

# LO SCACCO SCHIZOFRENICO

LUDOVICO CAPPELLARI

Il presente lavoro, nella prima parte, tratta il modo in cui la psicopatologia di orientamento fenomenologico ha cercato di addentrarsi nella comprensione delle modalità con cui le varie esistenze, che noi definiamo schizofreniche, “organizzano” il loro essere nel mondo. Cercherò in particolare di sviluppare due concetti, che mi sembrano essenziali nel tentativo di comprendere l’essenza di ciò che abbiamo chiamato “scacco schizofrenico”.

La parola scacco porta come intrinseco significato quello di una distorsione negativa, di perdita, di sofferenza legata alla impossibilità di trovarsi in qualche modo capaci di superare quel *gap*, che ripropone costantemente la difficoltà comunicativa che coglie all’interno dell’incontro con il mondo schizofrenico. Uso il termine “scacco” in senso biunivoco: lo scacco dello schizofrenico ha infatti due valenze, una che riguarda il paziente e la sua difficoltà (e a tratti impossibilità) di articolarsi col mondo, l’altra che riguarda la nostra tendenza a pensare il mondo schizofrenico come tuttora oscuro, inafferrabile, incomprensibile, alla fine ancora prigioniero del paradigma kraepeliniano della *dementia praecox*. In questo ultimo caso saremmo anche noi a subire uno scacco e non solo il paziente.

I due concetti che mi sono sembrati essenziali per un tentativo di comprensione di questo tema sono quelli di inconscio fenomenologico e quello di costituzione della soggettività e dell’intersoggettività.

\* \* \*

Per la psicopatologia fenomenologica la psichiatria e la cura sono basate essenzialmente sulla relazione col malato; questo vale evidentemente per tutta la medicina, ma in psichiatria ha, per così dire, un valore aggiunto: per la fenomenologia non può esistere una psichiatria che non ponga in modo radicale il problema dell'incontro con l'altro sofferente.

È evidente che anche Binswanger parte, da questo punto di vista, dal concetto heideggeriano di *Geworfenheit* (gettatezza): è l'essere umano come tale e non in quanto sano o malato a trovarsi nel mondo: la gettatezza significa per Binswanger un essere-con-l'altro da cui dipende l'esistenza stessa.

È solo dopo questo passaggio che noi arriviamo a comprendere il possibile senso dell'esistenza psicotica, cioè della psicosi come possibile forma dell'esistere, non come forma aliena (cioè non umana): la psicosi è una possibilità dell'umano esistere (Coulomb, 2009).

\* \* \*

Pur tuttavia lo psichiatra che incontra il paziente psicotico si trova di fronte ad una persona che vive una temporalità alterata, così come la sua spazialità e la sua corporeità lo sono costantemente: ma ancor più in origine è l'esperienza dell'alterità che nel paziente è profondamente disturbata. Su tutti questi temi si è mirabilmente soffermato Danilo Carnello, in un volume che si intitola *L. Binswanger e il problema della schizofrenia*, recentemente riedito da Giovanni Fioriti. Ad esso rimando tutti coloro che volessero approfondire queste tematiche.

Vale qui ricordare che l'interesse dello psicopatologo fenomenologo non è quello di descrivere minuziosamente segni e sintomi: certo, egli lo sa fare (di solito anche molto bene) perché conosce l'alfabeto della psicopatologia, che è appunto la psicopatologia descrittiva. La psicopatologia fenomenologica trae il suo nascere dalla patologia, dalle malattie e dalla sofferenza mentale. Essa è richiesta principalmente a comprendere i disturbi mentali o la sofferenza mentale grave, così come compare nelle psicosi o nei gravi disturbi di personalità. In effetti, il piano fenomenologico, quello dove si studiano le forme della presenza, e quello psicologico, dove si studiano i contenuti della presenza, debbono essere pensati insieme, perché è attraverso i dati psicologici che appaiono i disturbi fenomenologici. Per il semplice fatto che la psicopatologia fenomenologica si situa prima di tutti i discorsi che riguardino le cause, essa è perfettamente compatibile con tutti gli orientamenti della psicopatologia. Va anche detto che la psicopatologia fenomenologica

non è strettamente e ostinatamente fenomenologica. Nel suo *corpus* più attuale essa è in qualche modo post-moderna, cioè libera da ossessioni ideologiche (Charbonneau, 2010).

Però non v'è dubbio alcuno che nei suoi riguardi permane una sorta di pregiudizio, concernente la difficoltà dei suoi concetti: per “alleggerire” in qualche modo tale percorso di avvicinamento, ho pensato d'introdurre a questo punto della mia relazione qualche frase scelta da un romanzo, che a me piace molto, scritto nel 2006 da un'autrice francese, Muriel Barbery, che s'intitola *L'eleganza del riccio*. Come forse molti di voi sapranno, la protagonista di questo romanzo è una portinaia, Renée, che, sotto l'apparenza di un aspetto sciatto e ordinario, nasconde un mondo pieno di interessi culturali, che conserva gelosamente, non mostrandolo mai in nessun modo, ma... Non voglio però dirvi tutto, perché non voglio privarvi della profondità e della bellezza di questo testo. Per quel che ci riguarda, vorrei riportare alcuni passi, dove la nostra protagonista racconta il suo incontro con la fenomenologia.

*Ho letto tanti libri...*

*Eppure, come tutti gli autodidatti, non sono mai sicura di quello che ho capito. [...]*

*Questa mattina per l'appunto me ne sto in cucina, perplessa, con un libretto sotto gli occhi. È uno di quei momenti in cui mi assale la follia della mia impresa solitaria e in cui, a un soffio dal rinunciare, potrei invece aver trovato finalmente il mio maestro.*

*Il quale maestro risponde al nome di Husserl, un nome che certo non si dà a un animale da compagnia o a una marca di cioccolato, dato che evoca qualcosa di serio, di arcigno e vagamente prussiano. [...]*

*Dunque Edmund Husserl, un nome che vedrei bene per un aspirapolvere senza sacchetto, minaccia l'immutabilità del mio personale Olimpo. [...]*

*“Bene, bene”, ripeto stupidamente, e di nuovo contemplo perplessa il ridicolo libretto.*

*Meditazioni cartesiane – Introduzione alla fenomenologia.*

*Dal titolo dell'opera e dalla lettura delle prime pagine si capisce subito che non è possibile affrontare Husserl, filosofo fenomenologo, senza prima aver letto Cartesio e Kant. Ma risulta ben presto evidente che destreggiarsi agevolmente tra Cartesio e Kant non basta a spalancare le porte alla fenomenologia trascendentale. [...]*

*Se vogliamo affrontare la fenomenologia dobbiamo essere coscienti che essa si riassume in un duplice interrogativo: qual è la*

*natura della coscienza umana?, che cosa conosciamo del mondo? [...]*

*Questa è la fenomenologia: la “scienza di ciò che appare alla coscienza”.*

*[...] Sapevate che la nostra coscienza non percepisce al volo, ma effettua complicate serie di sintesi che, creando profili successivi, giungono a far apparire ai nostri sensi oggetti diversi, come per esempio un gatto, una scopa o uno scacciamosche? [...] Fate questo esercizio: guardate il vostro gatto e chiedetevi come possa accadere che voi sappiate come è fatto davanti, dietro, di sotto e di sopra, mentre in questo momento lo percepite solo di fronte. Evidentemente, senza che voi nemmeno ci faceste caso, sintetizzando le molteplici percezioni del vostro gatto sotto tutte le angolazioni possibili, la vostra coscienza alla fine deve aver creato questa immagine completa del gatto, che pure la vostra visione attuale non vi consente. [...]*

*Ecco quindi la fenomenologia: un solitario infinito monologo della coscienza con se stessa, un autismo duro e puro che nessun vero gatto andrà mai a importunare.*

(pp. 45-46, 50, 53-54)

Non si può non cogliere la simpatia e l'ironia con cui l'autrice parla della fenomenologia: giusta l'ironia sulla difficoltà di avvicinarsi alla filosofia, in particolare alla fenomenologia, così irta di termini non consueti e di riferimenti alla lingua tedesca da scoraggiare chiunque non vi si accinga con estrema decisione: ma sappiamo anche altrettanto bene che, appunto perché lo psichiatra, come diceva Cornelius Ruenke, è un camaleonte di metodi, non gli si chiede di rinunciare alla psichiatria per diventare un filosofo, ma è senza dubbio importante che egli abbia chiaro che, comunque, uno statuto filosofico della sua disciplina esiste e non è evitabile: certamente non esiste solo quello della fenomenologia, ma noi guarderemo a questo riferimento per cercare di affrontare il tema complesso della modalità con cui possiamo esplicitare i concetti di inconscio fenomenologico e di inter-soggettività.

\* \* \*

Lo psicopatologo fenomenologo va a ricercare il senso, vuole introdursi (metaforicamente) nell'oggetto al posto di avanzare dei giudizi, vuole “fondersi” con esso e non enumerarne le proprietà e le caratteristiche. Non soltanto, almeno. Viene citata spesso dai fenomenologi una frase di Flaubert che dice: «A forza di guardare un sasso, un animale o un ta-

volò, io mi sento entrare in esso»: Binswanger dice che questa frase esprime il principio fondamentale di tutta la fenomenologia.

Il lavoro mentale attraverso il quale noi stabiliamo la relazione con il campo dei fenomeni è ordinariamente silenzioso a se stesso. Dietro a questo silenzio c'è tuttavia una gigantesca organizzazione preparatoria di messa in forma del mondo come a noi appare, permettendo all'esperienza di essere presente a se stessa, di essere assegnata a se stessa e di procedere con continuità. È un lavoro di architettura e senza di esso niente sarebbe assegnato a niente. Senza di esso noi non vivremmo che un gigantesco caos di informazioni, senza tempo, senza spazio, senza senso del mio/non-mio al quale riferirsi.

Si tratta d'un'elaborazione pre-psicologica dell'esperienza che ha preso il nome di inconscio fenomenologico (Charbonneau, 2010).

Come ci spiega Charbonneau, questo inconscio fenomenologico designa le strutture *a priori* dell'esperienza, che permettono ad un'esperienza di essere nello stesso tempo appresa ed intellegibile.

\* \* \*

La psicopatologia fenomenologica non è interessata alla raccolta di vissuti psicologici così come sono appresi in veste di vissuti soggettivi. Se essa procede all'analisi dei vissuti, non si tratta dei loro contenuti ma dei loro statuti. Essi posseggono uno statuto in quanto noi possiamo tenerli a distanza. È per questa distanza che una "scienza della coscienza" (una delle definizioni della fenomenologia) è possibile. L'interesse del concetto è di poter distinguere i contenuti elementari dell'attività della coscienza (i suoi vissuti) e la facoltà di tenerli a distanza (aderendo a loro, provandoli, rappresentandoli, ricordandoli, immaginandoli, ecc.).

Come ci ricorda ancora Charbonneau (*ivi*), nelle patologie psichiatriche quello che è patologico spesso non è il contenuto (o tema) in se stesso, ma il modo di intrattenerlo, di abitarlo, di aderirvi, di disinvestirlo o di non poterlo disinvestire, di farne, o non, il centro della propria esistenza; questo si può dire di un'ossessione ma anche di molti temi deliranti.

Nell'incontro con l'uomo malato noi sperimentiamo costantemente che siamo di fronte ad una perdita di libertà e, quindi, di speranza.

In altre parole, potremmo dire che la follia è perdita della capacità di progettare se stessi negli infiniti modi in cui, potenzialmente, l'essere può farlo: al malato restano costantemente poche scelte ed egli è costretto a sottomettersi ad esse.

Quando Binswanger scrive che l'asse portante dei suoi studi sulla schizofrenia è il sentimento del sentirsi schiacciati dal mondo, che co-

stantemente caratterizza i pazienti schizofrenici, e che costituisce forse il nucleo centrale dell'autismo, intende esattamente questo: anzi, potremmo dire che proprio lo studio della patologia ci rivela che l'essere (il *Dasein*) è: essere al mondo-con (*mit-Dasein*), è l'esistenza di stili diversi, di multiformi storie di vita interiore. Allora essere significa: essere liberi di vivere la propria storia e di farla propria secondo un proprio stile (l'unicità della persona), nel quale il sé si riconosce e si definisce, senza isolarsi dal mondo comune, dentro il quale lo stile trova il suo senso e il suo contenuto.

Questa è la grande apertura alla speranza come progetto di sé con gli altri (cioè di pienezza dell'intersoggettività), che l'uomo cosiddetto "normale" si aspetta e tenta di realizzare nella sua avventura mondana: questa pienezza di scelta è pienezza di libertà, ed è, appunto, drammaticamente in contrapposizione a quanto sperimenta lo psicotico: la psicosi (e più in generale la follia) è per H. Ey una "patologia della libertà".

Il malato infatti non può essere che così, non può scegliere tra le molte, infinite possibilità di esplorare l'intersoggettività che l'uomo normalmente ha: è prigioniero della sua patologia e in essa si dibatte, rinunciando alla relazione col *Mitwelt* (ed è allora che parliamo di autismo, non perché il paziente si è ritirato dal mondo – di un eremita non ci verrebbe mai in mente di dire che è autistico –, ma perché il peso soverchiante di un mondo sentito come persecutorio lo schiaccia e gli impedisce ogni progetto).

Dove può essere la speranza in questi casi? Per molto tempo solo nella mente del terapeuta.

L'atto di sperare è un atto molto complesso, che comporta un'assoluta integrità della temporalità: può sperare un malinconico? E un maniaco lo può fare? Può immaginare, può fantasticare, ma non può realmente essere portatore di speranza: gliene mancano le basi, la patologia psicotica alterando sempre, anche se in modo diverso, la temporalità (nel senso più profondo del continuo e indissolubile legame tra *retentio*, *praesentatio* e *protentio*), "deruba" il malato di questa possibilità.

Non c'è speranza se non esiste il passato, ma solo il qui e ora (come nel maniaco), così come non può esserci speranza nel malinconico immerso nel suo passato, in quella che viene giustamente definita da Binswanger retrospesione malinconica, un'operazione di continua ricerca nel passato di qualcosa (qualche colpa o qualche omissione), che spieghi il presente, ma che non ha nulla a che fare con il futuro: anche il presente è un presente centrato su pochi temi, non un presente pieno e consapevolmente vissuto (quindi generatore di speranza). E che dire dello schizofrenico, che si trova in un mondo di alterazione sistematica delle relazioni e della loro connessione con la sua storia di vita, che ta-

lora lo porta a provare un estraniante svuotamento del sé: qui davvero le estasi temporali si sfilacciano e resta solo la nuda angoscia.

Ho parlato altrove d'un giovane schizofrenico (molto dotato intellettualmente) che scriveva in una lettera a quella che lui aveva deciso (in modo autonomo/delirante) fosse una sua amica: «Cara Anna, mi sento come una foglia nelle vostre mani», comunicando un totale senso di fragilità, di chi si sente in balia del mondo: la speranza qui è molto lontana.

La psicoterapia fenomenologica comincia proprio dall'assoluta consapevolezza della tipicità di questi vissuti e della contemporanea capacità di far sentire al paziente che in quei momenti lo psichiatra è con qualcuno, non è di fronte a qualcosa.

In fondo, come ha magistralmente scritto A. Ballerini, «l'operazione che noi facciamo nell'incontro con l'altro, psicotico o no, *se ne abbiamo cura*, è una continua donazione di senso» (2005).

“Se ne abbiamo cura”, è questo che denota la differenza, perché qui cura è più “*Sorge*” (preoccupazione) che terapia, è più un sentirsi di condividere una parte del percorso di vita dando aiuto, che pensare a rapide soluzioni del problema.

Questo lavoro di donazione di senso (*Sinngebung*) non è dato così, facilmente, senza fatica; richiede che il terapeuta fenomenologo operi attivamente quella sospensione del pre-giudizio (l'epochè), all'interno della quale si animano concetti quali la comprensione e la cura.

Ciò equivale a dire che nella cura (intesa nel senso complessivo di *Sorge*/terapia) per molto tempo la funzione terapeutica della speranza è viva solo nella mente del terapeuta, ma è, in qualche modo, “a disposizione”: per facilitare la comprensione di ciò che sta accadendo, per indicare possibili aperture in un mondo (quello psicotico) ove l'angoscia è legata proprio al senso dell'essere – prigionieri-di, dell'essere-in-balia-di (quanti pazienti hanno avuto come esordio psicotico il gesto di rompere la finestra, un vetro, di tentare di sfondare una porta!). Capiremo allora che la ricchezza della coppia terapeutica non è solo nella capacità di dare dal terapeuta al paziente: alla fine questo vale solo in parte, perché poi, il vero processo di cura, e quindi di accesso alla speranza, risiede nel paziente stesso e nelle sue mai sopite capacità di ritrovare un senso e una direzione alla propria vita psichica, attraverso l'aiuto che il terapeuta gli dà.

Come ha scritto R. De Monticelli: «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 [...] un altro dovesse sentirla e mimarla per lui perché lui possa accedervi. Perché l'illuminazione del malato (genitivo

oggettivo e poi soggettivo) preannuncia [...] il suo miglioramento» (2005, p. 20).

La psicopatologia può esserci di aiuto per comprendere più compiutamente le modalità costitutive di quello che Binswanger chiama “il sentimento di sopraffazione di sé” da parte del mondo?

Non vi è dubbio che si debba per questo tornare al titolo della nostra relazione e a ciò che riteniamo essere il punto centrale dello scacco dell’esistenza schizofrenica: la mancata costituzione d’una soggettività capace di adire all’intersoggettività: un processo che, come vedremo, non è scindibile, non c’è un IO senza un TU.

\* \* \*

Come la fenomenologia cerca di affrontare il problema della costituzione dell’intersoggettività? Si deve andare, per comprendere quanto profonda sia stata la ricerca husserliana su questo tema, alle pagine delle *Meditazioni cartesiane* e in particolare alla *Quinta meditazione*: questo è l’unico testo tematicamente dedicato al problema dell’intersoggettività che sia stato pensato da Husserl per un pubblico – l’occasione era quella di parlare alla Sorbona, presso la quale il filosofo tedesco era stato invitato nel 1929 a tenere delle conferenze sul suo pensiero.

\* \* \*

Il tema centrale del discorso che vogliamo fare è l’altro e il riconoscimento dell’altro. Bisogna ricostruire i nessi di senso che lo legano a me, le vie intenzionali attraverso cui egli si annuncia; bisogna portare ad evidenza il lavoro costitutivo attraverso cui l’altro acquista una certa forma di presenza. Da una parte si tratta di sviluppare paradossalmente un’egologia dell’alterità, ossia «di decifrare la struttura di comportamenti percettivi di un ego che sembra reagire come me al mondo (egli è evidentemente un soggetto esperiente, ma allo stesso tempo si pone come estraneo, indipendente da me); dall’altra parte, l’esperienza del mondo come formazione di senso non privata ripropone la questione dell’oggettività della conoscenza che porta alle radici del problema della scienza universale» (Pugliese, 2004).

L’aspetto fondamentale di queste riflessioni si evidenzia nella loro profondità quando Husserl parla del significato filosofico del tema della costituzione: la prospettiva costitutiva imprime una torsione al problema dell’incontro intersoggettivo, grazie alla quale l’altro non si riduce ad oggetto sconosciuto, inclassificabile, attraverso cui la natura riesce a



stupirci, ma esso ci sorprende proprio perché trae la sua inafferrabilità, la sua trascendenza, da noi stessi (*ivi*).

Husserl è poco interessato a svolgere analisi di tipo empirico, anche se egli chiarisce come sia opportuno attingere ad esse per poter elaborare la prospettiva trascendentale. Egli infatti cerca le condizioni trascendentali per la costituzione del mondo oggettivo, che sono reperite nella comunità trascendentale intersoggettiva. Le considerazioni di tipo genetico, basate sulle ricerche empiriche, pure necessarie per la determinazione della struttura stessa dell'empatia, non sono però necessarie per la determinazione delle modalità di attuazione dell'empatia stessa tra soggetti trascendentali "normali" (Vanzago, 2008).

«L'altro si annuncia "là" come in persona, in carne e ossa, però si annuncia soltanto, cioè non può essere vissuto in originale, altrimenti non sarebbe altro. L'altro cioè non è presentato direttamente, immediatamente, ma è presentato attraverso il suo corpo, che è la sola cosa ad essere presentata direttamente, pertanto è dalla parte del corpo altrui che va cercata la soluzione. Una volta che l'altro è stato inserito nel mio mondo, il mio mondo si trasforma. Vedo l'altro percepire, e lo vedo percepire ciò che io percepisco. Lo vedo agire come punto zero del proprio mondo, come io faccio per il mio. Ma questo significa anche che io ora percepisco che vi sono prospettive a me precluse sul mio stesso mondo. Questo fa sì che il mio mondo ora appaia come una tra le tante prospettive possibili sul mondo. Questo ne relativizza la natura. Il mio mondo potrebbe essere una prospettiva distorta, cui sono possibili prospettive più corrette. Inoltre, e questo è forse ancor più rilevante, io stesso appaio a me stesso come essere psico-fisico, ora è il mio *status* ad essere oggettivato e la mia esistenza diventa comparabile a quella di tutti gli altri io. Questo è il senso finale della soggettività trascendentale come intersoggettività» (*ivi*).

La costituzione dell'altro come altro io significa la ricostituzione del mondo dell'esperienza una volta che il ruolo fondamentale dell'io sia stato portato a manifestazione. A tal proposito vale la pena di ricordare le definizioni di:

- 1) *Io empirico*: media le esperienze mondane;
- 2) *Io trascendentale*: è portatore di un progetto di mondo e di sé;
- 3) *Io puro*: armonizza le esperienze dell'io empirico con il progettarci dell'io trascendentale e connota tali esperienze come partecipanti ad un medesimo flusso di esperienze, le *mie* esperienze. La prima funzione dell'io puro può essere definita "funzione regolatrice", la seconda "funzione di appartenenza a me".

È attraverso il concetto di empatia che si riesce ad approfondire quanto l'io, nelle sue varie funzioni, permetta il riconoscimento dell'altro come altro io, non come altro me stesso. È da sottolineare che qui l'analogia (l'altro come altro io) assume un ruolo distintivo: ciò è stato in particolare evidenziato anche da Ricoeur, poiché l'estraneo non è un semplice oggetto della natura e quindi la percezione che io ho di lui è solo apparentemente immediata. «Il fatto che egli sia come me, ossia l'analogia che ci lega, piuttosto che affermare l'omogeneità del nostro senso d'essere, indica che il nostro rapporto di conoscenza, così come quello ontologico ed esistenziale, non è mai immediato, non promana da me in modo diretto e semplice, ma va costruito insieme, a partire da due diverse origini del mondo» (Pugliese, 2004). In questo modo si costituisce quell'aspetto fondamentale che è la dialettica tra costituente e costituito, che permette di affermare la piena dignità del soggetto che conosce e di quello conosciuto.

L'aspetto interessante di tutto ciò è che non si può prescindere da uno di questi due poli, pensando che possa esistere in qualche modo la possibilità di un soggetto-monade, immerso in un mondo proprio senza alcun collegamento con il mondo degli altri, capace di portare avanti la propria vita mentale in una situazione di isolamento e di ritiro che prescinda dal bisogno dell'alterità. Forse questo è il tentativo, sottolineo *tentativo*, che lo schizofrenico autistico cerca di fare, senza mai peraltro riuscire a portarlo a compimento: è per forza di cose un tentativo impossibile, che però, molti autori – tra cui ricordo solo Arnaldo Ballerini, che ha scritto un bellissimo libro sul tema dell'autismo schizofrenico – ci hanno evidenziato e hanno cercato di far comprendere a fondo l'impossibilità, anche per lo schizofrenico più grave, di prescindere totalmente dal rapporto con l'altro, in altre parole dalla dialettica costituente-costituito.

Il tema dell'altro, dell'inter-soggettività, è divenuto così centrale nell'analisi psicopatologica dei disturbi schizofrenici, perché le modificazioni dell'incontro inter-umano non possono essere viste come conseguenze secondarie ai sintomi, ma costituiscono il disturbo fondamentale dell'alienazione schizofrenica.

«In effetti, se non ci fosse l'intreccio delle relazioni interpersonali non ci sarebbero schizofrenici», scrive perentoriamente Kimura Bin, che nota come i disturbi schizofrenici dell'io sembrino, dal punto di vista eziologico e fenomenologico, radicalmente connessi con i disturbi dell'incontro.

Invero, costituzione dell'io e costituzione dell'altro sono come due facce di una stessa medaglia, due cardini della naturalità dell'evidenza:

la loro crisi è l'epifania dell'autismo e l'evidenziazione massimale del mondo psicotico (Ballerini, 2005).

Si può facilmente comprendere come l'identità personale costituisca un problema cruciale per questi pazienti. Nella maggior parte delle patologie psicotiche, e in particolare nella schizofrenia, i pazienti sono portati a confrontarsi con dei seri dubbi a proposito della loro identità o della costituzione di se stessi. (Intendendo come costituzione quanto siamo venuti dicendo prima a proposito di costituzione del sé e dell'altro.) Ogniqualvolta che essi usano dei termini come "io" o "me" durante la conversazione, non sono del tutto certi che questi termini rappresentino bene ciò che essi significano. L'affermazione: "Io sono me stesso", presuppone una coscienza di sé nel senso di provare se stessi come essere unico e irripetibile. La domanda: "Chi sono io?", pone al paziente un enigma spesso insolubile.

La costituzione dell'altro è ovviamente la basilare condizione di possibilità perché il mondo sia intersoggettivo; è l'evento fondatore di qualsiasi incontro, e dell'edificazione di qualsiasi comunità interpersonale e di qualsiasi rete sociale. L'alterità non è qualcosa di aggiunto secondariamente alla ipseità, ma è parte costitutiva di questa.

\* \* \*

All'opposto, un'identità segnata dalla precaria costituzione dell'altro corrisponde ad una identità umbratile, volatile, che imprime il tratto di autismo a tutte le sindromi dello spettro schizofrenico, dallo schizotipo allo schizofrenico, proprio in quanto sotto il profilo della psicopatologia genetica la fragilità della possibilità di trascendere nell'altro, e di costituirlo come soggetto in quel fondamentale processo che è il movimento empatico, si proietta nelle difficoltà di individuazione del Sé (Ballerini, 2005).

Tutto questo porta a considerare la psicosi come un momento di crisi nella messa in continuità del sé, cioè nella capacità di percepire il senso del sé in modo continuativo e assolutamente unico, non solamente per quanto riguarda l'aspetto dell'essere identico, cioè di riconoscersi in una continuità temporale ("io sono oggi identico a quello che ero ieri", "sono sempre io"), ma nella particolare capacità che l'essere umano ha di effettuare un passaggio trascendentale fondamentale dal riconoscimento di una identità, che Ricoeur chiama *identità idem*, a quella che invece l'autore francese riconosce essere l'aspetto profondo dell'identità che viene messa in crisi in ogni scompenso psicotico e cioè l'*identità ipse*: un conto infatti è poter dire "io sono lo stesso di ieri, dell'altro ieri, del mese scorso", "il mio nome è xy", e un problema tutto diverso è

la capacità di potere riconoscere se stessi e di poter dire con chiarezza: “Io sono me stesso”.

Questa semplice affermazione (io sono me stesso) racchiude un processo estremamente complicato, che ho cercato di sintetizzare a partire dal difficile ma straordinariamente stimolante pensiero di Husserl, per tentare di arrivare ad un concetto fondamentale della fenomenologia affermatrice che non vi è effettivamente un “io” se non si è già costituito anche un “tu”.

Da questo punto di vista è esperienza comune di tutti noi operatori nell’ambito psy, poter riconoscere che le difficoltà dell’incontro con il paziente psicotico incominciano proprio nel momento stesso in cui il processo dell’incontro, che incomincia inevitabilmente con l’aspetto empatico del riconoscimento dell’altro come un altro io, riesce con estrema difficoltà a superare questo primo gradino per arrivare ad una conoscenza più profonda, che non può prescindere dalla capacità di ognuno dei due soggetti implicati nella relazione di avere la consapevolezza dell’essere se stessi.

\* \* \*

La messa in discussione del senso del sé, che caratterizza così specificamente la patologia psicotica, rende l’altro un interlocutore che di volta in volta può essere un persecutore, un falso amico, un sosia, eccetera. Possiamo quindi dire che la crisi dell’identità schizofrenica è precisamente questa crisi nella capacità di mantenere la continuità del sé. È il legame intrasoggettivo del sé con il sé, il passaggio intrasoggettivo che lega il sé a se stesso lungo l’asse esperienziale che è per così dire frammentato. Questa capacità permette a ciascuno di noi di condurre, di assumere, di maturare e di portare a compimento i propri ruoli e le proprie identità elementari, mantenendo con loro una sorta di distanza che impedisce il collasso completo del sé all’interno di ciascuno di questi ruoli (Charbonneau, 2001).

Si possono verificare due eventualità: sia che la possibilità di un impegno in ciascun ruolo sia ridotto, sia che esso risulti iper-investito e sovradimensionato. La schizofrenia sembra essere la combinazione dialettica di queste due possibilità. Da una parte l’impegno nel ruolo non perviene mai a essere veramente effettivo; questa possibilità realizza la povertà di investimenti delle forme cosiddette deficitarie della schizofrenia. Il *Defekt* di Kraepelin altro non è che l’impossibilità a impegnare un investimento concreto in una identità di ruolo (*ivi*).

Dall’altra parte, questa incapacità strutturale a rientrare all’interno dei ruoli e delle identità va a rovesciarsi bruscamente nel delirio. Si può

vedere la costruzione delirante come un tentativo di riempire questo bisogno di riconoscimento del sé, cioè a dire di collegarsi a dei ruoli che possano fungere da ancoraggio con il mondo; nel delirio il ruolo è sovrainvestito, perché il delirio sovradimensiona qualsiasi ruolo che il paziente senta di dover impersonare: l'uomo semplicemente religioso diventa profeta o messia, l'uomo rispettoso della giustizia diventa giustiziere, colui che si dedica al bricolage diventa un grande inventore: insomma, in ultima analisi, potremmo dire che la tematizzazione delirante polarizza un'esperienza di ruolo che tende a diventare assoluta.

Ed è proprio per questo che i pazienti psicotici hanno una grande difficoltà a tracciare un ritratto di sé, cioè a rispondere alla domanda di che cosa significa "essere me stesso": in queste occasioni balza agli occhi quanto prima osservato rispetto al sovrainvestimento delirante: il delirio colma un vuoto, tenta pervicacemente anche se inutilmente di ri-effettuare quel collegamento basilare che lega il concetto di identico a sé, in fondo un concetto statico, a quello della consapevolezza di poter affermare di essere se stessi, senza dubbio un concetto dinamico che risuona nella profondità del suo rapporto con l'alterità: il concetto di identità ipse ci dice infatti che non è possibile il riconoscimento profondo dell'essere se stessi senza che vi sia stato un altrettanto profondo riconoscimento del rapporto con l'altro.

\* \* \*

Pensiamo anche a tutte quelle situazioni che la psicopatologia ha descritto classicamente come deliri d'influenzamento o di furto o blocco del pensiero.

In queste situazioni si verifica nei pazienti schizofrenici un'esperienza (*Erlebnis*), in cui essi si lamentano di essere vittima di un inoculamento forzato di pensieri, idee, giudizi eccetera; è interessante notare che questo fenomeno permette di osservare da una parte una situazione in cui il paziente sperimenta la perdita dell'intimità personale, cioè di quella capacità, che tutti noi abbiamo, di tenere per noi pensieri o fantasie che non desideriamo rivelare all'altro per i più vari motivi; anche su questo evidentemente è fondato il senso del sé e la sua continuità, cioè la sensazione profonda di poter essere gli agenti dei propri pensieri, di connettere di volta in volta questi pensieri con le proprie esperienze passate e presenti, nell'ambito di un progetto che ci lascia aperta la porta per avviarci verso il futuro; il paziente schizofrenico è bloccato all'interno di una contraddizione in cui, se da una parte è in grado di riconoscere che questi pensieri sono situati dentro di lui, dall'altra non riconosce se stesso come autore degli stessi pensieri; vi è cioè una dissocia-

zione tra il carattere di soggettività di un pensiero e quello di *agency*, cioè di essere consapevoli che il pensiero è frutto della propria attività mentale.

Ci si confronta cioè con una situazione patologica di permeabilità dei confini dell'io, in cui il soggetto, ben lontano da poter essere saldo nella propria identità, percepisce un continuo sfilacciamento dell'io, vivendo la percezione angosciata di essere penetrabile e occupabile da altri soggetti, rappresentando in questo modo una vera e propria perdita del senso di identità più profondo, così come lo intende Ricoeur quando parla di ipseità.

Il concetto di ipseità infatti è basato, come prima abbiamo osservato, sulla possibilità del soggetto di essere in sintonia con se stesso tanto da poter definirsi (“io sono me stesso”) all'interno d'una complessità multiforme, continuamente variabile, ma nello stesso tempo sostenuta da quella sorta di colonna vertebrale psichica data dalla continua intersezione tra il senso dell'idem, dell'ipse e della costituzione dell'altro come rapporto fondante per una intersoggettività capace d'interagire con il mondo circostante progettandosi nei possibili (potenzialmente infiniti) progetti di mondo, situazione cioè drammaticamente contrapposta a quella vissuta dai pazienti schizofrenici.

Così che, se volessimo riassumere in poche parole quanto abbiamo cercato di dire con la nostra relazione, potremmo dire che il concetto di “scacco schizofrenico” porta con sé la necessità di ripensare complessivamente lo statuto costitutivo del *Dasein*, in quanto evidentemente con la parola scacco non intendiamo un aspetto sintomatologico, ma comprendiamo una modalità dell'esser-ci costantemente in difficoltà, che cerca comunque l'incontro con l'altro, anche quando apparentemente sembra rifuggirne: questa forse è una delle lezioni più profonde che la psicopatologia fenomenologica ci ha insegnato e continua a insegnarci, facendoci scorgere comunque sempre la ricchezza della *Lebenswelt* e la ricerca dell'altro, anche là dove la psichiatria riduzionista vede solo la rottura di un meccanismo.

## BIBLIOGRAFIA

- Ballerini A.: *Caduto da una stella*. Fioriti editore, Roma, 2005  
Barbery M.: *L'eleganza del riccio*, trad. it. E/O Ed., Roma, 2006  
Charbonneau G.: *Le concept d'identité*, in *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie*. Association Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2001  
... : *Introduction à la psychopathologie phénoménologique*, I e II. MJW Fédération, Paris, 2010

- Coulomb M.: *Phénoménologie du Nous et Psychopathologie de l'isolement*. Association Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2009
- De Monticelli R.: *La coscienza paziente*, Prefazione a L. Calvi: *Il tempo dell'altro significato*. Mimesis, Milano, 2005
- Pugliese A.: *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*. Mimesis, Milano, 2004
- Vanzago L.: *Coscienza e alterità*. Mimesis, Milano, 2007

Dott. Ludovico Cappellari  
Via Donatello, 11  
I-35027 Noventa Padovana (Pd)