

Ferdinando Brancaleone

## EXISTENTIA

*Rassegna storico-critica di Antropologia Clinica  
ad indirizzo esistenziale*

A cura della Fondazione Scientifica OFB<sup>onlus</sup>

O.F.B.-Editing

## INTRODUZIONE

L'Antropologia Clinica ad indirizzo esistenziale affonda le sue radici in quell'*orientamento esistenziale*, che, come affermava Ludwig Binswanger, “[...] ha avuto origine dall’insoddisfazione verso gli sforzi prevalenti per arrivare ad una comprensione scientifica in psichiatria”<sup>1</sup>. D'altra parte, il fatto che lo stesso Binswanger, il più autorevole portavoce dell’indirizzo esistenziale in campo clinico, asseriva che “[...] la psicologia e la psicoterapia come scienza sono dichiaratamente interessate all’*uomo*, ma non sono affatto principalmente interessate al *malato*, bensì all’*uomo in quanto tale*”<sup>2</sup>, permette di comprendere perché, come spesso accade nel rapporto tra scienza pura e scienza applicata, le pur acute e penetranti applicazioni della psicologia e psichiatria ad orientamento esistenziale trovino pregnanza solo a partire da un modello specifico di comprensione della *struttura di fondo dell’esistenza*.

La speranza “[...] di poter instaurare – come affermava già Manfred Bleuer – una psicoterapia sistematica sulla base di un completo esame analitico-esistenziale del paziente”<sup>3</sup>, ha evidenziato da molto tempo l’esigenza di un adeguato “schema concettuale”, in base al quale i procedimenti e gli interventi clinici abbiano la possibilità di trovare un coerente significato.

---

<sup>1</sup> BINSWANGER L., *Existential Analysis and Psychotherapy*, in Fromm-Reichmann and Moreno (Eds.), *Progress in Psychotherapy*, New York, Grune & Stratton, 1956, p. 144, cit. in Corsini-Wedding (a cura), *Current Psychotherapies*, F.E. Peacock Publishers, Inc., 1995, trad. it., *Psicoterapia. Teoria, tecniche, casi*, Ed. Guerini, Milano, 1996, p.365.

<sup>2</sup> BINSWANGER L., *Ibidem*, cit. in Brancaleone F., *L’Orientamento Esistenziale*, in Mastroianni-Minio, *Psicoterapie a confronto*, Ed. Thyrsus, Arrone (TR), 1987, p. 169.

<sup>3</sup> BLEUER M., *Researches and Changes in Concepts in the Study of Schizophrenia*, “Bull. Isaac Ray M. Lib.”, 3 (1-2): 42, 1955; cit. in MAY R., *L’indirizzo esistenziale*, in ARIETI, “Manuale di Psichiatria”, Boringhieri, MI, 1969, p. 1642.

Ora, per quanto concerne specificamente l'orientamento antropologico ad indirizzo esistenziale, occorre osservare, in via preliminare, che tale "schema", "modello" o "punto di vista", si andò originando, in maniera *spontanea* ed in diverse parti del mondo occidentale, tra intellettuali, psichiatri e psicologi di diversa estrazione ed originariamente appartenenti a Scuole di pensiero anche differenti tra di loro.

Nella progressiva elaborazione ed evoluzione di tale "schema teorico", riprendendo una suddivisione classica, anche se alquanto schematica, è possibile distinguere una "prima fase" (*fase fenomenologia*) da una "seconda fase" (*fase esistenziale*). I rappresentanti di maggior spicco della fase fenomenologica possono venire identificati in Eugène Minkowski (in Francia), Erwin Straus (in Germania e poi in America), V.E. von Gebattel (in Germania). La fase esistenziale è rappresentata, in Svizzera, da personalità, quali Ludwig Binswanger, Medard Boss, Gustav Bally, A. Storch, Roland Kuhn; in Olanda, invece, da studiosi come J.H. Van den Berg e F.J. Buitendijk.

Ovviamente tale elenco non pretende affatto di essere esauriente, in quanto, tra coloro che, a vario titolo, hanno offerto contributi importanti e, talora, determinanti, sono certamente da annoverare almeno i nomi di V.v. Weizsacker, G. Bachelard, V.E. Frankl, M. Merleau-Ponty e, specificamente in Italia, D. Cargnello, E. Borgna e B. Callieri. Negli Stati Uniti, poi, l'approccio esistenziale in antropologia clinica fu introdotto ufficialmente solo nel 1958, con la pubblicazione del Volume, dal titolo *Existence. A new dimension in Psychology and Psychiatry*<sup>4</sup>, curato da Rollo May, Ernest Angel ed Henri Ellenberger. Il primo manuale organico statunitense, ispirato alla psicologia e psicoterapia ad indirizzo esistenziale (*Existential Psychotherapy*)<sup>5</sup>, fu scritto da Irvin Yalom, nel 1981.

---

<sup>4</sup> MAY R.-ANGEL E.- ELLEMBERGER H., *Existence. A new dimension in Psychology and Psychiatry*, Basic Books, New York, 1958.

<sup>5</sup> YALOM I., *Existential Psychotherapy*, Basic Books, New York, 1981.

## 2.

### PRESUPPOSTI : S. KIERKEGAARD

Affermano testualmente Rollo May ed Irvin Yalom<sup>6</sup>:

*Nel corso della storia, la tradizione esistenziale è esemplificata da molti pensatori. Tra questi S. Agostino, che riteneva che “la verità dimora nell’uomo interiore”; Duns Scoto, che argomentò contro le essenze razionali di Tommaso d’Aquino, ribadendo che la volontà umana deve essere considerata come il fondamento di ogni affermazione; e Blaise Pascal, come testimoniato dalla sua famosa frase: “ il cuore ha le sue ragioni, delle quali la ragione non sa nulla”.*

In tale ordine di considerazioni, è da rilevare che, nell’ottica antropologica esistenziale, costituisce un problema certamente cruciale “ [...] questo abisso tra ciò che è vero in astratto e ciò che è esistenzialmente vero per una data persona vivente”<sup>7</sup>.

Durante il diciannovesimo secolo, furono specialmente S. Kierkegaard e F. Nietzsche ad opporsi all’illusione che la *realtà* possa essere compresa dalla *ragione astratta*. E non è certamente un caso che ambedue i pensatori siano da annoverare “[...] tra i più notevoli psicologi di tutti i tempi”<sup>8</sup>.

Le profonde analisi di Kierkegaard sull’ansia e sulla disperazione, o le intuizioni incredibilmente acute di Nietzsche

---

<sup>6</sup> MAY R. –YALOM I., *Psicoterapia esistenziale*, in Corsini R.J.-Wedding D. (a cura), *Current Psychotherapies*, F.E. Peacock Publishers, Inc., 1995, trad. it., *Psicoterapia. Teoria, tecniche, casi*, Ed. Guerini, Milano, 1996, p. 374.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 375.

sulla dinamica del risentimento e sulla colpa e l'ostilità che accompagnano le forze emozionali represses, sembrano sorprendentemente anticipare di oltre un secolo le analisi psicologiche tipiche dei cultori dell'antropologia esistenziale novecentesca<sup>9</sup>.

E', comunque, specificamente al pensiero di Kierkegaard che l'approccio antropologico-esistenziale novecentesco, pur nelle sue diverse e molteplici diramazioni, si riaggancia.

*“Un giorno, non soltanto i miei scritti ma proprio la mia vita e tutto il complicato segreto del suo meccanismo sarà minuziosamente studiato. Questo disse Kierkegaard di se stesso. E tale profezia si è avverata con l'Esistenzialismo contemporaneo che si è esplicitamente proposto come una Kierkegaard Renaissance”*<sup>10</sup>.

Per Kierkegaard il problema filosofico fondamentale è quello dell'uomo e della sua *esistenza*. E l'*esistenza*, in quanto tale, riguarda sempre e solo il *Singolo*. Infatti, “[...] (n)ella specie animale vale sempre il principio: il singolo è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica [...] che il Singolo è più alto del genere”<sup>11</sup>. In altre parole, se in ogni genere animale “la specie è la cosa più alta, mentre l'individuo di continuo sorge e scompare”, nel genere umano “l'individuo è superiore al genere”<sup>12</sup>.

E' appunto nella difesa del Singolo che si attua e si snoda l'intera opera di Kierkegaard, per cui è proprio la categoria del Singolo che costituisce il *concetto portante* del suo pensiero e che, forse, più ha contribuito all'importanza del pensatore danese nell'ambito della storia del pensiero occidentale. Fu, d'altra parte, lui stesso ad affermare esplicitamente: “Se io dovessi

---

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 375.

<sup>10</sup> REALE G. – ANTISERI D., *Storia della Filosofia. Dal Romanticismo ai nostri giorni*, Ed. La Scuola, Brescia, 1997, p. 225.

<sup>11</sup> Citato in *Ibidem*, p. 227.

<sup>12</sup> Cfr. DE BARTOLOMEO M. – MAGNI V., *Filosofia (Tomo 5)*, ATLAS, Milano, 2002, p. 36.

domandare un epitaffio per la mia tomba, non chiederei che: *quel Singolo*, anche se ora questa categoria non è capita. Lo sarà in seguito”<sup>13</sup>.

“Il *Singolo* è la categoria attraverso la quale devono passare il tempo, la storia, l’umanità”<sup>14</sup>; ed è appunto il Singolo a costituire, secondo Kierkegaard, l’unica valida alternativa ad ogni forma di pensiero antropologico che tenta di ridurre e di riassorbire l’*individuo* nell’*universale*. Ed il Singolo è sempre *unico, irriducibile, originale, irripetibile*.

La caratteristica dell’uomo, in quanto tale e nella sua peculiarità, è (giova ripeterlo) quella per cui il Singolo, diversamente che nelle specie animali, è superiore alla specie. “[...] L’animale ha un’*essenza*, ed è quindi determinato, giacché l’essenza è il regno del necessario, di cui la scienza cerca le leggi”<sup>15</sup>. Il modo di essere del Singolo, invece, è l’*esistenza*; l’uomo, in altri termini, in quanto Singolo, realizza la sua specifica *essenza* solo attraverso i singoli atti della sua *esistenza*. E’ in questo senso che (come affermerà l’Esistenzialismo novecentesco) nell’Uomo “*l’esistenza precede l’essenza*”.

Se l’esistenza, quindi, costituisce il modo di essere del Singolo bisogna dire, secondo Kierkegaard, che l’uomo è ciò che sceglie di essere, è quello che diventa. In questo senso il Singolo “è condannato” alla *libertà*. Ciò sta a significare che “[...] il modo di essere dell’esistenza non è la realtà o la necessità, bensì la *possibilità*”<sup>16</sup>. L’esistenza è libertà, è *poter-essere*, cioè *possibilità*. “[...] (L)a possibilità – scrive Kierkegaard ne *Il concetto dell’angoscia* – è la più pesante delle categorie”<sup>17</sup>. Concetto, questo, ribadito con forza nel suo *Diario*<sup>18</sup>:

---

<sup>13</sup> Citato in REALE – ANTISERI, *Op. cit.*, p. 229.

<sup>14</sup> Citato in *Ibidem*, p. 230.

<sup>15</sup> REALE G. – ANTISERI D., *Op. cit.*, p. 233

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>17</sup> KIERKEGAARD S., *Il concetto dell’angoscia* (1844), Sansoni, Firenze, 1965, cit. in Reale-Antiseri, *Op. cit.*, p. 233.

<sup>18</sup> KIERKEGAARD S., *Diario di un seduttore* (1843), Bocca, Milano, 1963, cit in Reale-Antiseri, *Op. cit.*, p. 233.

*La possibilità è la più pesante di tutte le categorie. Veramente si sente dire spesso il contrario, che la possibilità è così lieve e la realtà invece tanto pesante. Ma da chi si sentono fare tali discorsi? Da alcuni uomini miserabili, che non hanno mai saputo cosa sia la possibilità. Di solito la possibilità di cui si dice che è così lieve si intende come possibilità di felicità, di fortuna, ecc. Ma questa non è affatto la possibilità; questa è una invenzione fallace che gli uomini, nella loro corruzione, imbellettano, per avere almeno un pretesto di lamentarsi della vita e della Provvidenza, e per avere un'occasione di farsi importanti ai propri occhi. No, nella possibilità tutto è ugualmente possibile e chi fu realmente educato mediante la possibilità, ha compreso tanto il lato terribile quanto quello piacevole.*

Ma, se l'esistenza è possibilità, se il Singolo è immerso in un mare di possibilità, allora un'ulteriore, fondamentale, categoria esistenziale non può che essere l'angoscia. L'angoscia, nel pensiero di Kierkegaard, consiste nel *puro sentimento del possibile*.

Al problema dell'angoscia, come modo fondamentale di essere dell'esistenza del Singolo, Kierkegaard dedicò il suo "*Il concetto dell'angoscia*"<sup>19</sup>(1844). A differenza della *paura*, che è sempre paura di qualcosa di determinato, l'angoscia non si riferisce ad alcunché di specifico, in quanto designa lo *stato interiore*, peculiare del Singolo e della sua esistenza, la quale non è una *realtà*, ma una *possibilità*, nel senso che l'uomo diventa ciò che è, in base alle scelte che compie ed alle possibilità che realizza.

---

<sup>19</sup> KIERKEGAARD S., *Op. cit.*

“[...] Ma è di ogni possibilità tanto la *possibilità-che-sì* quanto la *possibilità-che-no*, per cui l’uomo è sempre esposto alla nullità possibile di ciò che è possibile, quindi alla minaccia del nulla”<sup>20</sup>. Come afferma icasticamente lo stesso Kierkegaard: “Nel possibile tutto è possibile”<sup>21</sup>. E, dal momento che l’esistenza del Singolo è *aperta al futuro*, l’angoscia risulta strettamente connessa con l’avvenire, che non è altro che l’orizzonte temporale in cui l’esistenza si realizza: “[...] Per la libertà, il possibile è l’avvenire, per il tempo l’avvenire è il possibile. Così all’uno come all’altro, nella vita individuale, corrisponde l’angoscia”<sup>22</sup>.

*Il passato può angosciare in quanto si ripresenta come futuro, cioè come una possibilità di ripetizione. Una colpa passata, ad esempio, genera angoscia se non è veramente passata, perché in questo caso genererebbe solo pentimento. L’angoscia è legata a ciò che è, ma può anche non essere, al nulla connesso a ogni possibilità, ma siccome l’esistenza è possibilità, l’angoscia è il tarlo del nulla nel cuore dell’esistenza*<sup>23</sup>.

L’angoscia, quindi, è la condizione generata nell’uomo dal *possibile* che lo costituisce. E’ nelle pagine conclusive de *Il concetto dell’angoscia* che viene espressa, in modo potentemente autobiografico, la natura dell’angoscia come sentimento del possibile.

---

<sup>20</sup> GALIMBERTI U., *Psicologia*, Le Garzantine, Garzanti, Torino, 1999, p. 61.

<sup>21</sup> KIERKEGAARD S., citato in Galimberti U., *Op. cit.*, p. 61

<sup>22</sup> KIERKEGAARD S., *Il concetto dell’angoscia* (1844), Sansoni, Firenze, 1965, citato in Galimberti U., *Op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>23</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p.62.



*La parola più terribile pronunciata da Cristo non è quella che impressionava Lutero: Mio Dio, perché mi hai abbandonato? Ma l'altra che egli rivolse a Giuda: Ciò che tu fai affrettalo! La prima parola esprime la sofferenza per ciò che accadeva, la seconda l'angoscia per ciò che poteva accadere; e solo in questa si rivela veramente l'umanità del Cristo; perché umanità significa angoscia. La povertà spirituale sottrae l'uomo all'angoscia; ma l'uomo sottratto all'angoscia è lo schiavo di tutte le circostanze che lo sballottano di qua e di là senza meta<sup>24</sup>.*

E' in questo senso che “[...] (q)uel che veramente conta è [...] dare il benvenuto all'angoscia, farla entrare nell'animo, lasciare che lo perquisisca, e permetterle di scacciare *tutti i pensieri finiti e gretti*”<sup>25</sup>.

Ma, se la possibilità che provoca l'angoscia è inerente alla situazione dell'uomo nel mondo (possibilità di fatti, circostanze, legami, che rapportano l'uomo al mondo), è la *disperazione* che rapporta l'uomo con se stesso. In tale prospettiva, la *disperazione* “[...] è inerente alla personalità stessa dell'uomo, al rapporto in cui l'io è con se stesso e alla possibilità di questo rapporto”<sup>26</sup>.

Pur essendo, quindi, ambedue fondate sulla *struttura problematica dell'esistenza*, e perciò strettamente collegate, disperazione ed angoscia non si identificano.

La disperazione, secondo Kierkegaard, risulta strettamente legata alla *natura dell'io*, in quanto *Singolo*:

---

<sup>24</sup> Citato in ABBAGNANO N., *Storia della Filosofia* (vol. III), UTET, Torino, 1966, pp. 189-190.

<sup>25</sup> Citato in REALE – ANTISERI, *Op. cit.*, p.186.

<sup>26</sup> ABBAGNANO N., *Op. cit.*, p.191.

*Difatti l'io può volere, come può non volere, essere se stesso. Se vuole essere se stesso, poiché è finito, quindi insufficiente a se stesso, non giungerà mai all'equilibrio e al riposo. Se non vuole esser se stesso, cerca di rompere il proprio rapporto con sé, che gli è costitutivo e quindi si urta anche qui contro un'impossibilità fondamentale. La disperazione è la caratteristica sia dell'una che dell'altra alternativa. Essa è perciò la malattia mortale, non perché conduca alla morte dell'io ma perché è il vivere la morte dell'io: è il tentativo impossibile di negare la possibilità dell'io o rendendolo autosufficiente o distruggendolo nella sua natura concreta<sup>27</sup>.*

I due aspetti speculari della disperazione, quindi, si richiamano l'un l'altro e, in definitiva, si identificano:

*(D)isperare di sé nel senso di volersi disfare di sé significa voler essere l'io che non si è veramente; voler essere se stesso ad ogni costo significa ancora voler essere l'io che non si è veramente, un io autosufficiente e compiuto. Nell'uno e nell'altro caso la disperazione è l'impossibilità del tentativo<sup>28</sup>.*

D'altra parte, per Kierkegaard, il Singolo è “la sintesi di necessità e libertà”<sup>29</sup>, per cui la disperazione nasce in lui o dalla deficienza di necessità o dalla deficienza di libertà. Ed è, in particolare, la *deficienza della necessità* che rappresenta “[...] la fuga dell'io verso possibilità che si moltiplicano indefinitamente e non si

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>29</sup> Citato in ABBAGNANO N., *Op. cit.*, p. 191.

solidificano mai”<sup>30</sup>, per cui “[...] (a)lla fine – afferma Kierkegaard – è come se tutto fosse possibile, ed è proprio questo il momento in cui l’abisso ha ingoiato l’io”<sup>31</sup>.

La disperazione, in questo caso, può essere rapportata a quella che, nel pensiero novecentesco, sarà denominata “evasione”, nel senso di “[...] rifugio in realtà fantastiche, illimitate, che non prendono piede e non si radicano in nulla”<sup>32</sup>:

*Nella possibilità tutto è possibile. Perciò nella possibilità ci si può smarrire in tutti i modi possibili ma essenzialmente in due. L’una di queste forme è quella del desiderio, dell’aspirazione, l’altra è quella malinconico-fantastica*<sup>33</sup>.

La disperazione, quindi, in ultima analisi si riconduce, per il Singolo, all’*ansia di una vita diversa*; ma, secondo Kierkegaard, per raggiungere tale alternativa, bisogna *paradossalmente* “[...] attaccarsi alla disperazione, scegliere e darsi ad essa con tutto l’impegno”<sup>34</sup>

*Scegli dunque la disperazione [...]; la disperazione stessa è una scelta giacché si può dubitare senza scegliere di dubitare ma non si può disperarsi senza sceglierlo. Disperandosi si sceglie di nuovo e si sceglie se stesso, non nella propria immediatezza, come individuo*

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>31</sup> KIERKEGAARD S., *Die Krankheit zum Tode*, I, C, A, b, citato in Abbagnano N., *Op. Cit.*, p. 191.

<sup>32</sup> ABBAGNANO N., *Op. cit.*, p. 191.

<sup>33</sup> Citato in *Ibidem*, pp. 191-192.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 185.

*accidentale, ma si sceglie se stesso nella propria validità eterna*<sup>35</sup>.

Se tutto ciò risulta contraddittorio e paradossale, questa è la contraddizione e paradossalità propria dell'esistenza umana, è la sostanza stessa dell'esistenza del Singolo: “[...] (p)aradosso, scandalo, contraddizione, necessità e nello stesso tempo impossibilità di decidere, dubbio, angoscia, sono le caratteristiche dell'esistenza”<sup>36</sup>.

Indubbiamente Kierkegaard ha offerto all'indagine filosofica ed antropologica strumenti che si sono rivelati di particolare efficacia, come i concetti di Singolo, di possibilità, di rischio, di scelta, di angoscia, di disperazione, di alternativa, di paradosso e, in ultima analisi, di *esistenza* come modo d'essere proprio dell'uomo. Il pensiero umano, per lui, non si costituisce tanto come un *sapere oggettivo*, quanto piuttosto come un atteggiarsi o un *progettarsi* totale dell'esistenza e, quindi, come impegno. E' questa la dimensione che è stata fatta propria ed assunta da tutte le correnti dell'esistenzialismo novecentesco, a partire da quella che è stata definita “*Rinascita Kierkegaardiana*”.

---

<sup>35</sup> KIERKEGAARD S., *Entweder-Oder*, trad. Hirsch, II, p. 206, citato in Abbagnano n., *Op. cit.*, p. 185.

<sup>36</sup> ABBAGNANO N., *Ibidem*, p. 187.

## DA S. KIEKEGAARD A K. JASPERS

Al di là della *Rinascita Kierkegaardiana*, fu, comunque, la *Fenomenologia* di Edmund Husserl, nel corso della prima metà del ventesimo secolo, a fornire il maggiore impulso a quell'indirizzo filosofico-antropologico, che, come precedentemente accennato, solo in seguito assumerà l'appellativo di "esistenziale".

E' sulla scorta del pensiero di Husserl, infatti, che L. Binswanger affermerà che "il cancro" che ha corroso l'antropologia clinica occidentale è derivato sostanzialmente dallo *schema interpretativo*, inaugurato da Cartesio e fatto proprio dalla scienza, quando, per i propri scopi esplicativi, ha lacerato l'uomo in spirito (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). Tale suddivisione non è qualcosa che si offra all'evidenza fenomenologica, ma è piuttosto "[...] un prodotto della metodologia della scienza, la quale, consapevole che il suo potere e la sua efficacia si estendono esclusivamente nell'ordine quantitativo e misurabile della *res extensa*, è costretta a ridurre lo psichico a epifenomeno del fisiologico, che in psichiatria si chiama *apparato cerebrale* e in psicoanalisi *ordine pulsionale*"<sup>37</sup>. Ciò che scaturisce da tale impostazione concettuale non è un'antropologia che "comprende" l'uomo nella sua specificità e peculiarità, bensì una psicofisiologia che lo "spiega", alla stregua di qualsiasi fenomeno della natura.

In questo ordine di idee, M. Merleau-Ponty, poté affermare che, col metodo fenomenologico, "[...] non si tratta di spiegare o di analizzare, bensì di descrivere"<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup>GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 55.

<sup>38</sup>MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1972, p. 16.

*La prima consegna che Husserl impartiva alla fenomenologia esordiente, di essere cioè una “psicologia descrittiva” o di ritornare “alle cose stesse”, è anzitutto la sconfessione della scienza. Io non sono il risultato o la convergenza delle molteplici causalità che determinano il mio corpo o il mio “psichismo”, non posso pensarmi come una parte del mondo, come il semplice oggetto della biologia, della psicologia e della sociologia, né chiudere su di me l’universo della scienza. Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia, o da un’esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l’universo della scienza è costruito sul mondo vissuto, e se vogliamo pensare la scienza stessa con rigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l’espressione seconda. La scienza non ha e non avrà mai il medesimo senso d’essere del mondo percepito, semplicemente perché essa ne è una determinazione o una spiegazione [...]. Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, signitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos’è una foresta, un prato o un fiume<sup>39</sup>.*

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

Già W. Dilthey, verso la fine dell'Ottocento, aveva affermato che “[...] le scienze dello spirito si differenziano dalle scienze della natura in quanto queste hanno come loro oggetto i fatti che si presentano alla coscienza *dall'esterno*, cioè come fenomeni singolarmente dati, mentre in quelle i fatti sorgono originariamente *dall'interno* come una connessione vivente”, per cui “[...] noi *spieghiamo* la natura, ma *comprendiamo* la vita psichica”<sup>40</sup>.

Ed è a partire da tale angolo visuale che K. Jaspers ha inaugurato quella che, nell'ambito dell'antropologia clinica ad indirizzo esistenziale, viene di solito denominata *psicologia comprensiva*, fondata sulla distinzione tra “comprendere” (*verstehen*) e “spiegare” (*erklären*).

[...] *(I)mpiegheremo sempre l'espressione “comprendere” (verstehen) per la visione interiore di qualcosa dal di dentro, mentre non chiameremo mai comprendere, ma “spiegare” (erklären) la conoscenza dei nessi causali oggettivi che sono sempre visti dal di fuori. Comprendere e spiegare hanno dunque sempre un significato preciso*<sup>41</sup>.

Tale distinzione corrisponde alla distinzione tra “indagine fenomenologico-ermeneutica” e “spiegazione scientifica”, dove “[...] l'indagine fenomenologica ha il compito di *rendere presenti ed evidenti di per sé* stati d'animo [...] astenendosi da tutte le interpretazioni che trascendono la pura descrizione”<sup>42</sup>. La

---

<sup>40</sup> DILTHEY W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914-1936, vol V, citato in Galimberti U., *Op. cit.*, p. 821.

<sup>41</sup> JASPERS K., *Psicopatologia generale* (1913-1959), trad. it. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964, p. 30.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 58.

spiegazione scientifica, invece, “[...] trasforma i fenomeni o nel senso che li assume sotto leggi, mettendoli in relazione con altri fenomeni differenti, o nel senso che li frantuma in parti che in qualche modo sono prese come più reali della configurazione di quelle parti che si assumono come costituenti il fenomeno in questione”<sup>43</sup>. La “spiegazione scientifica”, quindi, opera per Jaspers una sorta di *riduzione*; se la “comprensione”, infatti, si accosta al fenomeno da comprendere nei suoi stessi termini, allo scopo di percepire in esso le strutture che emergono dal *suo* versante (e non dal versante di chi indaga), la “spiegazione” riduce ciò che appare a ciò che colui che indaga considera le leggi ultime o realtà ultima dei fenomeni che appaiono. In tal senso, “[...] (1) *a spiegazione* è una riduzione dell’osservato alle ipotesi anticipate secondo il modello delle scienze esatte”<sup>44</sup>, per cui, come afferma Jaspers, “[...] è possibile *spiegare* pienamente qualcosa senza *comprenderlo*”<sup>45</sup>.

Dapprima psichiatra, poi psicologo e filosofo, Karl Jaspers pubblicò, nel 1913, la sua prima grande opera, *Psicopatologia generale*<sup>46</sup>, che costituì “[...] un tentativo di delineare uno studio della persona umana attraverso la totalità delle sue manifestazioni”<sup>47</sup>, nell’esplicito intento di “comprendere” (*verstehen*) i fenomeni psichici in ciò che essi hanno di specifico.

*A me sembra che quel fraintendimento che vizia il modo di pensare psichiatrico nasca dal fatto che si trascura la natura della cosa da pensare. Se infatti oggetto della psichiatria è l’uomo, e non solo il suo corpo, ma lui stesso nella totalità della sua persona [...] occorre rendersi conto*

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 487.

<sup>44</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 821.

<sup>45</sup> JASPERS K., *Op. cit.*, p. 130.

<sup>46</sup> JASPERS K., *Psicopatologia generale*, *Op. cit.*

<sup>47</sup> GEYMONAT L., *Immagini dell’uomo. Filosofia, scienza e scienze umane nella civiltà occidentale* (vol. III), Garzanti, Milano, 1989, p. 411.



*che l'uomo, nella sua totalità, sta oltre (überhinaus) ogni possibile e afferrabile oggettivazione. In quanto aperto alla comprensione delle cose, l'uomo non può essere ridotto a oggetto di studio, perché così si distrugge quella totalità comprensiva che noi siamo (das Umgreifende das wir selbst sind), per far emergere solo qualche suo aspetto oggettivo<sup>48</sup>.*

A tal proposito egli parla di *Existenz-Erhellung* (chiarificazione o rischiaramento dell'esistenza umana) come compito fondamentale di una nuova *antropologia comprensiva*: “[...] Nel mondo soltanto l'uomo è la realtà che mi è veramente accessibile. Soltanto qui c'è presenza, prossimità, chiarezza, vita. Soltanto nell'uomo e mediante l'uomo, tutto quello che per noi è possibile ci diventa reale”<sup>49</sup>.

Il primo passo per comprendere il significato annesso da Jaspers all'espressione *Existenz-Erhellung* consiste nel distinguerla dal tipo di conoscenza che riusciamo a conseguire attraverso le scienze esatte. Queste ultime, infatti, ci forniscono risultati “irresistibilmente e universalmente validi”<sup>50</sup>, ma per ottenere un tale scopo, devono “[...] oggettivare il mondo facendone qualcosa di contrapposto al soggetto e [...] rinchiuderlo in categorie rigidamente determinate”<sup>51</sup>. Senonché è proprio la ricerca di esattezza, propria della scienza, a far sì che essa risulti “limitata a una sfera determinata del conoscibile”<sup>52</sup>: la sfera del *mondo oggettivato*, mai considerato nella sua autenticità e globalità.

---

<sup>48</sup> JASPERS K., *Philosophische Autobiographie* (1956), trad. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli, 1969, pp. 29, 34.

<sup>49</sup> Citato in GEYMONAT L., *Op. cit.*, p. 412.

<sup>50</sup> Citato in *Ibidem*, p. 412.

<sup>51</sup> GEYMONAT L., *Op. cit.*, p. 412.

<sup>52</sup> Citato in *Ibidem*, p. 412.

La *Existenz-Erhellung*, invece, si propone di conseguire qualcosa di totalmente differente:

*C'è un pensare in cui non viene conosciuto niente che abbia validità universale e costringa all'assenso, ma che però rivela dei contenuti che servono di sostegno e di norma per la vita. Questo pensare penetra e si fa strada, illuminando e non già conoscendo [...] Il pensiero in tal caso non mi procura conoscenze di cose finora estranee a me, ma mi rende chiaro quel che io veramente intendo e quel che io veramente voglio e quel che io veramente credo. Il pensiero in tal caso mi crea e mi determina il fondo chiaro della mia autocoscienza<sup>53</sup>.*

Alla fredda “scienza esatta”, che disprezza tutto ciò che esula dal “mondo luminoso” dell’intelletto, Jaspers oppone che “[...] l’esattezza pura e semplice non ci appaga”<sup>54</sup>, in quanto “[...] la verità è qualcosa di infinitamente più dell’esattezza scientifica”<sup>55</sup>. Precisato, quindi, che la “comprensione” (*verstehen*) non si riduce alla “spiegazione scientifica” (*erklären*), Jaspers ne conclude che solo la *Existenz-Erhellung* è veramente in grado di chiarire quella realtà concreta ed irriducibile (mai oggettivabile), che è costituita dall’esistenza dell’uomo.

Ma, che cosa si viene a “comprendere” ed a “scoprire” mediante la *Existenz-Erhellung*?

*[...] (S)copriamo anzitutto che l’esistenza autentica è sempre dotata di un carattere di assoluta*

---

<sup>53</sup> JASPERS K., *Problemi del nostro tempo*, in *La mia filosofia*, trad. it., p. 112, citato in Geymonat L., *Op. cit.*, p. 412.

<sup>54</sup> Citato in GEYMONAT L., *Op. cit.*, p. 413.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 413.

*singularità e di irripetibile eccezionalità, per cui non potrà mai venire afferrata ma solo sorpresa, intravista, descritta con un linguaggio fluente ed evocativo*<sup>56</sup>.

*Scopriremo poi che ogni esistenza è esistenza in una situazione storicamente determinata che l'esistente trova innanzi a sé senza averla egli stesso creata; proprio questa situazione apre però innanzi a lui delle possibilità fra le quali è sollecitato a scegliere; emerge qui in tutta la sua importanza la categoria del possibile*<sup>57</sup>.

Ed è in questo ordine di considerazioni che, secondo Jaspers, occorre che l'uomo (il *Singolo* kierkegaardiano), per essere se stesso, prenda una *decisione*: “[...] E’ necessario che vi sia una decisione. O sono io a decidere, e allora io ho la mia esistenza. O viene invece deciso per me, e allora io, ridotto semplicemente a un materiale nelle mani di un altro, sono privo di esistenza”<sup>58</sup>.

Jaspers denomina *destino* la *situazione* in cui ogni singolo essere umano si trova *gettato* nella sua unica ed irripetibile esistenza. La *scelta*, invece, è ciò che permette all'uomo di sentirsi libero, di una *libertà originaria*, che non può venir meno, in quanto “[...] in tutta la vita mi troverò sempre nella necessità di scegliere”<sup>59</sup>. Ovviamente ogni scelta comporta necessariamente un *rischio*, ma è solo attraverso la scelta, la decisione ed il rischio che l'uomo può “costituire” autenticamente se stesso.

---

<sup>56</sup> GEYMONAT L., *Op. cit.*, p. 413.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 413.

<sup>58</sup> Citato in *Ibidem*, p. 413.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 413.

DA HEIDEGGER A BINSWANGER  
ATTRAVERSO HUSSERL

“Ad onta delle numerose differenze, le concezioni dei vari filosofi esistenzialisti presentano alcuni temi comuni; in particolare due: 1) il richiamo alla *finitudine umana*; 2) il peso centrale attribuito alla categoria della possibilità”<sup>60</sup>. Queste due tematiche, come abbiamo già considerato in precedenza, risultano strettamente connesse alla specifica e fondamentale importanza riconosciuta alla “*esistenza*” nei confronti della “*essenza*” e, in maniera conseguente, al *singolo* individuo, in cui l’*esistenza* si realizza, al suo *modo di essere nel mondo*, nonché al complesso dei *rapporti* che egli è in grado di stabilire con gli altri individui.

E’, comunque, dal pensiero del primo Heidegger che, di solito, si suole far principiare il movimento di pensiero che sarà poi denominato “esistenzialismo” e che, caratterizzando un clima culturale, le cui radici vanno ricercate nella crisi generale europea, esplosa con la prima guerra mondiale e aggravatasi con la seconda, esercitò, oltre che in campo strettamente filosofico ed antropologico, “[...] un’incisiva influenza su una notevole parte del pensiero letterario, artistico, religioso, influenza ancora oggi riscontrabile in un gran numero di autori”<sup>61</sup>

Quando, nel 1926, terminò di scrivere la sua opera *Essere e Tempo* (pubblicata poi nel 1927), Martin Heidegger era ancora vivamente legato al suo maestro, Edmund Husserl, tanto che proprio a lui volle dedicare questa opera. Ed è in particolare ad Husserl e ad Heidegger, oltre che a Jaspers, che intese riportarsi

---

<sup>60</sup> GEYMONAT L., *Op. cit.*, p. 406.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 406.

Ludwig Binswanger, nell'elaborare quell'indirizzo clinico-antropologico, che va sotto il nome di *Daseinsanalyse*, e che in Italia è conosciuto, per lo più, sotto la denominazione di *Analisi Esistenziale* o, meglio, *Antropoanalisi*<sup>62</sup>.

Scrive Binswanger, riferendosi specificamente a quell'ambito dell'antropologia che, a partire dalla pubblicazione della *Psicopatologia generale* (1913)<sup>63</sup> di K. Jaspers, viene denominato *psicologia comprensiva*:

*(L)a psicologia non ha mai a che fare con un soggetto privo del suo mondo, perché un simile soggetto non sarebbe altro che un oggetto, né tantomeno con la scissione soggetto-oggetto, perché questa scissione non la si può intendere se non come avente alla base l'esserci umano nel mondo. La psicologia inizia quando comprende la presenza umana come originario essere-nel-mondo e considera i determinati modi fondamentali in cui la presenza umana di fatto esiste*<sup>64</sup>.

In tale prospettiva, Binswanger, sulla scorta della *Fenomenologia* di Husserl, si conferma sulla linea del pensiero di Jaspers, secondo cui non è possibile studiare l'esistenza umana con le metodiche oggettivanti, proprie delle scienze naturali, dal momento che "[...] l'uomo non è (*ist*) al mondo come lo sono le cose, ma *si dà* (*es gibt*) un mondo attraverso lo spazio e il tempo [...] con quell'intenzionalità che è tipica dell'uomo e non delle cose"<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 55.

<sup>63</sup> JASPERS K., *Op. cit.*

<sup>64</sup> BINSWANGER L., *Per un'antropologia fenomenologica* (1921-1941), Feltrinelli, Milano, 1970, p.101.

<sup>65</sup> GALIMBERTI U. *Op. cit.*, p. 55.

Applicando il *metodo fenomenologico*, Binswanger, quindi, propone di evitare di sovraccaricare l'esistenza di una struttura teorica, a lei estranea, al fine di permettere che essa si manifesti all'evidenza così come essa è; in tal modo, "[...] ciò che appare non saranno le sue *carenze* o i suoi *eccessi*, ma i suoi *modi* d'essere che, là dove l'esistenza non è precodificata, non si riveleranno come *disfunzioni*, ma semplicemente come *funzioni* [...] di un certo modo di essere-nel-mondo e di progettare un mondo"<sup>66</sup>.

Accogliendo la lezione di Husserl e di Jaspers, e sulla scorta del pensiero di Heidegger, quindi, Binswanger denomina il proprio indirizzo antropologico *Daseinsanalyse* (letteralmente *analisi dell'esserci*): "[...] (n)el *ci* dell'esser-ci, nel *da* del *Da-sein* viene in luce quel senso per cui l'uomo è il luogo in cui *c'è* (*ist da*) la manifestazione dell'essere, dove si esprime quell'originario rapportarsi dell'essere all'uomo, in cui l'esistenza umana consiste"<sup>67</sup>.

E' proprio in questo senso che lo stesso Heidegger aveva affermato che "l'essenza dell'esserci è l'esistenza"<sup>68</sup>, laddove "[...] per esistenza Heidegger intende quell'originario *ec-sistere*, per cui l'uomo non è al mondo come le cose che in-sistono semplicemente dentro il mondo, ma è al mondo come colui che lo apre e lo dischiude"<sup>69</sup>.

A partire da tali premesse, Binswanger ne conclude che "[...] non si può considerare l'uomo nell'isolamento della sua soggettività, [...] ma nella sua originaria apertura al mondo, essendo questa apertura non il prodotto di una relazione, ma la dimensione originaria dell'umana esistenza"<sup>70</sup>.

E' da rilevare come, sotto tale profilo concettuale, assuma particolare importanza il concetto di *mondo*, che ricorre in tre

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp.55-56.

<sup>68</sup> HEIDEGGER M., *Essere e Tempo* (1927), trad, it. UTET, Torino, 1978, p. 106.

<sup>69</sup> Citato in GALIMBERTI U. *Op. cit.*, p.56.

<sup>70</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 56.

fondamentali accezioni, che “[...] hanno trovato in ambito filosofico la loro fondazione, e nell’indirizzo fenomenologico della psichiatria la loro applicazione più rigorosa”<sup>71</sup>:

*Ci riferiamo al concetto di visione del mondo (Weltanschauung) messo a punto da W. Dilthey e da K. Jaspers, al concetto di mondo-della-vita (Lebenswelt) descritto da E. Husserl, e al concetto di essere-nel-mondo (In-der-Welt-Sein) indicato da M. Heidegger come tratto essenziale dell’umana esistenza*<sup>72</sup>.

Ed è in particolare al concetto heideggeriano di *essere-nel-mondo* che Binswanger intende specificamente collegarsi nel proporre la propria visione antropologico-esistenziale. Per lui, infatti, il concetto di *mondo* comprende in un insieme unitario e strutturato la *persona* e il *suo mondo*: “[...] ogni *Sé* implica un *mondo* e il *mondo* implica necessariamente un *Sé*”<sup>73</sup>. Per tale motivo, “[...] *essere-nel-mondo* implica una dialettica correlazione tra i due poli del *Sé* e del *mondo*: non vi può essere un polo senza l’altro [...], il *mondo* altro non è se non la struttura delle relazioni significative in cui la persona esiste”<sup>74</sup>. Su tali basi Binswanger tende a ribadire la fondamentale importanza della distinzione tra i tre aspetti caratterizzanti l’esistenza di ogni individuo come *essere-nel-mondo*:

*Il primo aspetto è quello che va sotto il nome di “Umwelt”, che si potrebbe tradurre in maniera letterale “mondo circostante”: è, questo, ciò che generalmente viene chiamato ambiente; è il*

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>73</sup> BRANCALEONE F., *L’Orientamento Esistenziale*, in Mastroianni-Minio, *Psicoterapie a confronto*, Ed. Thyrsus, Arrone (TR), 1987, p. 174

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 174.

*mondo in cui regnano le leggi naturali, è il mondo delle pulsioni biologiche, il mondo degli istinti, delle forze deterministiche [...] Vi è poi il “Mitwelt”, letteralmente “mondo con”: è questo il mondo dei propri simili, potremmo dire il mondo dei rapporti interpersonali, per cui due persone in rapporto tra di loro costituiscono sempre qualcosa di più che oggetti l’una per l’altra [...]. Il terzo modo, il terzo aspetto del mondo è costituito dall’ “Eigenwelt”, o “mondo proprio”: tale mondo potrebbe essere definito come il mondo dell’autocoscienza; è questo, il mondo proprio e caratteristico degli esseri umani<sup>75</sup>.*

Binswanger tiene a sottolineare che ogni individuo vive simultaneamente sia nell’*Umwelt*, sia nel *Mitwelt*, sia nell’*Eigenwelt*. L’errore di prospettiva può scaturire, quindi, quando un approccio antropologico, specialmente a livello clinico, tende a dare importanza assoluta ed esclusiva ad un aspetto ad esclusione degli altri. Secondo tale prospettiva, ad esempio, Binswanger sostiene, da una parte, che “[...] la genialità di Freud fu di scoprire ed analizzare l’uomo nel suo *Umwelt* (il mondo delle pulsioni, degli istinti e degli altri aspetti del determinismo biologico)”<sup>76</sup>; ma, d’altra parte, è critico nei confronti dello stesso Freud “[...] per aver trattato in maniera esclusiva questo modo del mondo (l’*Umwelt*), per cui “[...] la psicoanalisi classica ha purtroppo solo un concetto superficiale ed epifenomenico, e quindi alquanto oscuro, del *Mitwelt*, senza avere per altro un concetto vero ed approfondito dell’*Eigenwelt*”<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 174.



Un ulteriore, peculiare concetto dell'antropologia esistenziale binswangeriana è quello che può essere ricondotto al termine “*presenza*”:

*Con questo termine (Anwesenheit), dove ricorre quel Wesen (essenza) in cui si esprime l'essenza dell'uomo, Binswanger, sempre seguendo la lezione di Heidegger, individua l'orizzonte dell'indagine psicologica che dovrà osservare in che modo le singole esistenze declinano la loro presenza, il loro modo originario di essere aperte all'essere. Tale modalità appare nelle forme in cui l'umana presenza (Dasein) si temporalizza (sich zeitigt), si spazializza (Raum gibt), si mondanza (weltlicht), coesiste (Mit-dasein)<sup>78</sup>.*

“Tempo”, “Spazio”, “Mondo”, “Coesistenza”, strutture fondamentali del *Dasein*, inteso come *presenza*, non sono (secondo la lezione di Jaspers) realtà indagabili con il metodo delle scienze naturali, in quanto esse rappresentano “[...] le modalità con cui l'esistenza articola la sua presenza, il suo modo di essere al mondo”<sup>79</sup>.

In quanto “[...] originariamente aperta al mondo”<sup>80</sup>, l'esistenza umana è definita, secondo Binswanger, dalla sua *progettualità*. L'uomo, infatti, “[...] non appare legato ad uno specifico schema del mondo, avendo egli molteplici possibilità di *progettare il mondo*”<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 56.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>81</sup> BINSWANGER L., *Psicoanalisi, antropoanalisi, psicoterapia*, trad. it. Feltrinelli, citato in Brancaleone F., *Op. cit.* p. 174.

Il concetto di *progetto* è mediato da M. Heidegger, per il quale “[...] l’uomo può progettare (*ent-werfen*) un mondo, e in questo progetto trova la sua identità (*Selbstheit*)”<sup>82</sup>.

*Ma ogni progetto-nel-mondo (Ent-wurf) è definito dal proprio essere-gettato-nel-mondo (Ge-worfen), ogni oltrepassamento (Überschreitung) presuppone una fatticità (Factizität), ogni trascendenza (Transzendenz) una situazione (Situation). Quando l’essere-gettato-nel-mondo ha il sopravvento sul progetto-nel-mondo, quando la fatticità ha il sopravvento sull’oltrepassamento, allora, dice Binswanger, abbiamo quella caduta esistenziale (Verfallen) o, come vuole l’espressione di Heidegger, quella deiezione, invece di esprimersi nella possibilità “propriamente sua” (eigen) e quindi autentica (eigentlich), rassegna il suo poter-essere a una possibilità già data e quindi inautentica (uneigentlich)*<sup>83</sup>.

In quanto *gettato-nel-mondo*, l’uomo è pre-occupato dal mondo, nel senso che il mondo lo occupa prima che l’uomo possa scegliere se occuparsene o meno. A tale pre-occupazione Heidegger dà il nome di *cura*. D’altra parte, “[...] come poter-essere, l’uomo non è solo la possibilità il suo progetto, ma anche la possibilità di mancarlo”<sup>84</sup>. E’ tale possibilità mancata che Heidegger denomina *deiezione* e che, nell’espressione tedesca *Verfallen*, esprime il senso di una caduta (*fallen*) dell’uomo al livello delle cose del mondo. In tal modo, le cose “[...] da

---

<sup>82</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 792.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 793.

invitanti diventano incumbenti, da allettanti angoscianti”<sup>85</sup>, con la conseguenza che “[...] in luogo della possibilità di far sì che il mondo accada, subentra la non-libertà dell’essere dominati da un determinato progetto di mondo non scelto, ma subito”<sup>86</sup>.

Strettamente connessi al concetto di *progettualità* risultano quelli *situazione* e di *trascendenza*, nel senso che l’essere umano è dotato della tipica e peculiare capacità di *trascendere* ogni *situazione* immediata attraverso la *progettualità*. In particolare, il concetto di *situazione*, è stato introdotto da K. Jaspers per indicare “[...] il rapporto che ogni uomo ha col mondo da cui riceve limiti e condizionamenti in quanto ognuno è nato in un luogo, da certi genitori e non da altri, in una certa cultura, con un certo carattere, con determinate possibilità connesse al suo ambiente”<sup>87</sup>. Ma, ogni *situazione* “[...] si offre anche al suo *trascendimento*”<sup>88</sup>, inteso come “[...] oltrepassamento e spazio in cui si dischiudono le possibilità dell’esistenza”<sup>89</sup>, attraverso un’inevitabile tensione (*Spannung*) tra ciò che condiziona l’uomo e ciò che, a partire da quella condizione, gli permette di “oltrepassare il limite”<sup>90</sup>. Ovviamente, il termine *trascendenza*, in tale ambito concettuale, non va inteso in senso religioso, quanto piuttosto nell’accezione proposta da Kurt Goldstein, ossia come la tipica capacità dell’essere umano di “[...] astrarsi dalla situazione concreta e quindi di riferirsi all’esistenza in termini di *possibilità*”<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>86</sup> BINSWANGER L., citato in Galimberti U., *Op. cit.*, p. 56.

<sup>87</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 978.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 978 (il corsivo è mio).

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 978.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 978.

<sup>91</sup> GOLDSTEIN K., *The Organism. A Holistic Approach to Biology*, American Book, New York, 1939, citato in Brancaleone F., *Op. cit.*, p. 174.

## TEMPO - SPAZIO -CORPO

Tutto il pensiero antropologico ad indirizzo esistenziale è connotato dalla considerazione del *tempo* come *dimensione ontologica dell'esistenza*. Tale impostazione teoretica è inaugurata, sotto il profilo fenomenologico, da E. Husserl, per il quale “[...] nella presenza c’è il reciproco implicarsi della ritenzione del passato e della protensione del futuro”<sup>92</sup>, e, sotto il profilo ontologico-esistenziale, da M. Heidegger, per il quale “[...] il tempo è costitutivo dell’esistenza il cui passato rinvia al suo essere gettata nel mondo (*Geworfenheit*) in vista di un progetto (*Entwurf*) in cui si esprime il suo futuro”<sup>93</sup>.

Per K. Jaspers, all’individuo, compreso tra la nascita e la morte, la *temporalità* compete per una necessità interiore, nel duplice senso di *tempo vitale* e di *coscienza del tempo*<sup>94</sup>.

Il *tempo vitale* “[...] è connesso con la propria specie e ha una periodicità che coincide con la curva della propria vita”<sup>95</sup>. Tale tempo risulta scandito dagli eventi fisiologici, i quali “[...] rappresentano il substrato delle nostre modificazioni, da cui dipende l’esperienza del tempo e la *coscienza del tempo*”<sup>96</sup>.

All’interno della *coscienza del tempo*,

*[...] il passato non è mai definitivamente passato, ma sostanzia il presente, non perché me lo ricordo o me lo rappresento, ma perché lo sono e quotidianamente lo riprendo nello stile dei miei atti in cui è rintracciabile la mia identità. Il*

---

<sup>92</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1027.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 1027.

<sup>94</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 1027.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 1027.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 1027 (il corsivo è mio).

presente, *che in sé è nulla, ha il potere di far essere il “non più” del mio passato e il “non ancora” del mio futuro [...].*

*Il futuro esiste solo per l’attesa umana, le cose non hanno futuro. A esprimerlo è un duplice non-essere: il non-essere di ciò che attendo e la possibilità di non-esserlo. Per questo il futuro è sempre percorso da un vissuto d’ansia e trepidazione che si fa più evidente quando l’avanzare del passato rende impossibili tutti i possibili irrealizzati, tutti i percorsi che potevano dischiudersi ai lati del sentiero percorso<sup>97</sup>.*

E’ appunto in ciò che, secondo K. Jaspers, risiede e si realizza la tipica *storicità* dell’essere umano, in cui “[...] le decisioni future danno al passato un senso definito, in forza di un certo avvenire, in base al quale si dirà, a cose fatte, che il passato ne era la preparazione”<sup>98</sup>.

E. Husserl, per parte sua, aveva affermato che è attraverso la *retentio*, la *presentatio* e la *protentio* che la singola soggettività è in grado di *darsi*, rispettivamente, un *passato*, un *presente* ed un *futuro*, i quali rappresentano “[...] gli *oggetti* temporali costituiti dalle modalità con cui la coscienza si intenziona”<sup>99</sup>. In linea con Husserl, Ludwig Binswanger illustra quelle che per lui costituiscono le “forme a priori” della *temporalità*, nel modo seguente:

*Mentre parlo, dunque nella presentatio, ho già delle protensioni, altrimenti non potrei terminare la frase; allo stesso modo ho, “durante” la*

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 1027.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 1027.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 1028.

presentatio *anche la* retentio, *altrimenti non saprei ciò di cui parlo*<sup>100</sup>.

E' proprio a partire da queste "[...] tre modalità costitutive della *temporalità vissuta*"<sup>101</sup> che Binswanger può affermare, ad esempio, che, a livello psicopatologico:

[...] *il malinconico sia imprigionato nella retentio senza alcuna capacità protentiva e quindi possibilità di darsi un futuro, mentre il maniaco vive in un'assoluta presentatio senza capacità ritentive e protensive*<sup>102</sup>.

Il "turbamento" di una delle tre *modalità temporo-intenzionali* (retentio, presentatio, protentio), secondo Binswanger, genera il turbamento di "[...] *tutto il 'processo', tutto il flusso o il carattere di continuità non solo della temporalizzazione, ma anche e soprattutto del 'pensiero' in generale*"<sup>103</sup>.

Nell'ambito dell'Antropologia clinica ad indirizzo fenomenologico-esistenziale, relativamente all'analisi dell'importanza e pregnanza del *fenomeno-tempo* come elemento determinante del vissuto esistenziale umano, è da annoverare il fondamentale contributo del Volume di E. Minkowski *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*<sup>104</sup>.

Per Minkowski, "[...] (c)onsiderando il tempo dal punto di vista psichico, ciò che conta [...] non sono le categorie logiche con cui lo oggettiviamo, ma il modo di viverlo a cui ci consegniamo"<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> BINSWANGER L., *Melanconia e mania* (1960), trad. it. Boringhieri, Torino, 1971, p. 33.

<sup>101</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1028.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 1028.

<sup>103</sup> BINSWANGER L., *Melanconia e mania*, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>104</sup> MINKOWSKI E., *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1933), trad. it. Einaudi, Torino, 1971.

<sup>105</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1028.

*In questo ambito è constatabile una differenza qualitativa tra il passato e il futuro che non possono essere messi sullo stesso piano [...], perché, ad esempio, il futuro porta con sé quella creatività di cui il passato non può che essere privo<sup>106</sup>.*

In particolare, secondo Minkowski, al *futuro* è intimamente connessa “[...] quell’attività che non ha il suo contrario nella passività, ma nell’attesa”<sup>107</sup>.

*Nell’attività tendiamo verso l’avvenire, nell’attesa, invece, viviamo per così dire il tempo in senso inverso; vediamo l’avvenire venire verso di noi e attendiamo che divenga presente<sup>108</sup>.*

E’ in particolare nella *malinconia*, che, a livello psicopatologico, secondo Minkowski, si rivela in tutta la sua drammaticità tale dimensione del vissuto temporale: nella patologia della *malinconia*, infatti, “[...] all’attività si sostituisce il vuoto dell’attesa, dove il tempo non è vissuto, ma subito”<sup>109</sup>.

E’ da considerare, inoltre, che, in tale prospettiva, al *futuro* risulta intimamente connesso il *desiderio* e la *speranza*, che consentono all’uomo di “[...] oltrepassare l’immediatezza del presente allargando la prospettiva all’avvenire”<sup>110</sup>. E’, appunto, nel (e col) *desiderio* che l’essere umano si pone in grado di superare la propria *attività*, unitamente alle *opere* che essa ha realizzato e che, nel complesso, compongono l’orizzonte del suo *avere*. D’altra parte, limitarsi all’*avere* “[...] significa incapacità

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 1028.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 1028.

<sup>108</sup> MINKOWSKI E., *Op. cit.*, trad. it. p. 89.

<sup>109</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1028.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 1028.

a trascendere le proprie opere che diventano l'orizzonte concluso della propria identità”<sup>111</sup>.

*Trovare perfetto ciò che si è creato è mettere una cosa morta là dove non c'è posto che per una cosa viva, è trasformare in deserto il campo fertile dell'esistenza*<sup>112</sup>.

Per Minkowski, la *chiusura verso il futuro* conduce inevitabilmente alla “estinzione della *speranza*”<sup>113</sup>, la quale costituisce “[...] la struttura portante della condizione umana in quanto fonda e rende possibile la vita come orizzonte aperto”<sup>114</sup>. E' in tale ordine di considerazioni che, sempre a proposito della patologia melanconica, Eugenio Borgna ha potuto affermare:

*(L)e modalità della sofferenza malinconica, dall'angoscia all'esperienza della morte e del morire, sono tematizzate nel loro ultimo orizzonte di significato dalla terrificante esperienza del non-poter-più-sperare, e cioè della frattura della speranza come orizzonte di trascendenza*<sup>115</sup>.

Partendo da una prospettiva analoga a quella di Minkowski, Erwin Straus propone di distinguere un tempo dell'io (*Ich-Zeit*) da un tempo del mondo (*Welt-Zeit*), “[...] distinzione che si può sperimentare nella vita quotidiana quando si ha l'impressione che il tempo scorra troppo rapidamente o troppo lentamente”<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 1028.

<sup>112</sup> MINKOWSKI E., *Op. cit.*, p. 61.

<sup>113</sup> Cfr. GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1028.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 1028.

<sup>115</sup> BORGNA E., *La malinconia come metamorfosi della speranza*, in “Freniatria”, 1977, n. CI, 1.

<sup>116</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1028.



Nella depressione malinconica, ad esempio, secondo Straus, il *tempo dell'Io* sembra subire una sorta di arresto, a causa dell'incapacità e/o impossibilità di acquisire un'indipendenza dal passato ed, in conseguenza, di liquidare le situazioni trascorse<sup>117</sup>:

*L'attività dell'Io non raggiunge più il mondo, e un sentimento di fatalità o un irreparabile "troppo tardi" pregiudicano ogni abbozzo d'azione. Pur lamentandosi dell'ossessione del passato, il malinconico sembra cercare in esso un appoggio e una sicurezza nei confronti del mondo che fugge. Le sue "idee-ricordo" diventano le sue "idee-rifugio"*<sup>118</sup>.

Nella depressione malinconica, quindi, secondo Straus, risulta spezzato "[...] quel sincronismo vissuto che è alla base della propria sintonia col mondo"<sup>119</sup>, per cui l'individuo vive la continua sensazione di *restare indietro* rispetto agli avvenimenti dell'ambiente ed al corso della vita, la quale "[...] si colora di quel senso di impotenza dove il cammino verso l'avvenire diventa un rapido incamminarsi verso la morte"<sup>120</sup>. Ed è appunto la *morte* che, per il malinconico, "[...] diventa il profilo della sua esistenza"<sup>121</sup>: "La *vita* in me va verso l'avvenire e *io* invece vado verso la morte"<sup>122</sup>.

Tutto ciò denuncia, secondo l'analisi di Straus, la disperante distanza che intercorre tra il *tempo dell'Io* (Ich-Zeit) dal *tempo del mondo* (Welt-Zeit), che riproduce, in ultima analisi, la jaspersiana distinzione tra *tempo vitale* e *coscienza del tempo*.

---

<sup>117</sup> Cfr. STRAUS E., *Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischer Verstimmung*, in *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 1928, n. LX-VIII.

<sup>118</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 1029.

<sup>119</sup> *Ibidem.*, p. 1029.

<sup>120</sup> *Ibidem.*, p. 1029.

<sup>121</sup> *Ibidem.*, p. 1029.

<sup>122</sup> MINKOWSKI E., *Op. cit.*, trad. it. p. 141.

Al concetto di *tempo*, nell'ambito dell'Antropologia clinica ad orientamento esistenziale, risultano strettamente collegati i concetti di *spazio* e di *corpo*.

A partire dalle premesse fenomenologiche di E. Husserl e da quelle analitico-esistenziali di M. Heidegger, Ludwig Binswanger contrappone allo *spazio geometrico* (quale è descritto dalle scienze della natura) lo *spazio antropologico*, “[...] per cui l'uomo *non* è nello spazio come tutte le cose del mondo, ma *dischiude* uno spazio come distanza e prossimità delle cose e come orizzonte della progettualità”<sup>123</sup>.

Allo spazio *oggettivo*, quindi, si sostituisce uno spazio *espressivo*, caratterizzato da “[...] quell'intenzionalità che fa di uno spazio geometricamente misurabile un dominio familiare”<sup>124</sup>.

*In questo senso allo spazio posizionale, in cui le cose si dispongono in base a un sistema astratto di coordinate presupposte da uno spirito geometrico che prescinde da qualsiasi punto di vista, la fenomenologia sostituisce lo spazio situazionale che si misura a partire dalla situazione in cui viene a trovarsi il corpo di fronte ai compiti che si propone e alle possibilità di cui dispone. Il corpo, infatti, è l'unico sfondo da cui può nascere uno spazio esterno [...]”<sup>125</sup>.*

D'altra parte, secondo Binswanger, è attraverso l'*azione* che “spazio posizionale” (*spazio esterno*) e “spazio situazionale” (*spazio corporeo*) vanno a costituire un sistema unico ed inscindibile.

---

<sup>123</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 993.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 993.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pp. 993-994.

*Pilotando una canoa o scagliando una freccia contro un bersaglio si conosce lo spazio come campo d'azione, perché lo spazio della canoa non esiste se non nel movimento ritmico del remo che la fa scivolare sul letto del fiume, così come lo spazio della freccia non esiste se non come una certa potenza del corpo su un certo mondo*<sup>126</sup>.

Inoltre, affinché la stessa azione abbia efficacia, oltre alla percezione dello spazio *attuale*, risulta indispensabile la percezione dello spazio *virtuale*, senza la quale nessuna azione sarebbe ipotizzabile e realizzabile, “[...] perché ogni gesto sarebbe concluso in se stesso in un’opacità che non rinvia ad alcun senso”<sup>127</sup>.

Un ulteriore elemento che interviene a *relativizzare* le diverse coordinate spaziali, “avvicinandoci” o “allontanandoci” dalle “realtà esistenziali”, è costituito dalla *scelta*:

*Una meta, infatti, è vicina o lontana a seconda dei mezzi che decido di impiegare per raggiungerla; la scelta dei mezzi dipende, inoltre, dalle possibilità di cui dispongo o dall’interesse che mi fa apparire la meta “abbastanza vicina” o “troppo lontana”. Qui lo spazio viene ad assumere un connotato che non è geometrico, ma esistenziale, e si lascia percorrere dalla corrente del desiderio o della rinuncia dove è in gioco la mia libertà che decide di percorrerlo o di lasciarlo come definitiva separazione tra me e le cose*<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 994.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 994.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 994.

Strettamente connesse alle valutazioni relative allo *spazio* risultano, nell'approccio antropologico esistenziale, le considerazioni e le riflessioni circa il *corpo*.

Già E. Husserl aveva affermato: “Tra i corpi [...] io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*), ma proprio corpo vivente (*Leib*)”<sup>129</sup>.

*Si instaura così la distinzione tra il corpo oggettivato dalla scienza, che si offre all'indagine anatomica e fisiologica (Körper), e il proprio corpo come è concretamente vissuto e sperimentato dall'esistenza (Leib), a cui solamente si riconosce rilevanza psichica. Infatti il “mio corpo” che conosco nella molteplicità delle esperienze quotidiane si rivela come ciò che mi inserisce in un mondo, ciò grazie a cui esiste per me un mondo, mentre il “corpo-cosa” (Körperding) illustrato dai libri di anatomia e fisiologia non è un'altra realtà, ma è la stessa presente in un'altra modalità, nella modalità oggettivante della scienza*<sup>130</sup>.

In quanto “*Leib*”, ho presente e *sono* il mio corpo e “[...] con esso mi intenziono al mondo”<sup>131</sup>; in quanto “*Körper*” ho presente e *vedo* il mio corpo, perché, “[...] nell'orizzonte della presenza, con cui sempre coincido perché altrimenti non sarei al mondo, esperisco il mio corpo come mia *estraneità*”<sup>132</sup>.

E' da tali premesse husserliane che, nell'ambito dell'Antropologia ad indirizzo esistenziale, saranno esaminate le

---

<sup>129</sup> HUSSERL E, *Meditazioni cartesiane* (1931), trad. it. Bompiani, Milano, 1960, p. 107.

<sup>130</sup> GALIMBERTI U., *Op. cit.*, p. 250

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 250.

modalità tipiche con cui il “corpo proprio” si *spazializza*, si *temporalizza*, si *mondanizza*, dando origine a quei vissuti (*Erlebnisse*) “[...] di uno spazio non geometrico, di un tempo non cronologico, di un mondo visualizzato secondo le modalità della propria esistenza (*Dasein*) e della propria co-esistenza (*Mit-dasein*)”<sup>133</sup>.

Attraverso la sostituzione della tradizionale e cartesiana relazione “anima-corpo” (*res cogitans* - *res extensa*) con la relazione “corpo-mondo” (in cui al corpo è riconosciuta un’originaria *apertura* ed *intenzionalità* nei confronti del mondo), l’Antropologia clinica esistenziale ha tentato di leggere ed interpretare i disagi, i disturbi e le disfunzioni patologiche come “[...] modalità particolari di strutturare la propria presenza al mondo che ha nel corpo il suo primo ancoraggio”<sup>134</sup>. Ed è in questo senso che va intesa l’apparentemente paradossale affermazione di J. P. Sartre, secondo cui “[...] il corpo è l’oggetto psichico per eccellenza, il solo oggetto psichico”<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>135</sup> SARTRE J.P., *L’essere e il nulla* (1943), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 429.

## L'ANTROPOLOGIA CLINICA ESISTENZIALE IN AMERICA

Come si è già accennato, l'indirizzo antropologico esistenziale, in campo specificamente clinico, fu introdotto negli Stati Uniti da Rollo May. Di formazione psicoanalitica, presso il *William Alanson White Institute* di New York, di orientamento neo-freudiano, nei primi anni cinquanta del ventesimo secolo, egli ebbe modo di leggere dell'approccio antropologico esistenziale nell'ambito della psichiatria e psicoterapia europea, per cui "[...] sentì che questi nuovi concetti di psicologia esistenziale erano quelli di cui aveva bisogno ma che non era mai stato in grado di formulare"<sup>136</sup>.

Per quanto concerne la teoria della personalità, secondo May, "[...] (l)a psicoterapia ad indirizzo esistenziale è una forma di *psicoterapia dinamica*:

*Il significato tecnico di dinamico pertinente alla teoria della personalità fa riferimento al concetto di forza. Il suo uso nelle teorie della personalità fu invocato per la prima volta da Freud, che considerava la personalità come un sistema che consiste di forze in conflitto tra loro. Il risultato di questo conflitto è la costellazione di emozioni e comportamenti (sia adattivi sia patologici) che costituiscono la personalità. Inoltre [...] queste forze in conflitto esistono a diversi livelli di coscienza. In effetti alcune delle forze sono*

---

<sup>136</sup> MAY R.-YALOM I., *Psicoterapia Esistenziale*, in Corsini-Wedding (a cura), *Current Psychotherapies*, F.E. Peacock Publishers, Inc., 1995, trad. it., *Psicoterapia. Teoria, tecniche, casi*, Ed. Guerini, Milano, 1996, p. 376.

*completamente al di fuori della coscienza ed esistono a un livello inconscio.*

*Quindi, quando parliamo della “psicodinamica” di un individuo, facciamo riferimento alle forze, alle motivazioni e alle paure in conflitto, conscie e inconscie, di quell’individuo. La “psicoterapia dinamica” è la psicoterapia basata su questo modello dinamico della struttura della personalità<sup>137</sup>.*

Ma, come afferma May, “[...] ci sono molti modelli dinamici della personalità”<sup>138</sup>:

*Per differenziare questi diversi modelli e per definire il modello esistenziale della struttura della personalità, dobbiamo chiederci: qual è il contenuto della lotta interna, conscia e inconscia? Le forze, le motivazioni e le paure sono in conflitto tra loro all’interno della personalità. Ma quali forze? Quali motivazioni? Quali paure?<sup>139</sup>*

Il modello esistenziale della personalità, così come proposto da May, postula che “[...] (i)l conflitto fondamentale non sia con le pulsioni istintuali represses o con gli adulti significativi nella vita precoce dell’individuo; il conflitto è invece tra il soggetto e i dati dell’esistenza”<sup>140</sup>.

Ma che cosa sono, specificamente, tali “dati”?

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 378.

*Se mettiamo tra parentesi il mondo esterno, se mettiamo da parte le preoccupazioni quotidiane con cui di solito ci riempiamo la vita e riflettiamo profondamente sulla nostra situazione nel mondo, allora dobbiamo confrontarci con certe “preoccupazioni ultime” che sono parte ineludibile dell’esistenza umana nel mondo*<sup>141</sup>.

Irvin Yalom, allievo e collaboratore di Rollo May, identifica, tra i *dati fondamentali* dell’esistenza umana, quattro “preoccupazioni ultime”, che assumono considerevole rilevanza in ambito clinico: la *morte*, la *libertà*, la *solitudine*, il *bisogno di significato*<sup>142</sup>. Secondo l’ottica esistenziale, infatti, per ogni singolo individuo, “[...] un conflitto interno centrale è tra la coscienza della morte inevitabile e il simultaneo desiderio di continuare a vivere”<sup>143</sup>.

*La morte gioca un ruolo di primaria importanza nell’esperienza interna di una persona. Essa perseguita l’individuo come nient’altro. Essa romba continuamente sotto la membrana della vita. Il bambino è pervasivamente preoccupato dalla morte in età precoce, e uno dei più importanti compiti evolutivi del bambino è la gestione del terrore dell’annullamento*<sup>144</sup>.

Per affrontare tale “terrore”, ogni individuo, a livello inconsapevole, tende ad erigere delle *difese* contro la “coscienza della morte”; tali difese, prevalentemente basate sulla “negazione”, modellano la *struttura del carattere* e, qualora non siano sufficientemente adattive, possono condurre a disfunzione

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>142</sup> Cfr. YALOM I., *Existential Psychotherapy*, Basic Books, New York, 1981.

<sup>143</sup> MAY R.-YALOM I., *Op. cit.*, trad. it., p. 378.

<sup>144</sup> *Ibidem*, pp. 378-379.



clinica: “[...] (l)a psicopatologia, in un’ampia misura, è il risultato del fallimento nel trascendere la morte; ossia, i sintomi e la struttura non adattiva del carattere hanno la loro origine nel terrore individuale della morte”<sup>145</sup>.

Per quanto concerne la *libertà*, secondo Yalom, “[...] un conflitto dinamico interno importante emana dal nostro confrontarci con la libertà: il conflitto scaturisce dalla nostra coscienza di libertà e mancanza di fondamenti da una parte e dal nostro profondo bisogno e desiderio di fondamenti e strutture dall’altra”<sup>146</sup>.

*Di solito non riteniamo la libertà una fonte di ansia. Al contrario, la libertà è generalmente ritenuta un concetto univocamente positivo. La storia della civiltà occidentale è costellata dal desiderio e dalla lotta per la libertà. Tuttavia la libertà ha un significato tecnico nel quadro di riferimento esistenziale, un significato che è legato al terrore*<sup>147</sup>.

Già Sartre aveva affermato che l’essere umano è “condannato alla libertà”<sup>148</sup>, per cui, secondo l’ottica esistenziale “[...] libertà significa che, contrariamente all’esperienza quotidiana, l’essere umano non entra e infine esce da un universo strutturato con un progetto [...] coerente. La libertà si riferisce al fatto che l’essere umano è l’autore ed è responsabile del proprio mondo, del proprio progetto di vita, delle proprie scelte, delle proprie azioni”<sup>149</sup>. Tutto ciò può avere implicazioni “terrificanti”, nel senso che “[...] (s)e è vero che noi creiamo noi stessi e il nostro

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>146</sup> *Ibidem.*, p. 379.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>148</sup> Citato in *Ibidem*, p. 379.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 379.

mondo, allora è vero anche che non c'è nessun terreno sotto di noi: c'è solo un abisso, un vuoto, il nulla”<sup>150</sup>.

Il concetto esistenziale di *libertà*, comunque, comprende molteplici aspetti, alcuni dei quali possono avere profonde implicazioni cliniche. Il più rilevante di essi concerne la *responsabilità*:

*Gli individui differiscono enormemente nel grado di responsabilità che sono disposti ad accettare per la loro situazione di vita, e nei loro modi di negare la responsabilità. Per esempio, alcuni soggetti spostano la responsabilità della loro situazione su altre persone, sulle circostanze della vita, sui capi e sui coniugi e, quando entrano in trattamento, essi trasferiscono la responsabilità della loro terapia al loro psicoterapeuta. Altri soggetti negano la responsabilità vivendosi come “vittime innocenti” che soffrono di eventi esterni (e restano incoscienti del fatto che loro stessi hanno messo in moto questi eventi). Altri ancora si beffano della responsabilità andando temporaneamente “fuori di mente”, entrando in un temporaneo stato irrazionale in cui non sono responsabili del loro comportamento nemmeno di fronte a se stessi<sup>151</sup>.*

Un ulteriore aspetto della *libertà*, pregno di implicazioni cliniche in ambito antropologico-esistenziale, è costituito dalla *volontà*: “[...] la volontà rappresenta il passaggio dalla responsabilità

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>151</sup> *Ibidem*, pp. 379-380.

all'azione"<sup>152</sup>. Come afferma Rollo May, la volontà "[...] consiste dapprima nel *desiderare* e poi nel *decidere*"<sup>153</sup>.

*Molti individui hanno enormi difficoltà nel vivere o nell'esprimere un desiderio. Il desiderare è strettamente legato al sentire, e i soggetti bloccati nella loro affettività non possono agire in modo spontaneo perché non possono sentire e quindi non possono desiderare.[...] Una volta che un soggetto vive un desiderio nella sua pienezza, quel soggetto è messo di fronte a una decisione. Molti soggetti hanno un'estrema chiarezza su ciò che desiderano, ma tuttavia non sono in grado di decidere o di scegliere. Spesso essi vivono un panico decisionale; essi possono cercare di delegare la decisione a qualcun altro, oppure agiscono in modo tale che la decisione è presa al posto loro dalle circostanze che essi stessi, inconsciamente, hanno portato a verificarsi<sup>154</sup>.*

Un'ulteriore "preoccupazione ultima", quale dato fondamentale e caratterizzante l'esistenza umana, secondo Yalom, è rappresentata dalla *solitudine*. Risulta importante, a tal proposito, differenziare la *solitudine esistenziale* dalla *solitudine interpersonale* e dalla *solitudine intra-personale*. Afferma testualmente Yalom: "[...] L'*isolamento interpersonale* si riferisce alla separazione che esiste tra una persona e l'altra gente"<sup>155</sup>; tale separazione "[...] risulta da carenti abilità

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>153</sup> MAY R., *Love and will*, Norton, New York, 1969, citato in Corsini-Wedding (a cura di), *Op. cit.*, trad. it. p. 380.

<sup>154</sup> MAY R.-YALOM I., *Op. cit.*, trad. it., p. 380.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 380.

sociali”<sup>156</sup>, oppure “[...] dalla patologia nella sfera dell’intimità”<sup>157</sup>. L’*isolamento intra-personale*, invece, “[...] si riferisce al fatto che siamo isolati da certe parti di noi stessi”<sup>158</sup>, ragion per cui “[...] (d)istaccamenti isolati del Sé (di esperienze, affetti, desideri) sono dissociati ad di fuori della coscienza”<sup>159</sup>; in tal caso, afferma Yalom, “[...] la meta della psicoterapia è di aiutare l’individuo a recuperare queste parti scisse del Sé”<sup>160</sup>. La *solitudine esistenziale*, a sua volta, incide molto più in profondità rispetto alle altre due forme di isolamento.

*Non importa quanto vicino ci rapportiamo ad un altro individuo: rimane comunque uno iato finale incolmabile. Ogni soggetto all’alba della coscienza ha creato un Sé primario (ego trascendentale) permettendo alla coscienza di [...] differenziare un Sé dal resto del mondo. Solo dopo ciò il soggetto, ora “cosciente di sé” inizia a dare vita ad altri Sé. Al di sotto di questo atto [...] c’è una solitudine fondamentale; l’individuo non può sfuggire alla consapevolezza che : 1) egli dà vita agli altri; 2) non può mai condividere pienamente la sua coscienza con altri*<sup>161</sup>.

D’altra parte, “[...] (n)on c’è nulla che ricordi l’isolamento esistenziale così fortemente come un confronto con la morte”<sup>162</sup>. Ogni individuo, trovandosi di fronte alla *morte*, assume invariabilmente un’acuta consapevolezza della propria *solitudine*

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 380. Cfr. anche MIJUSKOVIC B.. *Loneliness in philosophy, psychology and literature*, The Netherlands: Vall Gorcum, 1979, cit. in *Ibidem*, p. 403.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 380.

*esistenziale*. Da ciò deriva un conflitto dinamico “[...] tra la consapevolezza del nostro isolamento fondamentale e il desiderio di essere protetti, di fondersi ed essere parte di un tutto più ampio”<sup>163</sup>.

Un ampia gamma di relazioni inautentiche, nonché di sintomi psicopatologici trovano la loro radice nelle incongrue *difese* messe in atto contro la paura della *solitudine esistenziale*. La comprensione della psicodinamica di tali *difese* consente la spiegazione di “[...] molte relazioni interpersonali fallite in cui una persona ne *usa* un'altra [...] piuttosto che *rapportarsi* con l'altro sulla base dell'interesse per l'essere dell'altra persona”<sup>164</sup>. In tale ordine di considerazioni, Yalom afferma che, comunque, “[...] (a)nche se nessuna relazione può eliminare l'isolamento, esso può essere condiviso con un'altra persona”<sup>165</sup>, in modo tale che la sofferenza causata dalla *solitudine esistenziale* ne sia almeno mitigata:

*Se si riconosce la propria situazione isolata nell'esistenza e la si affronta con risolutezza, si sarà in grado di rivolgersi con amore agli altri. Se, d'altra parte, si è sopraffatti da terrore di fronte all'isolamento, non si potrà rivolgersi verso gli altri, bensì si useranno gli altri come scudo contro l'isolamento. In questi casi le relazioni saranno aborti e distorsioni disarticolate di quelle che avrebbero potuto essere relazioni autentiche*<sup>166</sup>.

D'altra parte, a livello più specificamente psicopatologico, alcuni individui, reagiscono alla *solitudine esistenziale* con una sorta di

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 381.

*panico*, originato dalla percezione della “dissoluzione dei confini del proprio Io”. Altri tentano, invece, di gestire l’isolamento attraverso il *meccanismo difensivo di “fusione”*: essi, tendono ad “ammorbidire” i confini del proprio Io per divenire quasi *parte di un altro individuo*: l’ “io” solitario tende a scomparire nel “noi”. Altre volte, la *fusione* si riferisce ad un “gruppo”, ad una “causa”, ad un “paese”, ad un “progetto”, etc..., nell’illusione che “[...] (e)ssere come tutti gli altri, conformarsi per abito, eloquio e abitudini, non avere pensieri o sentimenti che siano diversi, salva dall’isolamento del Sé solitario”<sup>167</sup>.

La quarta “preoccupazione ultima”, che, secondo Irvin Yalom, caratterizza i dati fondamentali dell’esistenza umana, concerne il *bisogno di significato*:

*Sembra che l’essere umano esiga un significato. La nostra organizzazione neuropsicologica percettiva è tale che istantaneamente organizziamo stimoli casuali in configurazioni. Li organizziamo automaticamente in figura e sfondo. Quando siamo messi di fronte a un cerchio spezzato, automaticamente lo percepiamo come completo. Quando una qualunque situazione o insieme di stimoli sfugge all’organizzabilità in configurazioni, avvertiamo una disforia che persiste finché non riusciamo ad adattare la situazione in una configurazione riconoscibile*<sup>168</sup>.

Ciò che avviene a livello fisico-percettivo (*Umwelt*) connota anche il livello relazionale (*Mitwelt*) ed, ancor maggiormente, il livello esistenziale (*Eigenwelt*): “[...] (n)ello stesso modo in cui organizzano gli stimoli causali, gli individui affrontano le

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>168</sup> *Ibidem*, pp. 381-382.

situazioni esistenziali: in un mondo non configurato, un individuo viene acutamente turbato e ricerca un'organizzazione, una spiegazione, un significato dell'esistenza"<sup>169</sup>.

Ma, d'altra parte, "[...] se ogni persona deve morire, e se ogni persona costituisce il proprio mondo, e se ciascuno è solo [...], allora quale possibile significato può avere la vita?"<sup>170</sup>. Il problema che si pone ineludibilmente, allora, è sintetizzabile nel quesito: "È possibile che un *significato della vita*, autonomamente creato, risulti abbastanza saldo da sostenere l'esistenza di un individuo?". Come afferma Yalom: "[...] Il quarto conflitto interno germina da questo dilemma: *In che modo un essere che esige un significato può trovare significato in un universo (potenzialmente) senza significato?*"<sup>171</sup>.

È nel già citato *Existential Psychotherapy*<sup>172</sup>, che Irvin Yalom ha avuto il merito di tentare di offrire, nell'ambito della ricerca antropologico-applicativa statunitense, una visione d'insieme concernente il campo dell'approccio terapeutico secondo un'ottica esistenziale, cercando di "[...] costruire un ponte tra la teoria e l'applicazione clinica"<sup>173</sup>, proponendo che la dinamica di ogni psicopatologia scaturisce fondamentalmente "[...] dal confronto dell'individuo con le *preoccupazioni ultime* della morte, della libertà, dell'isolamento e dell'assenza di significato"<sup>174</sup> ed esplorando altresì le implicazioni di ciascuna di tali *preoccupazioni ultime* in una concreta pratica psicoterapeutica ad indirizzo antropologico-esistenziale.

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 382. Quanto è posto tra parentesi è mio.

<sup>172</sup> YALOM I., *Existential Psychotherapy*, Basic Books, New York, 1981.

<sup>173</sup> CORSINI R.J.- WEDDING D. (a cura di), *Current Psychotherapies*, F.E. Peacock Publishers, Inc., 1995, trad. it., *Psicoterapia. Teoria, tecniche, casi*, Ed. Guerini, Milano, 1996, p. 401.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 401.

## L'ANTROPOLOGIA FILOFOFICO-ESISTENZIALE IN FRANCIA ED ITALIA

Spesso l'indirizzo antropologico che fa capo all'Esistenzialismo è stato considerato alla stregua di una *filosofia negativa*, di una *filosofia dell'angoscia* oppure *dello scacco*, “[...] nozione non del tutto esatta perché non può riferirsi che ad una sola delle correnti esistenzialistiche, ed anche solo a certi aspetti di essa”<sup>175</sup>. Tale nozione, impropria e generalizzata, “[...] si può spiegare osservando che nella maggior parte dei casi serve a richiamare polemicamente l'attenzione sugli aspetti più sfavorevoli, negativi e sconcertanti della vita umana: cioè su quegli aspetti che sono propri di essa in quanto è un semplice *può essere* privo affatto di ogni garanzia di stabilità e di certezza”<sup>176</sup>.

Se tale interpretazione tende a ridurre le possibilità umane a sostanziali *impossibilità*, un'altra interpretazione, diffusa specialmente all'interno dell'area culturale francese e cattolica, ha preferito, all'opposto, considerare le possibilità umane come *potenzialità*. “[...] Così inteso il possibile perde il suo aspetto negativo e preoccupante giacché una potenzialità è sempre *destinata a realizzarsi*”<sup>177</sup>.

*Questa trasformazione del possibile da categoria dell'instabilità e dell'incertezza problematica a categoria della stabilità e della certezza, è operata agganciando le possibilità esistenziali*

---

<sup>175</sup> ABBAGNANO N., *Esistenzialismo*, in “Dizionario di Filosofia”, UTET, Torino, 1977, p. 321.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>177</sup> Cfr. LAVELLE L. *Du temp e de l'éternité*, 1945, p. 261, citato in Abbagnano N., *Op. cit.*, p. 322.



*ad una Realtà assoluta da cui esse deriverebbero la loro garanzia e realizzazione infallibile*<sup>178</sup>.

Per L. Lavelle tale *realtà assoluta* è identificabile nell'Essere<sup>179</sup>; per R. Le Senne è, invece, intesa come Valore infinito<sup>180</sup>. Come Essere, la *realtà assoluta* è intesa anche da G. Marcel, “[...] il quale però ritiene che l’essere si riveli solo nel *mistero* di cui si circonda e che perciò l’unico atteggiamento possibile dell’uomo di fronte ad esso è quello dell’amore e della fedeltà”<sup>181</sup>.

*Ma comunque s’intenda la realtà assoluta, le possibilità esistenziali, una volta che si ritengano fondate su di essa, si trasformano in rosee prospettive di successo per le quali nulla di ciò che l’uomo veramente è, o dei suoi valori fondamentali, può andare perduto, dal momento che ad esse è concessa una garanzia assoluta e trascendente*<sup>182</sup>.

Tale corrente dell’antropologia filosofico-esistenziale, quindi, secondo N. Abbagnano, ha “[...] il difetto di costituire un panegirico della realtà umana più che un tentativo di comprenderla e di mettere a capo ad una giustificazione *post factum* dell’esperienza umana”<sup>183</sup>.

*Se si ammette che tutte le possibilità esistenziali sono destinate a realizzarsi, in quanto fondate sull’Essere o sul Valore, non si fa che coprire di*

---

<sup>178</sup> ABBAGNANO N., *Op. cit.*, p. 322.

<sup>179</sup> Cfr. LAVELLE L., *De l’être* (1928) ; *De l’acte* (1937) ; *Du temp e de l’éternité* (1945), citati in Abbagnano N., *Op. cit.*, p. 322.

<sup>180</sup> Cfr. LE SENNE R., *Obstacle et Valeur* (1934), citato in Abbagnano N., *Op. cit.*, p. 322.

<sup>181</sup> Cfr. MARCEL G., *Journal Métaphysique* (1927) ; *Être et Avoir* (1935) ; *Du Refus à l’Invocation* (1940), citati in Abbagnano N., *Op. cit.*, p. 322.

<sup>182</sup> ABBAGNANO N., *Op. cit.*, p. 322.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 322.

*un manto verbale gli insuccessi e le miserie dell'uomo. Se si ammette invece che non tutte le possibilità umane sono fondate sull'Essere o sul Valore, quindi non tutte sono destinate a realizzarsi, ci si trova di fronte all'imbarazzante problema di fornire un criterio per riconoscere quali sono realmente fondate: problema alla cui soluzione il presupposto del loro fondamento trascendente non reca alcun contributo<sup>184</sup>.*

Ed è proprio a Nicola Abbagnano che si deve, nell'ambito dell'Esistenzialismo italiano, una interpretazione alternativa alle due, precedentemente esposte. Secondo tale linea interpretativa, le *possibilità esistenziali* “[...] devono essere assunte e mantenute come tali”<sup>185</sup>, senza essere considerate e/o trasformate né in *impossibilità*, né in *potenzialità* sempre destinate a realizzarsi.

*In tal caso, la prospettiva aperta da una possibilità non è né la realizzazione infallibile né l'impossibilità radicale, ma piuttosto una ricerca diretta a stabilire i limiti e le condizioni della possibilità stessa e quindi il grado di garanzia relativa o parziale che essa può offrire<sup>186</sup>.*

Da tale punto di vista, “[...] l'uomo non è né gettato senza difesa incontro al fallimento e allo scacco, né destinato al trionfo finale”<sup>187</sup>; egli possiede, piuttosto, “[...] garanzie parziali e limitate, che gli sono offerte dalle sue tecniche e dai suoi modi di

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 322. Per quanto concerne le tesi filosofico-antropologiche di Nicola Abbagnano cfr. *Struttura dell'esistenza* (1939), *Introduzione all'esistenzialismo* (1942), *Possibilità e libertà* ((1956).

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 323.

vita sperimentati, nonché dalle possibilità, che esse gli dischiudono, di trovarne e sperimentarne di nuove”<sup>188</sup>.

L’*esistenzialismo positivo* (o, meglio, “costruttivo”) di Nicola Abbagnano tende a descrivere, sostanzialmente, l’esistenza umana come *possibilità d’essere*, come sforzo ed impegno, volti a stabilire rapporti positivi con il mondo; la categoria della *possibilità*, quindi, viene contrapposta a quella della *necessità*, nel senso che “[...] (l)a possibilità fonda un’idea problematica, aperta al sapere ed è alla base del carattere *ipotetico* e perennemente *rettificabile* della conoscenza [...] La ragione è *riconoscimento del limite*: grazie ad esso, è capacità di misurarsi coi fatti, di stabilire un fecondo rapporto con la realtà”<sup>189</sup>.

*Il fondamento del pensiero è – e non può non essere – l’esistenza dell’individuo concreto. E l’esistenza è perenne sforzo di auto-trascendimento, di superamento delle condizioni e situazioni di partenza. E’ apertura alla possibilità, cioè ai diversi e alternativi campi di scelta che – di volta in volta – si offrono all’uomo. L’esistenza è, quindi, progetto e impegno. Si radica nelle condizioni date di vita, ma tende ad aprirsi verso orizzonti di possibilità sempre nuovi*<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> Cfr. SANTUCCI A., *Esistenzialismo e filosofia italiana* (1959), citato in ABBAGNANO N., *Dizionario di Filosofia*, Op. cit., p. 323.

<sup>189</sup> DE BARTOLOMEO M.-MAGNI V., *Filosofia* (tomo 5), ATLAS, Bergamo, 1998, p. 315.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 315.

## IMPLICAZIONI CLINICO-TERAPEUTICHE

Per quanto concerne le implicazioni clinico-terapeutiche, derivanti dalla visione antropologica ad orientamento esistenziale, risulta opportuno, in via preliminare, porre in rilievo come, forse perché la maggioranza degli psichiatri e degli psicologi esistenziali hanno evidenziato un interesse peculiare e prevalente per gli aspetti teorico-filosofici sottesi alla loro visione antropologica, tali implicazioni assai raramente sono state sviluppate in maniera dettagliata e sufficientemente sistematica.

D'altra parte, i cultori dell'approccio antropologico esistenziale hanno spesso posto in rilievo che la tendenza della *cultura occidentale* ad annettere eccessiva importanza ai fattori meramente tecnico-metodologici in campo clinico abbia costituito uno dei maggiori *ostacoli* alla *comprensione* (in senso jaspersiano) dell'essere umano, unico, irriducibile ed irripetibile. E' in tale ordine di idee che "[...] tutti i problemi tecnici sono subordinati a quello che si rivela essere il compito e la responsabilità principali del terapeuta: comprendere, cioè, il paziente come un *essere*, e come un *essere-nel-suo-mondo*<sup>191</sup>. Ed in questo senso, allora, "[...] il processo centrale della terapia viene ad essere esplicito dalla capacità del terapeuta di aiutare il paziente a riconoscere e sperimentare la propria esistenza"<sup>192</sup>.

*E' appunto per questo motivo che i terapeuti che si rifanno all'indirizzo esistenziale possono appartenere, e in effetti appartengono, a scuole*

---

<sup>191</sup> BRANCALEONE F., *L'orientamento esistenziale*, in Mastroianni A.- Minio A. (a cura di), "Psicoterapie a confronto", Ed. Tyrus, Arrone (TR), 1987, p. 175

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 175.

*differenti per ciò che concerne la prassi clinica. Ogni particolare tecnica applicata, perciò, dipenderà dalla situazione esistenziale, per cui caratteristica fondamentale del terapeuta sarà di necessità una sostanziale flessibilità: la differenza rispetto agli altri indirizzi terapeutici, quindi, è da rilevare nella cornice entro la quale ogni tecnica è compresa, nonché nell'atteggiamento proprio del terapeuta nei confronti dell'essere umano chiamato paziente*<sup>193</sup>.

Con il proprio bagaglio di conoscenze ed abilità tecniche, quindi, il clinico che intende porsi come *terapeuta esistenziale* è veramente tale quando è in grado, come afferma Binswanger, di porsi in relazione al paziente come “un'esistenza che comunica con un'altra”<sup>194</sup>.

Ed è in tale ordine di considerazioni che va considerata una fondamentale implicazione dell'atteggiamento clinico derivante dall'orientamento esistenziale, vale a dire la particolare rilevanza attribuita alla *presenza*. Tale importanza ha la propria radice in un concetto-chiave, esprimibile attraverso la formula “*verità nel rapporto*” formulato per la prima volta in maniera chiara ed inequivocabile da S. Kierkegaard. “[...] E' solo nella relazione [...] che può sussistere una *verità* esistenziale”<sup>195</sup>. Per questo motivo, chiunque voglia rifarsi al modello esistenziale in ambito clinico-terapeutico, deve tener sempre presente che “[...] il terapeuta non può non essere sempre parte di un *campo* di rapporto, nel quale egli non funge da mero *specchio*, ma è piuttosto un essere umano vivo, che *nella e attraverso la presenza*, tenta, per quanto sia possibile, di sperimentare e di

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>194</sup> Citato in *Ibidem*, p. 175.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 176.

comprendere (cum-prehendere) l'esistenza del paziente"<sup>196</sup>. E' in tale prospettiva che, allora, si può capire perché Binswanger abbia potuto affermare che "[...] solo una vera comunicazione di esistenza a esistenza può produrre [...] il fondamentale potere che rende efficace ogni terapia"<sup>197</sup>.

*Tale atteggiamento di "presenza", per altro, non va confuso con un improduttivo sentimentalismo, né implica d'altra parte che il terapeuta si senta costretto a "chiacchierare" (sterilmente!), proiettando in terapia proprie idee o sentimenti; anzi, una delle forme maggiormente significative di comunicazione per i terapeuti esistenziali è proprio il "silenzio", appunto perché spesso l'unica e più efficace "presenza" e "partecipazione" non può autenticamente ottenersi che attraverso il "silenzio", che unisce e fonde, al di là delle fallaci apparenze due "Dasein"<sup>198</sup>.*

Da ciò deriva che, qualora sussista qualche impedimento ad una sostanziale *autenticità* nella dimensione della *presenza*, il clinico ha il compito di prenderne coscienza, al fine di esaminare se tale ostacolo trovi eventualmente la sua causa precipua nel modo *rigido* con cui lui stesso ha impostato il rapporto, tentando, forse inconsapevolmente, di evitare il *confronto* tra sé ed il paziente, perdendo così ciò che è realmente ed autenticamente essenziale nel *rapporto*.

Ne consegue che, nell'ambito di una clinica ad orientamento esistenziale, il "terapeuta", senza sottovalutare l'eventuale

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>197</sup> BINSWANGER L., citato in Brancaleone F., *Op. cit.*, p. 176.

<sup>198</sup> BRANCALEONE F., *Op. cit.*, p. 176.

incidenza di processi transferenziali e controtransferenziali<sup>199</sup>, tende ad accentuare “[...] l’importanza dell’incontro umano quale obiettivo fondamentale della terapia”<sup>200</sup>.

*Non si tratta in questo caso di “incontro” nel senso rogersiano del termine<sup>201</sup>, ma nel senso che le esistenze individuali acquistano significato nell’ambito di una realtà che trascende la nostra individualità. Nella mia esistenza e nella tua esistenza si realizza la nostra esistenza [...] assumere responsabilmente la propria esistenza significa assumere responsabilmente l’esistenza umana, la nostra esistenza<sup>202</sup>.*

E’ appunto perché l’approccio clinico-antropologico esistenziale tende a focalizzare la “terapia” sulla *responsabilità personale* e sulla *trascendenza di sé*, all’interno di un *incontro*, unico ed irripetibile, tra due esistenze, che gli aspetti “tecnici” dell’intervento clinico “[...] passano in secondo piano per porre l’accento sulla qualità dell’incontro interpersonale quale fattore terapeutico più importante”<sup>203</sup>.

Tra i terapeuti che, in maniera specifica, hanno proposto una “prassi clinica” ad orientamento esistenziale, sono indubbiamente da annoverare il già più volte citato Ludwig Binswanger, Medard Boss e Viktor Emil Frankl, tutti operanti nell’ambito della cultura filosofico-antropologica tedesca.

---

<sup>199</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Logoterapia e prassi analitica*, in PERESSON L. (a cura di), “Lineamenti per una classificazione delle psicoterapie”, Ed. CISSPAT, Padova, 1987.

<sup>200</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S., *Manual de psicoterapia de grupo. Nueva sintesis de Psicoanálisis existencial* (1980), trad. it. *Psicoterapia esistenziale di gruppo. Nuovi orientamenti terapeutici*, Cittadella Editrice, Assisi, 1983, p. 157.

<sup>201</sup> Cfr. ROGERS C., *I gruppi d’incontro*, Astrolabio, Roma, 1976, citato in Ayestaran Etxeberria S., *Op. cit.*, p. 157.

<sup>202</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S., *Op. cit.*, p. 157.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 158.

Per quanto concerne L. Binswanger, nella sua prospettiva “[...] non vi è posto per un’opposizione tra la psicoanalisi e l’analisi esistenziale (*Daseinsanalyse*), in quanto la libertà della persona è condizionata da una struttura psichica che dev’essere modificata prima di dar inizio all’analisi propriamente esistenziale”<sup>204</sup>. In altri termini, si può affermare che “[...] Binswanger non ha rotto mai con Freud, nonostante le critiche da lui rivolte alla concezione naturalistica e riduttiva dell’uomo, tanto evidente nelle opere freudiane”<sup>205</sup>. Binswanger, infatti, “[...] negherà la concezione antropologica di Freud, ma utilizzerà, in buona misura, la tecnica terapeutica della psicoanalisi”<sup>206</sup>. Per Binswanger, però, ai fini di una “terapia completa”:

*[...] non è sufficiente che il paziente riconosca entro di sé il peso del passato, l'impronta di esperienze antecedenti, le limitazioni imposte alla propria esistenza dalla costituzione biologica o dall'educazione. Deve riconoscere anche di aver utilizzato questi condizionamenti per abdicare alla propria responsabilità personale nella vita*<sup>207</sup>.

La stimolazione alla *responsabilità*, che l’individuo-paziente ha la possibilità di assumere circa la propria situazione esistenziale, e l’esigenza di facilitare la *decisione* personale, al fine di poter dar senso all’esistenza individuale, costituiscono due caratteristiche essenziali della proposta clinica binswangeriana. Secondo S. Ayestaran Etxeberria e L. Cencillo, la *Daseinsanalyse* di L. Binswanger completa la *Psicoanalisi* freudiana con due essenziali contributi:

---

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 156. Ciò che è posto tra parentesi è mio.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 156.



- a) *“Senza togliere all’inconscio nulla del suo significato e della sua efficacia espressiva, estende l’indagine [...] al campo dell’Io e delle sue relazioni con il mondo. [...] Le diverse esperienze dell’uomo, sano o malato, Binswanger non le attribuisce fin dall’inizio a un sistema stratificato di forze, come Freud, ma a differenti modi di essere nel mondo [...].*
- b) *[...] Freud non superò il piano sensuale ed epidermico dell’amore, il suo aspetto gratificante (befriedigend) connesso all’apparato genitale e al sistema nervoso, ma non ne considerò l’aspetto sociale, intersoggettivo e puramente psicologico. Il tu dell’altro fu da lui convertito nell’oggetto erotico, semplice supporto dell’investimento lipidico [...]. Con ciò, l’eros veniva radicalmente frainteso. L’eros [...] è costitutivamente trascendenza di sé verso l’altro in quanto persona, mai in quanto oggetto [...]: e in quanto persona con cui ci coinvolgiamo (che non è un mero stare a disposizione – un Zuhandenstein puramente strumentale – che sarebbe il modo di darsi come oggetto erotico della prostituta) e che influisce attivamente sul nostro proprio essere noi stessi<sup>208</sup>.*

Per quanto concerne il primo contributo (relativo all’ampliamento dall’inconscio al campo dell’Io e delle sue relazioni con il mondo), Binswanger condivide tale

---

<sup>208</sup> CENCILLO L., *El incosciente*, Marova, Madrid, 1974, pp. 219; 223-224, citato in Ayestaran Etxeberria S., *Op. cit.*, pp. 157-158.

atteggiamento con tutti i clinici che si ispirano all'orientamento antropologico esistenziale. Invece, “[...] per quanto riguarda il concetto di trascendenza dell'amore, egli supera il suo stesso ispiratore, Heidegger”<sup>209</sup>; per lui, infatti, “[...] per liberare l'uomo nel profondo non esiste altra tecnica che quella di un incontro esistenziale basato sulla responsabilità e l'amore”<sup>210</sup>.

Medard Boss, per parte sua, pur condividendo con Binswanger la “dipendenza” dal pensiero di Martin Heidegger, “[...] si distacca dal primo per l'assoluta fedeltà nei confronti del secondo”<sup>211</sup>.

Binswanger, infatti, ha sempre sottolineato la differenza tra l'*analisi esistenziale* di Heidegger (ed i suoi obiettivi) nei confronti della propria *analisi esistenziale (Daseinsanalyse)*, facendo notare “[...] come il pensiero di Heidegger fosse centrato su una *ontologia*, mentre il proprio muoveva in direzione di una *concezione antropologica*”<sup>212</sup>.

Medard Boss, anche se riconosce che Binswanger “[...] è stato il primo a intuire l'enorme importanza, per tutta la psicologia, psicopatologia e psicoterapia, della struttura fondamentale dell'uomo scoperta con l'analisi esistenziale di Heidegger”<sup>213</sup>, gli rimprovera, comunque, di “[...] non aver saputo comprendere la fondamentale ontologia di Heidegger”<sup>214</sup>. In altri termini, Boss, nella sua totale *fedeltà* ad Heidegger, si ferma sul piano della sua ontologia fondamentale, “[...] senza porsi il problema antropologico sottostante alla ontologia heideggeriana e, soprattutto, senza porsi il problema della storia individuale, attraverso la quale l'essere di ciascuno giunge a prendere una forma concreta”<sup>215</sup>. Utilizzando le categorie ontologiche heideggeriane, “[...] si è allontanato tanto dal vissuto soggettivo

---

<sup>209</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S., *Op. cit.*, p. 158.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 159 (il corsivo è mio).

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>215</sup> *Ibidem*, pp. 159-160.

del paziente che, alla fine, compie un lavoro da filosofo più che da terapeuta”<sup>216</sup>.

E’ in tale ordine di considerazioni che si può comprendere la severa *critica*, espressa da Sabino Ayestaran Etxeberria all’*analitica esistenziale (Daseinsanalytik)*<sup>217</sup> di Medard Boss:

*A mio avviso, egli non fa altro che sostituire alla antropologia meccanicistica e riduttiva di Freud una ontologia ancor più lontana dal vissuto soggettivo del malato. Non sviluppa esplicitamente alcuna antropologia, per cui il suo contributo al chiarimento delle basi teoriche del processo terapeutico è molto esiguo. Contribuisce ancor meno a chiarire la tecnica terapeutica*<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>217</sup> Cfr. BOSS M., *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Verlag Hans Huber, Berna, 1957, trad. it. *Psicoanalisi e Analitica Esistenziale*, Astrolabio, Roma, 1973.

<sup>218</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S. *Op. cit.*, p. 160.

## VIKTOR EMIL FRANKL

Al di là delle posizioni teoriche e delle proposte cliniche di Ludwig Binswanger e di Medard Boss, è la scuola psicoterapeutica di Viktor Emil Frankl (*Terza Scuola di Psicoterapia Viennese*) che è stata sovente considerata come “[...] la più rappresentativa tra le diverse scuole a orientamento esistenziale”<sup>219</sup>.

Per molti aspetti la Logoterapia e l'*Existenzanalyse* (con tali denominazioni è divulgato l'approccio teorico-clinico frankliano<sup>220</sup>) possiede punti di contatto con l'approccio filosofico-esistenziale di Karl Jaspers più che con quello di Martin Heidegger.

*Per Jaspers , il segno caratterizzante del nostro tempo [...] consiste nella perdita, da parte dell'uomo di se stesso [...]. Si richiede, pertanto, un ritorno su se stesso a livello profondo. Un ritorno però che, superando l'immanenza del mondo fenomenico, deve attingere il trascendente, perché solo ad un tale livello l'esistenza riconosce se stessa.*

*In tal modo appare chiara la differenza tra l'esistenza di Heidegger e quella di Jaspers, così come è stato rilevato da Frankl. [...] Se Heidegger accentua l'esistenza come qualcosa in cui siamo costretti, in cui siamo gettati, Jaspers*

---

<sup>219</sup> PATERSON C. H., *Teorías del Counseling y Psicoterapia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1978, p. 31, citato in Ayestaran Etxeberria S., *Op. cit.*, p 164.

<sup>220</sup> Cfr. FRANKL V.E., *Arztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Franz Deuticke, Wien, 1946, trad. it. *Logoterapia e Analisi Esistenziale*, Morcelliana, Brescia, 1953.

*sostiene che l'esistenza ci viene offerta dalla trascendenza*<sup>221</sup>.

In altre parole, mentre per Heidegger l'esistenza coincide con la *presenza*, “[...] circoscritta e limitata nella temporalità e spazialità”<sup>222</sup>, per Jaspers “[...] l'esistenza è una presenza che trascende la situazione”<sup>223</sup>, è “[...] l'essere se stessi che si rapporta a se stesso, e, in ciò, alla trascendenza, attraverso la quale si riconosce come dono e nella quale si fonda”<sup>224</sup>.

E, per Frankl, è appunto la concezione dell'esistenza come *dono* a consentire di considerare la vita come *compito*.

*Infatti, solo accettando la vita come un compito da realizzare in ogni caso e nonostante le più difficili situazioni e i più grandi condizionamenti, l'uomo supera se stesso e quelle che Jaspers chiama le situazioni-limite. Appunto nel periodo di sofferenza e di umiliazione vissuto nei Lager nazisti, Frankl comprovò che l'unica cosa a sostenere l'uomo in quelle tragiche situazioni-limite era la percezione di un compito nella vita da realizzare*<sup>225</sup>.

Aiutare un uomo a *ritornare alla propria esistenza*, significa aiutarlo a percepire “[...] il campo vasto delle possibilità che gli si offrono da realizzare e che costituiscono effettivamente una sfida”<sup>226</sup>.

---

<sup>221</sup> FIZZOTTI E., *Angoscia e Personalità*, Ed. Devoniene, Napoli, 1980, p. 102.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>224</sup> JASPERS K., *Existenzphilosophie*, W. de Gruyter, Berlin, 1956, p. 17, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 102.

<sup>225</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, p. 102.

<sup>226</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

Dal momento che ogni esistenza è sempre *specifica, unica ed irripetibile*, “[...] anche il compito non è qualcosa di generale, di valido per tutti e per ognuno, di permanente in ogni tempo, ma varia da uomo a uomo, perché corrisponde all’unicità e all’individualità di ciascuno”<sup>227</sup>.

*Nello stesso tempo, però, il compito varia da situazione a situazione, in quanto l’unicità delle situazioni porta con sé una caratterizzazione diversa, con esigenze e condizioni proprie, per nulla ripetibili. E quindi. Ogni uomo deve attentamente osservare la situazione in cui si trova, e che non ha alcun riscontro con avvenimenti suoi e di altri già accaduti in precedenza. L’unicità e la singolarità costituiscono i momenti dell’esistenza umana*<sup>228</sup>.

D’altra parte, “[...] non tutte le possibilità sono piacevoli e gradite: spesso costituiscono autentiche situazioni-limite, sfide che inesorabilmente determinano l’esistenza temporale dell’uomo”<sup>229</sup>. Se considerate alla luce dell’immanenza, tali situazioni rischiano di divenire “[...] pareti quasi insormontabili, nel momento in cui sono inserite in una esistenza isolata, chiusa in se stessa e intramondana”<sup>230</sup>.

Nei confronti dell’inevitabile precarietà dell’esistenza, Karl Jaspers “[...] rileva che un esistere umano fondato unicamente su se stesso è inconsistente. Anzi, ciò che l’uomo è, lo è in virtù degli ideali che lo affasciano, del futuro che lo attende, del compito che lo avvince”<sup>231</sup>. Come egli stesso afferma: “Ciò che

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p.103.

l'uomo è lo è mediante la cosa che riesce a fare sua"<sup>232</sup>. Jaspers tende, quindi, a spostare in avanti l'*attenzione* dell'uomo, orientando la sua *intenzionalità* oltre se stesso.

*In questo appare chiaramente il legame con Frankl, quando questi ritiene che l'attuazione di se stesso non è la destinazione ultima dell'uomo e neppure la sua intenzione primaria. La realizzazione di se stesso è un effetto secondario, il risultato della ricerca del significato della propria vita: se l'uomo tenta solamente di realizzare se stesso, e non piuttosto il significato della vita, l'autorealizzazione perde immediatamente qualsiasi giustificazione*<sup>233</sup>.

E' in tale ordine di considerazioni che risulta evidente la sintonia tra il pensiero antropologico di Jaspers con quello di Frankl. Per ambedue, infatti, "[...] l'uomo è un essere che sempre decide, ossia l'essere che non è semplicemente, ma sempre *decide ciò che è*, andando al di là di qualsiasi determinismo, sia esso psicologico o sociologico, teologico o fisiologico, personalizzando la sua vita e le sue attività"<sup>234</sup>.

*Superata allora la situazione di abbandono inerme e disarmante al nulla nell'apertura all'essere*<sup>235</sup> l'uomo [...] *tuttavia ha bisogno di amare, perché nell'amore rivela ciò che è [...], quindi, per Jaspers la verità ha origine nella comunicazione, nel rapporto personale e intimo*

---

<sup>232</sup> JASPERS K., *Rechenschaft und Ausblick*, Piper, München 1951, p. 34, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 103.

<sup>233</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, p. 104.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>235</sup> JASPERS K., *Existenzphilosophie*, W. de Gruyter, Berlin, 1956 p. 24, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 104.

*di due esseri, poiché l'esistenza giunge a se stessa solo attraverso l'incontro con un'altra esistenza*<sup>236</sup>.

E' su questa linea jaspersiana che Frankl tende a considerare, soprattutto in prospettiva clinica, quale nucleo essenziale di ogni intervento autenticamente terapeutico, l'*incontro* personale tra paziente e terapeuta.

*Infatti, la terapia non è pura tecnica, limitata all'applicazione di formule standardizzate ed impersonali, ma coinvolge interamente la personalità dei due che si incontrano ed è determinata nei suoi effetti dal clima di accettazione e comprensione vicendevole*<sup>237</sup>.

Tutto quanto sopra considerato conduce, quasi spontaneamente, ad un inevitabile *associazione* con il pensiero e le posizioni antropologiche di un altro importante rappresentante del pensiero esistenziale novecentesco: Martin Buber.

*Il pensiero di Buber non è richiamato espressamente da Frankl. Tuttavia, è impressionante la comunanza di problemi e di prospettive dei due autori, dovuta in buona parte, senza dubbio, alla comune matrice ebraica.*

*Un collegamento quindi lo si trova, e soprattutto nel modo di concepire la relazione Io-Tu [...]*<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Cfr. JASPERS K., *Der philosophische Glaube*, Piper, München, 1948, p. 40, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 104.

<sup>237</sup> FRANKL V. E., *Psychotherapy and Existentialism*, Simon and Schuster, New York, 1973, p. 78, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 104.

<sup>238</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, p. 105.



Nel suo pensiero, Buber “[...] richiama l’immediatezza della relazione Io-Tu, una relazione non mediata da elementi esteriori [...]. Per Buber, la relazione personale intersoggettiva ha il carattere dell’immediatezza, proprio perché nell’uomo la dimensione intersoggettiva non è *una* delle note dominanti, ma è *la* nota centrale, la caratteristica per eccellenza”<sup>239</sup>.

E, se Buber afferma che “[...] Io divento attraverso la mia relazione al Tu [...], come divento Io, io dico Tu”<sup>240</sup>, Frankl, per parte sua, ritiene che “[...] l’Io diventa tale solamente nel Tu; soltanto un Io che ha per intenzione primaria un Tu, può integrare il proprio *Es*”<sup>241</sup>.

*Buber riconosce che il punto di partenza è sempre l’uomo. Non crede però che parimente debba essere il punto di arrivo. E’ necessario partire da sé, ma lo scopo deve essere qualcosa, o meglio qualcuno, al di fuori di sé. E il comprendere se stesso non deve voler dire essere preoccupato di se stesso. Ognuno deve riconoscersi, purificarsi, perfezionarsi [...] per amore di un’opra che è chiamato a realizzare nel mondo*<sup>242</sup>.

In sintonia con tale prospettiva, Frankl afferma che “[...] (l)’essenza dell’uomo [...] è quella di essere rivolto e orientato a qualcosa d’altro, a un’idea, a una persona”<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>240</sup> BUBER M., *I and Thou*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1958, p. 11, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 105.

<sup>241</sup> FRANKL V. E., *Arztliche Seelsorge*, Deutcke, Wien, 1975<sup>9</sup>, pp. 13-14, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 105.

<sup>242</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 106.

*Essere-uomo significa essere al di sopra di se stesso, non chiuso in un mondo individualistico, esclusivistico, monadologico. Essere-uomo significa trascendere se stesso, essere orientato non verso le proprie condizioni psichiche, ma verso il mondo dei potenziali valori e significati che attendono di essere realizzati ed attualizzati*<sup>244</sup>.

A differenza di Buber, però, per Frankl “[...] l’incontro tra Io e Tu non può essere l’intera verità, l’intera storia”<sup>245</sup>. Per lui, infatti, “[...] (l)a qualità essenzialmente autotrascendente dell’esistenza umana rende l’uomo un essere che cerca qualcosa al di là di se stesso”<sup>246</sup>. Nella prospettiva frankliana, “[...] il dialogo fallisce finché l’Io ed il Tu non si trascendono per attingere un significato che è appunto al di là di se stessi”<sup>247</sup>.

Nel quadro dell’antropologia ad orientamento esistenziale, come si è rilevato in precedenza, un posto di rilievo occupa indubbiamente, specialmente a livello clinico, la figura ed il pensiero di Ludwig Binswanger e la sua *Daseinsanalyse*, che in Italia è conosciuta e citata spesso col termine di *Antropoanalisi*. E di indubbio interesse è il rapporto che lega l’*Analisi Esistenziale* frankliana (*Existenzanalyse*) all’*Antropoanalisi* binswangheriana (*Daseinsanalyse*).

Binswanger, come spesso è stato affermato, “[...] all’*homo natura* di Freud, dominato unicamente dall’istintualità, [...] contrappone l’*homo existentialis*, l’uomo nella sua interezza, ben diverso da un puro meccanismo e considerato nel suo essere-nel-mondo”<sup>248</sup>.

---

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 112.

*(C)on Heidegger egli cerca di comprendere l'uomo non sulla base di qualche teoria, bensì sulla base di una presentazione fenomenologia della struttura fondamentale oppure della compagine unitaria dell'esistenza che si declina come essere-nel-mondo. Di conseguenza, l'antropoanalisi non vuole formulare tesi ontologiche: si limita a degli enunciati ontici che derivano da costatazioni fattuali sulle forme di presenza, così come esse appaiono nella realtà<sup>249</sup>.*

Essere-nel-mondo, per Binswanger, significa “[...] contemporaneamente *essere-nel-mondo-con* gli altri, il che vuol dire che la presenza del singolo è sempre *con* le altre presenze”<sup>250</sup>. In tale prospettiva, analogamente a Frankl, non solo Binswanger supera l’opposizione scienziata e riduzionista tra soggetto ed oggetto, ma “[...] la soggettività viene illuminata come trascendenza, schiudendo un nuovo orizzonte per la comprensione antropologica e dei particolari modi di essere dell’uomo”<sup>251</sup>.

Inoltre, un fondamentale merito, riconosciuto da Frankl a Binswanger, è quello di “[...] aver riportato la malattia mentale nella sfera dell’essere, sottraendola alla sfera dell’avere, e indicandola come un modo di presenza umana”<sup>252</sup>.

*Tuttavia, mentre Binswanger mira alla comprensione e all’intelligenza delle psicosi,*

---

<sup>249</sup> Cfr. BINSWANGER L., *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, in *Schweizer Archiv für Psychiatrie und Neurologie*, 57 (1946), n. 2, p. 191, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 112.

<sup>250</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, p. 112.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 113.

*riportando necessariamente l'attenzione sull'unità dell'essere-nel-mondo, ossia sulla fatticità dell'esistenza così come essa si presenta in uno specifico momento ed in una specifica situazione, prescindendo dall'analizzare gli elementi che compongono tale unità, la logoterapia di Frankl si sforza di indagare e di porre in luce la molteplicità nell'unità, ossia il carattere molteplice di corpo-anima-spirito, che costituisce l'unità dell'esistenza umana*<sup>253</sup>.

In altri termini, Frankl, in prospettiva prevalentemente clinico-terapeutica, tende ad articolare dimensionalmente l'unitarietà nella pluralità dei suoi aspetti. In tale ordine di idee, “[...] egli ritiene la psicosi come un’affezione dell’organismo psicologico, per cui da essa resta esclusa necessariamente la dimensione dell’essere-uomo, ossia l’inviolabile ed inviolata umanità che sussiste sempre dietro ogni deformazione psicotica o ogni disturbo nevrotico”<sup>254</sup>. Per lui, quindi, la patologia, ed in generale ogni disturbo funzionale psico-fisico, può impedire (in maniera più o meno accentuata) il manifestarsi e l’esprimersi delle caratteristiche specificamente umane (*noetiche*, secondo la terminologia frankliana) della persona: “[...] (n)ella psicosi [...] lo spirito umano si manifesta come impotente, incapace di manifestare se stesso e di opporsi alla psicosi”<sup>255</sup>.

Ciò, comunque, secondo Frankl, non vuol significare che la *persona* sia ineluttabilmente incapace di *prendere posizione* di fronte alla patologia psichica: l’Analisi Esistenziale ed il trattamento logoterapeutico frankliano si sforzano appunto di appellarsi alla *dimensione noetica* ed alla residua “forza di

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 114.

reazione dello spirito” nei confronti dell’area psicofisica malata o disturbata ed alle conseguenti manifestazioni morbose<sup>256</sup>.

*L’appello alla forza di reazione o capacità di resistenza dello spirito consente sia di porsi al di sopra degli influssi del proprio ambiente, sia di distanziarsi da se stesso e costituisce il principio ispiratore della tecnica elaborata da Frankl, e chiamata intenzione paradossa<sup>257</sup>, utilizzata nel trattamento di nevrosi ansiose e di fobie ossessive. E proprio in tale appello, in tale antagonismo si è voluto vedere il coraggio di assumere il rischio di cambiare se stessi<sup>258</sup>.*

Risulta, allora, comprensibile il cambiamento di prospettiva operato da Frankl nei confronti di Binswanger: se quest’ultimo, infatti, “[...] lascia risolvere la persona in una esistenza neutrale dal punto di vista noetico, psichico e fisico”<sup>259</sup>, senza lasciare intravedere possibilità di *uscita* dalla situazione morbosa, specialmente se psicotica, Frankl, invece, “[...] vuole scandagliare e porre in luce le nascoste possibilità, proprie della persona umana, alle quali fare appello per operare quel di stanziamento necessario per abbandonare il piano biologico e psicologico onde passare nello spazio noetico, e cercare il significato della malattia”<sup>260</sup>.

Al di là di tali differenze, comunque, tra Frankl e Binswanger esiste un punto fondamentale in cui entrambi convergono: “[...]”

---

<sup>256</sup> Cfr. FRANKL V.E., *Theorie und Therapie der Neurosen*, Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, Ernst Reinhardt, München-Basel, 1956, trad. it. *Teoria e terapia delle nevrosi*, Morcelliana, Brescia 1962.

<sup>257</sup> Cfr. *Ibidem*, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 114.

<sup>258</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, p. 114.

<sup>259</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 115.

si tratta della considerazione del modo duale di essere nell'amore"<sup>261</sup>.

Binswanger, per parte sua, dall'esame dei modi in cui si rivela l'irripetibile individualità del *Dasein*, ne evince che uno di tali modi (e, certamente, il principale) è costituito dal "[...] modo di essere nell'amore e nell'amicizia"<sup>262</sup>.

*Tale modo di "essere-insieme" nell'amore, o modus amoris, non è da riportare all'amore sessuale, né alla passione amorosa, né all'amore romantico, né all'amore cristiano, né all'amore platonico, oppure all'intenzionalità di Husserl o all'immedesimazione di Scheler. Con tale espressione Binswanger vuole riferirsi esclusivamente "al modo di essere insieme nell'amore nel noi, nella dualità dell'amore, al come il noi-due sia nell'amore, all'essere insieme di me e di te nell'amore"*<sup>263</sup>.

Tale *modus amoris*, per Binswanger, "[...] è estraneo ad ogni sorta di imposizione, di comando, di commercio"<sup>264</sup>. In presenza di esso "[...] la lontananza dei due *amantes* non provoca un indebolimento, anzi un rinvigorimento del *modus*"<sup>265</sup>. L'asserzione: "Dove ci sei tu ci sono anch'io" esprime in maniera caratteristica "[...] l'attuarsi totale della dualità dell'Io e del Tu"<sup>266</sup>.

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>262</sup> BINSWANGER L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehaus, Zürich, 1942, citato in Fizzotti E., *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>263</sup> CARGNELLO D., *Amore, amicizia, aggressività ed ipseità nella Antropologia Esistenzialista di Ludwig Binswanger*, in "Rivista di Psicologia", 43 (1947), p. 122, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 115.

<sup>264</sup> FIZZOTTI E., *Op. cit.*, p. 115.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 115.

*Inoltre, solamente nell'amore l'Io può liberarsi da ogni legame costrittivo, appunto perché non è possibile essere pienamente se stessi se non si è con un altro, se non ci si costruisce in un "noi". In tal modo vengono a convergere l'ipseità e la dualità, e l'Io che vive nell'amore sperimenta un accrescimento continuo ed armonico<sup>267</sup>.*

D'altra parte, dal momento che, in tale *modus amoris*, l'Io non dà qualcosa all'Altro, ma piuttosto *si dona*, "[...] offrendo se stesso a se stesso costituito in relazione duale, esso trascende l'individualità e va al di là della paura e della felicità, del dolore e della speranza"<sup>268</sup>.

*E, quindi, costituendosi nella dualità dell'amore, i due amantes fanno di superare gli aspetti caduchi e transitori delle realtà terrene e di eternizzare se stessi. L'amore perciò è totalmente indipendente dalla temporalità, dalla cronologia, dalle specificazioni limitate e limitanti dello spazio e del tempo, per cui resta immutato ed immutabile anche nella separazione, nella lontananza, nella morte di uno dei due amantes<sup>269</sup>.*

In tali riflessioni binswangeriane è possibile vedere rispecchiato l'atteggiamento di Frankl, secondo il quale "[...] l'autorealizzazione avviene sempre ed esclusivamente con un'altra esistenza, allorché tra un'esistenza e un'altra vengono

---

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>268</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 116.

lanciati dei ponti in modo che ciascuna di esse si rivolga oltre e al di là di se stessa”<sup>270</sup>.

Ed è a partire da tale concezione dell’amore, che sia la *Daseinsanalyse* di Ludwig Binswanger che la *Existenzanalyse* di Viktor Emil Frankl prendono le mosse per una riflessione sulla relazione che, a livello clinico, deve intercorrere tra l’uomo malato, angosciato, disperato e colui al quale egli si rivolge per chiedere cura, aiuto, consiglio. Tale relazione deve essere impostata in modo tale da poter condurre “[...] alla comprensione della struttura della presenza umana, consentendo all’uomo sofferente di trovare la strada dei suoi modi di esistenza nevrotica e psicotica nella libertà di poter-disporre delle sue più intime e personali possibilità di esistenza”<sup>271</sup>. Ed è appunto in questo ordine di idee che Frankl può affermare che “[...] per l’*homo patiens* occorre il *medicus humanus*, pieno di umanità e di comunicativa, che non solo esercita il mestiere di medico, ma vive in profondità il mestire di uomo. Solo a queste condizioni il rapporto tra medico e paziente si trasforma in un incontro tra uomo e uomo”<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>271</sup> BINSWANGER L., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, 1955, p. 307, citato in Fizzotti E., *Op. Cit.*, p. 116.

<sup>272</sup> Cfr. FRANKL V.E., *Theorie und Therapie der Neurosen*, Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, Ernst Reinhardt, München-Basel, 1956, trad. it. *Teoria e terapia delle nevrosi*, Morcelliana, Brescia 1962, citato in Fizzotti E., *Op. cit.*, p. 117.



## CRITICHE E NUOVI ORIENTAMENTI

In Italia, tra i vari approcci antropologici ad orientamento esistenziale, è certamente quello frankliano (conosciuto sotto la denominazione di *Logoterapia ed Analisi Esistenziale*) che, specialmente a livello di applicazione clinico-terapeutica, ha trovato più specifica accoglienza e diffusione,. Tale diffusione si deve, in particolar modo, ad alcuni eminenti studiosi del pensiero e dell'opera di Viktor Emil Frankl, quali Danilo Cargnello, Tullio Bazzi ed Eugenio Fizzotti. E', inoltre, alla figura di Luigi Peresson che è più specificamente collegata la divulgazione della psicoterapia frankliana; presso la Scuola di Specializzazione in Psicoterapia da lui fondata e diretta (il C.I.S.S.P.A.T. di Padova), fin dagli inizi degli anni settanta del secolo scorso, infatti, è stata istituita una specifica "Sezione di Logoterapia", che ha avuto come Presidente Onorario lo stesso Frankl, fino alla sua scomparsa, avvenuta nel 1997. Presso tale Istituzione, come presso altri Enti ed Associazioni venuti via via nascendo, il pensiero e la prassi terapeutica, ispirati al Maestro viennese, hanno avuto modo di essere approfonditi e, per loro tramite, divulgati in Italia, anche attraverso la formazione di Specialisti (Psichiatri, Psicoterapeuti, Counselor), che hanno improntato la loro prassi terapeutica ai principi antropologico-esistenziali tipicamente frankliani.

E' da rilevare, comunque, che sia in Italia, sia in altri Paesi europei (come, ad esempio, la Spagna) sono state rivolte *critiche*, talvolta anche severe, alla Logoterapia, fino al punto da "accusarla" di non essere "[...] assolutamente una psicoterapia, ma un metodo pastorale"<sup>273</sup>. A dire il vero, a far propendere per

---

<sup>273</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S., *Manual de psicoterapia de grupo. Nueva sintesis de Picoanalisis existencial*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1980, trad. it.

tale interpretazione ha contribuito indubbiamente (ma, forse, involontariamente) lo stesso Frankl, il quale diede al suo Volume, attraverso cui la Logoterapia e l'Analisi Esistenziale è stata conosciuta e divulgata, il titolo di *Ärztliche Seelsorge*, che tradotto letteralmente significa "Pastorale medica" o "Cura medica dell'anima". D'altra parte, è sempre Frankl che afferma testualmente che "[...] (l)a logoterapia non può, né deve, naturalmente, sostituire la psicoterapia, ma soltanto completarla (e anche questo solo in certi e determinati casi)"<sup>274</sup>.

*Frankl sembra utilizzare come sinonimi le due espressioni ("Logoterapia" ed "Analisi Esistenziale") e, difatti, esse lo sono in lui, dato che, se logoterapia si riferisce allo spirito – intendendo per spirito il nostro legame con l'assoluto . l'analisi esistenziale è la scoperta dell'esistenza come responsabilità [...] (L)a responsabilità presuppone in Frankl un dovere [...] i doveri sono definiti a partire da un significato, il quale, a sua volta, fa riferimento a un mondo oggettivo e assoluto di valori<sup>275</sup>.*

Sulla linea di Frankl, come afferma Ayestaran Etxeberria, vi sono altri Autori, come I. Caruso, P. H. Hofstätter, W. Daim, che hanno operato soprattutto a Vienna dopo il secondo conflitto mondiale, "[...] così da introdurre il concetto di *Nuova scuola di Vienna*. Tale scuola è sorta nel clima di ritorno allo spiritualismo che ha caratterizzato l'Europa degli anni che vanno dal '45 al

---

*Psicoterapia esistenziale di gruppo. Nuovi orientamenti terapeutici*, Cittadella Editrice, Assisi, 1983, p.164.

<sup>274</sup> FRANKL V. E., *Ärztliche Seelsorge*, citato in Ayestaran Etxeberria S., *Op. cit.*, trad. it., p. 164.

<sup>275</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S., *Op. cit.*, trad. it., p. 168 (ciò che è posto tra parentesi è mio).

'50, dopo la grande emozione costituita dalla seconda guerra mondiale<sup>276</sup>.

Ora, tornando più specificamente a Frankl, è da rilevare che, sia come *analisi esistenziale* che come *logoterapia*, “[...] la terapia di Frankl fa sempre riferimento, come base e fondamento dell’esistenza umana, a un assoluto [...] Curare in realtà significa aiutare l’individuo a scoprire il nostro legame con l’assoluto e a viverlo in piena responsabilità<sup>277</sup>.

Ora, essere responsabile, per Frankl, “[...] comporta responsabilità di fronte a un dovere. E i diritti di un uomo possono essere interpretati solo a partire da un significato. Questo significato viene conferito all’uomo da fuori, da un mondo di valori che è assoluto, oggettivo e trascendente<sup>278</sup>. Come afferma testualmente lo stesso Frankl: “Il regno dei valori è un regno trascendente di cose oggettive. In effetti, il valore è qualcosa di necessariamente trascendente di fronte all’atto conoscitivo che è indirizzato verso di lui<sup>279</sup>. E, ancora: “Non appena captiamo un valore, captiamo implicitamente che tale valore esiste per sé, come valore assoluto, indipendentemente cioè dal fatto che pensiamo ad esso o meno<sup>280</sup>.

*Gli altri autori a orientamento esistenziale non escono dal campo dell'immanenza. Non cercano tanto il senso della vita quanto che l'individuo sia in grado di porsi il problema del senso della vita. La loro missione è più modesta: aiutare l'individuo ad assumere la propria realtà esistenziale affinché da questa realtà – che è*

---

<sup>276</sup> *Ibidem*, nota n. 25, p. 168.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>279</sup> FRANKL V. E., *Op. cit.*, citato in Ayestaran Etxeberria S., *Op. cit.*, trad. it., p. 167.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 167.

*“mia” perché è “nostra” – si ponga lui stesso il problema del senso della vita<sup>281</sup>.*

Per tale motivo, secondo alcuni *critici*, “[...] Frankl corre il rischio di trattare l’uomo esclusivamente dal punto di vista della prospettiva morale e di imporre all’individuo un sistema di valori, senza aver assolutamente modificato né la sua struttura psichica, né il suo progetto esistenziale”<sup>282</sup>. Su questa linea è, ad esempio, Ayestaran Etxeberria, il quale, tra l’altro, affermava: “La connotazione moralizzante della logoterapia è, quindi, indiscutibile. Così, almeno, la interpreto io e così l’hanno interpretata precedentemente autori come Wyss, Göres e Martin Santos”<sup>283</sup>.

E’ per ovviare a tali *critiche*, provenienti dall’interno stesso del movimento antropologico-clinico ad orientamento esistenziale, che presso la citata Sezione padovana di Logoterapia del C.I.S.S.P.A.T., prima, ed in seguito presso la Società Italiana di Logoterapia ed Analisi Esistenziale (S.I.L.A.E.) nonché presso l’Istituto di Scienze Umane ed Esistenziali (I.S.U.E.) ed, ultimamente, presso la Fondazione Scientifica OFB<sup>onlus</sup>, sono stati attuati tentativi di *revisione* e di *rimodulazione* del pensiero e della prassi logoterapeutica, che, pur nella sostanziale condivisione del nucleo teorico-clinico proposto da Frankl, hanno inteso *liberare* tale approccio da connotati precipuamente *moralistici* (o interpretabili come tali), per restituirlo ad una prassi clinica più specificamente *laica* ed epistemologicamente fondata<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> AYESTARAN ETXEBERRIA S., *Op. cit.*, trad. it., pp, 168-169.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 169. Cfr. anche WYSS D., *Storia della psicologia del profondo*, Città Nuova, Roma, 1979, e MARTIN-SANTOS L., *Libertad, Temporalidad y Transferencia en el Psicoanálisis*, Seix Barral, Barcelona, 1975.

<sup>284</sup> Cfr. a tal proposito: BRANCALEONE F., *Logos. Significatività esistenziale e comunicazione terapeutica*, Ed. Gli Archi, Torino, 1989; *Logoanalisi Esistenziale. Integrazioni e nuovi orientamenti in Logoterapia*, Ed. CISSPAT-SILAE, Padova, 1991; *Dia-Logos. Principi e tecniche di Logoterapia, Logoanalisi e Logodinamica*, OFB-Editing,

Ed è particolarmente sull'uso di un linguaggio e, quindi, di una *comunicazione terapeutica*, che si confacciano ai dettami di un'etica della responsabilità, laica ed il più possibile esente da venature moralistiche, che si sono appuntati gli sforzi di molti di coloro che, in Italia, stanno cercando di rinnovare, approfondire e divulgare l'approccio teorico-clinico ad orientamento neo-esistenziale, che, oggi come non mai, sembra dover essere riscoperto ed applicato nel vasto ambito delle patologie e dei disturbi, attinenti al sempre più frequente effetto del *disagio esistenziale*, che pare connotare l'età contemporanea.

In tale prospettiva, se l'etica tenta di rispondere al quesito concernente il "[...] come ci si deve comportare perché le proprie azioni siano pienamente degne di quella meraviglia ontologica che è l'uomo"<sup>285</sup>, dal momento che ogni individuo della specie umana è sempre *unico* ed *irripetibile* risulta opportuno distinguere un'etica *normativa* ed un'etica *vocazionale*: "[...] (m)entre il comando dell'etica normativa è: *sii* (nel miglior modo possibile) *umano*, il comando dell'etica vocazionale è: *sii* (nel miglior modo possibile) *te stesso*"<sup>286</sup>. La prima (*etica normativa*)<sup>286</sup> concerne l'uomo in quanto appartenente all'umanità; la seconda (*etica vocazionale*) riguarda l'uomo in quanto diverso da ogni altro essere umano.

Ora, dal momento che ogni *comunicazione umana* comporta una *dimensione pragmatica*, nel senso di un inevitabile *influsso sul comportamento*, la "pragmatica della comunicazione umana" non può prescindere da *responsabilità etiche*, sia di tipo normativo che vocazionale.

---

Napoli, 2000; GIORDANO P., *Logoterapia. Senso della vita e rapporto Io-Tu*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 1992; *Logoanalisi. Personalità e senso della vita*, Città Nuova Editrice, Roma, 1992.

<sup>285</sup> LOMBARDI VALLAURI L., "Bioetica. Un percorso d'autore", in "Bioetica a scuola ... a scuola di Bioetica", a cura di P. Funghi e R. Senatore, Ed. Franco Angeli, Milano, 2002, p. 61.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 61.

*Un fondamentale principio formale dell'etica della responsabilità è riscontrabile nella "regola aurea": non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te; precisata da Kant nella massima: agisci in modo da considerare, nello stesso tempo, l'umanità nella tua persona e nella persona di ogni altro, sempre come fine e mai come mezzo<sup>287</sup>.*

Gli studi e le ricerche, sviluppati negli ultimi anni in Italia nel campo dell'Antropologia Clinica (Psichiatria, Psicoterapia, Counseling, Pedagogia clinica), ha permesso di constatare che, tra i vari approcci comunicativi, quello che, a tutt'oggi, più adeguatamente sembra in grado di proporre un modello che si confaccia ad una congrua *etica della responsabilità*, sia da considerare la *Psicolinguistica Generativa*, all'interno di un orientamento teorico-clinico neo-esistenziale.<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> BRANCALEONE F., *Etica e Comunicazione. La Psicolinguistica Generativa nell'Antropologia Clinica neo-Esistenziale*, sito web "Mondo Intermedio", STIP, 2003, [www.mondointermedio.it](http://www.mondointermedio.it).

<sup>288</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformativa. Lineamenti per una propedeutica alla comunicazione terapeutica*, OFB-Editing, Napoli, 2001.

## ADDENDUM

### PSICOLINGUISTICA GENERATIVA

§ I. Gli studi e le ricerche, che hanno condotto Noam Chomsky ad elaborare la *Grammatica Generativo-Trasformativa*<sup>289</sup>, hanno permesso di estrapolare un modello linguistico, che si è rivelato particolarmente idoneo a facilitare e potenziare l'efficacia comunicativa nell'ambito dell'Antropologia Clinica.

§ II. A partire dal *Metamodello* di John Grinder e Richard Bandler<sup>290</sup>, sono state elaborate, e poi perfezionate ed affinate, sulla base della Grammatica Generativo-Trasformativa, ulteriori metodiche comunicative, quali la *Logoanalisi Coscienziale*, la *Logodinamica Analitico-Esistenziale* e la *Logodinamica Subliminale*<sup>291</sup>, attraverso cui “[...] alcune delle intuizioni e dei principi più fecondi della linguistica chomskyana hanno consentito di mettere a punto un approccio comunicativo,

---

<sup>289</sup> Cfr. CHOMSKY N., *Strutture sintattiche*, trad. it. Ed. Laterza, Bari, 1974 (cfr. in particolare la Prefazione, i Capitoli 2, 3, 5, 6, 8 ed il Sommario). Dello stesso Autore cfr. anche *Aspetti della teoria della sintassi*, in “Saggi linguistici” (Vol. II), trad. it. Boringhieri, Torino, 1970 (in particolare i capitoli 1 e 2). Cfr. anche *Mente e Linguaggio*, in “Saggi linguistici” (Vol. III), trad. it. Boringhieri, Torino 1969.

<sup>290</sup> Cfr. BANDLER R. – GRINDER J., *La struttura della magia*, trad. it. Astrolabio, Roma, 1981 (cfr. in particolare la Parte Prima). Degli stessi Autori cfr. anche *I modelli della tecnica ipnotica di Milton H. Erickson*, trad. it. Astrolabio, Roma, 1984.

<sup>291</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Logoanalisi Coscienziale e Logodinamica Subliminale*, in “N.P.S. – Neurologia, Psichiatria e Scienze Umane”, Vol. XII, n° 6, 1992, pp. 1016-1026. Dello stesso Autore cfr. anche *Logodinamica Analitico-Esistenziale. Principi e Strutture*, in “Psiche Nuova”, n° 3, 1994, Ed. CISSPAT, Padova, pp. 43-57. Cfr. anche *Approccio comunicativo generativo-trasformativo e psicoterapia ad orientamento esistenziale*, in “Psiche Nuova”, numero unico, nuova serie 2000, pp. 14-20.

atto a fungere da utile modello di riferimento nel vasto campo del Counseling e della Psicoterapia ad orientamento esistenziale”<sup>292</sup>

§ III. La stimolazione delle profonde (e sovente inesprese) risorse insite nell’essere umano, attraverso l’ausilio di una dinamica comunicativa, che faccia perno su potenziali generativo trasformazionali, utilizzati per scopi eminentemente evolutivi ed auto-terapeutici, costituisce il fulcro di quell’approccio che va sotto il nome di *Psicolinguistica Generativa*<sup>293</sup> e che, nel rispetto di una congrua *etica della responsabilità*, “[...] trova sempre più ampio e proficuo impiego in quel particolare ambito dell’Antropologia Clinica, che si occupa specificamente della sofferenza e del disagio dell’Uomo, individuo unico ed irripetibile, immerso spesso nel ‘mal d’essere’ della crisi esistenziale”<sup>294</sup>.

§ IV. La *Psicolinguistica Generativa*, quindi, si avvale, essenzialmente di tre metodiche, reciprocamente interconnesse ed interagenti, che “[...] possiedono, come comune referente teorico-epistemologico, gli assunti ed i principi della linguistica generativo-trasformatzionale di Noam Chomsky”<sup>295</sup>.

Le sopra menzionate metodiche vanno rispettivamente sotto il nome di *Logoanalisi Coscienziale*, *Logodinamica Generativo-Trasformatzionale* e *Logodinamica Subliminale*.

---

<sup>292</sup> BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformatzionale ...*, Op. cit., p. 14.

<sup>293</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformatzionale ...*, Op. cit. Cfr. anche BRANCALEONE F. – BUFFARDI G., *Manuale di Counseling Esistenziale*, Ed. SEAM, Roma, 1999.

<sup>294</sup> BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformatzionale ...*, Op. cit., p. 14.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 14.



## LOGOANALISI COSCIENZIALE

§ V. La *Logoanalisi Coscienziale* si propone come una specifica metodica che, partendo dagli enunciati espliciti della comunicazione (*struttura superficiale* o *struttura fenomenica*), si propone di facilitare la chiarificazione del modello di riferimento linguistico-esperienziale (*struttura profonda* o *struttura linguistico-esistenziale*), che funge da guida e da orientamento implicito nella concreta esistenza di ogni essere umano<sup>296</sup>.

§ VI. Il linguaggio è un modello. Generare un modello comporta necessariamente un'opera di *selezione*, di *generalizzazione* e di *trasposizione* rispetto a ciò di cui il modello è rappresentazione.

Denominiamo tale complessa opera di modellamento con l'espressione *trasduzione modulare*.<sup>297</sup>

§ VII. Costituendo il linguaggio una *trasduzione modulare* dell'esperienza esterna ed interna dell'individuo, risulta inevitabile che, nella struttura linguistica, risultino presenti processi di *selezione*, di *generalizzazione* e di *trasposizione*, la cui individuazione ed enucleazione costituisce l'*obiettivo preliminare* della *Logoanalisi Coscienziale*<sup>298</sup>.

§ VIII. All'interno della trasduzione modulare linguistica, ogni processo di *selezione* dà necessariamente luogo ad ambiti di

---

<sup>296</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Ibidem*, p. 15. Cfr. anche BRANCALEONE F., *Logoanalisi Coscienziale e Logodinamica Subliminale ...*, Op. cit., pp. 1016 e seguenti.

<sup>297</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformativo ...*, Op. cit., p. 15. Cfr. anche dello stesso Autore *Logodinamica Generativo-Trasformativo ...*, Op. cit., pp. 10-11.

<sup>298</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformativo*, Op. cit., Parte Seconda, pp. 41 e seguenti.

*cancellazione*, così come i processi di *generalizzazione* e di *trasposizione* comportano inevitabilmente ambiti, più o meno estesi, di *vaghezza* e/o di *deformazione* per quanto concerne i particolari e la specificità del ‘materiale esperienziale’, oggetto della trasduzione linguistica<sup>299</sup>.

§ IX. Individuati, in via preliminare, gli ambiti di *selezione* e/o di *generalizzazione* e di *trasposizione*, presenti all’interno della struttura superficiale della comunicazione, ulteriore obiettivo della *Logoanalisi Coscienziale* è quello volto ad eliminare e ricondizionare eventuali *incongruenze* presenti in tali ambiti.

Si può, quindi, affermare che “[...] all’interno della struttura superficiale della comunicazione risultano spesso presenti ambiti eccessivamente estesi di cancellazione, di vaghezza e di deformazione, per cui i fenomeni di selezione, generalizzazione e trasposizione, contenuti nella struttura fenomenica del linguaggio, oltre a rivelarsi inadeguati alla corretta e piena comprensione di quanto comunicato, originano da (ed evidenziano) un modello di riferimento linguistico- esistenziale incongruo e, sovente, fonte di limite e di sofferenza”<sup>300</sup>.

Attraverso la *Logoanalisi Coscienziale* ci si propone, pertanto, di aiutare a valutare le eventuali inadeguatezze della struttura comunicativa superficiale, con l’obiettivo di ridurre gli ambiti di eccessiva incongruenza e di rendere sempre maggiormente chiara ed esplicita la struttura fenomenica della comunicazione, in modo tale che essa riesca a rappresentare una più valida ed adeguata trasduzione modulare della sottostante struttura linguistico- esistenziale<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformativo ...*, Op. cit., p. 15.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 15. Per le modalità tecniche con cui è possibile intervenire linguisticamente in specifici contesti clinici attraverso la *Logoanalisi Coscienziale* cfr.: BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformativo ...*, Op. cit., pp. 39-89. Dello stesso Autore

§ X. L'intervento finalizzato alla eliminazione degli ambiti di *selezione incongrua*, presenti nella struttura fenomenica della comunicazione, permette di colmare i 'vuoti', originati dall'eccesso di materiale cancellato, così come intervenire sugli ambiti di incongruenza causati da inadeguati processi di *generalizzazione* e di *trasposizione*, conduce alla eliminazione, o almeno alla riduzione, della 'vaghezza' e/o eccessiva 'deformazione', evidenziata dalla struttura superficiale, attraverso cui si manifesta la comunicazione.

E' attraverso tale opera che la *Logoanalisi Coscienziale* è in grado di contribuire "[...] non solo alla chiarificazione, ma altresì al ricondizionamento ed all'*ampliamento delle mappe* (sistemi di riferimento), che orientano l'individuo nella concretezza della sua irripetibile esistenza"<sup>302</sup>

#### LOGODINAMICA ANALITICO-ESISTENZIALE

§ XI. L'obiettivo precipuo della *Logodinamica Analitico-Esistenziale* consiste nell'individuazione e la focalizzazione di *specifici ambiti esistenziali*, entro i quali risulti opportuno ed utile applicare la *Logoanalisi Coscienziale*, al fine di aiutare a chiarire ed, eventualmente, ristrutturare ed ampliare il *sistema di valori, significati e scopi*, che, in maniera esplicita e/o implicita, funge da *mappa di riferimento esistenziale* per il singolo individuo, affinché la sua vita possa risultare congruamente significativa ed appagante<sup>303</sup>.

---

cfr. *Dia-Logos. Principi e tecniche di Logoterapia, Logoanalisi e Logodinamica*, OFB-Editing, Napoli, 2000, (Parte Seconda, pp. 115-263). Cfr. inoltre: BRANCALEONE F. – BUFFARDI G., *Manuale di Counseling Esistenziale*, Op. cit., Cap. II, pp. 81-182.

<sup>302</sup> BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformativo*, Op. cit., p. 16.

<sup>303</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Ibidem*, p. 16. Dello stesso Autore cfr. anche: *Logodinamica Analitico-Esistenziale ...*, Op. cit.

§ XII. Ogni individuo ha una sua storia, è immerso in un determinato contesto relazionale spazio-temporale e, vivendo nell'immediatezza dell'*hic et nunc*, si trova costantemente proiettato verso il futuro.

Tempo *pregresso*, tempo *attuale* e tempo *futuro* costituiscono la dimensione della *temporizzazione*, rappresentabile sinteticamente da tre livelli (*Passato – Attualità – Futuro*), tra di loro distinti, ma intrinsecamente interagenti nell'esistenza dell'individuo, costantemente immerso nella *dimensione del tempo*<sup>304</sup>.

§ XIII. L'essere umano, nella sua caratteristica tridimensionalità somato-psico-noetica, nell'elaborare gli input provenienti dalla 'realtà' esterna ed interna, è soggetto a *sensazioni/percezioni*, prova *sentimenti/emozioni*, ha la possibilità di formulare *pensieri/riflessioni*.

*Sensazione* ("cosa si sente"), *Emozione* ("cosa si prova"), *Riflessione* ("cosa si pensa") costituiscono, pertanto, i tre fondamentali ambiti relativi alla capacità di *elaborazione*, caratteristica dell'essere umano<sup>305</sup>.

§ XIV. L'uomo è un *essere intenzionale* (in-tendere = tendere verso).

All'interno della dimensione dell'*intenzionalità*, l'essere umano è soggetto ad inevitabili *eccitazioni/impulsi*, avverte (a livello più o meno consapevole) *desideri/aspirazioni* e, sulla base di tali impulsi ed aspirazioni, tende a prendere e ad attuare *decisioni/volizioni*, che, a livello comportamentale, lo orientano nella concreta realtà esistenziale.

L'ambito relativo alle *eccitazioni/impulsi* risulta mediato prevalentemente dalla *struttura somato-psichica*; quello, invece, relativo ai *desideri/aspirazioni* e, ancor maggiormente, quello

---

<sup>304</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 16.

<sup>305</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 16

attinente alle *decisioni/volizioni* risultano precipuamente mediati dalla *struttura psico-noetica*, all'interno della quale assume fondamentale importanza il *sistema di valori, significati e scopi*, cui l'individuo tende ad attenersi, in maniera spesso inconsapevole e subliminale, nella propria esistenza<sup>306</sup>.

§ XV. In sintesi, gli *ambiti fondamentali*, su cui si focalizza la *Logodinamica Analitico-Esistenziale*, risultano essere essenzialmente tre:

1. *TEMPORIZZAZIONE* (tempo pregresso; tempo attuale; tempo futuro);
2. *ELABORAZIONE* (sensazioni/percezioni; sentimenti/emozioni; pensieri/riflessioni);
3. *INTENZIONE* (eccitazioni/impulsi; desideri/aspirazioni; decisioni/volizioni).

L'esplorazione di tali *ambiti*, attraverso la metodica della *Logoanalisi Coscienziale*, tende a facilitare la chiarificazione della struttura profonda del linguaggio, nonché la possibilità di ricalibrazione della *mappa interna* di riferimento, relativa al *sistema di valori, significati e scopi*, che funge da guida e da orientamento esistenziale per ogni singolo individuo.

In altri termini, la *Logodinamica Analitico-Esistenziale* è da considerare come una metodica applicazione della *Logoanalisi Coscienziale* all'interno degli ambiti relativi alle dimensioni della *Temporizzazione*, della *Elaborazione* e della *Intenzione*. Ciò permette di facilitare l'emersione e, dove necessario, la ristrutturazione del sottostante sistema di valori, significati e scopi, che funge da implicito riferimento nella concreta esistenza di ogni essere umano, dotato non solo delle dimensioni somatica e psichica, ma altresì della peculiare dimensione noetica<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 16.

<sup>307</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 17

## LOGODINAMICA SUBLIMINALE

§ XVI. Nell'ambito della *Psicolinguistica Generativa*, si definisce col termine di *Logodinamica Subliminale* “[...] l’uso di strategie comunicative, aventi per obiettivo precipuo quello di stimolare e facilitare l’utilizzazione di ‘meccanismi spontanei’ di elaborazione dei messaggi, in modo tale da attivare *processi creativo-generativi* per il recupero di potenziali significati, risorse e capacità, che sono alla portata del livello sub-liminale della mente”<sup>308</sup>.

§ XVII. La *Logodinamica Subliminale* si fonda essenzialmente sulla stimolazione del processo linguistico della *ricerca trans-derivazionale*, così come esplicitato, sulla scorta della linguistica chomskyana, da J. Grinder e R. Bandler<sup>309</sup>. Un’adeguata ed accurata conoscenza, nonché un’oculata e strategica utilizzazione dei *fenomeni trans-derivazionali* permette di attivare tutta una serie di *processi generativi spontanei*, attraverso cui le comunicazioni del terapeuta tendono a stimolare l’autonoma e subliminale partecipazione del paziente, aggirando gli eventuali limiti di un’eccessiva consapevolezza critica<sup>310</sup>.

§ XVIII. La *Logodinamica Subliminale*, quindi, è da considerare come un approccio comunicativo, volto

---

<sup>308</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 17. Cfr. anche: BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformativa ...*, Op. cit., Sezione 8.

<sup>309</sup> Cfr. BANDLER R. – GRINDER J., *I modelli della tecnica ipnotica ...*, Op. cit., pp. 134 sgg. e pp. 192 sgg.

Cfr. anche di BRANCALEONE F., *Logoanalisi Coscienziale e Logodinamica Subliminale*, Op. cit.

Dello stesso Autore cfr. anche: *Logodinamica Generativo-Trasformativa ...*, Op. cit., Sezione 8 e seguenti.

<sup>310</sup> Cfr. BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformativa ...*, Op. cit., p. 17.

essenzialmente ad “[...] aiutare l’individuo a superare le limitazioni generate da ‘mappe’ e ‘schemi di riferimento’ incongruamente rigidi e/o coartanti, instauratisi nel corso dell’esistenza, in modo che potenzialità e risorse interiori possano essere facilitate, stimolate ed attivate, per *fini eminentemente evolutivi ed auto-curativi*”<sup>311</sup>.

Tenendo conto di tale quadro di riferimento, la *Logodinamica Subliminale* viene a configurarsi come una forma specifica di *dinamica comunicativa*, tendente a far emergere, *generativamente*, risposte autonome e prevalentemente subliminali, atte a facilitare cambiamenti terapeutici, nonché a produrre processi di trasformazione interni all’individuo, attraverso la stimolazione di capacità e risorse latenti e/o ancora inespresse; il suo obiettivo precipuo è, quindi, quello di facilitare il cambiamento attraverso l’ausilio di un *processo extra-conscio*, prevalentemente involontario, fondato sul ‘meccanismo’ generativo-trasformatore della ricerca trans-derivazionale<sup>312</sup>.

§ XIX. Le modalità comunicative orientate alla *Logodinamica Subliminale* possono essere inserite in un approccio strategico, sintetizzabile attraverso il ricorso ai due seguenti passi:

- creazione di un *campo comunicativo affermativo*, al fine di ‘incontrare’ il paziente nel suo ‘modello del mondo’ (anziché aspettarsi che sia il paziente ad accostarsi ed adeguarsi al ‘modello del mondo’ del terapeuta), accogliendo, ‘ricalcando’ ed utilizzando ogni aspetto del suo comportamento, al fine di produrre il massimo grado di *sintonia comunicativa*;
- ‘disseminazione’, indiretta e subliminale, della possibilità del cambiamento e della ristrutturazione di

---

<sup>311</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>312</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 18. Cfr. anche: BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformatore ...*, Op. cit., Sezione 8.2.

aspetti incongrui ed inadeguati del ‘modello’, dello ‘stato’ e del ‘comportamento del paziente, focalizzando l’intervento disseminativi su *esiti eminentemente auto-terapeutici*<sup>313</sup>.

§ XX. Al di là della complessità delle forme comunicative atte a realizzare i passi previsti dalla sopraccitata strategia<sup>314</sup>, è da rilevare che tali forme di intervento comunicativo, tipico della *Logodinamica Subliminale*, possono essere considerate alla stregua di ‘ambienti semantici’, facilitanti l’esperienza e l’attuazione di apprendimenti e trasformazioni interiori, generati dall’autonoma e subliminale evocazione di ricerche extra-conscie nonché di processi interni, essenzialmente indipendenti dall’immediata volontà cosciente dell’individuo e tendenti a facilitare ed a stimolare le naturali risorse e tendenze di ‘risposta’ evolutiva e terapeutica, presenti a livello latente nell’individuo stesso.

§ XXI. Il vantaggio fondamentale di tale approccio comunicativo, profondamente orientato ad un’*etica della responsabilità*, consiste nel fatto che esso offre al terapeuta una valida possibilità di non ‘imporre’ al paziente le proprie concezioni e/o preoccupazioni: “[...] solamente se e quando i processi associativi autonomi del paziente, attivati dalla ricerca trans-derivazionale, risultano di un qualche valore per le sue più autentiche esigenze, gli effetti subliminali di ricerca e valutazione gli permetteranno di riconoscerli come un aspetto del proprio ‘mondo interiore’ e di utilizzarli attraverso modalità soggettive, con la possibilità di generare soluzioni creative e di attivare

---

<sup>313</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 18.

<sup>314</sup> Per una conoscenza delle modalità comunicative attraverso cui è possibile ottenere una congrua competenza nell’approccio della *Logodinamica Subliminale*, cfr. BANDLER R. – GRINDER J., *I modelli della tecnica ipnotica ...*, Op. cit.; BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformativa ...*, Op. cit., Capitoli 8 e 9.



funzioni autoterapeutiche autonome e generalmente al di fuori della portata conscia della mente”<sup>315</sup>

## CONCLUSIONI

§ XXII. Obiettivo precipuo dell’Antropologia Clinica è quello di aiutare l’Uomo che soffre (Homo Patiens) a trovare soluzioni, o almeno sollievo, al *disagio dell’esistere*.

E’ opportuno rilevare, a tal proposito, che patologie fisiche e/o psichiche non necessariamente conducono a *crisi esistentive*, così come possono verificarsi *crisi esistentive* quantunque corpo e psiche siano sani.

D’altronde, il disagio originato da una *crisi esistentiva* non si configura, di norma, in riferimento al *fatto* che qualcosa si sia verificata, quanto piuttosto al *modo* in cui qualcosa viene vissuta dall’irripetibile unicità del singolo essere umano.

In altri termini, è l’*atteggiamento interiore*, nei confronti della vita, della salute, della malattia e della morte, ciò che costituisce l’elemento determinante per quanto concerne il grado di disagio e di sofferenza, originati da crisi esistentive<sup>316</sup>.

§ XXIII. Anche se, di solito, il fatto che insorga una patologia non viene determinato dall’*atteggiamento interiore*, è comunque constatazione clinica abbastanza comune che ad essere sovente determinato dall’*atteggiamento interiore* è il modo in cui tende ad evolvere la patologia, e quindi il suo grado di drammaticità e di tollerabilità.

In altre parole, è dall’*atteggiamento interiore*, che dipende essenzialmente il modo con cui un individuo considera, vive ed

---

<sup>315</sup> BRANCALEONE F., *Approccio comunicativo generativo-trasformativo*, Op. cit., p. 18.

<sup>316</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19.

affronta i fatti (positivi e/o negativi) che accadono nella propria esistenza<sup>317</sup>.

§ XXIV. D'altra parte, l'*atteggiamento interiore* risulta intimamente connesso al (e dipendente dal) *modello del mondo* (mappa di riferimento interno), che orienta i *valori* in cui si crede e per cui si agisce, i *significati* che si riesce ad annettere all'esistenza, gli *scopi* che si è in grado di prefiggersi e di conseguire.

In tal senso, alla base dello *stile di vita* di ogni individuo soggiace un *sistema di valori, significati e scopi*, che tende ad orientare, in maniera consapevole o inconsapevole, la sua concreta esistenza.

Qualora, quindi, il *modello del mondo* ed il conseguente *sistema di valori, significati e scopi* risultino carenti e/o incongrui, ne sarà inevitabilmente influenzato l'*atteggiamento interiore* e lo *stile di vita*, per cui l'individuo, sano o malato che egli sia, risulterà più facilmente soggetto al disagio della *crisi esistenziale*<sup>318</sup>.

§ XXV. E' nel quadro concettuale esposto nei precedenti paragrafi che la *Psicolinguistica Generativa*, attraverso l'uso integrato delle tre specifiche metodiche della *Logoanalisi Coscienziale*, della *Logodinamica Analitico-Esistenziale* e della *Logodinamica Subliminale*, si propone come un approccio comunicativo, che, nell'ambito di un'Antropologia Clinica profondamente rispettosa dei dettami di un'*etica della responsabilità*, intende essere specificamente orientato a facilitare l'opera di auto-modifica e di ricalibrazione del *modello del mondo* e dell'*atteggiamento interiore* (e, quindi del conseguente comportamento e *stile di vita*) di coloro che, in crisi

---

<sup>317</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19.

<sup>318</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19. Cfr. anche BRANCALEONE F., *Logodinamica Generativo-Trasformativa* ... , Op. cit., pp. 9-10.

esistentiva, possono giovare di un'opera di chiarificazione, di ristrutturazione e di ampliamento generativo del *sistema di valori, significati e scopi*, che funge da mappa di riferimento nell'irripetibile esistenza di ogni *Singolo Essere Umano*.