

IL CORPO, LA CARNE, LA FOLLIA. SUI RAPPORTI TRA FENOMENOLOGIA E PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA

F. LEONI

I. LÀ DOVE SI REGNA E SI IMPERA

Quando la fenomenologia viene evocata sulla scena psichiatrica da qualche precursore – Binswanger, sopra tutti, per quanto qui ci interesserà dire – la questione del corpo guadagna rapidamente il centro della scena. Ciò che uno psichiatra incontra è anzitutto un corpo, un corpo che si muove, che gesticola, che parla e vive in una certa maniera, dandosi certi spazi e certe distanze, peculiari modi di abitare il luogo in cui si trova, di progettare quel luogo o di non progettarlo, di difendersene o di aggredirlo, di attenderne o disattenderne i segni e gli indizi, di incarnarne i tempi e i ritmi oppure di rifiutarne ogni comune misura. Per questo, *anche* per questo, la psichiatria fenomenologica ha eletto, almeno in certi suoi autori, in certe sue correnti, il corpo a tema centrale, facendone quello che Husserl avrebbe definito “l’ambito delle decisioni ultime” (*das wahre Feld der Entscheidungen*; 1987, § 58, pp. 228 ss.), il campo d’esperienza decisivo, rivelatore, sintomatico, ma anche il terreno intorno al quale mostrare quale psichiatria era possibile fare, quale approccio alla sofferenza e alla follia era possibile scegliere.

Che cosa sia il corpo, per la prima fenomenologia, per la prima psichiatria che si è mossa nel solco della fenomenologia, è ben noto. Il corpo è corpo proprio, corpo vissuto. *Leib*, nel tedesco di Husserl. È questo tratto di proprietà del corpo proprio, è questo essere “mio proprio” del *Leib*, ciò che si pone al centro della scena. Che quel corpo sia un corpo proprio, un corpo che è mia proprietà, che è tutt’uno con me, che io possiedo in prima persona, questo è quanto la fenomenologia

gioca contro lo statuto d'oggetto, inerte e insensato, reificato e alienato, che pertiene a ciò che Husserl chiama *Koerper*, e a ciò che la psichiatria tradizionale ha pensato fosse l'intero dell'esperienza corporea, la totalità di ciò che il corpo di un paziente era e poteva essere.

Che il *Leib* non sia una cosa, un oggetto tra altri oggetti, Husserl lo chiarisce bene in una formulazione che si può leggere nelle *Meditazioni cartesiane*. Nel mio corpo «Ich schalte un walte» – scrive Husserl – «io decido e regno sovraneamente». Il passo complessivo recita per l'esattezza: «Il mio corpo è la sola ed unica cosa [...] in cui io dispongo e impero immediatamente e comando singolarmente in ciascuno dei suoi organi» (§ 44, pp. 146-147; corsivi di Husserl)¹. Io e il mio corpo siamo tutt'uno. In un battito di ciglia la mia mano corre al luogo in cui un'ape mi ha punto, nota a suo modo Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*. Nessuna mediazione, nessuna distanza. Ogni altro corpo, ogni altra cosa è lontana ed estranea, va raggiunta nello spazio e nel tempo, va conquistata e dunque può essere perduta, mi è presente ma può assentarsi, mi assiste ma proprio perciò può tradirmi. Quell'«io posso», come Husserl dice, pertiene, invece, sempre e istantaneamente a quella mia sfera di proprietà. Si traduce in ogni istante in un'azione possibile, in un'azione che non si fa attendere. *Ich schalte und walte. Sic volo, sic iubeo*. Nulla si frappone tra me e il mio corpo. Nessun intervallo. In un certo senso, siamo, qui, fuori dal tempo, salvi dallo spazio, intatti.

II. IL PROPRIO E L'IMPROPRIO

Eppure dire questo è insufficiente. Questo corpo in cui regno e governo immediatamente è un corpo molto astratto, molto raramente disponibile alla nostra esperienza, forse mai. La nostra esperienza è attraversamento. Introduce ovunque spazio e tempo. È nient'altro che questo lavoro dell'intervallo. Una certa sospensione, interruzione, è ciò attraverso cui sembra darsi anche ciò che è più vicino, anche ciò che noi siamo, il nostro corpo, il nostro io. Parlare del corpo proprio è forse la cosa più facile. Io torno a me e al mio corpo riconoscendomi nei miei paraggi corporei, toccandomi e osservandomi, toccando e sfiorando il mondo, sentendomi ogni volta «fin là e non oltre». Continua definizione dell'intorno che mi appartiene proprio in questo movimento di appropriazione e riappropriazione, di cognizione e ricognizione, di incontro e

¹ Mi permetto di rinviare ai commenti e agli sviluppi che ho proposto nel mio *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, pp. 54-55.

di riscontro. Questa mano che mi tocca è la mia mano, e questa mano che è toccata è ancora la mia mano. Tra le due c'è un avvolgimento, un intreccio su cui Husserl si è soffermato in una pagina mirabile di *Ideen II* (II, p. 145), che Merleau-Ponty ha poi messo a frutto nel modo più lucido e profondo (1995, pp. 147 sgg.).

Ma ciò che Husserl, e poi Merleau-Ponty, hanno visto in questo fenomeno di intreccio, è qualcosa d'altro dal corpo proprio, qualcosa che va oltre quella prima conquista fenomenologica che era la conquista del *Leib*, al di là della rivendicazione del corpo vissuto come corpo originario, come corpo che noi siamo anzitutto e per lo più, come corpo "salvo" dalla reificazione. Già il "fin là" del corpo che mi è via via divenuto proprio, già queste mani che vedo e che tocco l'un l'altra, già questo corpo che tocca e che è toccato, sono proprio perciò caduti sempre "oltre" se stessi. In ciascuno di quei gesti, in ciascuna di quelle incerte tattiche d'appropriazione, la garanzia del "fin là" è sempre la promessa e la minaccia di un "oltre", è sempre la trasgressione della soglia che il "fin là" sembrava avere attestato saldamente. Impossibile tracciare una soglia senza disegnare anche l'altro lato della soglia. Mi tocco, sono io che mi tocco e insieme sono io che sono toccato. E così, proprio in questo sfiorarsi delle mie mani, io mi sono già posto a distanza da me stesso. Il mio corpo è il mio corpo in modo tutt'altro che immediato e privo di distanza. Già la massima prossimità del tatto racchiude un ostacolo, una differenza. E a ben vedere è quell'ostacolo, quella differenza, che aprendosi si lascia valicare, che ribadendosi ci consente di riattraversarla, e di ripetere come una lenta e incerta litania che è la struttura stessa della nostra esperienza corporea: questo è il mio corpo, questo sono io.

Il "mio" passa e ripassa per il "non-mio". Senza differenza, nessuna identità. Senza spazio, nessuna coincidenza del corpo vivo col corpo vivo. Senza tempo, nessuna istantaneità del mio gesto, nessuna immediatezza del mio riportarmi con la mano al luogo dell'io corpo che è stato punto da un'ape. Si radica qui, d'altra parte, quella distanza che tutta la logica del corpo vissuto attesta intanto che la nega, quando dice che "io" sono tutt'uno col "mio corpo". Nel dire "tutt'uno" ho già detto due cose, io e il mio corpo. E in generale dire l'uno è già, perciò stesso, dire il due. La filosofia non fa che riflettere su questo paradosso, dal *Parmenide* di Platone in avanti. La fenomenologia, che Heidegger ha detto una volta essere non tanto un capitolo della filosofia, ma la filosofia stessa, non fa che ripetere a suo modo, e riscoprire nei suoi termini, questa verità sconcertante. Nel dire il "proprio", la "proprietà", ho già detto l'improprio come costitutivo del proprio, l'inappropriabile come segreto di ogni appropriazione. La differenza tra "io" e "il mio" corpo è

questa differenza istitutiva di una vita che si rapporta a sé attraverso un vuoto centrale, un cedimento strutturale all'improprietà. Senza un'ombra che è quella della non-coincidenza, della dispersione, e in questo senso della morte, nessuna coincidenza di me vivente col mio corpo vissuto, cioè nessuna vita.

III. LA RIFLESSIONE, LA DISTANZA, LO SCARTO

La fenomenologia ha visto tutto questo tra Husserl e Merleau-Ponty. Lo ha visto molto presto, senza che, per lungo tempo, la psichiatria fenomenologica "classica" lo acquisisse o lo ponesse al centro della sua attenzione. E senza che la fenomenologia stessa ne ricavasse tutte le conseguenze, in un certo senso decisive per il suo stesso progetto, per il suo stesso statuto, per la sua stessa sopravvivenza in quanto fenomenologia. Troppo forte, comprensibilmente prioritaria, era la battaglia che vedeva il corpo proprio schierato contro il corpo oggetto della neurologia. La battaglia di frontiera riguardava il *Leib*.

Eppure dall'interno stesso della psichiatria fenomenologica, qualcosa come una frontiera del corpo proprio sembrava annunciarsi, sembrava mostrarsi senza che le parole e i paradigmi fossero a misura della novità appena sfiorata. Il punto più avanzato, in questo senso, è forse segnato da una rapida incursione che Lorenzo Calvi ha svolto nella pagina merleau-pontyana poco fa ricordata. Rapida, ma di esemplare lucidità. Quasi una promessa, lo vedremo, per quanto riguarda il lavoro che lo ha poi ricondotto periodicamente, per tutta una vita, sull'enigma che per un istante gli si era mostrato in quella sua indagine giovanile.

Leggiamo da *La costituzione trascendentale dell'"oggetto" fobico*, un saggio pubblicato nel 1963: «Può darsi che questa semplice esperienza [*scil.* il toccarsi delle due mani] non sia soltanto una "specie" di riflessione, ma un'originaria misura della corporalità, un confronto, che non si potrebbe non dire riflessivo, tra due diverse situazioni cinestesico-sensibili del corpo. [...] L'intenzionalità fungente dell'io si dispone dunque nell'ordine corporale secondo due forme diverse, ciò che permette appunto un confronto e quindi una misura dell'intenzionalità stessa. La presenza – in questo esempio – si costituisce come il luogo d'un incontro corporeo, come la misura d'una distanza corporea, come la sede infine d'una riflessione corporea e della comparsa del corpo originario. Quando [...] l'io scosta sé da se stesso, tra l'io scostante e l'io scostato compare lo spazio originario, che assume in ciascuno una diversa forma, talché la presenza si costituisce in questo caso

come il luogo che accoglie sia l'io scostante che l'io scostato» (ora, 2005, p. 71).

Talvolta invece quell'estremo limite del corpo proprio, quella frontiera della frontiera che scoprieva al cuore del corpo proprio un'improprietà costitutiva, un rischio cosale che non era dell'ordine dell'oggetto costituito ma della cosalità essa stessa enigmaticamente costitutiva, trovava una sua via, una sua strada per farsi evidente all'osservazione e alla descrizione, una sua modalità d'ingresso ufficiale nel novero delle acquisizioni stabili e dei punti di non ritorno della psichiatria fenomenologica, e per quella via della fenomenologia *tout court*. Di nuovo, questo estremo limite del corpo proprio ha trovato in Calvi un interprete tanto acuto quanto simpatetico e sistematico, in una serie di lavori sulla fobia che prolungano il testo già citato sulla *Costituzione trascendentale dell'oggetto fobico*: penso a *Tre figure della melanconia*, *Tre figure della corporalità*, ma anche, sopra tutti, a *Il fremito della carne e l'anacastico*, recentemente ripubblicato col titolo *La dura vita dell'anacastico*².

Richiamiamo, anche in questo caso, poche righe, sacrificando molte pagine che andrebbero lette con estrema pazienza e prudenza: «Se lo spostarsi delle cose è [*scil.* per il fobico, per l'ossessivo] un grave indizio di disordine, la sporcizia ne è un segno ancora più grave. Passi per la sporcizia grossolana, che pure segnala l'instabilità delle cose, votate al deterioramento e alla decomposizione, ma la polvere, quanto è insinuante nel suo comparire dappertutto, quanto è maligna nel suo riprodursi, quanto è perfida nel suo denunciare che niente si salva! Quel che dice la polvere è che il disordine promuove anche un movimento interno alle cose, un affluire in superficie della particella più nascosta, uno sgretolamento continuo, silenzioso, implacabile. È la stessa cosa che succede alla pelle. La pelle si desquama continuamente, e acqua e sapone la detergono. Senonché, quando è ben bene detersa, rischia di entrare in contatto ancor più intimamente con tutto quello che c'è intorno e che a sua volta si desquama, si sgretola, si sfarina. Non c'è che detergersi di nuovo, in una successione che si ripete e che si stringe ad ogni giro» (1996; ora 2005, p. 92).

Assistiamo, qui, allo sbriciolarsi di quella "riflessione" che Merleau-Ponty, citato da Calvi, avvistava nel fenomeno delle due mani che si toccano. Il corpo non è luogo di una riflessione compiuta, ma di un'incessante diffrazione. Non solo le cose, ma anche e in primo luogo quella cosa che noi siamo e in cui immediatamente "governiamo", se-

² Si veda anche, di L. Calvi, la raccolta *Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*.

condo la metafora husserliana, sono ingovernabili e sfuggono di mano in ogni istante. «La condizione dell'anacastico – scrive ancora Calvi – è quella di essere roso e consumato sia dall'esterno (la superficie instabile e pullulante delle cose) sia dall'interno (la sfera viscerale, ribollente e oscuramente infestata)» (p. 93).

È interessante, d'altra parte, notare che lo stesso Merleau-Ponty, tornando sulla questione delle due mani che si toccano in un testo diverso da quello dal quale Calvi citava nel 1963 (Calvi aveva presente *Il filosofo e la sua ombra*, non essendo ancora disponibile all'epoca il lavoro merleau-pontyano successivo, riordinato e pubblicato postumo nel 1964 col titolo *Il visibile e l'invisibile*), mostrava che già la riflessione è il movimento di un cerchio che non si chiude, che già il ritornare del corpo su se stesso non è garanzia di buona forma ma produzione incessante di uno "scarto", come Merleau-Ponty lo definisce letteralmente.

Lo scarto di Merleau-Ponty è lo scarto che a suo modo, nel saggio sull'oggetto fobico, Calvi chiamava "distanza" («la presenza – in questo esempio – si costituisce come il luogo di un'incontro corporeo, come la misura di una distanza corporea»), e definiva poi come uno "scostamento" interno all'intenzionalità stessa («tra l'io scostante e l'io scostato compare lo spazio originario»). È quello scarto che, né interno né esterno al corpo, non essendo posto dal lato del "mio" corpo né dal lato dei corpi "altri" e delle "cose" del mondo, disegna i contorni dell'interno e dell'esterno e perciò stesso li rimette in questione ad ogni passo, li definisce intanto che ogni volta anche li "sfinisce" e li consegna allo "spazio originario" del non-finito, dell'informe, dell'interminabile.

IV. IL CORPO, IL TATTO, IL CONTAGIO

Non spetta al filosofo addentrarsi nei tecnicismi e nelle raffinate analisi dell'esperienza fobica, che Calvi ha apportato alla psicopatologia come un proprio contributo personalissimo e denso di conseguenze. Ma è forse la distanza della filosofia, il suo guardare le cose psichiatriche da fuori, per proprio limite oltre che per proprio statuto metodologico, a consentire di tratteggiare alcune conseguenze, alcune implicazioni forse inattese di questo *novum* che è rappresentato dalla fenomenologia della fobia.

Anzitutto, non si può non notare che questo risultato essenziale proviene da un ambito marginale, rispetto alle grandi scansioni della psicopatologia classica, che la psichiatria fenomenologica ha sostanzialmente ereditato dalla clinica tedesca ottocentesca e dalla sua organizza-

zione e classificazione nosografica. La fobia non è un'esperienza maggiore, nell'atlante ideale della psicopatologia, fenomenologica e non. Certo non campeggia, accanto alle grandi categorie della schizofrenia da un lato, della malinconia e mania dall'altro. Eppure essa pone un problema peculiare, da questa sua marginalità discreta e inapparente. Pone un problema che è proprio quello della marginalità, dell'accadere e dell'esperire che si verifica ai margini del corpo proprio, là dove l'apparire del mio corpo, il suo manifestarsi come mio, senza essere decostruito e frantumato, senza essere destrutturato radicalmente, come avviene in modi pur diversissimi nell'esperienza schizofrenica o nell'esperienza malinconica, attraversa però un territorio instabile, patisce un turbamento tanto sottile quanto rivelatore. I margini del corpo si danno a vedere in una loro erosione appena annunciata, in una loro vibrazione incipiente, minacciosa ma mai totale, insinuante ma mai realizzata. Il corpo fobico è in bilico. E in questa sua incerta e minacciata costituzione, è una sorta di emblema araldico dell'ambiguità più generale del corpo proprio, dell'improprietà che lavora sempre e dà sempre la proprietà del corpo, la "vitalità" del corpo vivente.

La fobia indovina ovunque minacce, contaminazioni possibili. Quella del contagio è forse la figura principe della paura fobica³. Non è un caso che il contagio sia una figura della prossimità e del contatto. Né è un caso che la fenomenologia scopra la parte dell'improprio al cuore del proprio, riflettendo sulla dinamica del tatto e sull'autoaffezione delle due mani. Le due mani, la duplicità del corpo vivo, la sua simmetria e reduplicazione assiale, non sono, d'altra parte, che un'espressione ulteriore di quella duplicità essenziale a cui è consegnata ogni figura del sentire. Un corpo che sente, infatti, è un corpo che sente se stesso sentire. È un corpo che sfiora e soppesa le cose del mondo, incontrando anzitutto e di continuo se stesso tra quelle cose del mondo, soppesando e sfiorando anzitutto e di continuo un se stesso che è allo stesso tempo un altro, un oggetto estraneo. Il contagio non è solo un contenuto, o magari il timore più profondo, all'opera nell'esperienza fobica. È la struttura generale e trascendentale della tattilità come autoaffettività, e nel complesso della sensibilità come struttura necessariamente autoaffettiva. In altri termini il contagio è la struttura generale e trascendentale della corporeità del corpo. Non c'è corpo senza questa ricognizione, dicevamo, senza questo incessante riconoscersi e rintracciarsi. Ma riconoscersi e rintracciarsi significa sempre anche discono-

³ La tesi, e il termine "contaminazione", sono presenti nel lavoro di Calvi a partire da *La costituzione trascendentale dell'oggetto fobico* (2005, p. 81). Si vedano anche le belle pagine sul contagio e sulla "figura" della lebbra in *Tre figure della melanconia*, pp. 108-109.

scersi e disperdersi. Il fobico è quell'essere che un certo destino ha dotato di una speciale veggenza per questo sommovimento che lavora ogni corpo, e che ogni corpo tende a cancellare. È quell'essere che un certo destino ha privato della possibilità di operare quella cancellazione, o meglio di lasciare che l'operazione dell'autoaffezione si cancelli, come di regola avviene, nei suoi risultati, nei suoi effetti riconoscibili, nelle sue figure ormai tracciate, chiare e distinte, stabili e rassicuranti.

Ovunque ci sia corpo c'è tatto e c'è contatto, c'è contagio e contaminazione. Ma ovunque ci sia autoaffezione, c'è risoluzione dell'autoaffezione nella coincidenza di sé con sé, e nella caduta in un fuori distante e definitivo di quello che chiameremo il mondo, gli altri, le cose, la realtà. Nella fobia questa caduta dell'ordine del cosale "via" dal corpo vivo, e questa ripresa del corpo vivo "via" dal corpo morto delle cose, risulta impossibile o almeno incerta, pericolante, intermittente. La morte stessa, che sempre lavora il vivente facendo sì che esso viva, viene qui in primo piano come un morire sempre incipiente, uno sfarinarsi che non ha più legame col vivere, un minuto e impalpabile sfacelo, che andrà decifrato nei suoi annunci più invisibili, che andrà stanato nei recessi che parevano più sicuri. Ovunque vi sarà sporcizia, imperfezione, malattia; ovunque la superficie piana della pelle, il chiarore di un volto, l'efficienza delle membra, lascerà trasparire la possibilità di una macchia, l'annunciarsi di un grumo, il sospetto di una smagliatura o di un cedimento. L'autoaffezione, la liscia coincidenza di sé con sé, lascerà spazio alla ruvidità di un attrito incessante, susciterà i fantasmi di un'increspatura sempre possibile. La bella forma dovrà lottare con l'assedio della materia. La "riflessione", nel senso di Merleau-Ponty, si rivelerà impossibile. Più esattamente, essa sarà possibile solo come fantasma di una non-riflessione più profonda, come effetto di uno scarto e di uno "scostamento", per usare il termine di Calvi, che nessuna specularità potrà mai colmare e ricucire. È perché c'è non-riflessione che c'è riflessione, paradossalmente. Questo sapere, o forse questa saggezza sconfortante e a suo modo definitiva, che la riflessione stessa può solo "dire" dal suo lato riflessivo (la non-riflessione è ancora una figura della riflessione, evidentemente), la fobia lo "mostra", lo "avverte" essendone attraversata da parte a parte. Il suo non è un errore. È, semplicemente, la verità dell'autoaffezione, cioè la verità della nostra verità.

V. LA VITA SI STANCA, SI PERDE

Un appunto recente di Lorenzo Calvi isola la matrice filosofica che – se non ha motivato – certo ha fedelmente accompagnato questa sua attenzione per la figura della sofferenza fobica.

Afferma Calvi in una “comunicazione personale” di cui dà notizia Gilberto di Petta in un articolo recentemente pubblicato su *COMPRENDRE*: «Oggi mi sento di poter sintetizzare così la mia idea di “carne”, frammentata sinora in diversi passaggi dei miei scritti. Alle due note epifanie della corporalità (intesa come dimensione fondamentale dell’esistenza, accanto alla temporalità e alla spazialità), il corpo oggettivo (*Koerper*) e il corpo soggettivo (*Leib*), io ritengo che si debba ricordare anche una terza epifania, la carne, anonima come il *Koerper*, irrealista come il *Leib*. Sul piano eidetico, la carne è l’intuizione del magma fecale e viscerale. Sul piano ontologico, è lo statuto originario, preintenzionale e pretematico del corpo, di cui, nella cultura occidentale, conosciamo la tematizzazione della tradizione giudaico-cristiana con tutto il suo correlato d’impurità e pesantezza, di peccato e di colpa. Il consumo del corpo è consumo del *Leib* ad opera della carne. Sul piano trascendentale la carne è il luogo della mortalità» (p. 87).

Chi abbia familiarità con i testi della tradizione fenomenologica italiana non può non avvertire che in queste pagine riecheggia uno sfondo ben preciso, a cui Calvi non è legato, peraltro, da semplice appartenenza culturale, ma da una diretta frequentazione personale, in anni lontani da quelli a cui risale l’appunto citato poco fa, ma decisivi per la sua formazione oltre che per la formazione dell’intera cultura fenomenologica del nostro paese. Alludo alla figura di Enzo Paci, e a una pagina, in particolare, in cui quella che molti hanno indicato come una sua fascinazione, e negli ultimi anni una sua ossessione, per i temi del negativo, della dispersione, del “consumo” (è un termine che abbiamo appena sentito risuonare in un passo citato da *Il fremito della carne*), si concentrano in un’immagine di grande nitore filosofico e di grande evidenza fenomenologica.

Scrive Paci in un testo chiave, per comprendere il suo itinerario, come l’omaggio a Husserl steso nel 1960 col titolo *Husserl sempre di nuovo*: «La vita si perde, si stanca, muore» (p. 10). Il tema della “stanchezza” è schiettamente husserliano. Lo si trova in posizione centrale nella *Crisi delle scienze*. L’Occidente intero, scrive Husserl, è come sopraffatto dalla stanchezza, dal crollo dell’intenzionalità che lo aveva sorretto. Eppure si potrebbe dire che questo crollo non è ancora fuori dal cono dell’intenzionalità, non è ancora un punto zero dell’intenzionalità. È ancora intenzionalità, è quel cedimento attraverso cui una certa

intenzionalità, che è la nostra, si assegna a se stessa, alla sua figura declinante, e insieme alla sua coscienza massima, alla sua più acuta consapevolezza. Nel pieno dell'azione, nessuno si osserva. È nella stanchezza che il non tematico prende piede, guadagna il proscenio.

«La vita si perde, si stanca, muore». È una legge generale, quella che Paci enuncia, non un fenomeno particolare o un destino singolare. È una verità costitutiva, quella che qui si rivela, non un fallimento accidentale, circoscrivibile ad alcuni casi particolari. La stanchezza annuncia la possibilità di una fine, anzi l'attualità di un finire già da sempre in corso. «In me – prosegue – c'è l'estraneo a me, che infine mi uccide. Che cosa, chi mi uccide? Sono io che mi uccido? No, è l'altro, l'estraneo che è in me ma che non è me. Questo altro è tutto ciò che mi resiste, che mi limita, che mi determina, che mi finitizza, che mi fa nascere e morire nella temporalizzazione» (p. 16). Non vi sarebbe temporalizzazione, non vi sarebbero nascita e morte, divenire di una singolarità, cioè corporeità e finitezza, se non ci fosse questo lavoro del negativo, questa resistenza che, come l'aria per la celebre colomba kantiana, non è ciò nonostante cui procedo nella vita, ma ciò attraverso cui mi è possibile procedere nella vita. La vita stessa è questo procedere strozzato, spezzato. Che la vita si perda, questa è la forma stessa, se ce n'è una, del tragitto della vita, non una sua accidentale, evitabile deviazione. Che la vita si stanchi, non è una caduta accidentale, un'erosione casuale delle sue risorse. È il modo in cui le sue risorse si danno. Il tempo è un divenire spazio, potremmo dire in termini bergsoniani o minkowskiani. La durata esplose senza sosta nei frammenti della propria stessa decadenza materiale. La durata anzi si nutre di quei frammenti, vive della propria caduta materiale.

VI. LA SPERANZA DELL'UNO, IL RISCHIO DEI MOLTI

Un'ultima incursione nel passato, a completamento di questa sommaria genealogia "paciana" del grande tema fenomenologico del tatto, del contatto, del contagio, dunque dello spessore "filosofico" che si deve riconoscere all'esperienza della fobia, del suo valore, per il filosofo, di emblema speculativo molto più che di oggetto clinico. Quarant'anni separano l'appunto di Lorenzo Calvi sulle tre figure della corporeità dall'acme della tormentosa riflessione di Paci sul negativo: si pensi, oltre che a *Husserl sempre di nuovo*, poco fa richiamato, a un testo come *Sulla fenomenologia del negativo*. Altri quarant'anni separano questo esito ultimo dagli esordi di Paci come studioso di Platone. La tesi di laurea di Paci era dedicata, come si sa, al *Parmenide* di Platone. Già la

prefazione al volume che il giovane studioso ne aveva ricavato indicava nel problema del nulla e del negativo l'oggetto di una lettura non storiografica ma teoretica e marcatamente "esistenziale" (p. 7). Non sarà difficile comprendere, su questa base, come questo affondo di Paci alle radici della tradizione metafisica occidentale si traduca e a suo modo alimenti via via quell'inquieta indagine sulla morte, sulla lenta e inesorabile erosione a cui va soggetta ogni unità, che il pensatore ormai maturo avrebbe ripreso e radicalizzato, e che, tra i suoi allievi, proprio Calvi avrebbe ripreso in modo più costante e più sentito.

Il tema del *Parmenide* platonico è quello, da allora in poi canonico in filosofia, del rapporto tra l'uno e i molti, che è quanto dire tra la forma e la materia, tra la semplicità del soprasensibile e la molteplicità del sensibile, tra l'unità dell'idea e la dispersione del mondo delle cose. Non è questa la sede in cui addentrarsi nei tecnicismi platonici, mai così vertiginosi come in questo dialogo straordinario, né nella raffinata ricostruzione che ne offre il libro di Paci (cfr. Sini). Il problema dell'uno e dei molti è, insieme, il problema dell'unità della realtà, del suo ordinamento, e per altro verso il problema dell'intelligibilità della realtà, della possibilità di conoscerla, della garanzia di poterla pensare e in ogni senso dominare. Conoscere, pensare, non significa, da questo punto di vista, altro che dire l'unità del molteplice, incontrare il mondo a partire dal suo darsi come forma, ripetizione, regolarità, significatività, disponibilità, manipolabilità. Di fronte alla mandria di cavalli che popola questa vallata alpina, chiunque di noi esclama spontaneamente: «Ecco una mandria di cavalli!». Cioè: ciascuno di noi rileva anzitutto che ognuno di quei quadrupedi è un cavallo, che ognuna di quelle diverse realtà è espressione di una sola realtà, "il cavallo". È questo il tipo di giudizio o di operazione implicita nel più semplice sguardo sul mondo, nella più semplice scena della nostra esperienza in quanto appunto quella scena è una nostra "esperienza", ed è per altro verso l'esperienza di "una" scena, l'esperienza di una certa "unità" del mondo. Ma è profondissimo l'enigma logico che si cela nella rilevazione di questo gioco di somiglianze, di questo movimento di rinvio dei molti all'uno.

In effetti ogni cavallo è diverso dall'altro, ogni elemento della scena fa parte a sé. Che cosa mi autorizza a identificare il molteplice sotto il titolo di una qualsiasi unità? Su che base è possibile dire che queste molte cose sono però tutte "una" certa cosa, esemplari di "quella" certa idea? Ogni cosa ha una sua idea, una sua unità archetipa? Anche "i capelli, il fango, la sporcizia", si chiede Platone (*Parmenide*, 130a)? Anche la differenza più radicale ha una sua unità? Quella dell'unità potrebbe essere un'illusione. L'uno potrebbe essere semplice abbaglio.

Resterebbe sul terreno la diffrazione pura del molteplice, la proliferazione incontrollata e incontrollabile di qualcosa che non si potrebbe più chiamare neppure molteplice. Se infatti dico “molti...”, ho già detto il “che cosa” di quei molti, ho già completato i puntini di sospensione sottintendendo: “molti cavalli”, “molti alberi”, “molti amici”. Nulla, nella costruzione dialettica del dialogo, assicura questa fondazione ultima, questa unità possibile o questa unità archetipa del molteplice. Il dialogo disegna piuttosto la pura e semplice e sistematica ricognizione delle possibilità che si aprono a partire dalla posizione del problema generale: si dà l'uno? si dà rapporto tra l'uno e i molti? si danno solo i molti? si dà solo fango?

Una cosa è certa, di fronte a questa ricognizione, ed è la vera angoscia che si avverte nel domandare filosofico di fronte alla possibilità che non si dia l'unità, che solo il molteplice sia, anzi “sia” solo il non-essere di un molteplice al di là del molteplice, di un molteplice che neppure è esperibile come molteplice, di un mondo che non è “un” mondo e che non è offerto a “una” esperienza (angoscia, *phobos*, potremmo tradurre in greco, e non tanto per suggerire che il metafisico sia un fobico, ma che il fobico sia *malgré soi* un essere metafisico, una mente in certo modo speculativa). Se solo il molteplice fosse, sarebbe impossibile dire alcunché, ovvero pensare alcunché, ovvero esperire alcunché. Tutto sarebbe mera dispersione, affastellamento privo di ogni ordine, riconoscibilità, regolarità. Non solo pensare, non solo conoscere, anzi, sarebbe impossibile. Sarebbe impossibile essere, dato che “essere”, a sua volta, significa essere nella ripetizione, essere l'ennesimo esemplare di un certo modello, essere la somiglianza imperfetta di un'idea che si deve supporre come data, *in mente dei* o nel cielo assoluto della logica, nella sua perfezione. Essere un cavallo significa ripetere in sé la struttura del cavallo. Essere un albero significa somigliare agli alberi e avere in sé ciò che fa degli alberi gli alberi. Senza questa ipotesi che quasi nulla pare garantire, l'universo non sarebbe “universo”, non sarebbe “kosmos”. Nessuna cosa potrebbe essere “presso di sé”, nessuna cosa potrebbe essere “ciò che è”. Non vi sarebbe un “presso di sé”. Non vi sarebbe un “dentro”, un “in sé” a cui attenersi. Tutto sarebbe *onkos*, dice a un certo punto Platone icasticamente (164b7-165c6)⁴. Non corpo ordinato del mondo, ma “massa”, ammasso tumorale, concrescenza disordinata e mortifera, moltiplicazione senza principio e senza intelligibilità.

⁴ Si vedano anche, su questi passaggi del *Parmenide*, il prezioso commento di A. Séguy-Duclot, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, p. 154 sgg., e di R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, pp. 27 sgg.

La possibilità che non vi sia *logos*, il rischio che il corpo del mondo sia eroso da un'alterità impossibile a riassorbirsi, sono, così, il tema speculativo dell'intero Occidente (Ronchi, pp. 17-20). La fenomenologia lo ritrova dall'interno del proprio cammino e del proprio tema elettivo, quello della corporeità. La psichiatria in parte riscopre questa scoperta fenomenologica, in parte fa segno alla fenomenologia stessa, mostrando un angolo lasciato in ombra dal persistente platonismo di Husserl, dalla persistente fiducia husserliana nel darsi dell'uno (il cosiddetto coscienzialismo husserliano, la sua più volte denunciata inclinazione a un trascendentalismo di stampo idealistico). Tutto questo, se lo guardiamo con altro sguardo, significa poi che il tema speculativo dell'intero Occidente è quello della possibilità della ragione e dell'ordine, e insieme e perciò è la preoccupazione della possibilità, forse della probabilità, di una follia più originaria, di una dispersione più minacciosa, di una disunità indominabile e radicale del reale. La follia, l'altro dalla ragione, è, in questa luce, ciò di cui il *logos* della filosofia parla continuamente, esclusivamente, incessantemente, come della possibile ragione della ragione, o della "cosa" indicibile, né razionale né irrazionale, né sana né malata, né ordinata né disordinata, che sta o potrebbe stare al fondo di ogni ragione e di ogni sragione.

VII. LA FOLLIA ORIGINARIA DEL CORPO E L'ENIGMA DELLA GUARIGIONE

Ancora una notazione, non una chiusura ma un'apertura problematica, semplicemente l'indicazione di una gamma di interrogativi che a quest'altezza si sono resi formulabili, e che un giorno dovranno forse trovare un loro sviluppo, una loro tematizzazione più compiuta o almeno più sistematica.

L'aver avvistato questo nodo singolare del proprio e dell'improprio pone alla psichiatria un problema decisivo. Stringiamo a nostro modo in una formula, con tutti i rischi che ogni formula comporta, la logica di fondo di una psichiatria incentrata sulla comprensione del corpo come corpo proprio, del *Leib* come sfera di proprietà. La nostra esperienza è anzitutto e per lo più quella di un corpo proprio, di un corpo che mi appartiene e che mi asseconda, che riconosco come tutto mio e che mi si dà, nel riconoscimento, come un tutto. Il contrassegno sinistro della follia è la sua caduta nell'improprietà, nella frammentazione, nell'irricognoscibile estraneità. Dalla trasparenza del mio corpo, in cui agisco nella luce di un'ininterrotta sovranità, eccomi precipitato nella morsa di un essere divenutomi massimamente alieno: parte scissa dal

tutto, tutto amputato di una parte, molteplicità minacciosa, presagio di un'impossibile padronanza, proliferazione sempre possibile e incombenente. Di qui la necessità della *restitutio ad integrum*: ogni particella di corpo ricondotta all'intero è un brandello di salvezza strappata al morso della malattia, ogni parte "riconosciuta" come parte del tutto è un passo in direzione di quella completezza che è propria del corpo così come lo viviamo anzitutto e per lo più, del corpo nel suo statuto di originaria proprietà, del "proprio" come il prima e il sempre di ogni uomo e di ogni donna, della certezza e dell'immediatezza come l'essenziale della proprietà del corpo proprio.

Ma, appunto, quell'originarietà, quella proprietà, quella certezza, quella padronanza costituiscono, da sempre, da subito, la croce di ogni fenomenologia. Proprio qui, lo abbiamo visto, sul "terreno" che doveva essere più certo e più fecondo, si moltiplicano le occasioni del sospetto. Forse che ogni mio gesto non sconta un'ombra, una passività, una resistenza nel suo stesso accadere? Forse che, anzi, un gesto, una percezione, un incontro non accadono in virtù di quella stessa resistenza? Forse che ogni gesto, ogni percezione, ogni incontro in cui faccio esperienza del proprio, non sono anche esperienze dell'altro? E, di più, forse che non sono esse stesse anzitutto ed essenzialmente l'altro, l'altro che dunque sta al cuore dello stesso, l'improprio o l'inappropriabile che governa, al fondo, ogni proprietà, ogni corpo proprio, ogni appropriatezza del proprio? Soltanto così, mediatamente e nella resistenza, c'è qualcosa come un corpo, e cioè c'è il tempo e lo spazio del suo risponderci e corrisponderci, del suo giocare tra sé e sé, e perciò anche via da sé, in figura di mondo, e via dal mondo in figura di sé. La mia mano che mi tocca non sono io, anche quando è mia, e anzi proprio in quanto è la mia. La mano che mi tocca è la mia in quanto non è mia, e non è la mia in quanto né mia. È all'altezza di questo intreccio, di questa singolare dialettica, che si tratta, dunque, di situarsi e di situare il problema del corpo, della psicopatologia del corpo, della terapia del dolore e delle derive del corpo. Se quanto abbiamo detto ha qualche verità, non si va mai da una salute già data, presupposta, originaria, a una follia possibile, ma da una follia originaria a qualcosa che non è certo salute, ma neppure quella follia originaria e inaugurale. Non si "diventa" folli, ma si cessa di essere originariamente folli, per avvicinarsi a qualcosa che a questo punto non ha nomi, se non di pura convenzione.

Se, infatti, all'origine non è il proprio, che genere di caduta sarà quella in cui consiste la follia del corpo? Se, ancora, all'origine è l'intreccio del proprio e dell'improprio, e cioè all'origine c'è il semplice fatto che non c'è origine ma sdoppiamento, e in qualche modo scissione, erosione, sfarinamento, come pensare la caduta della follia?

Che cosa si divide e si frammenta, in essa, se già all'origine non c'è che una certa divisione e frammentazione? Che cosa si disperde, se la dispersione è non solo l'origine, ma la persistente dimensione in cui si muove la nostra corporeità? È questo forse il pensiero più arrischiato, il passaggio che si tratta di avere la forza di formulare, e di censire nelle sue possibilità e nelle sue conseguenze. C'è qualcosa come un'ardua lezione nell'esperienza della fobia: qualcosa di analogo, peraltro, a quanto sembra balenare in ogni esperienza psicopatologica. Per questo la fenomenologia della follia è una fonte d'inesauribile meditazione per il filosofo, peraltro da sempre ossessionato da quegli oggetti fisiognomicamente "fobici" che Platone enuncia per primo e senza mezzi termini: "capelli, fango, sporco" (Leoni, 2004). Questa lezione ha forse a che fare con un rovesciamento dello sguardo, con un riorientamento della comprensione che è richiesta non da un singolo fatto clinico, non da una particolare categoria nosografica, ma da un problema più complessivo che riguarda il rapporto tra il dolore e la guarigione, tra la sofferenza e la cura. Se la cura è *restitutio ad integrum*, come pensare ancora quell'integrità dell'*integrum*? Se si deve rinunciare all'idea di un'integrità iniziale, che genere di restituzione dovrà mimare il gesto che cura? Che cosa significherà ammalarsi? Se la malattia non sarà una caduta, dunque un precipitare dalla perfezione di un'unità presupposta, la cura dovrà configurarsi come un gesto diverso da quello di una restituzione? Che cosa significherà curare, e come si curerà un essere che deve passare da una molteplicità a un'altra molteplicità, o a una molteplicità d'altro genere?

BIBLIOGRAFIA

- Calvi L.: *Sulla costituzione dell'"oggetto fobico" come esercizio fenomenologico*. PSICHIATRIA GENERALE E DELL'ETÀ EVOLUTIVA, 1, 3, 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
- ... : *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 col titolo: *Tre figure della melanconia*, in Calvi, 2005, pp. 105-110
- ... : *Il fremito della carne e l'anancastico. Contributo alla comprensione degli ossessivi e dei fobici*, in A. Ballerini e B. Callieri (a cura di): *Breviario di psicopatologia. La dimensione umana della sofferenza mentale*. Feltrinelli,

- Milano, 1996; ora col titolo: *La dura vita dell'anacastico*, in Calvi, 2005, pp. 91-97
- ... : *Il corpo, l'organismo e la carne*. L'ALTRO, II, 2, maggio 1999; ora col titolo: *Tre figure della corporalità*, in Calvi, 2005, pp. 111-119
- ... : *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
- Di Petta G.: *Il corpo: "Consummandum" e "Habeas"*. COMPRENDRE, 20: 82-107, 2010
- Husserl E.: *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, trad. it. Bompiani, Milano, 1960
- ... : *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1961, 1987 7ª ed.
- ... : *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, rev. V. Costa. Einaudi, Torino, 2002
- Leoni F.: *Corps propre, corps impropre. Notes sur la phénoménologie de la schizophrénie*. LE CERCLE HERMÉNEUTIQUE, 2004
- ... : *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*. ETS, Pisa, 2005
- Merleau-Ponty M.: *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. a cura di M. Carbone. Bompiani, Milano, 1995
- Paci E.: *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*. Principato, Messina, 1938
- ... : *Husserl sempre di nuovo*, in Paci E. (a cura di): *Omaggio a Husserl*. Il Saggiatore, Milano, 1960
- ... : *Sulla fenomenologia del negativo*. AUT AUT, 140, 1974
- Ronchi R.: *Filosofia della comunicazione*. Bollati-Boringhieri, Torino, 2008
- Séguy-Duclot A.: *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*. Belin, Paris, 1998
- Sini C.: *L'interpretazione del Parmenide e il problema del negativo in Enzo Paci*. AUT AUT, 214-215, 1986

Dott. Federico Leoni
Via Cesariano, 10
I-20154 Milano