

QUALITÀ E QUANTITÀ. LA MISURA IN MEDICINA E IN PSICOPATOLOGIA

«L'homme passe infiniment l'homme»
B. Pascal.

È forse possibile affermare che il progresso scientifico si può caratterizzare come una progressiva trasformazione della qualità nella quantità: la luce ed i colori in frequenze elettromagnetiche, i suoni e la voce in frequenze di vibrazioni meccaniche, gli stati della materia in forze di coesione molecolare, le forme di energia in frequenza dei cicli di orbitazione elettronica, ecc.

È del resto noto come per Leonardo lo scopo della scienza fosse quello di «misurare il misurabile e di rendere misurabile quello che non lo è».

Un tale processo corrisponde a quello di ridurre la totalità del fatto empirico con la variabilità delle sue dimensioni e pur sempre nella sua costante unità olistica, nella invariabilità di una unità che può soltanto ripetersi, secondo leggi strutturali, per costituire la totalità del fatto empirico singolo.

In tal modo, ogni esperienza empirica anche la più semplice, ad esempio quella di un contatto cutaneo, può essere vista come costituita da un dato numero di impulsi nervosi, da un dato numero di trasmissioni sinaptiche, con una data frequenza o con un dato regime di frequenze, biologicamente determinate e statisticamente definibili.

In tal modo mentre la qualità si fonda sul variabile e, in certo senso, sull'irripetibile, la quantità si fonda sull'invariabile — l'unità di misura — e sul ripetibile; poiché appare evidente che la quantità non può essere se non la ripetizione del costante. Sotto questo profilo la quantità sembra rispondere ad un indirizzo entropico, vale a dire al passaggio dalla differenza propria del

qualitativo alla uniformità del quantitativo e, pertanto, se la vita è caratterizzata dalla neghentropia, la quantità si può dire antivitalle. Così non può stupire se l'analisi delle frequenze statistiche delle varie parti del discorso, contenute in un testo, ne annulla il contenuto, vale a dire la qualità che lo distingue da ogni altro testo che non sia la sua ripetizione.

La «Scuola della Forma» ha messo in evidenza l'impossibilità di ridurre la qualità — la *forma* — alla quantità, anche se W. Koehler (7) lo ha tentato con la nota legge dell'isomorfismo, come legge di un equilibrio fisico fra elementi unitari eguali.

Ora potremmo quasi dire che con il linguaggio binario la scienza è arrivata a quantificare ciò che appariva come il meno quantificabile: vale a dire la *scelta*. Il *bit* può essere visto allora come l'unità costante di scelta ed il mio atto decisionale non è che il risultato di una quantità, più o meno importante e con una data frequenza, di unità-scelta. La scelta più difficile mobiliterebbe una maggiore quantità di unità-scelta ma senza che cambi la sua struttura quantitativa.

Del resto, con la, ormai superata, teoria dei *trials and errors* si era già tentata una spiegazione dell'apprendimento attraverso l'*on* della gratificazione e l'*off* della frustrazione e la frequenza del loro ripetersi; vale a dire con un riferimento, più o meno immediato, se vogliamo, ad un'altra unità-*bit*: bene-male. Bene o male che, in fondo, sembra essere il *bit* fondamentale dell'esistere umano. Ma si tratta di un *bit* non come unità di alternativa biologica, o neurobiologica, di fondo, bensì come spazio agibile entro il quale l'uomo compie le proprie scelte e le può compiere anche in senso contrario al numero e frequenza dell'unità-*bit* biologica sopra accennata. Vale a dire, l'uomo può anche fare una scelta contraria alle indicazioni delle frequenze statistiche. In altri termini, può fare una scelta antientropica.

Il cammino della scienza verso l'unità di misura, dopo avere stabilito l'unità del tempo e dello spazio e le unità di causa, è così giunto a stabilire l'unità di scelta. Unità anch'essa quantitativamente associabile e ripetibile con altre identiche unità. In tal modo il contenuto dell'agire umano, vale a dire la sua qualità, sembra potersi fare quantità.

La mia attesa, che è il tempo che mi separa dal risultato come tempo della speranza o del timore, si riduce ad un tempo tecnico necessario a meccanismi causali deterministici o probabilistici, ai quali debbo affidare la mia domanda per avere la risposta sperata o temuta. Tipico può essere l'esempio della diagnosi per il male di cui soffro; essa è, per così dire, diluita o scomposta attraverso tutti i *bits* degli *autoanalyzers* ai quali vengono affidati i campioni di liquidi organici o le sezioni fatte dallo *scanning* tomografico computerizzato; oppure quando l'attività dei miei organi viene calcolata dalle emissioni di particelle *beta* dei traccianti inseriti nei metabolismi, od anche attraverso la misura, sempre computerizzata, del flusso e del deflusso ematico negli stessi organi.

Ma in realtà la mia attesa ha un suo singolare ed ineffabile tempo, non misurabile nemmeno attraverso lo scandire rapidissimo dei meccanismi *on-off*.

La sua unità di misura è nella mia biografia. Da essa dipende il tempo di attesa per la diagnosi: interminabile, se la mia biografia ha ancora dei capitoli da scrivere; senza tale carattere, se essa è all'ultimo capitolo; beninteso anche, ma non soltanto, biologico. Il tempo dell'attesa è quindi, ma non soltanto, quello della *Lebensweg* zuttiana, bensì quello della *echte Ewigkeit* heideggeriana e quello del «momento» al quale Faust chiede di arrestarsi. Vale a dire, è il tempo prospettico e cioè quello del mio esistenziale proiettarmi nella vita, fuori di me, verso l'Altro ed anche oltre. Il tempo per cui la Speranza si fa Fede, il tempo della Carità e dell'Amore.

Tempo prospettico esistenziale che è anche lo spazio panoramico della mia esistenza, lo spazio del mio perenne e fondamentale incontro con l'Altro [*Begegnungsraum* di F.J.J. Buytendijk (3)], quando cioè il mio agire non è ancora oggetto di un osservatore estraneo; vale a dire, non è ancora descrivibile in unità di spazio sull'asse delle ascisse ed in unità di tempo sull'asse delle ordinate. Agire, che è momento di un programma vitale nello spazio e tempo vitali e non fisici e che non può essere scandito in *bits*.

M. Scheler (14) pone lo «stare dell'uomo nel cosmo» come manifestazione dello «Spirito» (*der Geist*) e della sua «spinta»

(*der Drang*). Quella spinta che nel *logos* si attualizza come l'attitudine a cogliere la «quiddità» di ogni cosa»; ed un tale «essere-in-atto del suo spirito e della sua persona trascende fino alle *forme* di questo mondo posto nello spazio e nel tempo». «Fino alle forme» quindi ancora risolvibili nelle unità del «qui - quando - come» mondani; ma che portano pur sempre in sé quella dimensione dello «spirito» dal quale pertanto dipendono quelle stesse unità di cui sopra.

Con ciò sembra allora possibile comprendere perché anche la riduzione all'ultima «quiddità», che è l'unità di misura, non possa mai «misurare» il fatto umano, e cioè perché la quantità non possa mai, potremmo dire anche *de iure*, risolvere la qualità, anche se, *de facto*, sembri, qualche volta, poterlo fare. Da ciò l'incommensurabilità del bello e del brutto, del bene e del male; per cui, ad es., H. Bergson diceva che non c'è dolore più grande o più piccolo di un altro perché ognuno soffre il proprio dolore.

Gabriel Marcel parla in senso analogo di una «alienazione» (p. 25) (9) attraverso la quale l'uomo è spinto alla «problematizzazione» e, conseguentemente, ad una «soluzione verificabile» del problema. Pertanto si giunge inevitabilmente ad «un certain ensemble de conditions universelles en droit, c'est-à-dire reconnues comme *normales*, comme trouvant place chez tout sujet susceptible d'énoncer des jugements valables», con la inevitabile idea di un «soggetto spersonalizzato» dove A può sostituire B (p. 11) (10) e di una «tecnica di reggenza dell'universo».

«Alienazione» quindi che non può spiegare l'uomo e che perciò lo conferma in quanto non può spiegare quell'*inépuisable concret*, vale a dire quel *co-esse*, da cui dipende l'*esse* che il pensiero impersonale degrada in «oggetto» a costo della depersonalizzazione. Appare quindi comprensibile come il «problema», e la conseguente necessità di «verifica», della soluzione, implichi a loro volta la «misura» e l'«unità di misura». Si tratta di ciò che, sempre per Gabriel Marcel (11) è l'«antagonista del *pieno* che caratterizza l'esperienza della comunione esistenziale» (p. 32).

Se per Protagora «l'uomo è la misura di tutte le cose», ciò significa che l'uomo può misurarle ma, proprio per questo, deve restare fuori della misura. È lo stesso concetto che troviamo in

R. Guardini (6) quando, parlando anch'egli della «posizione dell'uomo nella natura», scrive che l'uomo può dire, di un fatto, che «è naturale» oppure no, proprio perché, in quanto uomo, è fuori della natura.

Così l'uomo è fuori della natura e, nel sentire, nell'agire, nel suo affaccendamento, è incommensurabile. Per tale motivo, se la neurofisiologia più accurata e la psicologia sperimentale possono misurare in frazioni di secondo i tempi della risposta delle strutture nervose ad uno stimolo, i tempi di conduzione di un impulso motorio, quelli del suo *feed-back* propriocettivo, la *cronassia* motoria e sensitiva, la soglia di eccitabilità ed il tempo refrattario, possono misurare l'ampiezza e la frequenza del grafoelemento elettroencefalografico e delle risposte evocate ecc., pur nella innegabile importanza dei dati così raccolti; per il fatto di vedere l'uomo attraverso la misura non potranno mai coglierne la sua dimensione essenziale: la sua incommensurabilità che è la sua originalità, la sua ineffabilità, la sua libertà ed anche la sua responsabilità.

Una tale prospettiva sembra avere il proprio riscontro in neurologia, precisamente nel problema del rapporto fra la sede lesionale nel S.N.C., e la sintomatologia, vale a dire nel superamento dell'era localizzatoria in quella antilocalizzatoria e dalla meno sicura corrispondenza con la topografia lesionale dei sintomi neurologici relativi alle attività neurologiche di livello funzionale più alto. Ad esempio, nei disturbi afasici, in quelli aprassici e nei disturbi di ciò che potremmo dire il «vissuto corporeo», il sentirsi corpo, che è la condizione-perno, la cerniera del nostro esistere, appunto, fra la norma della misura ed i valori umani che ne sono — per principio, e non per insufficienza della norma — al di sopra. Quella cerniera che permette lo scambio fra la «quiddità» e la capacità di coglier il *So-sein* scheleriano, fra il *Leib* ed il *Körper* od anche fra il «corpo-che-sono» ed il «corpo-che-ho» [M. Merleau-Ponty (12)]; vale a dire, fra l'«essere» e l'«avere» di Gabriel Marcel che sono condizioni polari del nostro esistere; per cui il «corpo-che-ho» — accessibile alla misura — non potrà mai risolvere il «corpo-che-sono» — accessibile al valore.

Ognuno quindi nel proprio ambito: la misura in quello del capire, il valore in quello del comprendere. Si tratta, se si vuole, di quella differenza fra vedere e guardare: il primo proprio dell'occhio-che-ho la cui attività è misurabile come quella di uno strumento ottico, strumento che posso seguire fino all'area calcarina (area 17). Questa però è delimitata dalle aree 18 e 19 o area visuopsichica dove forse può ipotizzarsi un momento funzionale dell'occhio-che-sono la cui attività si manifesta nel valore simbolico, non più misurabile ma comprensibile. Area che partecipa al grande *carrefour* temporo-parieto-occipitale dove forse si può cercare il più grande momento funzionale proprio dell'uomo per cui l'*input* tattile, uditivo e visivo e l'*output* motorio si trovano *partners* nell'*output* simbolico. Vale a dire, momento per cui la quantità misurabile si fa qualità comprensibile, per cui l'energia misurabile dello stimolo si fa qualità percettiva, come in una specie di grande metabolismo attraverso il quale il mondo dell'energia si fa mondo umano dei valori, per cui l'uomo-artista dipinge il mondo con i colori dell'umanità. In certo senso, come il colore sulla tavolozza che stimola l'occhio del pittore si trascende nel valore cromatico del discorso pittorico, perché la mano anatomo-fisiologica — definibile attraverso unità anatomiche e fisiologiche — diventa la indefinibile mano dell'artista in un trascendersi del corpo-oggetto in corpo-soggetto. Analogamente, l'occhio-che-vede si trascende nell'occhio-che-guarda, l'orecchio-che-ode nell'orecchio-che-ascolta, la mano-che-tocca nella mano-che-palpa o tasta o manipola.

Tutto questo, perché mano, occhio ed orecchio sono la mano, l'occhio e l'orecchio dell'uomo, così come lo sono le aree corticali di proiezione sensitivo-sensoriale e motoria e quelle associative.

In tal senso l'uomo non è la somma di cellule, tessuti, organi ed apparati, e tanto meno la sua unità organismica è il tessuto, sia pur mirabile e fittissimo, disegnato dagli infiniti impulsi nervosi che percorrono il nostro corpo. È l'unità trascendente dell'uomo che fa l'unità di quanto sopra, perché la sua unità è, anche nel senso olistico, più della somma delle parti.

La misura ci porta alla soglia di questa unità dove comincia il valore, soglia che è anche quella fra quantità e qualità.

Resta da precisare il concetto di qualità che, nel senso qui discusso, coincide con il criterio dell'incommensurabilità. Vale a dire, se noi possiamo misurare il verde del colore sulla tavolozza come una data frequenza di onde elettromagnetiche, non possiamo più farlo nel verde del prato che il pittore ha dipinto se non a patto di perdere l'esperienza del prato, il valore del prato.

Sotto tale profilo la qualità sembra coincidere col significato. Così si potrebbe anche dire che unità di misura è quantità quando io l'aggiungo a se stessa; ma quando parlo del suo significato essa diventa una qualità per la ovvia contraddizione che una unità di misura, ancora misurabile, non può essere unità di misura ma solo una quantità di unità di misura.

Così l'uomo di Protagora «è la misura di tutte le cose» in quanto dona loro significato, in quanto è *homo symbolicus* (E. Cassirer).

Pertanto si potrebbe anche dire che la quantità consegue alla qualità che contraddistingue l'esistenza dell'uomo come presenza mondana.

Si è detto sopra come il progresso della scienza possa essere visto come una progressiva quantificazione della qualità e come la quantificazione richieda l'unità di misura e come questa possa essere tale come qualità.

Sembra così stabilirsi una specie di *turn-over* che appare manifesto nell'ansia nevrotica. A tale proposito la ripetitività dell'idea ossessiva e del cerimoniale che l'accompagna potrebbe apparire come un tentativo di rimozione del fondamentale predominio della qualità delle cose: sporche, infette, contagiose, ecc. o delle azioni che contengono la possibilità ossessiva di fare il male.

Si potrebbe quasi dire che l'ansia nevrotica sia l'invasione e l'irruzione della qualità umana in quel mondo nel quale la misura la tiene, in certo senso, a bada, la rende accessibile e manipolabile. Il perfezionismo ed il razionalismo dell'ansioso nevrotico sembrano voler diluire la pressione della qualità nella possibilità di definirla quantitativamente. La ripetizione di movi-

menti, di gesti ed anche di pensieri potrebbe avere il significato di chiudere nella garanzia del numero la qualità dell'azione: ad esempio, ripetere più volte la stessa azione per essere sicuro di averla fatta bene. In tal senso l'assicurazione e l'accertamento, ripetutamente richiesti, dovrebbero garantire — anche se non esaurientemente — il nevrotico contro il dubbio sulla qualità: sporco o pulito, infetto o sterile, voglio o non voglio, peccato o no, ho capito o meno, ecc.

Ora, cosa può significare in una prospettiva psicogenetica, un tale irrompere della qualità nell'esperienza quotidiana? Potrebbe significare una presenza mondana diversa, alterata, per cui la quantificazione non riesce ad addomesticarla? Significa forse un'alterata «presenza» mondana nel senso che mondanizzarsi significa poter cogliere, attraverso il *logos*, la «quiddità», e con ciò la possibilità di quantificare il nostro esperire ed il nostro agire in modo che la misura ci permetta un più economico e «misurato» confronto con l'Altro. In tal senso, ad esempio, l'appuntamento alle ore 17 annulla la ovvia diversità dell'attesa dell'Io e dell'Altro dando ad essa la misura del tempo cronologico. È qui chiaro il passaggio dalla qualità del «tempo privato» e «personale» (*die persönliche Zeit*) alla quantità del tempo «pubblico» o «dell'orologio» (*die Uhrzeit*).

In modo del tutto analogo, il cuore che il soggetto, non ansioso, sottopone all'esame del cardiologo, nel dubbio di una possibile cardiopatia, è un cuore misurabile attraverso la frequenza delle pulsazioni, l'intensità dei toni cardiaci, il tracciato elettrocardiografico, le misure del telecuore, ecc. Per contro, il cuore del soggetto con una nevrosi cardiaca non appare, sempre nell'esperienza del soggetto, parimenti misurabile nelle ripetute visite e controlli cardiologici, nel senso cioè che ogni assicurazione non riesce a dare al malato quella sicurezza che, nella legalità quotidiana, viene data appunto dalla misura. È allora possibile l'ipotesi che un tale cuore non sia, in realtà, il cuore-organo misurato dall'anatomia e dalla fisiologia, ma piuttosto il cuore privato del singolo; potremmo anche dire, sola qualità e non quantificabile. Qualità che è la qualità dell'individuo nella sua storia biografica attraverso i modi propri dello svolgersi della

sua presenza mondana. Quindi, un cuore per il quale non servono parametri di quantità, bensì quelli di qualità, i quali sono riconoscibili nei significati propri del declinarsi mondano; vale a dire, propri della biografia. Modi per i quali non ci può quindi essere una spiegazione per quantificazione ma una comprensione per significazione.

Gabriel Marcel (11) parla giustamente di una «antinomia della natura umana» (p. 34), di un «dramma della contraddizione che è in ciascuno di noi» e che può sottendere il rischio di un mondo abbandonato (*livré*) alla razionalizzazione intensiva. Razionalizzazione intensiva che possiamo cogliere, come detto più sopra, nella sintomatologia nevrotica, nella quale l'oggetto sembra distaccarsi come puro contenuto percettivo, cenestesico, emotivo e ideico, da quel «contatto» col soggetto che M. Heidegger ha visto in modo efficace, come dimensione esistenziale nella «utensilità» (*Zuhandenheit*). In tal modo esso perde quella comunione nell'affaccendamento, per cui può diventare minaccioso allo stesso affaccendamento e pertanto al mio esistere. Così si può comprendere l'affanno della difesa contro una tale minaccia; difesa minata però dal fatto che gli stessi contenuti di essa cadono sotto la suddetta razionalizzazione intensiva, e perdono pertanto, assieme alla loro dimensione utensitaria, la loro efficacia. Da ciò quindi l'inefficienza di ogni controllo e quella di ogni assicurazione o conferma richieste insistentemente dal malato, ed il frequente ed apparentemente contraddittorio ricorso a rituali a carattere spesso «magico», quasi un ricorso all'antioggettivo, all'antirazionale.

In senso opposto si può leggere la psicodinamica del sintomo psicotico, vale a dire dell'allucinazione e del delirio, nella quale l'«antinomia della natura umana» sembra sbilanciarsi, se così si può dire, in senso opposto, e cioè nel senso della «personalizzazione». La dimensione esistenziale dell'«utensilità», prende un chiaro sopravvento fino a rovesciare il rapporto equilibrato — e pertanto agevole — fra utente ed utensile, che si fonda sul rapporto duale della *Noità* esistenziale. Così l'*Io* diventa l'oggetto dell'*Altro*, esposto, come in una oggettualizzazione senza limiti, all'uso e quindi facilmente all'abuso dell'*Altro*, che può quindi usarne a suo piacere attraverso la «lettura» ed il «furto»

del pensiero, attraverso l'«influenzamento» con i mezzi più disparati, dai più semplici ed inidonei, nella valutazione corrente, a quelli più immaginifici. Da ciò la «irrazionalità», contro la «iperrazionalizzazione» propria del sintomo nevrotico, la perdita del confine fra me e l'oggetto, fra me e l'Altro, da cui la «perdita del confine» e della «protezione» [*Entgrenzung* ed *Entbergung* di C. Kulenkampff (8)], la situazione dell'*être vu par autrui* descritta da J.-P. Sartre, contro la netta e rigida separazione con il contenuto esperienziale nevrotico, divenuto inaccessibile al mio uso, tanto che mi affanno nei tentativi di usarlo — come nel rituale ansioso-nevrotico — senza mai poter raggiungere l'esperienza di ottenere lo scopo per cui lo uso.

Ed è interessante considerare come l'esperienza del «caso» mostri anch'essa un carattere diverso e contrapposto nella nevrosi e nella psicosi. Dimensione tipica dell'esperienza del «caso» sta nella sua equivocità. Vale a dire, nell'ottica probabilistica, fra l'1 del successo sicuro e lo 0 dell'insuccesso sicuro, come limiti praticamente irraggiungibili. Ebbene, tali limiti sembrano invece raggiunti nelle due sindromi in questione. È noto che E. Minkowski ha parlato della «perdita del caso» (13), nella psicosi, in quanto nel pensiero delirante tutto ha un significato univoco, nulla accade a caso, perché tutto è mezzo e significato della sopraffazione dell'Altro, e con ciò coincide anche il concetto della «coscienza di significato» (*Bedeutungsbewusstsein*). In senso analogo parla il concetto binswangeriano della «sproporzione» strutturale psicodinamica essenziale della «presunzione» (*Verstiegenheit*), della «stramberia» (*Verschrobenheit*) e del «manierismo» (*Manieriertheit*) caratterizzati rispettivamente dal predominio incontenibile di un pensiero disancorato dal rapporto mondano per cui non ha limiti nella sua «presunzione»; di un utensile disancorato anch'esso dal rapporto mondano per cui la sua dimensione d'uso — senza più contatto con l'utente — lo prevarica, gli impone una scelta paradossa — è ancora un influenzamento esteriore —; e, infine, di un comportamento che — parimenti disancorato dal suo rapporto d'uso mondano — si sostituisce all'esperienza dell'Io-agente con un'esperienza fondamentale di un Io-agito e quindi ancora soggetto all'«influenza-

mento esterno». Com'è noto, tali sindromi strutturali binswangeriane del comportamento umano, esprimono «forme di esistenza mancata» (1).

È possibile ora rilevare come carattere comune dell'esperire nevrotico e psicotico la «incommensurabilità» dei contenuti esperienziali: nessuna misura può dare efficacia agli accertamenti, conferme, controlli sempre ostinatamente richiesti dal nevrotico. Del pari, nessuna misura può dare dimensione efficace alla difesa contro l'influenzamento esteriore.

Ma nello stesso tempo non possiamo dimenticare come, sempre per Gabriel Marcel (11), la «disperazione» — noi diremmo la profonda sofferenza psichica del nevrotico e dello psicotico — possa diventare il «trampolino della più alta affermazione» (p. 35), per cui «l'essere sorge attraverso una tale conversione e tale negazione della negazione come il "luogo della fedeltà"» (9). Ciò perché l'«assenza» di tali malati — la loro diversità — dal concreto quotidiano diventa «presenza», in quanto la «comunione», il «*co-esse*» non possono mai essere tradotti in ragionamenti astratti di tipo deduttivo.

E qui sta il motivo vero della psicoterapia, i cui metodi potranno divergere sulla comprensione e sulla definizione dei significati sopra discussi, ma che, in ogni caso, vuole agire attraverso la comprensione. Così la psichiatria, più di ogni altra disciplina medica, mette in evidenza come la cura del malato possa essere soltanto cura del singolo e non cura della moltitudine; come la cura sia, nella sua essenza, un rapporto con i valori dell'individuo e non con la quantità della temperatura corporea o degli equilibri biochimici o bioelettrici, ecc. Pertanto il rapporto col malato è un rapporto di qualità e non di quantità, e la sua quantificazione, in qualsiasi modo la si possa pensare, in un certo senso lo denatura.

Psicoterapia che, secondo la prospettiva qui accennata, non è la spiegazione verbale del problema nevrotico o di quello psicotico, posto dal malato, ma è *uso* della *parola*, non come veicolo di una spiegazione, in un modo o nell'altro, codificata nei contenuti di uno schema operativo-logico, bensì come parola-parlante, e cioè come modalità mondana della presenza-comuni-

cante dell'Io all'Altro, nel senso della «comunicazione interpersonale» [cf. K. Danzinger (4)]. Vale a dire, in un inserimento possibile nelle modalità di presenza nevrotica o psicotica. La parola, quindi, come momento sempre attuale di un significare continuamente *in fieri*. Vale a dire, ancora, non come veicolo di significati già standardizzati, ma come «expressione» di una presenza dialogica [M. Buber (2)], di un «esserci» del medico nel mondo del soggetto nevrotico o psicotico.

Si tratta quindi dell'uso della parola in una relazione segnica, non attraverso una datità immediata del significato, bensì in una «semiosi infinita» (p. 15) (5), in una perenne «inaugurazione del movimento della significazione che ne rende impossibile l'interruzione» (*ibid.* p. 17).

La psicoterapia è appunto l'uso di una tale parola-segno che è «non solo la testa d'ariete che sfonda i battenti della *ratio*, ma anche il filo d'Arianna che conduce oltre i suoi confini» (*ibid.* p. 19).

Tale metafora può valere particolarmente nella psicoterapia in quanto uso della parola per entrare oltre i confini che il mondo della presenza nevrotica e di quella psicotica sembrano opporre al mondo del quotidiano, alla sua legalità; ma anche per non perdersi in essi, bensì per coglierne i significati che sono ancora, e fondamentalmente, i significati della comunione con l'Altro e col Mondo, anche se su registri di una presenza modificata. Comunione i cui termini, e quindi i cui significati, possono essere meglio intesi in una prospettiva psicogenetica secondo i momenti di un dispiegarsi della nostra presenza mondana; vale a dire, momenti e significazioni propri del rapporto mondano del soggetto con l'ambiente: ad esempio, casa, scuola, società, sia sulla spinta della *libido* freudiana o del modello archetipo junghiano oppure del *Drang* scheleriano o della *Sorge* heideggeriana, della *Liebe* binswangeriana, del «principio dialogico» buberiano od infine del «patto nuziale» marceliano.

Si è già accennato al concetto di una «utensilità», nel senso di M. Heidegger, come momento fondamentale dell'articolarsi esistenziale della nostra presenza mondana, in quanto fonda la nostra «presenza» che, in un certo senso, appare disarticolata

nel mondo della coscienza categoriale nel modo del *Vorhanden-sein* heideggeriano; vale a dire, nel mondo delle categorie nozionali e dei loro simboli standardizzati; quel mondo che mostra, proprio attraverso l'uso anomalo dei simboli in questione — nel loro non poter più coincidere con la loro denotazione lessicale —, una probabile modificazione dell'articolazione sopraddetta; per cui l'utensile-parola, non più idoneo all'uso corrente, mostra però tutto il suo spessore significante attraverso la metafora che costituisce la sua vera ricchezza e potenza.

È così che nello stesso tempo il rilievo del simbolo si distacca dalla sua apparente convenzionalità di una ipotetica associazione segno-significato, per mostrare la sua profonda valenza come creazione di significato che — ancora una volta — mostra tutta la sua possibilità nella creazione dell'utensile, specialmente in quel trascendersi della nostra presenza somatica nell'utensile-mano e nell'utensile-«canale orale» per cui l'uomo è contemporaneamente *homo faber* (H. Bergson) ed *homo symbolicus* (E. Cassirer).

Pertanto la gestualità ed il linguaggio del nevrotico e dello psicotico sono comunque e sempre attività simboliche accessibili alla comprensione ma non alla misura. Così appare sempre valida l'indicazione di J. Zutt (15) per una «comprensione» — più che per una «spiegazione» — dell'esperienza psichiatrica, attraverso una «osservazione di ciò che si mostra, nel suo apparire sul suo sfondo antropologico». Vale a dire nei modi del nostro dispiegarci mondano, per cui è ancora una volta più che motivata la comprensione del sintomo nevrotico o psicotico sullo «sfondo» biografico del malato per una lettura del suo simbolismo personale che non può certamente risolversi in quello convenzionale.

Una tale prospettiva spiega, infine, il fatto della impossibilità della verifica, sia nell'allucinazione e nel delirio nei quali non è cercata, sia nell'esperienza nevrotica la quale sfugge continuamente ad essa.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- (1) L. BINSWANGER: *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegtheit, Versprochenheit, Manieriertheit*, Niemeyer, Tübingen 1956.
- (2) M. BUBER: *Das dialogische Prinzip*, L. Schneider, Heidelberg 1979.
- (3) F.J.J. BUYTENDIJK: *Prolegomena einer anthropologischen Physiologie*, O. Müller, Salzburg 1967.
- (4) K. DANZINGER: *La comunicazione interpersonale*, tr. it., Zanichelli, Bologna 1982.
- (5) J. DERRIDA: *La voce e il fenomeno*, tr. it., Jaca Book, 1984².
- (6) R. GUARDINI: *Le Monde et la Personne*, Ed. du Seuil, Paris 1966.
- (7) W. KOEHLER: *La psicologia della Gestalt*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1941.
- (8) C. KULENKAMPFF: *Entbergung, Entgrenzung, Ueberbewältigung als Wesen des Standverlustes. Zur Anthropologie der paranoiden Psychosen*, «Nervenarzt», 26 (1955), pp. 89-98.
- (9) G. MARCEL: *Etre et avoir*, Coll. Philosophie de l'esprit, Aubier, Paris 1935.
- (10) G. MARCEL: *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris 1940.
- (11) G. MARCEL: *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, E. Nauwelaerts, J. Vrin, Louvain-Paris 1949.
- (12) M. MERLEAU-PONTY: *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945.
- (13) E. MINKOWSKI: *Traité de Psychopathologie*, P.U.F., Paris 1966.
- (14) M. SCHELER: *La situation de l'homme dans le monde*, tr. franc., Aubier, Paris 1951.
- (15) J. ZUTT: *Ueber verstehende Anthropologie. Versuch einer anthropologischen Grundlegung der psychiatrischen Erfahrung*, in *Psychiatrie der Gegenwart*, Bd. 1/2, Springer, Berlin 1963.