddizioni e si carica di tutte le tautologie per moderare il divisionismo del pensiero scientifico. In alternativa alla frammentazione e alle separazioni specialistiche, esso si propone d'illuminare strutture unitarie di fondo (la supposta sfera *a priori* dell'originario) e di allargare la sfera del senso» (Calvi, 1992).

derarsi appagato trovando gratificazioni accademiche, politiche o burocratiche meno che mai.

Questo lo porta ad essere nomadico, erratico, forse, a tratti, lo espone anche al rischio dell'utopia. Lo mette in condizione di non sentirsi a casa da nessuna parte. E nonostante tutto sempre a casa da qualche parte. In quella che Kimura Bin chiamava "la casa dietro il mondo": la casa trascendentale. Per tenersi prossimo al paziente il fenomenologo deve tenersi prossimo alla precarietà della propria costituzione e all'autenticità del proprio essersi scoperto, un giorno, lucidamente e tragicamente, un uomo senza fondamenti.

Il clinico fenomenologo sa, come il filosofo, che il mondo è perduto; sa che, in quanto uomo comune, anch'egli vive dentro una *fiction* del mondo, e sa anche che c'è un *alter*, lo schizofrenico, che vive in un *autre monde*. Ed è un *alter* che – come abbiamo detto – non lo accetterà mai in prima battuta, perché nell'incontro con il folle è lui, il fenomenologo, l'uomo venuto dal nulla, che vuole ricondurre il paziente al nulla, inducendolo a lasciare la certezza stabile della sponda delirante su cui ha trovato rifugio.

Il mondo "reale" deve essere vissuto in modo da diventare un nuovo mondo secondo l'intenzionalità della verità, dev'essere "perduto" per poter essere ritrovato: il perdere e il ritrovare sono un'operazione, una Leistung, una poiesis: la Leistung ci permetterà di ritrovare un mondo che ha un senso, un'intenzionalità (Paci).

È quest'esperienza singolare di *non essere a casa sua in nessuna dimensione mondana*, che rende lo psicopatologo un uomo singolare, instabile, riottoso agli inquadramenti di qualunque ordine e grado. Un uomo dalla disciplina interiore durissima, dall'amicizia e dall'amore difficili.

Quando, finalmente, entrambi, un po' come i trapezisti, il clinico fenomenologo e il paziente s'incontrano in un altro spazio, in un *tra*-mondo, un mondo del *tra* fatto dalla loro relazione, questo è propriamente lo *Zwischen* di Buber, l'*Aidà* di Kimura Bin, la *Noità* di Binswanger, la *trasparenza* di Calvi, le *reciprocità* di Nedoncelle e di Callieri, da cui risalire verso la vita, *un istante prima di dileguare*. Ma anche questo è affermare, pur per un istante (per il tempo che dura un vissuto), la presenza umana nel nulla, il mio essere di ora come *essere-nel-nulla*. Il fenomenologo impara, così, di epochè in epochè, a separarsi dai riferimenti che, di volta in volta, lo guidano, e la sua decisione è mutazione.

La storia interiore della vita del clinico fenomenologicamente atteggiato, come si va snodando tra i dirupi e le aurore dell'epochizzazione, diventa la testimonianza di come la vita di un essere umano qualunque o normale possa modificarsi con l'esposizione ripetuta all'umanità *sgranata*. Per umanità *sgranata* intendo il tessuto umano sfrangiato in cui ci si trova aggrovigliati quando si sta nell'orbita della più radicale neuropsichiatria clinica: impatto con la marginalità sociale, o con l'*alterità* dei mondi autistici, con la *differenza* dei migranti. Forse il clinico fenomenologo riesce a modificare, in qualche parte, qualche costituzione delirante della realtà; forse, ho detto, ma certamente, nella misura in cui questo accade, queste costituzioni deliranti modificano lui, il suo modo di percepire l'*eterogeneità* costitutiva delle sue proprie parti, il senso della frammentazione e del riassetto di sé secondo un progetto totalmente *altro* da quello di dotazione e di educazione.

L'idea di *metanoia* o meglio di *metamorfosi* (la decisione liberamente mutativa) che porto avanti, come un viatico, lungo questo scritto, allora, ha a che vedere profondamente con qualcosa che, secondo me, deve accadere a *più riprese*, come un'affezione cronica e recidivante, nella vita personale di un fenomenologo: il tramonto e la morte di se stessi, dei propri valori, della propria civiltà, il cambio della propria pelle psichica, la *metamorfosi* del proprio dermatoglifo umano, l'emergenza di sé come insieme incoerente e non integrato di personalità allo stato nascente, l'esperienza della libertà²⁷. Se tutto questo non accade, *come tragedia sullo sfondo del nulla*, e non accade più volte, allora nessuna epochè si è mai verificata in questa vita.

Al di là degli aspetti teorici, allora, l'esperienza incarnata dell'epochè personale è sintetizzata solo da questo movimento di *disancoraggio*, di naufragio, di deriva e, forse – ma a questo punto non è più importante – anche di approdo. Benché temporaneo. Poiché solo l'epochè consente l'impatto tra il sé e qualcosa di duro, qualcosa di indeformabile, di *originario* e al tempo stesso di *ultimo*.

Per me, come per molti psichiatri fenomenologi, questo qualcosa è stata la follia. All'esistenza e al respiro della follia il fenomenologo deve, senza ombra di dubbio, la percezione ed il pensiero della libertà come totalità nel frammento, come eternità nell'istante, come *essere-nel-nulla*²⁸. La *storia interiore* della mia vita, la sequenza di senso dei miei

²⁷ Il nichilismo eroico di Nietzsche è, per certi aspetti, intriso di epochè.

²⁸ «Lo psicopatologo orientato fenomenologicamente è, probabilmente, e forse radicalmente, un anarchico sul piano epistemologico (nel senso di Feyerabend) sia

vissuti, vogliono essere anche l'indice di come e di quanto bisogna lasciare le proprie spoglie umane, quelle culturali, tradizionali, convenzionali, per *trasdursi* verso nuovi campi dell'esperienza, anche se i sentieri che vi conducono sono interrotti o si perdono per terre incognite. A volte l'idea che la propria vita non ha più un senso, oltre l'ora che si vive: questa è la libertà.

Ma come si diventa, allora, fenomenologi?

Ci sono nodi, nella vita personale di ognuno di noi, che non possono essere *sciolti*, o *risolti*, come la vulgata psicodinamica racconta. La nozione dinamica di *risoluzione* è legata a quella psicoanalitica di *conflitto*, di gomito, ovvero di scioglimento. Anche il termine *analisi*, dal greco *λυομαι*, significa *sciogliere*. Quindi l'analisi è, di per sé, sinonimo di risoluzione. L'epochè introduce, invece, un'altra metafora, radicalmente opposta, quella del *tagliare*. E tagliare, in greco antico, è *τεμνομαι*, da cui *τεμνο*, da cui tempo. Il tempo, dunque, è scansione, taglio. Ci sono nodi che non si risolvono, ci sono nodi che si tagliano, a filo di spada. Sono quei nodi che tengono impiedi delle strutture, delle coperture, dei paraventi che ingombrano la visuale, delle corde che legano l'esistenza. Una volta tagliati cadono le false immagini, gli *eidola*. Le maschere attraverso cui gli uomini *per-sonano*. Cioè suonano attraverso, dando al suono l'inclinazione e l'umoralità coerente con la *facies figée* della maschera. L'atmosfera nella quale avviene il taglio è un'atmosfera tragica, certo, circondata di timore, tremore, ma cionondimeno animata da una decisa vettorialità intenzionale. L'epochè presuppone, in altri termini, una forza.

Come appare chiaro a mano a mano che questo articolo disegna la propria tessitura, qui l'epochè assume un valore ancipite. Da una parte essa è cardine della crescita, del cambiamento e della formazione

per la sua insofferenza di codici e regole obiettivanti che finiscono inevitabilmente per coartare o scotomizzare le risonanze di senso degli accadimenti psichici, sia perché ogni ingenuità e ogni illusione (anche quella di descrivere naturalisticamente e dominare tecnicamente la natura) non possono più far parte del suo apparato conoscitivo; nello stesso tempo un atteggiamento fenomenologico vitalmente incarnato è l'unico a garantire la disposizione alla scoperta e alla meraviglia, nonché la perpetua interrogazione sul senso antropologico della prassi psichiatrica. Come una specie di Giano bifronte, lo psicopatologo fenomenologicamente formato vive sulla propria pelle il carattere perpetuamente antinomico dei fenomeni psichici, visibile, a seconda della distanza e della partecipazione empatica, come dati oggettivi e reificabili o come rivelazioni soggettive irriducibili e originali» (Dalle Luche, p. 10).

umana del futuro clinico, psicopatologo e psicoterapeuta, da un'altra parte essa è strumento evolutivo e agente del cambiamento nel paziente. Il taglio del nodo consente la liberazione delle forze, lo sgombramento del campo visuale e l'avanzamento verso il raggiungimento di una nuova meta, completamente oscurata e protetta alla vista.

La fenomenologia è l'esercizio del ricominciare, nel tempo, secondo la verità, l'intenzionalità. [...] Dobbiamo ricominciare. Ognuno di noi deve farlo «per sé ed in sé, senza tener conto delle opinioni finora ammesse, e, in particolare, senza accettare come dati le verità della scienza»²⁹ (Paci).

VII. L'EPOCHÈ COME "VIA REGIA" ALLA PSICOTERAPIA FENOMENOLOGICA

Chi assume l'atteggiamento fenomenologico, che è sensibilità al frammento, si dissocia dall'arroganza "repressiva" delle tecniche medicali e, con pazienza, si abbandona al gioco della frammentarietà, pronto a cogliere, in presa diretta, ogni occasionale "contatto" tra qualche nomade vissuto del sofferente e qualche propria irrompente emozione (Masullo, 1999).

La finalità che mi propongo di conseguire, nella conclusione di questo articolo, è quella di evidenziare nella sospensione del giudizio o epochè una possibile base concettuale utile all'applicazione della fenomenologia husserliana alla pratica della psicoterapia, soprattutto dei pazienti gravi.

La difficoltà da parte del paziente psicotico che pure ha farmacologicamente *perduto* il delirio è, infatti, proprio quella di fare una vera epochè *sul delirio*, e, in qualche modo, ritrovare un possibile senso comune. Lo scopo principale della psicoterapia dei pazienti psicotici, da un punto di vista fenomenologico, è proprio quello di avere a che fare con il ritorno del paziente verso il mondo reale.

Il terapeuta raccoglie [...], si presta. Si offre in qualche modo a diventare ciò che il paziente è – "raccoglie" un momento vivo del sé "trascendentale" del paziente. Gli presta in qualche modo la sua affettività, la sua immaginazione, il suo corpo. [...] È come se attraverso la coscienza paziente del terapeuta il "pa-

²⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*.

ziente” ritrovasse un barlume di sé, o dell’Idea della sua vita, che gli era inaccessibile. Come se un altro dovesse sentirla e “mimarla” per lui perché lui possa accedervi. Perché l’illuminazione del malato (genitivo oggettivo e poi soggettivo) preannuncia, ci conferma Calvi, il suo miglioramento (De Monticelli, 2005).

A tale scopo, partendo da alcune intuizioni storiche di Lorenzo Calvi (1963), ripresentate nel suo testo dal titolo *Il tempo dell’altro significato. Esercizi fenomenologici di uno psichiatra*, vanno evidenziate le omologie sulle antinomie e sulle potenzialità che si innestano tra il modo di vivere l’epochè del terapeuta (del clinico) fenomenologicamente atteggiato e il modo di subire l’epochè del paziente, suo malgrado prigioniero, a seconda dei casi, della propria *esaltazione fissata* o del proprio oggetto fobico *smondanizzato*. L’epochè si pone, dunque, come insopprimibile passo d’inizio sia dell’itinerario fenomenologico, sia, come hanno mostrato a più riprese Calvi (1963), Blankenburg (1971), Stanghellini e Ballerini (1992), dello scivolamento fobico, della perdita di gravità dello psicotico che della soggezione dell’ossessivo³⁰.

Il punto archimedeo di Blankenburg per comprendere la *crisi dell’ovvietà* della sua paziente Anne, è proprio «l’epochè trascendentale-fenomenologica nel senso di Husserl, quale distacco dalle evidenze dell’esistenza quotidiana mettendosi al di fuori del vivere», e, come ben sottolinea Arnaldo Ballerini, «su questa strada verso l’epochè Blankenburg trova illuminanti i vissuti, lo stupore, le resistenze e le difese che il fenomenologo incontra in se stesso per realizzarla. Con tutte le sostanziali differenze che l’autore non manca di sottolineare, esiste tuttavia un’analogia tra ciò che provano il fenomenologo e il malato» (in Blankenburg).

Mi soffermerò su questo nodo cruciale, poiché qui si apre, in modo deciso, la via ad una nuova e peculiare metodologia dell’incontro con il nevrotico o con lo psicotico³¹.

³⁰ «Quella perplessità su cui ha tanto approfonditamente riflettuto Callieri, allora, è forse la categoria modale del paziente preda della *Wahnstimmung* ma è anche, in fondo, il modo di essere fondamentale dello psicopatologo che, assorto e compreso, guarda questo soggetto (che egli anche sempre è) sfrangiarsi e *suspendersi* (e vede sensibilmente e categorialmente il suo *essere-nel-mondo-oltre-il-mondo*), mentre percepisce il proprio ineludibile sfrangiarsi e *suspendersi* insieme a lui» (Di Petta, 1999).

³¹ “Nevrotico” o “psicotico” che sia il paziente poco importa, in verità, ai fini di questo discorso. Siamo oltre la nosografia e oltre anche la psicopatologia. La prospettiva di inquadramento qui, è *trascendentale*, ovvero si sta sondando la possi-

Sin dal 1958 avevo scritto: «In effetti bisogna chiedersi se l'epochè fenomenologica non possa servire in maniera del tutto particolare quale strumento per rendere trasparenti nelle loro modalità gli stati schizofrenici³², con un metodo quasi sperimentale». – “Nelle loro modalità” era un'espressione pensata con precisione. Dietro stava la convinzione antica, da prendersi cum grano salis, che i simili si comprendono attraverso i simili (Blankenburg).

L'articolo di Calvi contenuto nella sua raccolta del 2005, dal titolo *La costituzione trascendentale dell'“oggetto” fobico*, recante, come sottotitolo *Dalla sospensione dell'atteggiamento naturale all'assunzione dell'atteggiamento fenomenologico*, ripropone in forma sostanzialmente immutata un lavoro del 1963, dal titolo *Sulla costituzione dell'oggetto fobico come esercizio fenomenologico*, che, di fatto, come già riconosciuto da Stanghellini nel 1997, anticipa largamente le più note conclusioni di Blankenburg, nel suo testo più famoso sulla perdita dell'evidenza naturale.

L'orizzonte esperienziale del fobico è quello di colui che è stato costretto dalla potenza smondanzante dell'angoscia a mettere tra parentesi ogni ovvietà dell'oggetto, che ora gli appare imponendo il proprio senso, quello univoco della repulsività (Calvi, 1963; cfr. 2007, p. 43).

Qui si delineano, allora, in modo compiuto i termini del problema: perché l'affacciarsi alla finestra che l'epochè apre, come una sorta di frana imprevista e improvvisa tra le mura pregiudiziali dell'atteggiamento naturale, di chi assume l'ovvietà dell'ovvio come scontata quanto inautentica coappartenenza al senso comune, conduce il fenomenologo e il paziente fobico, (in questo caso, ma, più in generale e più profondamente, anche il paziente psicotico), a conclusioni diametralmente opposte? Ad una *rivelatività* di carattere euristico e ini-

bilità pura o *apriorica* di due uomini che stanno di fronte al procedere a progressive smondanzazioni e mondanizzazioni, sospensioni e costituzioni, perdite e rivelazioni di mondi. La fenomenologia è questo. E, se esiste la possibilità di una psicoterapia fenomenologicamente fondata, è questo il terreno della sua costituzione intersoggettiva.

³² È quanto, in fondo, Blankenburg notava a proposito del *sentimento di sospensione* del *common sense* tipico del fenomenologo che fa epochè e della *perdita di evidenza naturale* dello schizofrenico.

ziale di un percorso conoscitivo e terapeutico, nel caso del fenomenologo, ad una *rivelatività*³³ di carattere apodittico, esaustivo e non rinviante a null'altro, nel caso del paziente fobico o psicotico?

Ma, al tempo stesso, in un clima di sostanziale ambiguità ed insaturazione che caratterizza tutte le esperienze del *mondo-della-vita*, è proprio sul fondamento del comune denominatore dell'epochè che fenomenologo e malato iniziano – come si è mostrato in più punti di questo lavoro – la difficile costruzione della propria intersoggettività.

L'idea di una vicinanza al limite dell'*interscambiabilità* tra terapeuta e paziente, nell'atmosfera calda ed empatica del loro incontro, da sempre ha fatto parte del retroterra culturale e clinico della fenomenologia applicata alla psichiatria, alla psicopatologia e alla psicologia. Nel contesto vissuto dell'incontro fenomenologico, terapeuta e paziente, l'uno di fronte all'altro ad *occhi spalancati*³⁴, sono già, entrambi, in *assetto terapeutico*, ovvero in condizione di esperire una serie successiva di *disimpegni* dal mondo e dagli *oggetti* del mondo (*epochè*) e susseguenti *impegni* con il mondo e con gli *oggetti* del mondo (*visioni intenzionali-eidetiche*).

Il carattere liberatorio dell'epochè va riscoperto, dunque, quale marcia in più per sottrarre la relazione terapeutica allo scacco delle sabbie mobili in cui la pervasività e la ripetitività della patologia spesso la consegnano. Cioè la via ad un atteggiamento costitutivo che, *previo lo smantellamento del contesto, costituisca e ricostituisca la relazione intersoggettiva come una relazione reciprocamente mutativa*, nella quale di volta in volta, incontro dopo incontro, cadono e si allargano le prospettive e si incrociano, si urtano e subentrano gli orizzonti del senso.

Soltanto la relazione psicoterapeutica fondata sull'incontro reciproco e *costituente*³⁵ è in grado di indurre un mutamento di *costituzione* del mondo da parte del soggetto-paziente, e questo accadrà, tuttavia,

³³ Su questo concetto si veda, in maniera del tutto chiara e approfondita, il testo di G. Stanghellini e A. Ballerini: *Ossessione e rivelazione*.

³⁴ *Ganz, offenes Auge* è l'espressione, ripresa brillantemente da R. De Monticelli (2003), che Edith Stein utilizza nella sua *Introduzione alla filosofia*.

³⁵ Il significato più proprio di *costitutivo* concerne, piuttosto, ciò che, insieme all'oggetto *costituito*, va a strutturare un *impianto* o, come direbbero i pensatori tedeschi, un *Gestell*. Ammesso che i *triciclici* o gli SSRI attenuino la portata di certi costrutti ossessivi, o che i neurolettici, tipici e atipici, facciano le stesse cose con un delirio, come e cosa questo avrà a che vedere con la *coscienza costituente e costitutiva* del soggetto? E, più in generale, cos'è che deve *mutare* dentro un paziente in trattamento psicofarmacologico o psicoterapeutico, il processo di *costituzione* degli oggetti o, semplicemente, l'evidenza degli oggetti *costituiti*, perché la sintomatologia si attenui o si eradichi?

solo nella misura in cui anche nel soggetto-terapeuta si attualizza un processo di mutamento di *costituzione* del mondo³⁶. Su questo sfondo di *reciprocità* antropologica, purtroppo, non tutti i modelli psicoterapeutici sono concordi³⁷.

Tutto l'impianto della psicoterapia fenomenologicamente fondata (*Dasein-analitica*), come quello della sua matrice generativa, la psicopatologia, è imperniato, dunque, sul termine "costituzione". Senza risalire alle matrici filosofiche di questa proprietà della coscienza bisogna tener presente che la *costitutività* è, forse, l'essenza della coscienza stessa in quanto *co-scienza*, cioè in quanto scienza *co-stituente*. Sotto questo aspetto l'*intenzionalità*, ovvero la proprietà non ulteriormente riducibile della coscienza³⁸, è *costitutiva*³⁹ degli oggetti *mondani*, in quanto li svela e, svelandoli, li pone, ovvero li *fonda* rendendoli *visibili*. L'atto della costituzione è, dunque, un atto fondazionale e l'atto intenzionante è un atto costitutivo, *trascendentale*, cioè un atto che intuisce, coglie e rende visibile, *mette in forma* qualcosa che, di per sé, non è già in forma.

Il movimento intenzionale del fobico, con cui egli salva la sua presenza dopo l'esperienza dell'angoscia, e quello del fenome-

³⁶ Il *mondo* di cui si parla, qui, è essenzialmente quello della relazione *condivisa* tra paziente e terapeuta. Relazione che muta, incontro dopo incontro, sia nella sua temporalizzazione che nella sua spazializzazione. La costituzione *intersoggettiva* del percorso che vede impegnati, quali *Daseinpartner*, terapeuta e paziente, è, allora, nello sguardo fenomenologico, un processo dinamicamente mutante nella misura in cui si allontana dalla fissità imposta, da una parte dalla patologia, dall'altra dalla fissità del *setting* di partenza (medico e paziente).

³⁷ La pratica della psicoterapia, anche di quella fatta dai non medici, tende *sic et simpliciter* a trasferire nella relazione di cura il modello oggettivante-distanziante della medicina scientifica, secondo il quale il paziente e non il terapeuta è l'oggetto e il campo dell'intervento, in quanto latore di un *errore* che il percorso terapeutico tenderà a *correggere*. La potenza euristica della fenomenologia, qui, sta nel restituire al paziente piena titolarità della propria esperienza, non più considerata alla stregua di un sintomo o di una sindrome, ma di un conferimento di senso, certo proprio, idiomatico, attorno a cui si è andato a coagulare quel determinato mondo.

³⁸ Quanto sia lontana o quanto si sia allontanata la psichiatria odierna da questo modo di procedere è concepibile solo se si comincia a pensare che il vocabolo *co-scienza* è scomparso dal lessico (pseudo)psicopatologico contemporaneo, se si eccettua la sua sopravvivenza nella forma impoverita del termine *vigilanza*.

³⁹ Poiché quest'attività costitutiva della coscienza possa aver luogo, come è noto, occorre praticare prima la riduzione, ovvero l'*epochè*, in quanto progressiva *scomposizione parentetica* del mondo come si dà o come è dato dalla naturale relazione che l'uomo ha con lui in quanto *ente apparten-ente* a quel dato mondo.

nologo clinico, che scopre, dopo l'epochè, i momenti costitutivi del suo malato, sono convergenti. Essi conducono, infatti, alla costituzione di un mondo in comune, dove il fenomenologo accetta in pieno la soggettività del fobico, avendo preliminarmente rinunciato a falsarla nell'oggettivazione (psichiatrica) e riconoscendola invece come normativa della sua propria soggettività, se ne lascia in certo qualmodo guidare verso un mondo, appunto, intersoggettivo (Calvi, 2002, già 1963; ora 2005, p. 52).

Premesso, allora, che all'atto dell'incontro clinico e terapeutico entrambi, terapeuta e paziente, sono capaci di epochè, va ora visto come questa possibilità *trascendentale* può articolarsi, durante l'incontro terapeutico, nella reciprocità di un mutamento di prospettive.

La tesi sostenuta in queste conclusioni è che nel tempo e nello spazio immanenti dell'incontro tra terapeuta e paziente, l'esercizio continuo, sostenuto e mutuamente indotto dell'*epochè* da parte di entrambi consente, da un certo punto in avanti, anche la de-differenziazione di entrambi. Ovvero, per uno strano effetto sia *mimetico* che di *rifrazione* dell'*epochè* stessa, attraverso la messa tra parentesi dell'*essere-medico* del medico e dell'*essere-paziente* del paziente, questo esercizio favorisce lo scambio umano e quindi la crescita di entrambi i soggetti coinvolti, nel contesto di un'esperienza pienamente condivisa (intersoggettivamente *costituita*) e, in quanto tale, autentica e *trascendentale*. In altri termini se il mondo psicopatologico è stato costituito dal paziente a partire da una sospensione del mondo naturale, solo un'ulteriore serie di operazioni sospensive, vissute insieme al terapeuta, può consentire l'uscita dalla cappa cristallizzata del mondo psicopatologico.

Solo attraverso l'*epochè* fenomenologo e paziente costituiscono un mondo comune, che non è più quello del fenomenologo in quanto uomo appartenente al *mondo-della-norma* (il mondo *quadrato*), ma non è neanche più quello del paziente appartenente al *mondo-della-nosografia* oggettivata. È un *tra-mondo*, nel quale iniziare una deriva lenta, una danza duale e reciprocamente trasformativa che fino ad oggi, solo per pudore, i fenomenologi non hanno chiamato *psicoterapia*.

È qui che il fenomenologo si fa propriamente antropoanalista perché, stabilito il fondamento intersoggettivo dell'autentico incontro con la presenza umana che lo occupa, spinge il suo sguardo oltre l'orizzonte parziale di questo incontro per toccare i confini d'un orizzonte mondano universale (che è potenzialmente presente in quello parziale), cercando nell'esperienza umana di

ogni tempo i modi dello scostarsi e del sottrarsi e magari anche le soluzioni che essi additano (Calvi, 1963, p. 61).

Lungo questo percorso, ed esattamente sul crocevia della *smondanizzazione*, come il fenomenologo per *mimesi*⁴⁰ riduce il mondo del malato ad un *eidòs*, il malato impara, quasi *mimeticamente* rispetto a questo *eidòs*, a diventare *fenomenologo*.

Si può dire, allora, paradossalmente, che “guarisce” solo il paziente che apprende a “fenomenologizzarsi”. In un certo senso, incontrandosi con lui a mezza strada, il fenomenologo cede al malato l’unico antidoto che egli possiede contro la soffocante strutturazione fobica della patologia, cioè, nuovamente, l’epochè. «È come se un’esperienza in qualche modo *derealizzante* accompagnasse la visione di una realtà più *vera*» (De Monticelli, 1996).

Il malato *vede*, così, attraverso una sorta di seconda epochè, questa volta condivisa attivamente con il terapeuta, *per la prima volta* il temuto e tremendo oggetto fobico, *costituendolo* come un oggetto del tutto nuovo, *smondanizzato* da quelle caratteristiche terrifiche che ne facevano un oggetto da evitare ma che, nella sua imperiosa *evitatività*, era sommamente condizionante. Quella che Calvi di fatto chiama, in maniera assolutamente originale, “prassi mimetica”, rappresenta allora una sorta di vera e propria *danza degli scorpioni* che il terapeuta fenomenologicamente fondato e il suo paziente, ad un certo punto, *ingaggiano l’uno-di-fronte-all’altro* (*Vor-einander*), avventurosamente *incamminati verso il diventare l’uno-con-l’altro* (*Mit-einander*).

È un percorso, quello che Calvi illumina, che travalica il concetto di terapia *individuale* per allargarsi a quel concetto di terapia *duale*, già inaugurato da Gaetano Benedetti, percorso in cui al terapeuta è richiesto un movimento non solo di *avanti* e *indietro*, di messa a fuoco e messa fuori fuoco, di “io qui” e “io là”, ma anche proprio di *transmutazione*, ovvero di decontestualizzazione della propria soggettività

⁴⁰ Di recente sono diversi i parallelismi che si stanno istituendo tra alcune intuizioni freudiane e alcune acquisizioni neuropsicologiche, in particolare relative alla memoria implicita. A questo proposito mi sembra opportuno sottolineare come questa teoria di Calvi dell’empatia come un qualcosa di fondato su una vera e propria *prassi mimetica* si accordi sorprendentemente e *ante litteram* con i successivi dati sperimentali che hanno indotto Rizzolatti *et al.* a formulare l’ipotesi, peraltro sempre più accreditata, dei *neuroni specchio* (cfr. Gallese V., Goldman A., *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*. TRENDS IN COGNITIVE SCIENCES, 12: 493-501, 1998-2 – Iacoboni M., Woods R.P., Brass M., Bekkering H., Mazziotta J.C., Rizzolatti G.: *Cortical mechanisms of human imitation*. SCIENCE, 286: 2526-2528, 1999).

mondanizzata (di spoliazione del *sé fattuale*) per accedere, con il proprio paziente, anzi, per condurre, a volte, il proprio paziente in una sorta di impensato *terzo spazio*, demondanizzato, intersoggettivo e *inter-costituito*, dove le cose di tutti i giorni (le più terribili) assumono d'un colpo, liberandosi, la gravidanza liberatrice e l'alleggerimento dell'essenza.

Uno spazio della "trasparenza", demondanizzato, uno spazio *altro* o, meglio, qui, uno spazio *dell'altro significato*, dove entrambi, clinico e paziente, dopo essersi disancorati (attraverso l'epochè) dal mondo pregiudiziale delle nosografie e delle fobie, si muovono in una sorta di *iperuranio trascendentale*, senza la forza di gravità della patologia e della normatività, dove sono finalmente liberi, *entrambi*, di *costituire* gli oggetti nella carne ed ossa della loro primarietà, inderivabilità, essenzialità.

Calvi ha trovato nell'epochè il mezzo per spazzare via la consuetudine, per squarciare il velo della mondanità, per disporsi ad accogliere la rivelazione dell'essenza, le consonanze precategory dei significati ed accedere così ad un autre monde che non è quello di un impossibile (per quanto già auspicabile) presentificazione dei vissuti soggettivi dei malati attraverso le comuni procedure empatico-ermeneutiche, ma quello dell'impersonale livello mentale costituito dalla sfera trascendentale dell'irreale, luogo della disponibilità totale, della trasparenza e della vera comprensione. Qui, in questo radicale oltrepassamento della fenomenologia psicopatologica in fenomenologia pura (o trascendentale), non hanno più alcun senso le distinzioni tra soggetto e oggetto, tra sano e malato, tra reale, immaginario e simbolico, tra me e altro da me (Dalle Luche, 2005).

Se, dunque, come esperienza vissuta in solitudine, l'epochè conduce il fenomenologo e il paziente a statuti ontologicamente diversi, distanti e, per certi aspetti, inconfondibili, la stessa epochè, attualizzata nel clima dell'incontro, strenuamente ricercata e *reciprocamente condivisa*, consente ad entrambi, terapeuta e paziente, non senza fatica, la rottura del cristallo dell'ovvietà che li ingloba e la ricollocazione (*costitutiva*) di se stessi e degli oggetti intenzionati in una nuova (*intersoggettiva*) cornice di mondo e di senso.

Solo dallo sforzo continuo di collimazione e di ri-collimazione, allora, di queste due apparentemente simili esperienze di *sospensione* o di annullamento del mondo (*Weltvernichtung*), quella da cui proviene il clinico e quella a cui è approdato il malato, quel percorso costellato di

incontri *tra due* uomini che, convenzionalmente, si dice psicoterapia, può acquistare, fenomenologicamente e antropologicamente, il suo pieno senso di trasformazione e di *itinerarium libertatis*.

[...] *Posso dire con sincerità al mio malato, che mi ha descritto proprio come risveglio il suo ingresso in una sfera di nuovi significati: «So cosa vuoi dire, forse ho provato anche io qualcosa che assomiglia a quel che hai provato tu. Conosco, perlomeno, l'esperienza di vedersi invaso da un significato inaspettato»* (Calvi, 1996; ora 2005, p. 45).

È assolutamente e solo l'epochè, allora, la chiave di questa svolta, il vero colpo d'ala, l'atto di disancoraggio che, solo sul terreno della più autentica empatia, consente l'accesso all'apparente ovvietà dell'impensato, dove Calvi ci fa scoprire con gioiosa leggerezza «che è ancora possibile mettersi nella condizione di scoprire qualcosa» (2005, p. 90). “Andare incontro”, qui, nell'equilibrato ma generoso slancio di Lorenzo Calvi, tende, *intelligenti pauca*, fino al limite estremo dell'“esserci e basta”. È questo, in definitiva, «uno dei modi in cui Eros⁴¹ scende in mezzo a noi» (1997; ora 2005, p. 136): da qui in avanti, per chi ha animo di raccoglierla, la tragica *scommessa*⁴² o la grande *sfida*⁴³ dell'approccio fenomenologico alla *psicoterapia* dei pazienti gravi è del tutto aperta.

VIII. L'EPOCHÈ COME ACCESSO AL CAMBIAMENTO

Che cosa *disoccolta*, in realtà, una siffatta epochè? In che posizione mette il clinico che l'attraversa e la sperimenta su di sé? Ma, soprattutto, che cosa essa svela?

⁴¹ Ineludibile, qui, il rimando al *modo-di-essere-l'uno-con-l'altro-amanti* (*Das Liebendes-mit-einander-sein*), che Ludwig Binswanger traccia fin dal 1942 nelle sue *Grundformen*.

⁴² Il termine *scommessa*, qui, nel senso conferitogli negli ultimi anni da B. Callieri, di coinvolgimento totale ed in prima persona del terapeuta nell'incontro con il paziente, al di là di ogni presunta neutralità o distanza, ma anche al di là di ogni possibilità di “tirarsi indietro” rispetto all'ingaggio con piani antropologici assolutamente comuni messi in gioco nell'incontro.

⁴³ Il termine *sfida*, qui, nel senso conferitogli da G. Benedetti nel suo fondamentale testo *La psicoterapia come sfida esistenziale*.

Tutto questo presuppone un gran numero di operazioni intenzionali, necessarie per rendere concreta la partecipazione. È tutto un faticoso lavoro di epochè, che si accompagna al passaggio da un atteggiamento ad un altro. Dall'atteggiamento naturalistico dello specialista, che riceve e segue un paziente, contribuendo alla sua reificazione medica, bisogna arrivare ad un atteggiamento di disponibilità totale, ancorché controllata, esercitando un'ironia amorevole, che si faccia sempre meno ironia e sempre più amore. Per raggiungere questa meta è necessario rinunciare ad ogni declinazione dell'avere: avere amor proprio, avere potere e direttiva sull'altro, avere vantaggio, avere soddisfazione. È necessario rinunciare anche ad ogni declinazione personale, come medico, come studioso, come uomo, e tendere al limite di "esserci e basta" (Calvi, 1979; ora 2005, p. 86).

Seguendo attentamente i passi di Lorenzo Calvi è rinvenibile un percorso di questo tipo.

L'epochè del clinico svela, in effetti, la *trasparenza del corpo*. Ovvero quest'epochè pone il clinico in quella *regione ontologica* dove, *consumato* (grazie proprio all'azione corrosiva dell'epochè) il *corpo-oggetto*, ciò che rimane non è che il suo *alone*. Che, guarda caso, viene a coincidere proprio con quel *fenomeno* che il malato viveva (*idios kosmos*). Nella *trasparenza*, ovvero proprio quando si sono *consumati* i tegumenti, gli involucri, sono finalmente in evidenza la *carne* e le *ossa*, e la *carne* e le *ossa* assumono la pressoché esatta morfologia che è propria, come a *stampo* o a *calco*, del vissuto del paziente. Attraverso questo *movimento*⁴⁴ (altrimenti e altrove da Calvi detto *prassi mimetica* o *prassi eidetica*) il clinico, in questo caso Lorenzo Calvi, *vede* il corpo del paziente dall'interno, cioè proprio così come lo vive il paziente nell'esperienza psicopatologica.

Qualcosa di non molto dissimile accade, a quanto pare, nella relazione terapeutica, nel momento in cui «il ritratto del malato [...] si presenta di colpo con tutt'altra fisionomia, come se avesse subito una radicale metamorfosi»: a volte, allontanandosi moltissimo dal suo aspetto reale «fino ad assumere per un momento la figura di una talpa, di un cammello, di un

⁴⁴ «Questo agire corporeo è la prassi dell'avvicinamento, dell'annusamento, dell'assaggio, della mimesi muscolo-cinetica: tutti i sensi sono chiamati a suggerire una qualche metafora, utile a veder chiaro su questo punto cruciale [l'afferramento della cosa stessa, n.d.r.]» (Calvi, 1963a; ora 2007, p. 29).

bambino in fasce». Qui siamo ben lontani dalla semplice intuizione psicologica, da quel modo mondano pratico e corrente di comprensione empatica che è la percezione dello stato d'animo altrui. [...] E tuttavia questa smondanizzazione della figura del paziente sembra, nei casi migliori, aprire anche al paziente uno spiraglio di conoscenza su qualcosa che lo concerne molto profondamente, quasi gli offrisse, entro la relazione, una possibilità d'incontro con se stesso (De Monticelli, 2005, p. 18).

Il clinico *vede* il corpo come lo *vede* il paziente. Clinico e paziente vedono (e vivono), a quel punto, lo stesso *fenomeno-corpo*.

Clinico e paziente *vivono* lo stesso corpo, dalla stessa posizione, poiché il clinico si è *mosso* dalla propria posizione statica, entrando decisamente (*mimeticamente*) in una dimensione *fenomenologica*, nonché dinamica, cioè quasi *filmica*. Il primo passo dell'epochè è, dunque, *omeopatico*, dice Calvi. A questo punto, e solo a questo punto, può cominciare il *recupero*.

Il recupero è dato dal fatto che qualcuno, e cioè il clinico fenomenologicamente atteggiato, per la prima volta, arriva a penetrare l'*alone*, a *vederlo*, a dischiudere, in altri termini, l'opacità del *Koerper*, e, quindi, a consentire, anche solo per un attimo, con il *Leib*. Basta questo, che non è poco, perché l'esperienza diventi *dicotica*, *duale* e di ritorno. Nel senso che il paziente viene finalmente *visto*, *contattato*, *compreso*. La sua *esperienza* può essere *messa nella forma* di qualcosa di comunicabile, cioè può smettere di crescere su se stessa, o di escrescere all'infinito.

È costretta, di fatto, a quel punto, a subire la condivisione dell'altro.

Ma come arrivarci a tutto questo? Come riuscire, cioè, a mettere da parte tutti i costrutti interpretativi per cogliere l'essenza del fenomeno della *carne* che si ha di fronte? Scoprire che proprio l'*occhio nudo* o, per meglio dire, l'*occhio naked*, cioè denudato, è l'*occhio trascendentale*? Come arrivare a diventare *isomorfi* e *mimetici* con il *consumarsi* degli involucri corporei del paziente, accompagnando la sua *cadaverizzazione*⁴⁵, fino alla trasparenza della sua esperienza?

E qui il colpo di vuoto.

Non può avvenire, infatti, tra i due, clinico e malato, entrambi *uomini-senza-mondo*, alcun incontro, se non un incontro mancato: perché il paziente non c'è già più in quel luogo segnato dalla *perdita di*

⁴⁵ E con essa la destrutturazione del proprio supporto scientifico.

mondo. Ovvero egli c'è stato, certo, un giorno, all'epoca della sua *Wahnstimmung*⁴⁶, o della sua *Untergangserlebnis*⁴⁷, ma poi se ne è andato. In fondo, a ben pensarci, il paziente, proprio lui, si è mostrato meno *folle* del previsto. Sicuramente *meno folle* di qualcun altro, e cioè del *fenomenologo* che sta di fronte a lui (che è *arrivato* di fronte a lui). Poiché il paziente, se avesse potuto, certo se ne sarebbe stato volentieri indovato nella zona grigia del *sensu comune*. Egli, infatti, ha subito passivamente la violenta perdita del mondo, della casa, della sicurezza. Il fenomenologo, piuttosto, con questo suo gesto *epochizzante*, è più *folle* del *folle* a voler accedere in quello spazio *Welt-los* e *Koerper-los*, cioè privo di mondo e privo di corpo. A modo suo il paziente, in fondo, si è *ricostruito* il suo mondo, proprio e privato (*Eigen-Welt*), spesso sensorializzando il suo delirio, *modificando* e reificando il mondo.

Perché l'utilità della fenomenologia clinica sta nel fatto che, grazie ad essa il clinico, approdato a tale assenza di gravità, riesce a *volgere lo sguardo verso la presenza assente del paziente*, e a coglierne la residua, vibrante intenzionalità. Grazie alla fenomenologia il clinico riesce a decodificare, interpretare, descrivere, ferma restando la sua posizione "deprivativa", il vissuto del paziente.

Ma, soprattutto, riesce a stabilire con lui, ovvero con il suo *alone*, un contatto empatico.

Prima di dileguare.

Il passo successivo, dunque, superato il *colpo di vuoto* dell'incontro mancato, è la ricostruzione e il recupero, la riparazione, il ritrovamento dell'evidenza del mondo a partire dai brandelli di intersoggettività che, da quel momento in poi, il fenomenologo è riuscito a toccare *con* il paziente. La psicopatologia fenomenologica è, forse, nel senso di Straus, ora e solo ora finalmente una *Verleiblichung* (incarnazione).

È chiaro che si vengono a fare dei passi attraverso il famoso *guado* nella misura in cui si *costituiscono* brandelli di intersoggettività (*corporea* e *mimetica*) con il paziente. Nella misura in cui si rinvergono, grazie alla trasparenza dell'*alone*, residui di filamenti intenzionali.

In questo senso il fenomenologo clinico diventa, su questo delicato confine di contatto, un giocatore d'azzardo, uno scommettitore, un *perdente*, uno che rinuncia alla tronfia certezza della scienza e alla vulgata del senso comune per tentare di stabilire un contatto autentico con il paziente.

⁴⁶ Sospensione delle categorie costitutive del mondo, segnata dall'atmosfera emotiva di una angosciosa perplessità (vd. Callieri, 2001).

⁴⁷ Sentimento della fine del mondo (vd. Callieri, 2001).

Il passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico è allora, assai sinteticamente, il seguente:

- 1) perdere il mondo (e il corpo), attraverso un lavoro di *consumazione*;
- 2) ritrovarlo, sottoforma di *alone* (cioè di mancanza) nella relazione con il paziente;
- 3) *costituire* un legame intersoggettivo (intercorporeo);
- 4) tornare, insieme, approssimandosi al mondo comune fin dove è possibile.

L'incontro dentro quest'avventura è sempre, lungi dai funzionalismi vari, l'incontro di due destini in gioco, quello del clinico e quello del paziente. Da una parte il gioco della *possibilizzazione*, da un'altra, più tragico, quello dell'ombra che vince.

Ma, da un altro punto di vista, per quanto tempo il fenomenologo può resistere in questo sforzo di *sospensione* e quanto la sua propria vita si *modifica* in tutti questi tentativi di avvicinare l'esperienza psicotica? Ma, soprattutto, in questo doppio attraversamento, *dal mondo comune verso il nulla e dal nulla al mondo della vita in compagnia di qualcun altro*, quanto si modifica la stessa identità umana del traghetatore, cioè del clinico fenomenologicamente atteggiato?

Nel passaggio dal fenomenologo *filosofo* al fenomenologo *clinico* si verifica dunque una turbolenza, uno squilibrio, poiché il clinico, come suo oggetto di conoscenza, non incontra un albero, un bicchiere, un'opera d'arte o un sistema teorico, ma un *essere umano concreto*, un uomo in carne ed ossa, un uomo scalzo, nudo, che vacilla, che sanguina, che non ha più una vita normale, un amore, un'amicizia, un lavoro, un progetto, che non ha più cura di sé. Il fenomenologo incontra Alessandro, "il tubo digestivo"; Giuseppe, "la dolce masturbazione"; Lucia, "*le Diable-au-corps*"; Filippo, "il cinofilo"; Rocco, "parole e latte (il lurido catafratto)"; Isabella, "la vagina molesta"⁴⁸.

Il clinico incontra un uomo che, perduto passivamente e traumaticamente il mondo, si è arroccato, cercando una via d'uscita, in un *autre monde* delirante, e di questo uomo, in qualche modo, egli si deve occupare e prendere cura sul piano del recupero di quote intersoggettive di esistenza possibile.

L'incontro è molto spesso uno scontro, molto spesso i nostri pazienti sono noiosi, insopportabili, irruenti, ed allora l'operazione

⁴⁸ I casi sono descritti da Lorenzo Calvi nel suo testo del 2007 (*Il consumo del corpo*). La loro sequela è opera di Luciano Del Pistoia (*Postfazione* a Calvi, 2007)

del distacco e della blanda depersonalizzazione ci viene in aiuto, cioè distaccandoci dalla rabbia, dalla solitudine, dall'abbandono e dalla svalutazione, che in qualche modo ci imprimono, ci permette, poi, un riavvicinamento anche in condizioni di violento scontro. L'incontro è possibile se non ci dimentichiamo che dietro ogni incontro c'è, anche, uno scontro. L'incontro è la comune umanità di noi, ma è anche la capacità di distaccarsi dal fatto che gli esseri umani sono anche persone violente, pericolose, seduttive, eccitanti (Correale).

IX. EPOCHÈ E TEMPORALIZZAZIONE: "IMMER WIEDER"
TRA "RETENSIO" E "PROTENSIO"

L'esercizio della riduzione è, come si sa, fondamentale per la fenomenologia di Husserl. Si parla di esercizio (di "ascesi" nel senso greco) perché la riduzione non è una teoria filosofica ma, appunto, un esercizio, un fare. Non è qualcosa alla quale si può assistere disinteressatamente ma un'operazione nella quale si è impegnati e che deve essere eseguita, nella quale il filosofo, l'uomo, deve mutare se stesso, passare dalla situazione nella quale è "perduto" nel mondo, dalla Weltverlorenheit, alla situazione nella quale è il mondo che viene perduto per poi essere riconquistato attraverso una presa di coscienza possibile soltanto per mezzo dell'epochè (Paci).

Il richiamo di Enzo Paci all'epochè come prassi storica e non come semplice operazione mentale, sposta il discorso nel cuore della dimensione temporale, poiché ogni accadimento storico è nel tempo ed è semplicemente inconcepibile fuori dal tempo. E ogni accadimento storico diventa innesco per ulteriori accadimenti, quindi si inserisce nella sequenza del tempo. Come ho avuto modo di accennare, dunque, nella fase iniziale di questo lavoro, l'epochè è, *ipso facto*, cioè proprio in quanto epochè, una figura temporale (*Zeitform*).

Questo almeno per due ordini di motivi:

- 1) l'epochè introduce un gradiente di successione/scarto evidente ed incontrovertibile tra il "prima" e il "dopo" se stessa;
- 2) l'epochè, in quanto essa stessa esperienza, si svolge, necessariamente, in un "tempuscolo" (Calvi, 2005), ovvero in un dato lasso o in una data durata di tempo.

Ma, in effetti, cosa aggiunge all'economia di questo lavoro, ora, in conclusione, il fatto che l'epochè abbia una sostanziale e formale connotazione temporale?

Il tempo vissuto, come è noto (cfr. Minkowski), è correlato fortemente all'esperienza interna. Il tempo, di fatto, *coincide* con l'esperienza interna. Ogni modificazione dell'esperienza interna è, per forza di cose, modificazione della *temporalizzazione* di questa stessa esperienza e ogni modificazione della struttura temporale è, di riflesso, modificazione dell'esperienza interna del mondo. L'*io* stesso si costituisce, da Husserl, ma, forse, da Agostino in avanti, come coscienza interna del tempo, nel tempo. Il tempo è, dunque, una componente essenziale dell'*Erlebnis*, l'*Erlebnis* è una unità vivente (*Leibhaft*) di tempo. L'*Erlebnis* generato dall'epochè, ovvero l'intenzionalità che ha afferrato il *noema* e costituito l'*Erlebnis*, è, in sé e per sé, già forma temporale, è tempo. Pertanto il processo dell'epochè è un processo temporale che genera, come ogni elemento intrinsecamente temporale, a sua volta il tempo. Nel senso che l'epochè dischiude, proprio con il suo accadere, la possibilità di altre esperienze, e dunque di altri tempi. In questo senso, anche se apparentemente l'epochè si pone come un elemento di discontinuità, e quindi come una sorta di *shock* temporale, di fatto è, invece, una delle condizioni di possibilità del tempo, in quanto, *recidivando*, ne mantiene aperta la potenzialità dinamica, evitando il suo coagularsi nelle figure psicopatologiche della mania, della melanconia o della schizofrenia.

Tutto ciò che è nel tempo, e qui il passaggio è cruciale, è nella storia. Tutto ciò che rompe il tempo, rompe la storia, cioè rompe la continuità della storia. Ma non c'è nulla che accada fuori dal tempo, che può rompere il tempo. L'epochè che rompe il tempo, dunque, è essa stessa tempo. Con l'epochè, allora, c'è un tempo "nuovo" che rompe il tempo "vecchio", perché, nel rivelarci qualcosa di questo nuovo, istituisce un "prima" e un "poi". L'esperienza temporale dell'epochè ci rivela qualcosa di nuovo grazie ad una sorta di "*stop and go*" della corrente della coscienza. Ma come denominiamo, in termini fenomenologici, questo qualcosa di nuovo che l'epochè, tagliando il tempo, ci annuncia?

La nuova esperienza, a questo punto, che a noi si rivela, è l'esperienza trascendentale, e questa esperienza si attua nell'immanente forma temporale della corrente di coscienza (immanente Zeitform des Erlebnisstromes) (Paci).

L'epochè è dunque un tempo discontinuo, un "taglio" (dalla radice $\tau\epsilon\mu$ di $\tau\epsilon\mu\nu\omicron\mu\alpha\iota$) che segna la differenza, che fa un gradiente tra il

prima e il dopo, come abbiamo visto; ma l'epochè è anche un'esperienza che essa stessa si struttura e si iscrive nel tempo, nel corso del tempo, dentro il tempo, cioè che ha una sua durata (*Dauern*). L'epochè può essere, allora, ambi-valentemente, in alcuni casi, coincidente con l'istante, e in questo è tagliente, nel senso che effettua un taglio, dalla già citata radice greca antica τέμνω (taglio) della parola tempo. Questo soprattutto quando l'epochè si apre e si chiude fulmineamente per dare luogo all'intuizione eidetica. Essa, invece, può avere una sua durata, una determinata durata. A volte, addirittura, come abbiamo visto dal versante psicopatologico, anche una *durata sospesa*.

Il fatto che l'epochè avviene di fronte ad un evento concreto, è la garanzia che l'azione si sta svolgendo *nella storia* e non su un piano astratto, puramente mentale. Sembra che, per Husserl, l'epochè astratta non fosse proprio plausibile. Del resto la coincidenza tra il fenomeno vissuto, afferrato grazie all'epochè, e il fenomeno vivente, appartenente all'orizzonte del *mondo-della-vita*, è totale. L'epochè apre una finestra nella storia, poiché essa stessa è storica, e *storicizzante*, nel senso che istituisce un passato ed un futuro, ponendosi come presente, come atto della presentificazione, sola esperienza in cui si intreccia il gioco della *retensio* e il gioco della *protensio*.

L'infinito ritornare, l'infinito riprendersi nella coscienza è l'auf-sich-selbst-intentional-zuruckbezogen-sein, ma il ritorno è ritorno nel presente per il futuro, è il gioco del ritornare per oltrepassarsi della ritenzione e della protensione, di cui si parla nelle Vorlesungen, che si attua, appunto, nella presenza vivente, nella lebendige Gegenwart (Paci).

Così l'epochè, seguendo il pensiero di Enzo Paci, inserisce nell'azione un *telos*, una finalità, sbloccandone l'intenzionalità. L'intenzionalità sbloccata dall'epochè va verso il suo oggetto, dunque istituisce una direzione, un senso, consente alla freccia di raggiungere il suo bersaglio. La freccia, qui, non è solo la freccia intenzionale, ma è anche la *freccia del tempo*. L'aspetto interessante, qui, dal punto di vista della temporalizzazione, è che la *protensio*, come scatto in avanti, s'innesta su una *retensio*, in quanto memoria di una ripetizione.

Non che la fenomenologia rinunci allora a questo suo necessario ritorno alla "vita", alla lebendige Gegenwart; semplicemente, il ritorno stesso diventa il gesto interminabile – per primo Husserl lo sa e lo mostra – che essa sempre di nuovo deve tentare e sempre di nuovo deve fallire. Immer wieder exerciterà l'epochè del

significato costituito, del costituito in quanto passato, del significato in quanto divenuto; perché immer wieder questo consumo e questa morte del significato testimonieranno dell'avvenire di senso in cui e per cui esso ora si sfalda e brucia. Restituire la salute e restituire la salvezza diventano, in questa alleanza di Paci con Minkowski, della fenomenologia con la psicopatologia, una stessa cosa: riaprire il passato, restituirlo al futuro; in ogni senso, cura del soggetto, suo infinito esercizio formativo (fenomenologicamente) e terapeutico (psicologicamente). Il che significa poi infinito ritorno sul consumato, sul costituito, in vista della rinascita o del "risveglio", come Paci stesso dice, interminabile gesto di riapertura di ciò che, lasciato a sé, si richiuderebbe, e di fatto si richiude su se stesso (Leoni, 2004).

L'atto del ri-cominciamento *ab initio* è un atto ripetitivo, che connatura l'epochè, ed ogni ripetizione è *retensio*, poiché sa di cosa già fatta, dunque passata. Dunque l'epochè, con questo movimento "a retrocarica", consente il passaggio dall'atteggiamento naturale, che è senza storia, ad un atteggiamento fenomenologico, che è storico. La rinascita, vissuta come salto quantico, del futuro dal passato, accade attraverso un presente "catastrofante" o, nel linguaggio di Calvi, "anamorfico", dove si creano le condizioni di possibilità della metamorfosi. L'altro aspetto interessante, qui, è il passaggio dal tempo dell'io (*Ichzeit*) al tempo del noi (*Wirzeit*). Nel senso che l'epochè nasce e alberga nella mente segnata da una temporalizzazione individuale e accede ad un tempo condiviso, un tempo comune⁴⁹. Consente il *Miteinanderleben*, che è un'altra cosa del tutto aliena all'atteggiamento naturale distanziante.

Ora, si badi bene, perdere e riconquistare il mondo avvengono nel tempo per dare al tempo un senso di verità, per presentificare il fattuale della lebendige Gegenwart⁵⁰ secondo l'orizzonte possibile del telos. La presentificazione è la sintesi aperta della percezione e dell'eidos. È la realtà, la realtà come "evidente", poiché l'evidenza altro non è, appunto, che presentificazione della vita temporale e sua verità, ripresa dal passato trasformato nell'oggi e realizzazione, nell'oggi, del futuro, del telos (Paci).

⁴⁹ Nel senso proprio che disocculta l'*a priori* essere io-tu legati.

⁵⁰ Il presente vitale, o, meglio, la presente e palpitante vitalità.

Paci ci ricorda che, per Husserl, l'evidenza è la presenza della cosa stessa. Il tempo vero dell'epochè, dunque, è il presente, ma reso altamente catabolico e anabolico, in una sola parola, *metabolico*.

Poiché i modi temporali di apparizione della coscienza interna del tempo sono essi stessi Erlebnisse intenzionali che si devono necessariamente dare come temporalità (plurale Zeitlichkeiten) di nuovo nella riflessione, incontriamo, qui, una proprietà fondamentale della vita della coscienza, che sembra essere caratterizzata da un regresso all'infinito (Husserl, Meditazioni cartesiane).

Sia che duri, sia che coincida con un colpo, aspetto centrale dell'epochè è il tempo *kairotico*, quello della *grazia*, quello in cui, con il linguaggio di Lorenzo Calvi, traspare finalmente la *leggerezza*, e l'essenza viene colta. È, quello del *dono*, un tempo acuto, e sull'acuzie di questo tempo Aldo Masullo ha scritto pagine insuperabili. Nel repentino dell'epochè il tempo si scopre come vissuta irruzione della differenza, sentimento dell'altro da sé, traumatico, di destabilizzazione, affettività primigenia da cui ogni senso si origina.

Ora, nella mia tesi, il "tempo" non è affatto Erfahrung (esperienza), cioè una percezione ed una rappresentazione, insomma un fenomeno intenzionale o semantico (nel qual caso il primato della spazialità non sarebbe insostenibile), ma è viceversa, Erlebnis (vissuto), totale modificazione vitale avvertita come dolorosa perdita di integrità, puro sconvolgimento emotivo, senza rappresentazione e senza sia pur elementare giudizio, in breve un fenomeno patico (Masullo, 1995).

Secondo Masullo la repentinità è il tempo nudo, il cambiamento vissuto, il senso originario come traumatico prodursi della differenza. «Il tempo come dolore della perdita si nasconde nella paura del nuovo» (*ibid.*).

Tutto questo, che di fatto esita in un continuo *ritornare andando*, è possibile proprio grazie all'epochè. Ed è, sostanzialmente, un continuo debuttare, un richiamare all'ingenuità di fondo, è un ritornare continuamente a questa condivisione di fondo, riunificazione di soggetto e mondo, che è tentativo di ritorno al senso. Non ci si smarrisce, lungo questa strada, o, meglio, non si fa che smarrirsi, ma l'esercizio dell'epochè ci aiuta a tenere vigile il senso della nostra ricerca: in base

al mio vissuto originario, attinto attraverso l'epochè, continua a tornare il senso originario. Così il fenomenologo è uno scienziato particolare, diventa quasi una sorta di *mago*. Quale mago? Un mago della *magia del ritorno* (Masullo, comunicazione personale, Napoli, 2010). È un uomo, il fenomenologo, che, più di altri, sente il *sapore* della sua umanità proprio in questo ritorno al suo originario provare.

In questo la vocazione fenomenologica coincide con una sorta di condanna a ricominciare sempre daccapo. Se dovessi, alla fine di questo lavoro, scegliere una sola chiave di accesso all'epochè, mi sentirei proprio di scegliere questa: *una condanna a ricominciare sempre daccapo*. Per questo non c'è mai nulla di eccezionale nel provare del fenomenologo. Perché per lui il provare stesso è, ogni volta, eccezionale. Ma è solo l'epochè che lo rende tale. Ogni momento del mio *provare* non può essere, infatti, la ripetizione del già provato. E se non ci fosse l'epochè forse lo sarebbe. Questo provare primigenio e disoccultato non è altro che quello che Masullo, con Weiszaecker e Straus, chiama propriamente il senso *patico*. L'epochè consente l'emergere del *patico* che viene classificato, solo grazie all'azione dell'epochè, come eccezionale, che consente, cioè, l'irrompere di un'esperienza non riconducibile al normale. Solo così si lascia affiorare, dentro di noi, dentro i pazienti, dentro gli altri, l'umanità dell'uomo, altrimenti sopita nella *routinarietà* dell'ovvio. Il patologico, a questo punto, rappresenta una sfida: nel patologico sta ciò che è più vivo (*lebendig*) dello psichico, ovvero il suo non ridursi alla normalità. Il folle e solo lui, con il suo *idios kosmos*, ci ricorda e ci rappresenta l'irruzione contro la ripetizione.

Al di là della sua straordinaria e unica capacità di consentire lo scivolamento sulla follia, ad ogni modo, l'epochè finisce per mediare anche la relazione autentica di incontro con l'altro. Il rapporto con l'altro, infatti, il mio, il nostro rapporto con l'altro, è sempre a rischio di fallimento (*ibid.*).

In effetti il rapporto con l'altro, quest'onda che va e viene, che cresce e che decresce, che si avvicina e si allontana, questa atmosfera, non è altro che il rapporto della mia esistenza, o della mia mente con il suo continuo irrompere, cercando di coinvolgere l'altro in questa mia *irruzione*. Si tratta qui di tentare, al tempo stesso, di coinvolgere l'irruzione dell'altro nell'irruzione, dentro di me, di ciò che io provo adesso. Se è autentico, questo tentativo, come sottolinea Masullo (*ibid.*), è quasi sempre disperato. Poiché esso comporta, a bene vedere, un continuo, umile e onesto esercizio (epochizzante) a mantenere attenzione a quello che emerge in noi stessi e al nostro sforzo di comprendere l'emergere dell'altro. Immobilizzare, a questo punto, un istante, gli eventi, quel

tanto che basta a renderli ripetibili, è il passo successivo per poterne parlare, per poterne comunicare, per poterne descrivere. L'epochè ci regala, in un frammento temporale, frammenti di comprensione. Ma guai a sostarci, guai a dare per scontato il tutto. L'epochè non ci ha consentito, in realtà, che una sorta di immobilizzazione precaria, ovvero quel tanto che basta per continuare a muoverci, con altro, noi con lui, sapendo, ovvero avendo assaporato per un istante qualcosa di noi e di lui.

Il sapere fenomenologico in generale, e il sapere psicopatologico-clinico in particolare, diventano, così, un gioco con il tempo. Sopportare la fermata (epochè-intuizione eidetica), come necessaria a capire *dove* si sta, ma senza mai lasciarsi né intrappolare e né imprigionare dalla fermata. Fermare quello che si sta vivendo e lasciare che poi si perda, che si dilegui, come un lampo nella notte, come un qualcosa che ci fa intuire i profili del paesaggio, come l'eco di un'onda che sfuma nel tempo. È, questo, l'adombramento husserliano? Essere sempre vicini al fenomeno e vicini a perdersi. Il fenomenologo sa, a partire da un certo punto in poi (dall'epochè in poi), che la sua normalità è precaria e impara umilmente a tollerare tutto ciò. Lo scienziato duro, al confronto del fenomenologo, è un impaziente. Non sopporta la precarietà, egli cerca la stabilità. Ma, nel campo del vissuto, qualunque stabilità è precaria.

L'epochè, tra azzeramento e afferramento, da questa prospettiva appare, tragicamente, una dialettica forse senza possibilità di sintesi (*ibid.*).

Eppure essa è il punto di convergenza, che lo vogliamo o no, tra *raison* e *deraison*, tra disperazione e speranza, tra dolore e ironia, tra vocazione e condanna.

La serietà della ragione trasfigura le lacrime del tempo nel sorriso della grazia. La quale, liberando la speranza e la responsabilità, senza parole ci chiama alla responsabilità verso la nostra speranza (Masullo, 1995).

BIBLIOGRAFIA

- Armezzani M.: *L'enigma dell'ovvio*. Unipress, Padova, 1998
Ballerini A.: *Prefazione* a Blankenburg W.: *La perdita dell'evidenza naturale*. Cortina, Milano, 1998

- Ballerini A., Stanghellini G.: *Phenomenological Questions about Obsession and Delusion*. PSYCHOPATHOLOGY, 22: 315-319, 1989
- ... : *Obsession et Révélation*. EVOL. PSYCHIAT., 58, 4: 743-56, 1993
- Benedetti G.: *La psicoterapia come sfida esistenziale*. Cortina, Milano, 1997
- Binswanger L.: *Traum und Existenz*. Francke, Bern, 1955. Trad. it.: *Sogno ed esistenza*, in Filippini E. (a cura di): *Per un'antropologia fenomenologica*. Feltrinelli, Milano, 1989
- Blankenburg W.: *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* (1971). Trad. it.: *La perdita dell'evidenza naturale*, Prefazione di A. Ballerini. Cortina, Milano, 1998
- Buber M.: *Il principio dialogico e altri saggi*. San Paolo, Milano, 1993
- Callieri B.: *Wahnstimmung e perplessità: la sospensione di significato tra gli esordi del delirare schizofrenico*, in Rossi Monti M., Stanghellini G. (a cura di): *Psicopatologia della schizofrenia*. Cortina, Milano, 1999
- Calvi L.: *Sulla costituzione dell' "oggetto fobico" come esercizio fenomenologico*. PSICHIATRIA GENERALE E DELL'ETÀ EVOLUTIVA, I, 1 (ott.-dic.): 38-74, 1963. Ora la prima parte in Calvi, 2005, cap. 6 (*La costituzione trascendentale dell'oggetto fobico. Dalla sospensione dell'atteggiamento naturale all'assunzione dell'atteggiamento fenomenologico*) pp. 59-82; la seconda in Calvi, 2007, cap. 2 (*ibidem*), pp. 41-59
- ... : *Fenomenologia dell'espressione e dell'espressività*. ANNALI DI FRENIAITRIA, 1963a. Ora in Calvi 2007, *Introduzione*, pp. 13-30
- ... : *La giusta distanza nel rapporto come esercizio fenomenologico*. Atti del XVIII Congresso degli Psicologi Italiani (Società Italiana di Psicologia). Acireale, 29 ottobre-2 novembre 1979. Ora in Calvi, 2005, cap. 7 (*La giusta distanza nel rapporto*), pp. 83-90
- ... : *Tre figure della melanconia: lo scheletro, la carne, la lebbra*, in Giannelli A., Mencacci C., Rabboni M. (a cura di): *Dentro la malinconia*. Fondazione Varenna, Milano, 1992. Ora in Calvi, 2005, cap. 10 (*Tre figure della melanconia*), pp. 105-110
- ... : *L'autoanalisi dei vissuti personali come strumento di accesso alla fenomenologia clinica*, in Dentone A. (a cura di): *Esistenza. I vissuti: "tempo" e "spazio"*. Bastogi, Chiavari, 1996, pp. 49 ss. Ora in Calvi, 2005, cap. 3 (*Un invito alla visione eidetica*), pp. 39-45
- ... : *Felicità: quale?* Convegno interdisciplinare, Viareggio, 6-8 febbraio 1997. Ora in Calvi, 2005, cap. 13 (*La felicità della compiutezza*), pp. 131-137
- ... : *Angoisse et epochè comme déconstructions du monde ou la consommation du corps*, in Célis R., Mesot H. (édit.): *Le Médecin Philosophe aux prises avec la maladie mentale*. ÉTUDES DE LETTRES, 2-3: 223 ss., 2002. Ora la prima parte in Calvi, 2005, cap. 4 (*La stagione dell'ansia*), pp. 47-52; la seconda in Calvi, 2007, cap. 6 (*Filippo*), pp. 105-117

- ... : *Il tempo dell'altro significato. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra*. Mimesis, Milano, 2005
- ... : *Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*. Mimesis, Milano, 2007
- Camus A.: *Il mito di Sisifo*. Bompiani, Milano, 1980
- Correale A.: *Prefazione a Di Petta G. (a cura di): Nella Terra di Nessuno: Doppia Diagnosi e trattamento integrato. L'approccio fenomenologico*, pp. 19-27. Ed. Univ. Romane, Roma, 2009
- Chatwin B.: *Anatomia dell'irrequietezza*. Adelphi, Milano, 2005
- ... : *Che ci faccio qui?*. Adelphi, Milano, 2006
- Dalle Luche R.: *Soggetto e identità. Indicazioni dalla pratica clinica*. GIORN. IT. DI PSICOPAT., 6, 2: 213-18, 2000
- ... : *L'esercizio dell'esercizio fenomenologico, Postfazione a Calvi L.: Il Tempo dell'altro significato*, 2005
- De Monticelli R.: *L'ascesi filosofica*. Feltrinelli, Milano, 1996
- ... : *L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*. Garzanti, Milano, 2003
- ... : *La coscienza paziente – Prefazione a Calvi L.: Il tempo dell'altro significato*, 2005
- Di Petta G.: *Il mondo sospeso: fenomenologia del presagio schizofrenico*. Ed. Univ. Romane, Roma, 1999
- ... : *Il mondo tossicomane*. Franco Angeli, Milano, 2004
- Dorfles G.: *Fenomenologia e psichiatria*. AUT-AUT, 64, 1961
- Feyerabend P.K.: *Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Feltrinelli, Milano, 1979
- Freud S.: *Lutto e melanconia* (1915), in OSF. Boringhieri, Torino, 1987
- Galzigna M.: *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*. Marsilio, Milano, 1999
- Griffero T.: *Atmosferaologia. Estetica degli spazi emozionali*. Laterza, Bari, 2010
- Husserl E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie* (1913). Trad. it.: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini. Einaudi, Torino, 1965
- ... : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936
- Junger E.: *Gli ultimi titani*. Adelphi, Milano, 1992
- Kierkegaard S.: *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1841*. Donzelli, Roma, 1998
- Kimura B.: *Ecrits de Psychopathologie Phénoménologique*. Press Universitaires de France, Paris, 1992
- Kohut H.: *Narcisismo e analisi del sé*. Bollati Boringhieri, Torino, 1989
- Leoni F.: *Introduzione a Minkowski E.: Il Tempo Vissuto*, pp. IX-XXIX. Fabbri, Milano, 2004

- Marcel G.: *Homo viator*. Borla, Roma, 1980
- Masullo A.: *Il tempo e la grazia*. Donzelli, Roma, 1995
- ... : *Patitività e indifferenza*. il Melangolo, Genova, 2003
- ... : *Fenomenologia del frammento e psichiatria dell'incontro – Presentazione a Callieri B., Maldonato M., Di Petta G.: Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*. Guida, Napoli, 1999
- Michelstaedter C.: *La persuasione e la retorica*. Marzorati, Milano, 1972
- Minkowski E.: *Il tempo vissuto*, trad. it., Prefaz. di Leoni F. Einaudi, Torino, 2004
- Nedoncelle M.: *La réciprocité des consciences*. Gallimard, Paris, 1942
- Otto R.: *Il Sacro*. Sansoni, Milano, 1966
- Paci E.: *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Bompiani, Milano, 1990
- Pistelli M.: *Carlo Michelstaedter. Poesia e ansia di assoluto*. Donzelli editore, Roma, 2009
- Sartre J.-P.: *L'essere e il nulla* (1943), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1991
- Scheler M.: *Essenza e forma della simpatia*. Città Nuova, Roma, 1980
- Sini C.: *La fenomenologia*. Garzanti, Milano, 1965
- Stanghellini G.: *Antropologia della vulnerabilità*. Cortina, Milano, 1997
- ... : *Psicopatologia del senso comune*. Cortina, Milano, 2006
- Stanghellini G., Ballerini A.: *Ossessione e rivelazione*. Bollati Boringhieri, Milano, 1992
- Straus E.: *Geschehenis und Erlebnis*. Springer, Berlin, 1978
- Thom R.: *Parabole e catastrofi*. Il Saggiatore, Milano, 1980
- Tatossian A.: *Fenomenologia delle psicosi*. Fioriti, Roma, 1999
- Tellenbach H.: *Geshmach und Atmosphaere*. Mueller, Salzburg, 1968
- Tillich P.: *La mia ricerca degli assoluti*. Ubaldini, Roma, 1968
- Van den Berg J. H.: *Fenomenologia e Psichiatria*. Bompiani, Milano, 1971
- Zutt J.: *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie*. Springer, Berlin, 1963

Dott. Gilberto Di Petta
Via VI Trav. Indipendenza, 20
I-80026 Casoria (NA)