

FENOMENOLOGIA DEL PATICO E GRUPPOANALISI DELL'ESSERCI

LAERTE VETRUGNO, GILBERTO DI PETTA,
ALESSANDRA AMBROSINI, GIOVANNI STANGHELLINI

INTRODUZIONE

La fenomeno-logia è una disciplina che intende cogliere (sin dalle radici greche ed etimologiche) nel *fenomeno* l'“oggetto” che si intende studiare, ovvero “ciò che si rende evidente” e nella *logia*, nel *logos*, il “metodo” con il quale si procede. Oggetto e metodo hanno lo scopo di realizzare il programma di Husserl: il ritorno “alle cose stesse” (*zu den Sachen selbst*), fondandolo sul loro apparire. Ma lo stesso movimento fenomenologico che ha eletto l'“esperienza vissuta” (*Erlebnis*) a nucleo centrale dell'esperienza umana, attraverso alcuni (seppur rari) contributi, ha iniziato a cogliere nelle profondità del vissuto un nocciolo caldo e magmatico che potremmo definire “patico”¹. Questo elemento “patico” concerne la rilevanza, non solo della vita emozionale, ma di una “passività originaria”² – potremmo dire – che caratterizza l'uomo all'alba del proprio Sé e del sapere circa sé stesso nel momento originario del provarsi nella propria carne. Quando la filosofia è in grado d'illuminare alcuni aspetti della vita dell'uomo, con tanta chiarezza e coerenza, può rivelarsi utile per altre discipline, come ad esempio, la psicologia, la psichiatria o la psicopatologia. Essa, in questo modo, risulta determinante per coloro che con altri uomini instaurano rapporti di compren-

¹ Il termine “patico” viene adottato per la prima volta da Erwin Straus e Viktor Von Weiszeacker; in seguito approfondiremo questo discorso.

² Per “passività originaria” intendiamo l'originario provare, soffrire o passare attraverso, designato dal termine greco *paschein* (πάσχειν).

sione, di assistenza o di cura. A tal proposito, in questo lavoro sarà introdotto l'approccio della Gruppoanalisi dell'esserci (cfr. Di Petta, 2006), in quanto tentativo di applicare la fenomenologia e in quanto "fenomeno-patia". Cercheremo, quindi, di chiarire i presupposti teorici di tale approccio calati nel contesto della terapia della Doppia-Diagnosi, così come viene sperimentato da una decina di anni nel difficile territorio della periferia a nord di Napoli.

I

I-1. Fenomenologia e Erlebnis

Tutto il movimento fenomenologico, a partire dalla fine del XIX secolo fino ai giorni nostri, insistendo sul "ritorno alle cose stesse" e fondandole sulla loro "evidenza", sul loro "apparire", è arrivato ad isolare come nucleo centrale dell'esperienza umana ciò che è noto con il nome di *Erlebnis*. Ma che cos'è propriamente un *Erlebnis*, un'"esperienza vissuta"? Qual è la sua sostanza, cosa la rende tale? Se risaliamo all'indagine filosofica di Husserl troviamo: la costituzione degli oggetti del mondo, poi la costituzione del soggetto che li costituisce, quindi l'*intenzionalità* della coscienza e l'"essere cosciente" che si relaziona con l'essenza dei suoi oggetti. La coscienza quindi svolge il ruolo di *attore* principale, anzi, più correttamente, essa costituisce il *palcoscenico* sul quale scorrono, di volta in volta, le *rappresentazioni* del flusso di vissuti. Ma per la rigorosa e dura fenomenologia husserliana, vi sono effettivamente dei vissuti che non sono esplicitamente diretti verso un oggetto (intenzionalità fungente, implicita, indiretta). E li chiama "sensazioni di sentimento". Questi non possono subire un trattamento propriamente fenomenologico, perché Husserl, adottando la tesi di Brentano, ritiene che non sono gli oggetti della mia coscienza ad essere vissuti, ma gli atti intenzionali ad essi diretti e di conseguenza, laddove non v'è intenzionalità d'atto e quindi "atto di sentimento", viene a mancare il vissuto da cogliere fenomenologicamente ed eideticamente.

Chi, invece, si spinge oltre e con grande chiarezza realizza un'analisi fenomenologica dell'esperienza emotiva è Max Scheler. Egli «pone al centro della sua ricerca il problema fondamentale della fenomenologia, l'intenzionalità. [...] Il tema dell'intenzionalità trova, secondo Scheler, la sua funzione più adeguata – al contrario di Husserl – all'interno della sfera dei sentimenti. [...] La fenomenologia è, per Scheler, il complesso di operazioni che descrivono le intuizioni emozionali di oggetti intesi come valori: in questo modo la tematica husserliana dell'intenzionalità

diventa (al di là e in contrasto con la posizione di Husserl) una funzione specifica della vita emozionale» (Zecchi, 1983). Scheler compie un'indagine del mondo emozionale perché ne coglie la straordinaria importanza e, nella sua complessa stratificazione della vita emotiva, distinguendo tra *compassione*, *unipatia*, *contagio emotivo*, *simpatia* ecc., mette in relazione le *emozioni* con i *valori*, ipotizzando che le prime costituiscano il presupposto dei secondi (cfr. Scheler, 1923). «Un ruolo del tutto particolare – però – è riservato alla *simpatia*. Con l'analisi fenomenologica della *simpatia*, Scheler dimostra la possibilità di superare il solipsismo, nel quale riteneva fosse chiusa la coscienza trascendentale husserliana» (Zecchi, 1983), poiché essa è in grado di gettare un ponte tra le coscienze.

Poi, con Heidegger (1927) assistiamo ad un salto di campo, perché egli – come vedremo – apre all'affettivo, quindi attribuisce alle “situazioni emotive fondamentali” (*Befindlichkeit*) la capacità di aprire l'*essere-nel-mondo*, andando oltre il campo del *Logos* e del *Pathos* – potremmo dire –, o più precisamente, ponendo la vita affettiva sul piano ontologico, quindi al di là del piano razionale e di quello emozionale, e facendo dell'affezione un esistenziale della sua analitica dell'Esserci (*Dasein*). Heidegger, inoltre, sostituisce il concetto husserliano di *intenzionalità* dell'essere cosciente, con quello di *cura* dell'essere-nel-mondo, stabilendo quest'ultimo non nell'*idealità* della coscienza, ma nella *fattualità* (*Faktizität*) dell'e-sistenza.

In epoca recente, Michel Henry, a conclusione della sua ricerca fenomenologica sul corpo, ci propone una “fenomenologia della carne” e compie un'indagine filosofica dell'esperienza umana non solo descrittiva ma anche prescrittiva ed etica. Egli, infatti, a partire dall'analisi del corpo incontra la *carne*, quindi il fenomeno dell'*incarnazione*, al quale fa risalire un *Pathos* e un *Sé* originari, che chiama *Archi-Pathos* e *Archi-Sé*. Essi sono il risultato dell'azione della passività originaria del provarsi e sentirsi in una carne, fenomeno dovuto al manifestarsi della *Vita* che l'uomo riceve senza che egli stesso ne abbia alcuna responsabilità. La fenomenologia di Henry è una fenomenologia della *Vita*, egli ne è quasi ossessionato. Essa, infatti, costituisce quel punto di partenza che pone ogni essere nella propria carne e che si manifesta, non nell'esteriorità dell'apparire del mondo, ma nell'immanenza della soggettività. Secondo Henry, la vita ha subito troppo a lungo lo strapotere del pensiero, quest'ultimo però è proprio ad essa che deve la sua esistenza, e ad essa è subordinato e lo è a tal punto che il filosofo si chiede: «È possibile pensare la vita?». No! Per Henry, occorrono dei surrogati che la natura invisibile della vita concede in prestito a quella visibile dell'esteriorità mondana. La vita, quindi, è il nucleo in-visibile ed im-pensabile dell'e-

sperienza umana, è ciò che l'uomo prova – e patisce, potremmo dire – nel *Pathos* della propria carne. A questo punto Henry annuncia il “rovesciamento” della fenomenologia, che assegna alla vita e alla “sua autodonazione *patica*” (2001, p. 103) la precedenza rispetto ad ogni esperienza vissuta, compresa la prima e originaria esperienza del venire al mondo e sentirsi incarnati in un corpo.

Sulla scia dell'ipotesi di una “passività originaria” all'origine di ogni esperienza vissuta, ma anche del *Sé* primitivo di ogni individuo, si situa il contributo recente di Aldo Masullo il quale, pur non partendo dal concetto di *incarnazione* e divergendo da Henry su vari aspetti, realizza un viraggio ancora più netto e radicale verso l'ipotesi di un originario patire e afferma che «se il vissuto è propriamente umano, la *paticità* è il nucleo intimo del vissuto, la fenomenalità di ogni fenomeno». Masullo, quindi, aprendo con decisione l'indagine filosofica all'interrogazione sull'emozionale – un terreno da sempre poco esplorato dalla filosofia che si è sempre contraddistinta in quanto conoscenza razionale – segna un altro cambiamento importante nella storia del movimento fenomenologico, annunciando, in linea con il “rovesciamento” della fenomenologia di Henry, la “rottura fenomenologica”. Rottura realizzata dall'irrompere della *paticità* nell'esperienza vissuta dell'uomo, *paticità* costituita da un nucleo oscuro, illogico, inconoscibile, che può essere soltanto patito, al limite del subito.

Eleggere l'*Erlebnis* come atomo indivisibile di tutto il modo umano di *essere-nel-mondo*, scegliere il vissuto come riferimento costante per la comprensione dell'uomo che sono o che ho davanti, significa, innanzitutto, mettere da parte (o fenomenologicamente “mettere tra parentesi”) la sola exteriorità del comportamento osservabile, il solo contenuto inconscio della mente, la mente stessa se intesa come pura razionalità o addirittura come elaboratore informatico, il puro e semplice aspetto emotivo, o cogliere logicamente solo quello cognitivo o ancora tracciare le relazioni di causa-effetto di un evento. Stabilire l'*Erlebnis* come riferimento costante comporta un continuo rifarsi a ciò che l'uomo vive, all'esperienza vissuta fatta di ragione ed emozione, corpo ed anima, carne ed ossa, cuore e cervello, a ciò che l'uomo, ogni uomo, esperisce, sente, prova, pensa, desidera, immagina, compie, subisce, patisce e vive. L'*Erlebnis* ci porta sempre all'uomo vivo, reale, non più ideale, scisso, artificiale. Esso ci conduce nell'immanenza della soggettività che patisce la vita nella propria carne (nei termini di Henry) e nella trascendenza dell'intersoggettività e dello scarto dell'e-sistenza che pone l'essere fuori di sé (nel linguaggio di Masullo), ma comunque sempre all'uomo intero, senza contrapposizioni o dicotomie, poiché “l'uomo ignora il dualismo” (*ivi*, p. 143).

I-2. Fenomeno-logia e fenomeno-patia

Dopo queste premesse, per tentare di rispondere all'interrogazione iniziale riguardo la sostanza dell'*Erlebnis*, trattiamo il discorso tra fenomeno-logia e fenomeno-patia non come una riduttiva questione terminologica ma come introduzione a quella che chiameremo "dimensione patica". Dunque, partendo dalle riflessioni di Masullo, occorre chiarire le differenze tra senso (*Sinn*) e significato (*Bedeutung*), quindi fare luce attorno a queste due nozioni che il filosofo vede, troppo spesso, confuse e scambiate tra loro, nonostante la determinante diversità semantica che le caratterizza. Scrive Masullo: «La distinzione tra *significato* e *sensò* corrisponde perfettamente alla distinzione tra *esperienza* (*εμπειρία*, *experientia*, *Erfahrung*) e *vissuto* (*πάθος*, *affectio*, *Erlebnis*)» (2003, p. 44). E non solo, egli opera anche una distinzione semantica aperta dalla parola *Erlebnis*, tradotta per semplicità con *esperienza vissuta*, ma che diventa *sensò vissuto*, perché non sempre l'*Erlebnis* è il vissuto di un'esperienza. Il significato, quindi, è l'esperienza nel senso più comune, come indicato dalla radice indo-europea *per*, il verbo latino *perior* e il tedesco *fahren*: si tratta del passare attraverso (*empeiro*, *ex-perior*, *er-fahren*) una prova e della conseguente apprensione riflessiva su di essa. Il vissuto, invece, ovvero l'esperienza nel suo senso meno diffuso, implica una presa irreflessiva sull'evento, nel momento fondante e costruttivo della forma, dell'*eidos* del fenomeno, ma anche, anzi soprattutto, un coinvolgimento affettivo. Masullo pone il vissuto sul polo passivo e l'esperienza su quello attivo, chiarendo che senso e significato non sono da contrapporre in quanto l'uno è costitutivo e l'altro fondante. In sostanza, mentre l'esperienza consiste nel momento intenzionale (esplicito) e riflessivo che costruisce una cognizione, il vissuto è concepibile come istante intenzionalmente fungente (implicito) e irreflessivo che esprime l'oscuro e ambiguo emozionale. Inoltre, mentre nell'esperienza vi è un elemento cognitivo originato dalla mediazione dell'intelletto, nel vissuto l'elemento affettivo viene subito passivamente e senza mediazione. Abbiamo appena delineato, rispettivamente, il fenomeno semantico dal significato dell'esperienza e il fenomeno patico dal senso vissuto. Ma (e qui arriviamo al nodo cruciale della relazione tra *logos* e *pathos*) una volta chiarita la differenza tra senso e significato, guidati dalle riflessioni di Masullo ci proponiamo di approfondire il fenomeno patico a partire dalla sua pura "*fattualità*" distinguendolo da quello semantico, che insieme ad una natura fattuale, poiché originato dal patico, ne presenta una *ideale*. Di conseguenza, se «il fenomeno patico accanto alla dimensione *fattuale*, non ne presenta alcuna *ideale* e non potrebbe perciò esserne depurato senza interamente perdersi, come allora si può

dare una comprensione ideale di ciò che ideale non è? Come può darsi una "logia" di una "patia"?» (ivi, p. 47). Il filosofo conclude queste riflessioni affermando che: «Una *fenomenologia* del *patico* è, per principio, impossibile» (ibidem). Ma che, al tempo stesso, la vera fenomenologia non è altro che il fenomeno (patico) nella trappola logica.

Egli, però, non chiude qui la sua indagine, anzi procede logicamente (e *paticamente* ci verrebbe da dire) alla ricerca di una possibile soluzione, cercando di conciliare il *logos*, che rappresenta anche l'aspetto verbale della comunicazione intersoggettiva, e il *pathos*, che della comunicazione interumana costituisce il *pre-verbale* ma anche il *post* e l'*inter*, ciò che Masullo definisce "incomunicativo", aggettivo volutamente differente dall'"incomunicabilità" più spesso attribuita alla vita affettiva. Egli, in sostanza, pone l'elemento cognitivo su di un piano differente da quello emozionale.

Dunque, per cercare una possibile risoluzione della relazione tra *logia* e *patia*, Masullo si rifà alle innovazioni introdotte dalla fenomenologia di Heidegger, il quale, rispetto al pensiero del suo maestro Husserl, attua tre mosse: sfonda l'immanenza della coscienza con il concetto di *Esserci* (*Dasein*), propone un *appassionato* coinvolgimento del soggetto nel suo essere-nel-mondo e introduce l'*Ontologia* come *ermeneutica della fattualità* (*Faktizität*) (ivi, p. 135)³.

A questo punto, se è vero che Heidegger con l'*Esserci* sfonda l'immanenza della coscienza ed apre all'affettività dell'esistenza, sembra non risolvere quella che Masullo chiama *incomunicatività* del patico. Infatti, nonostante quest'ultimo riconosca al filosofo tedesco il merito di aver aperto una breccia nell'inaccessibilità logica del patico (perché per Heidegger le emozioni nelle quali l'essere è immerso sono una via fondamentale per la conoscenza di sé), Masullo ritiene che proprio questo interesse conoscitivo e ontologico ostacoli la via che conduce al nocciolo patico dell'esistenza. «In breve – come afferma Masullo –, Heidegger apre la filosofia all'affettivo, non all'emozionale: perciò non può penetrare fino alla durezza della paticità» (ivi, p. 135).

Il problema resta aperto, ma c'è ancora una via svelata da Masullo. Egli sostiene che il fenomeno patico, pur essendo chiuso nella propria incomunicatività, è latore di una *vitalità* che non è mai chiusa in sé stessa poiché si vive. E la si vive nella propria carne. E questa vitalità patica ci sembra qualcosa di molto vicino alla *Vita* che l'uomo sperimenta nell'incarnarsi in un corpo, quella stessa vita che Henry pone come presupposto necessario ad ogni esperienza vissuta.

³ Per una trattazione più approfondita di questi tre punti si rimanda il lettore al testo di riferimento.

II

II-1. *La dimensione patica*

I termini “patico”, “paticità” e “patia” sono termini ancora desueti, vengono utilizzati nella clinica e nel linguaggio comune soltanto con l’aggiunta dell’ α (alfa) privativo greco, quindi usati in negativo, per descrivere condizioni di deprivazione affettiva, vuoto emozionale, povertà o addirittura assenza del “sentire”. In poche parole si dice comunemente “oggi sei apatico” o, clinicamente, “è un paziente che presenta apatia”. Il suddetto vocabolo nella sua accezione pura non è presente nel linguaggio tecnico/specialistico e neppure in quello del senso comune.

«Il termine “patico” viene usato, intorno al 1930, da qualche psicologo innovatore come Erwin Straus, nell’analisi della connessione strutturale tra funzione percettiva e funzione motoria.

A proposito di questo problema, centrale non solo per la neuropsicologia ma anche per il rinnovamento in direzione strutturalistica tanto della biologia quanto dell’antropologia, dunque epistemologicamente assai rilevante, nel 1939 Viktor Von Weizsaecker, adottando il termine e conferendogli autonomia lessicale e semantica, lo introduce sistematicamente nel linguaggio filosofico» (*ivi*, p. 118). Come possiamo notare dalle righe appena citate, il senso raccolto dalla parola “patico” viene assunto da diversi campi del sapere umano, primo tra tutti la psicologia.

La radice greca $\pi\acute{\alpha}\theta$ (*path*) da cui provengono i termini passione, patimento e il greco $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ (*pathos*) e $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ (*paschein*) che definiscono il provare, patire, il latino *sensus*, che inevitabilmente evoca il senso vissuto di cui parlavamo, costituiscono l’etimologia e il senso verbale/grafico dei concetti poco astratti di patico e paticità. Essi sono intesi diversamente dai fenomeni che comunemente chiamiamo emozione, sentimento, affetto, umore. Il patico e la paticità costituiscono la vita ai suoi primordi, ovvero quel sentire sempre di più sé stessi in quanto differenziazione del proprio Sé. Nel fenomeno patico possiamo rintracciare le condizioni di possibilità della vita emozionale, perché è da questo *magmatico* fenomeno che scaturiscono le emozioni in quanto tali. È, strutturando i confini dell’io, attraverso le emozioni scaturite dal fondo patico dell’esistenza, che un essere umano si struttura in quanto tale.

Poiché è lampante la difficoltà nel trattare questo tema, proprio per la sua natura irriflessiva, pre-verbale e immediata, è assolutamente necessario chiarire la differenza tra ciò che chiamiamo patico e quelle che sono le emozioni, gli affetti e gli umori, proprio per evitare di creare confusione attorno a questo delicato argomento.

La psicologia generale⁴ distingue le emozioni in semplici e complesse, ovvero fondamentali e costruite socialmente. Le prime sono all'incirca sette: gioia, tristezza, rabbia, paura, sorpresa, piacere e disgusto. Le seconde si sviluppano nella dialettica tra i propri vissuti e le regole sociali dell'ambiente di vita cui si appartiene, secondo uno stile espressivo adattato alle espressioni socialmente accettate e condivise. Parliamo della vergogna, del senso di colpa, dell'invidia ed altre. Qui, però, rifacendoci alla tradizione fenomenologica, intendiamo il termine "emozione" risalendo al latino *ex-movère*, che possiamo rendere come motivazione al movimento. Potremmo, quindi, definire le emozioni «forze dinamiche che ci conducono nelle nostre interazioni con l'ambiente» (Stanghellini *et al.*, 2008, p. 177), poiché ci conferiscono una certa *recettività* e una data qualità di *movimenti intenzionali* fungenti (impliciti) che ci dispongono, ci dirigono verso determinati oggetti, cogliendo di essi certi significati piuttosto che altri. «Quel che qui viene chiamato *disposizione* (*Versetzung*) è il carattere essenziale di ciò che è a noi noto sotto il nome di intonazione (*Stimmung*) o sentimento (*Gefühls*). Un'inveterata abitudine dell'esperienza e del dire comporta che i sentimenti e le emozioni, così come la volontà e il pensiero, vengano interpretati in modo "psicologico"-*antropologico* come eventi e processi *di e in* un corpo, come vissuti psichici, *Erlebnisse* che noi *abbiamo* o *non abbiamo*. Con ciò intendiamo dire che noi, "soggetti" in sé di fatto presenti, siamo l'esser disposti per questa o quella emozione, poiché la "riceviamo" (*Bekommen*) – laddove, al contrario, è l'emozione a disporci, a porci in questo o quel *rapporto-con-il-mondo*» (Heidegger, 1984, p. 161; 1988, pp. 114-115). Il nostro rapporto con le emozioni, in sostanza, è di totale e costante immersione, esse non accompagnano il nostro *essere-nel-mondo* ma gli conferiscono un determinato modo di fare, di muoversi, di rispondere, di pensare. Esse, infatti, ci rendono passivamente sensibili a determinati oggetti, dinanzi ai quali noi possiamo attivamente prendere posizione.

Umori e affetti, invece, costituiscono tipi diversi di emozioni. Essi appartengono al mondo emozionale, ma ne costituiscono aspetti differenti. Gli affetti possono essere considerati «emozioni che sono riconducibili a stati motivazionali, cioè a qualcosa che le ha generate» (Stanghellini *et al.*, 2008, p. 180), quindi esplicitamente intenzionali, ovvero diretti verso determinati oggetti, articolati e di breve durata. Gli umori, al contrario, designano «emozioni che non possiedono un legame esplicito con un fenomeno che li motiva» (*ibidem*), non sono quindi inten-

⁴ Cfr. Manuali di Psicologia generale, ad es: Westen D., *Psicologia*, Zanichelli, Bologna, 2002.

zionali, perlomeno non esplicitamente, sono inarticolati e prolungati nel tempo. Ma se nella quotidianità delle nostre relazioni con noi stessi, con il mondo, con gli altri, ognuno di noi è costantemente immerso in una tonalità emotiva, è proprio a partire da questa che può avere inizio un processo di comprensione della propria “posizione emotiva”, quindi di sé.

Inoltre, l'uomo interrogandosi sull'origine del proprio stato emotivo instaura una “dialettica umori-affetti” (*ivi*, p. 182), in maniera tale da mutare un umore in affetto, così ad esempio l'uomo in preda ad un umore come l'ansia, un'emozione che lo coglie passivamente e che viene vissuta come immotivata, risalendo alla sua origine o comprendendo il motivo del suo accadere, può trasformarla in un affetto come la paura, quindi un'emozione motivata, dunque caratterizzata da un'intenzione rivolta ad un preciso oggetto. Da ciò risulta evidente che le emozioni non sono, come spesso si pensa, un ostacolo per un'obiettiva conoscenza di sé e del mondo, piuttosto può essere vero il contrario, ovvero innegabile la portata conoscitiva, gnoseologica, persino terapeutica che il fenomeno emozionale racchiude. Ci sono ancora da fare alcune considerazioni a tal proposito, perché questo discorso non è così facilmente condivisibile. Tanti importanti filosofi, psicologi, antropologi, psichiatri ed altre figure appartenenti ai campi della scienza che, nelle diverse declinazioni, studiano l'uomo, si sono spesso divisi su tale argomento. Ma qui l'interesse è soprattutto clinico, esperienziale, si cerca di far ricadere tutto nella pratica quotidiana dell'approccio all'uomo alienato, malato, disturbato, ed in particolare di applicare questa via per la comprensione e la cura dell'essere umano nel contesto della Doppia-Diagnosi, così come vedremo più in là per quanto concerne la Gruppoanalisi dell'esserci. È importante aggiungere che dell'esperienza vissuta, di qualunque esperienza vissuta (*Erlebnis*), non tutto è chiaramente e francamente possibile conoscere e comunicare. C'è sempre una quota di ignoto che si può soltanto vivere, o meglio subire, anzi patire. Nel vissuto, insomma, c'è sempre un *core*, un nucleo inconoscibile ed inesprimibile, perlomeno per come lo si esperisce soggettivamente e intimamente. Husserl stesso coglie questa specificità delle emozioni, quando effettua la distinzione tra “sentimento” e “sensazione di sentimento”, e a ben vedere, quest'ultimi corrispondono, in termini filosofici, a ciò che in precedenza veniva definito rispettivamente affetto ed umore.

A questo punto sorge spontanea una domanda: in che rapporto sta la dimensione *patica* rispetto al mondo delle emozioni, affettive o umorali che siano? Da quanto abbiamo esposto (e via via cercheremo di esplicitarlo con maggiore chiarezza), con particolare riferimento alle intuizioni di Masullo, la dimensione *patica*, rifacendosi al mondo incandescen-

te della passione, del provare, del puro sentire e patire, è qualcosa che appartiene al fondo più indistinto e umorale – si potrebbe dire – della vita emotiva. La *paticità*, il *patico* è una *sostanza magmatica* che aspetta di *defluire*, di *emergere*, che viene patita e, in una certa misura, attende di essere sentita e vissuta. Il *patico* è lo strato dal quale si generano le emozioni. È quella parte del vissuto che precede il vissuto stesso. Dell'*Erlebnis*, costituisce quel momento *pre-riflessivo* e *ante-predicativo* al quale, purtroppo, o per fortuna, ognuno di noi si deve arrendere, perché esso è impossibile da sottomettere al linguaggio, al verbale, e questo crediamo sia ciò che intende Masullo quando afferma che il patico non è *incomunicabile*, ma *incomunicativo*. Anche se appare un po' estremizzato, è certo che, questo aspetto profondamente oscuro della vita emozionale, è impossibile renderlo totalmente con le parole, di conseguenza possiamo dire che perlomeno esso è incomunicabile.

La dimensione patica sembra esprimere bene quello che Heidegger intendeva quando affermava che l'Esserci è sempre intonato affettivamente. Di fatto, è il tono affettivo – nel senso agostiniano dell'*affectio*, dell'essere affetti (non da malattia) – che questo fondo patico vuole mostrarci. E proprio questo “fondo” patico è qualcosa di molto vicino al “fondo” emotivo di cui ha scritto Damasio, quando, nel testo *Emozioni e coscienza*, si riferisce alle *emozioni di fondo*. Infatti, «nelle emozioni di fondo, le risposte costitutive sono più vicine al nucleo centrale della vita e il loro bersaglio è più interno che esterno. A svolgere il ruolo principale nelle emozioni di fondo sono i profili del *milieu* interno e dei visceri» (2000, pp. 71-72). Ecco che qui, si rende sempre più visibile questo strato *patico* come qualcosa di vitale, di viscerale, qualcosa che ricorda, nuovamente, la già citata indagine della vita emotiva operata da Max Scheler. Il suo contributo, infatti, si situa in un momento storico importante, perché «negli ultimi decenni del secolo XIX si avvia una profonda trasformazione culturale di cui un decisivo effetto è lo sfondamento di antiche e robuste barriere opposte all'interrogazione filosofica sull'emozionale» (Masullo, 2003, p. 103). A tal proposito, ancora una volta, è Masullo a notare come Friedrich Nietzsche e Wilhelm Dilthey, già prima di Scheler, si siano fatti promotori di uno spostamento del sapere dal razionale all'emozionale. Infatti per oltre duemila anni il sapere era stato appannaggio quasi esclusivamente della ragione, ma con loro, e poi soprattutto con Martin Heidegger, l'apertura all'emozionale è compiuta. Il già citato Viktor Von Weiszaecker, medico e filosofo, proporrà il passaggio dalla *filo-sophia* ad una *patho-sophia*, quindi lo spostamento da un sapere razionale ad uno emozionale, che verrà poi approfondito, articolato e tematizzato con grande finezza da Aldo Masullo.

La *disvelata* dimensione patica, muovendosi tra coscienza e Sé, si rivela di grande rilevanza epistemologica ed ermeneutica per ogni scienza che ha come obiettivo comprendere e studiare la condizione umana. Infatti, essa attraversa psicologia, filosofia, psichiatria ma anche antropologia, neurologia e psicologia evolutiva. Inoltre, si potrebbe approfondire un discorso su un'eventuale accezione patica della coscienza⁵ e sull'effetto di queste ipotesi nella strutturazione del Sé di ogni individuo. Infatti è importante evidenziare come la nozione di paticità in questione giochi un ruolo fondamentale anche nella definizione del Sé, poiché è proprio in virtù di questo nocciolo duro e in buona parte inaccessibile, che ognuno di noi patisce (nel linguaggio di Masullo) la differenza, in quanto differenziazione e svelamento del profilo del proprio Sé, ma non perché viene esplicitamente conosciuto, bensì perché viene patito, sentito e vissuto. In altre parole, quest'ultimo appare quasi come il risultato dell'*intranca estraneità* (cfr. Masullo, 2003) della coscienza che agisce in quanto *passività reattiva* sulla nostra esistenza. Anche qui, questo Sé appare molto simile al *proto-Sé* di Damasio, in quanto noi «*non siamo coscienti del proto-Sé*. Il linguaggio non fa parte della struttura del proto-Sé. Il proto-Sé non ha capacità percettive e non detiene conoscenza», e non solo, perché anche la psicologia evolutiva di Daniel Stern, con il concetto di *affetti vitali*, è molto vicino alla paticità, e con il *Sé emergente* (cfr. Stern, 1985) al Sé nella maniera in cui qui è inteso.

In conclusione, adottiamo le parole di Erwin Straus (1930) per chiudere questo discorso sulla dimensione patica. Egli, infatti, afferma che: «Il patico appartiene allo stadio più originario dell'esperienza vissuta, e se risulta così difficilmente accessibile alla conoscenza concettuale, è proprio perché con i fenomeni noi instauriamo una comunicazione immediatamente attuale, intuitivo-sensibile, ancora di natura preconcettua-

⁵ Coscienza patica che quindi potrebbe configurarsi come coscienza incarnata e intersoggettivamente costituita mediante l'intenzionalità che la caratterizza. A tal proposito Lorenzo Calvi nel suo ultimo testo *La coscienza paziente*, declinando questa concezione fenomenologica della coscienza nel rapporto clinico-paziente, parla appunto di "coscienza paziente" e afferma che «nell'incontro col malato cessa ogni mondanità, purché le forme espressive, che il medico attinge dalla sua esperienza, siano intuitivamente e mimeticamente adeguate a quelle del malato, in quanto costituite dai medesimi movimenti nella trascendenza. Queste forme espressive saranno appunto "adeguate e corrispondenti", non tanto per analogia o simbolismo quanto perché emergenti in un contesto intenzionale intersoggettivo» (2013, pp. 28-29), esattamente il contesto che ci proponiamo di cogliere nella cornice della Gruppoanalisi dell'esserci, in quanto coscienza patica e (con un'estensione semantica) coscienza paziente.

le». Inoltre, occorre puntualizzare che quest'apertura al patico e alla paticità non rappresenta la volontà di abbandonare (onticamente) la scienza al sentimento, come specificato da Heidegger in *Essere e tempo* (cfr. 1927, p. 172), ma l'idea di svelare l'importanza di questa dimensione dell'esperienza umana e il proposito di rintracciare nella Gruppoanalisi dell'esserci «il *Pathos* [...] come momento vissuto, affettivamente carico, intenzionalmente diretto, semanticamente pregnante, di dolore e di piacere, di disperazione e di gioia, di solitudine e di fratellanza, di rabbia, di amicizia e di amore, indicativo della posizione fondamentale emotiva (*Befindlichkeit*) che connota l'essere-nel-mondo di ognuno» (Di Petta *et al.*, 2009, p. 281).

II-2. Paticità e psicopatologia

Fin qui abbiamo incontrato l'*Erlebnis*, scavato al suo interno fino alle profondità del patico, ipotizzato che a monte ci sia la Vita che si manifesta nella carne; ma cosa ha a che vedere tutto questo con la psicopatologia, con la clinica della Doppia-Diagnosi qui in questione e quindi con il rapporto reale con il paziente o con l'uomo che abbiamo dinanzi? Ora, come servirsi di queste intuizioni? Come coniugare paticità e psicopatologia? Patico e clinica psicopatologica? Come utilizzare questo fondo patico nel rapporto con il paziente?

In sostanza, qui si tratta di rinvenire il *patico* nel patologico e, prendendo in considerazione l'emergenza clinica della Doppia-Diagnosi, far leva sul *pathos* per scardinare, con una nuova gravidanza vitale e semantica, il potere nullificante della sostanza. Qui tentiamo di rintracciare il patico nel patologico, di sciogliere con il calore della paticità la patologia congelante di una particolare forma di psicopatologia. Evidentemente contrapporre *patico* e *patologico* non sempre può essere produttivo o terapeutico, a volte può risultare sterile o addirittura dannoso, ciò si può verificare quando si trascura l'aspetto *logico* o quando è proprio un *plus* di paticità a determinare una malattia, come ad esempio nel caso delle fobie, solo per citarne una. A tal proposito, se volessimo tentare di articolare un discorso tra il parallelismo *logos/pathos* e alcune forme di psicopatologia, potremmo semplificare notando, per esempio, che nelle psicosi schizofreniche c'è un deficit del *pathos* e un *logos*⁶ abnorme, poiché, seppur con le differenze da non sottovalutare, la gravità di questo disturbo consiste proprio nella perdita di quel sentire costitutivo della persona caratterizzato dal sentirsi incarnati in un corpo

⁶ Adattiamo, in questo caso, la contrapposizione *pathos/logos* o *patico/logico* ad un ipotetico dualismo emotività/razionalità.

vivo, padroni delle proprie azioni, dei propri pensieri, immersi in una realtà comune, e quando saltano queste fondamenta anche la logica corre su binari differenti da quelli dei significati condivisi. Invece, possiamo immaginare i disturbi dell'umore contraddistinti da un *pathos* abnorme e un *logos* normale, laddove con abnorme intendiamo una chiara deviazione dalla norma, di larga portata, che sprofonda o si eleva esageratamente rispetto ai livelli medi di eutimia. Nei disturbi d'ansia e nelle fobie – come dicevamo – è evidente un eccesso *patico* e un insufficiente *logico*, proprio perché l'aspetto patologico delle emozioni di ansia o paura consiste nel loro essere immotivate, illogiche, disabilitanti e persistenti. Per quanto concerne la psicopatologia della Doppia-Diagnosi, potremmo ipotizzare un deficit *patico* e uno *logico* che però, in questo quadro clinico, andrebbe chiaramente visto in riferimento al disturbo psichiatrico diagnosticato; questa paticità difettiva, invece, che sia provocata o curata con l'abuso di sostanze o solo slatentizzata, rappresenta il terreno fertile sul quale innestare le capacità terapeutiche e trasformative delle emozioni. Dunque è proprio in questo difetto *patico* e *patologico* che può agire il potere terapeutico del calore patico, che è in grado di sciogliere il ghiaccio di questa forma “congelata” di psicopatologia. Infatti, se distinguiamo una psicopatologia positiva da una negativa troviamo nella prima tutti i sintomi produttivi come allucinazioni, deliri, illusioni, fobie, mentre nella seconda i sintomi negativi come apatia, abulia, psicosi subapofaniche, tossicodipendenza, gli stessi “sintomi base”, insomma tutto lo spettro di disturbi che Resnik (2001) ha definito “congelati” e che si prestano ad un lavoro di “scongelo” mediante il fuoco patico delle emozioni. Ed è proprio qui che si innesta il contributo clinico della suddetta Gruppoanalisi dell'esserci.

III

Co-esserci nel patico: il gruppo Dasein-analitico

Con il termine *Gruppendaseinsanalyse*⁷ (Gruppoanalisi dell'esserci) Di Petta ha designato una particolare forma di terapia di gruppo che si propone di realizzare un approccio fenomenologico intersoggettivo radicale. Essa nasce e si sviluppa nel contesto della clinica della Doppia-

⁷ Per ogni eventuale ulteriore approfondimento su questo tema si rimanda il lettore alla letteratura sull'argomento, in particolare di Di Petta G., *Gruppoanalisi dell'esserci*, 2006 e *Nella terra di nessuno*, 2008.

Diagnosi⁸. I pilastri sui quali poggia tutto l'impianto metodologico della Gruppoanalisi dell'esserci sono principalmente tre: 1) l'"analitica del *Dasein*" di Heidegger; 2) la rilettura clinica di quest'ultima operata da Binswanger, meglio nota come "analisi del *Dasein*", o "antropoanalisi", o ancora "analisi della presenza" e, infine, 3) l'innovazione più evidente rispetto alla *Daseinsanalyse* (analisi dell'esserci) è rappresentata dal passaggio dalla coppia terapeuta-paziente al gruppo allargato di operatori e utenti. Le travi, invece, che reggono questo impianto e che attraversano queste metodologie sono tre e possiamo renderle in altrettante parole: *Erlebnis*, *Dasein* e *pathos*. Dell'*Erlebnis*, seppur (necessariamente) fuggacemente, si è già detto. Quello che per Heidegger è il *Dasein* e per noi l'"esser-ci" meriterebbe uno spazio a parte, invece il *pathos* (insieme all'intersoggettività e intercorporeità del Gruppo) costituisce il vero punto di forza e di interesse della Gruppoanalisi dell'esserci. Ora, non potendoci attardare sui suoi aspetti puramente pratici, sulla breve storia e sul contesto sociale che fa da cornice e che pure meriterebbero un discorso approfondito, cercheremo di andare direttamente al cuore, ovvero al nucleo di tutto questo discorso, che intreccia paticità, psicopatologia e clinica.

Introduciamo e approfondiamo, a questo punto, il neologismo heideggeriano *Befindlichkeit* che fa la sua comparsa «nella conferenza marburghese *Der Begriff der Zeit* nel 1924» (Masullo, 2003, p. 110) e che troverà nel 1927 in *Essere e tempo* la sua consacrazione. Il tedesco *Befindlichkeit* – che contiene in sé la radice verbale *finden* (equivalente del verbo inglese *to find*, trovare), la particella *Be* (indica il moto verso un luogo) e la desinenza *keit* (corrispondente a quella italiana *ità*) – è di fatto intraducibile nella lingua italiana, ma volendoci provare, viene fuori un termine piuttosto improponibile, ovvero: *Trovatività*. Per *Befindlichkeit* si intende, dunque, la "situazione affettiva fondamentale", o ancora la "posizione emotiva fondamentale", perché si può affermare, e di fatto constatare, che «l'Esserci è sempre in uno stato emotivo» (Heidegger, 1927, p. 167) e che «i due modi co-originariamente costitutivi in cui l'Esserci ha da essere il suo Ci sono la *situazione emotiva* e la *comprensione*» (ivi, p. 166). Dunque, se ora parliamo di *Befindlichkeit* è perché: «Il tema fondamentale della psicopatologia fenomenologica è il vissuto in quanto *Pathos*, cioè, con Heidegger (1927) la situazione affettiva fondamentale (*Befindlichkeit*) – appunto – che rappresenta la posizione sostanziale nella quale l'uomo, qualunque uomo, si *trova-nel-mondo* in quanto uomo emotivamente situato» (Callieri *et al.*, p. 256).

⁸ Nel centro diurno Giano.

Questo aspetto, di conseguenza, è cruciale anche nel Gruppo *Dasein*-analitico, e vediamo in che modo.

La nozione di *Befindlichkeit* entra in gioco, in maniera determinante, ogniqualvolta il conduttore invita direttamente il partecipante al gruppo in questione, a rispondere, con il cuore e la pancia, alla domanda diretta: “Cosa provi?”. A ben guardare, volendo rendere complesse le cose ovvie, è come se il conduttore stesse chiedendo alla persona che interpella: “Mi espliciti la tua *Befindlichkeit*?”, oppure: “Mi dici come ti senti nella posizione affettiva fondamentale nella quale sei situato?”, e ancora: “Cosa provi laddove ti *trovi-con-gli-altri-nel-mondo*?”. In altre parole, la domanda del conduttore è rivolta allo strato vitale e viscerale dell’esistenza e rappresenta il punto di partenza per la comprensione dell’essere intonato paticamente rispetto all’Esserci dell’uomo che si ha di fronte. Ma qual è lo scopo di questa operazione decisamente fenomenologica?⁹ Sentire dove sono emotivamente situato mi permette di sapere *da dove parto*, e *dove sono diretto*, o meglio *verso dove sono orientato*. Non è, certamente, cosa da poco riuscire a stabilire un contatto con le proprie emozioni. Di fatto, non è una posizione meramente spaziale o locale che qui si cerca di rivelare, ma l’obiettivo è quello di chiarificare la situazione emotiva nella quale si è immersi, il proprio tono affettivo, l’umore che nel qui ed ora ci dispone, per sentirsi vivi, pulsanti. Sono esistenze mancate, distorte, devastate, desolate dal vuoto di senso, di progetto, di affetto, quelle che prendono parte al Gruppo *Dasein*-analitico, purtroppo, e non può sorprenderci se nel giro iniziale di questa esperienza l’atmosfera si condensa e diventa pesante, grigia, scura, a volte oscura, insostenibile. Per questo la maggior parte dei pazienti è ghiacciato emotivamente, perché se non è riuscito a sfuggire alla sofferenza, allora, sfugge a sé stesso, al sé stesso che soffre, e dunque la glaciazione emotiva. L’operazione che nel gruppo si cerca di attuare consiste nel tentare di far salire la temperatura emotiva di queste esistenze smarrite. Se il gruppo parte con il dolore, con la paura, con la rabbia, con l’angoscia (soprattutto con l’angoscia) e riesce poi a restituire a coloro che lo vivono un po’ di comunione, di pace, di serenità, di realtà e un po’ anche di sé e di altro da sé, è perché si tenta di accedere alla paticità del vissuto, perché sentirsi aiuta a riconoscersi, perché quello che si prova in questa esperienza non è altro che sé stessi. Nella *Gruppendaseinsanalyse* si prova sé stessi. Ecco perché essa è in grado di impattare sulle configurazioni psicotiche e tossicomane più resi-

⁹ Evidentemente non è facile rispondere a queste domande. È una questione “spiazzante”. Dalle discrasie nella risposta inizia lo sforzo intenzionale di definire il patico.

stenti. Provare sé stessi significa ritrovare sé stessi, rintracciare quelle tracce di sé che ormai sembravano perse per sempre tra la nebbia del delirio, le ombre delle allucinazioni e i crepuscoli dello *sballo*. E sentire sé stessi è un'esperienza che avviene quando si avverte lo spaesamento dell'angoscia, il vuoto dello stomaco, quando si percepisce il sudore delle mani, la flessione della voce, gli occhi che si inumidiscono, la bocca che si secca, la testa che pulsa, il cuore che batte¹⁰; infatti le prime esperienze patiche che sorgono sono molto corporee, molto sensoriali.

Forse, sembrava possibile solo in astratto «che l'esperienza vissuta, una volta intuita, vista, *conformata* in un fenomeno si combinasse con altre esperienze vissute (con altri fenomeni) secondo una propria (*intenzionale*) logica del vivente e conducesse ad una *modificazione di stato di coscienza* a ricaduta fortemente mutativa sulla disperazione, sul dolore e sul vuoto della condizione di partenza. Come a dire: *direttamente da coscienza a coscienza, da esistenza a esistenza, da vissuto a vissuto*. Direttamente ed immediatamente: *da carne a carne*, con evidenza vissuta e *con-divisa* in prima persona» (Di Petta, 2006, pp. 24-25). E ecco che qui si profila una sorta di *coscienza patica*, un vissuto che si genera nell'intimità del nucleo vitale della persona e che, aprendosi all'altro, diventa vissuto comune, *con-vissuto*, quindi *co-esistenza*, *co-esserci*, ovvero *Mit-Dasein*.

E di nuovo, ancora una volta, evidenziamo anche la dimensione grupitale dell'esperienza presa in considerazione. Sottolineiamo nuovamente l'atmosfera, l'intersoggettività e l'intercorporeità del gruppo. Perché, insieme all'*Erlebnis* appena fatto risaltare, è proprio questo aspetto interpersonale allargato a fare la differenza. Dinanzi ad esistenze così *martoriate*, solo appoggiandosi l'un l'altro si può fare breccia, solo nella possibilità di ri-trovarsi e di ri-situarsi nell'*essere-l'uno-con-l'altro*. Infatti, il gruppo ha inizio *l'uno-accanto-all'altro*, tentando di esplicitare la propria *trovatività* (*Befindlichkeit*), o *situatività*, o ancora *staità*: “Cosa provi?”, “come sei situato rispetto all'esserci?”, “come stai laddo-

¹⁰ Spesso, nonostante possa apparire semplice, questi sono vissuti insostenibili, anche per la persona più equilibrata e navigata. La dimensione grupitale a volte fa crescere la vergogna, il timore di esporsi, ma certamente favorisce un contenimento maggiore e un'ufficialità quasi solenne alle dichiarazioni dei partecipanti, in maniera tale da rendere quest'ultimi più consapevoli di sé stessi, perché i gesti, le espressioni e le parole del vissuto, nel contesto allargato, intersoggettivo ed intercorporeo del gruppo, risuonano decisamente con più forza. Ed è qui, la capacità trasformativa del gruppo. Di fatto, è cruciale che questa dimensione allargata della soggettività favorisca una maggiore consapevolezza, perché, in fin dei conti, la cura inizia da qui, da una “presa di posizione” (e qui ritorna la *Befindlichkeit* e la dialettica Persona-Vulnerabilità) di fronte al proprio disagio e alla propria sofferenza.

ve ti trovi-con-gli-altri-nel-mondo?”. Con l’incontro al Centro si passa ad un’altra modalità dell’*essere-l’uno-per-l’altro*, e cioè si è *l’uno-di-fronte-all’altro*. Quindi due esistenze che si *incontrano*, che si *scontrano*, che si *incrociano*. *Occhi negli occhi, mano nella mano, corpo a corpo, faccia a faccia*. E non romanticamente, o non solo, non stiamo abbandonando (onticamente) la scienza al sentimento, di nuovo come afferma Heidegger, anzi cerchiamo di mettere in risalto, di svelare l’*aura patica* dell’esistenza, tematizzandola, articolandola, sbrogliandola dalle involuzioni che la confondono. Infine, l’ultima modalità dell’*essere-l’uno-per-l’altro* si realizza nell’*essere-l’uno-con-l’altro*, quando qualcosa, presumibilmente, è mutato, si è patito, sentito, vissuto.

L’angoscia, questo “tremendo spaesamento dell’essere”, questa conformazione della *Befindlichkeit* (analizzata dallo stesso Heidegger), patita e sentita da buona parte del Gruppo, viene vissuta, anche verbalizzata, razionalizzata, *compresa*, colta *eideticamente* ed idealmente, nella sua essenza di fenomeno emozionale che fa soffrire, a volte *logicizzata*, storicizzata e contestualizzata.

La richiesta d’aiuto, spesso, gridata e urlata, può ricevere ascolto, accoglimento, contenimento. Si giunge, dalla solitudine del proprio vissuto patico, all’essere *l’uno-con-l’altro* un fratello, un compagno, un *alter ego*, un altro da sé, la possibilità di ricomporre la frattura con la realtà e i cocci sparsi del proprio io, di riacquistare un progetto di mondo e un personale senso della vita.

Il tentativo della Gruppoanalisi dell’esserci, e quello di tanta fenomenologia esistenziale applicata alla clinica (psichiatrica o psicologica), è di provare a ri-configurare in una maniera meno disagiata ed alienante l’*Esserci* di ogni *presenza-al-mondo*, di donarle autenticità e la giusta distanza da sé stessa. L’esperienza della *Gruppendaseinsanalyse*, dunque, si co-constituisce partendo dall’*essere-l’uno-accanto-all’altro*, passando per l’*essere-l’uno-di-fronte-all’altro*, fino a sperimentare l’*essere-l’uno-con-l’altro*, e lo fa anche attraverso il vissuto più strettamente spaziale e temporale dell’essere prima *accanto*, poi *di fronte* ed infine *con* l’altro. Non è una pura questione terminologica, non si vuol giocare con le parole, ciò accade realmente, e l’intento qui è di portare a galla questi vissuti, di testimoniarli, soprattutto per la loro portata mutativa, trasformativa.

Mettere in *forma l’Erlebnis*, quindi attribuirgli un colore, un odore, un’espressione facciale, una parola o un suono, cogliere la rabbia, il dolore, la delusione, la disillusione, la disperazione, la paura, l’angoscia e diluirla, mitigarla, contenerla nel clima *pathico* del gruppo, permette ad un *Dasein* di provare paticamente sé stesso sempre in rapporto con l’altro, e fa dell’*Esserci* un *essere-con-l’altro*, un *co-esserci*, *Mit-Dasein*, una

modalità di fenomenologia del sollievo¹¹. Di fatto, Binswanger ci insegna che tutta la psicopatologia può essere letta alla luce del rapporto con l'altro da me, o meglio, nella rottura di questa imprescindibile relazione, quindi tentare di ricucire questo gravissimo strappo non è indubbiamente cosa da poco (cfr. Binswanger 1956, 1958 e d'Ippolito, 2008). In definitiva, provare a realizzare questo *essere-l'uno-con-l'altro*, significa impegnarsi a costruire sulla reciprocità dell'incontro un trasformativo essere insieme nel patico, un *Mit-Dasein (Co-Esserci)* dalla forte e decisa coloritura patica. È in questo terreno intriso di paticità, non nella mera emotività, ma nel patico patito, poi nel vibrante e viscerale sentito ed infine nell'*assaporare* (adottando un'espressione di Masullo) il vissuto che noi proviamo il provare (*Erlebnis*), proviamo noi stessi, quasi aderiamo al nostro io, in altre parole costituiamo noi stessi, *specchiandoci paticamente ed empaticamente*¹² nell'altro.

BIBLIOGRAFIA

- Binswanger L.: *Daseinsanalyse, Psychiatrie, Schizophrenie*, conferenza in lingua tedesca e inglese tenuta a Zurigo al II congresso internazionale degli psichiatri, 1958
- ... : *Tre forme di esistenza mancata* (1956), trad. it. Bompiani, Milano, 2001
- Callieri B., Maldonato M., Di Petta G.: *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*. Guida, Napoli, 1999
- Calvi L.: *Per una fenomenologia del sollievo*, in Calvi L. (a cura di): *Antropologia fenomenologica*. F. Angeli, Milano, 1981; ora è il cap. 4 de *Il consumo del corpo*, 2007b, cit.
- ... : *Empatia e relazionalità dopo Binswanger. Da Flaubert ai neuroni specchio*, in Besoli S.: *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*.

¹¹ Prendiamo in prestito da Lorenzo Calvi l'idea di una "fenomenologia del sollievo" come una sorta di terapia non verbale, proprio come egli stesso riflette a proposito del «rapporto dell'infermiere con il malato ed il suo implicito valore di psicoterapia non verbale; l'opportunità di rendere esplicito questo valore e di progettare qualcosa come una pedagogia corporale ed intenzionale dell'infermiere» (1981; 2007b, p. 67) e potremmo dire dell'operatore in generale che è disposto a farsi carico della sofferenza del paziente fino ad una corporeità che sostiene, contiene, abbraccia, accoglie, scalda.

¹² Viene in mente con l'espressione "specchiandoci [...] empaticamente" il cosiddetto processo di *mirroring*, la *prassi mimetica* di Calvi (2007a) e le ricerche sui *neuroni specchio*, di fatto, di grande importanza per questo argomento.

- Quodlibet, Macerata, 2007a; ora col titolo *Da Flaubert ai neuroni specchio* è il cap. 10 de *Il consumo del corpo*, 2007b, cit.
- ... : *Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici di uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte*. Mimesis, Milano, 2007b
- ... : *La coscienza paziente. Esercizi per una cura fenomenologica*. Giovanni Fioriti editore, Roma, 2013
- Damasio A.R.: *Emozione e coscienza*. Adelphi, Milano, 2000
- Di Petta G.: *Gruppoanalisi dell'esserci: tossicomania e terapia delle emozioni condivise*. Franco Angeli, Milano, 2006
- Di Petta G. et al.: *Nella terra di nessuno*. EUR, Roma, 2009
- d'Ippolito B.M.: *Dimensioni dell'esistenza secondo L. Binswanger*. COMPRENDRE, 16-17-18: 210-229, 2008
- Henry M.: *Incarnazione*. S.E.I. Frontiere, Torino, 2001
- Heidegger M.: *Grundfrage der Philosophie*, GA 45. Klostermann, Frankf. a.M., 1984. Trad. it. di U.M. Ugazio: *Domande fondamentali della filosofia*. Mursia, Milano, 1988
- ... : *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi, Milano, 1971
- Masullo A.: *Paticità e indifferenza. il melangolo*, Milano, 2003
- Resnik S.: *Glaciazioni. Viaggio nel mondo della follia*. Bollati e Boringhieri, Torino, 2001
- Scheler M.: *Essenze e forme della simpatia* (1923), trad. it. Città Nuova, Roma, 1980
- Stanghellini G., Ambrosini A., Ciglia R., Fusilli A.: *Atlante di fenomenologia dinamica*. Ed. Scientifiche Ma.Gi., Roma, 2008
- Stern D.: *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1987
- Straus E.: *Le forme della spazialità. Il loro significato per la motricità e la percezione* (1930). Trad. it. in E. Straus, H. Maldiney: *L'estetico e l'estetica*. Mimesis, Milano, 2005
- Zecchi S.: *La fenomenologia*. Loescher, Torino, 1983

Laerte Vetrugno
Via G. Di Vittorio, 21
I-73051 Novoli (Le)