

## L'EREDITÀ DI LUDWIG BINSWANGER IN BRUNO CALLIERI

A. ALES BELLO

Uno degli ultimi contributi di Callieri, forse l'ultimo prima della sua dipartita, può essere considerato, come spesso accade, il suo testamento spirituale e intellettuale. Si tratta di un testo il cui titolo, *Nihil est prae-ter individuum*, è estremamente indicativo in una pluralità di direzioni<sup>1</sup>. In primo luogo, la citazione latina, tratta da Roscellino, pensatore dell'XI secolo, dimostra l'ampiezza della formazione culturale dello psicopatologo romano, il quale rappresenta sotto il profilo della vastità di letture un *unicum* nel panorama della psichiatria nazionale. In secondo luogo, la citazione stessa rivela una convinzione profonda di Callieri: l'essere umano manifesta la sua singolarità irriducibile che deve essere tenuta presente in ogni circostanza, in particolare, nel caso in cui essa manifesti disturbi mentali.

Anche se la riflessione di Callieri si appunta, in quanto psichiatra, su questo territorio specifico, le sue osservazioni hanno un respiro vasto e riguardano la teoria e la prassi terapeutiche in quanto tali. Egli non dimentica mai di essere medico-psichiatra-psicopatologo. Il legame fra i tre momenti è costituito dal fatto che egli possiede una profonda base

---

<sup>1</sup> Si tratta di un testo collettaneo che fa il punto sugli studi attuali nell'ambito delle neuroscienze e che discute la proposta avanzata da Vittorio Gallese di un dialogo con la fenomenologia, esaminata in particolare da Angela Ales Bello, Patrizia Mangano e Anselmo Caputo. In questo contesto non poteva mancare il punto di vista della psicopatologia fenomenologica, rappresentato, appunto, da Bruno Callieri.

antropologica – direi – in senso filosofico: infatti, egli è convinto che l'essere umano deve essere considerato nell'unità e nella complessità della sua struttura e non è possibile isolare l'aspetto corporeo, quello psichico e quello spirituale: al contrario, essi debbono essere tenuti presenti nella loro influenza reciproca.

Ho parlato di filosofia. Anche se Callieri non ha mai scritto un trattato di antropologia filosofica, chi legge le sue opere si rende conto che egli si è continuamente nutrito della lettura dei filosofi del passato e del presente, non vissuta come una curiosità intellettuale o come un ozio letterario che, spesso, si affianca alla prassi diagnostico-terapeutica senza incidere su di essa. Al contrario, quello che potrei definire l'umanesimo di Callieri permea fino in fondo la sua visione della realtà umana, costituendo il filo conduttore della sua teorizzazione e soprattutto della sua azione nel campo strettamente medico.

Questa visione umanistica consente a Callieri di non cadere in riduttivismi. Si potrebbe obiettare che anche la sua potrebbe essere considerata una visione parziale dell'essere umano, troppo filosofica e forse "spiritualista"; infatti, nell'epoca del trionfo di una prassi scientifica, che utilizza macchine e strumenti diagnostici codificati, come si può ignorare tutto questo? Callieri non lo ignora, piuttosto lo ingloba e supera; si potrebbe dire "a ciascuno il suo", senza pretesa d'assolutizzazione. Il mistero dell'essere umano è troppo profondo perché si possa ridurre l'approccio ad esso a schemi e a letture puramente scientifiche; queste possono avere un valore indicativo, in alcuni casi possono essere utili, ma è necessario che i criteri d'orientamento nella diagnosi e nella terapia, che pure debbono essere tenuti presenti, siano sottoposti ad un costante riesame critico.

Il raro equilibrio fra i diversi approcci all'essere umano presenti nella nostra cultura – direi, appunto, quello umanistico e quello scientifico – rende la posizione di Callieri veramente emblematica e, ribadisco, non solo nell'ambito specialistico della psichiatria, ma anche nell'approccio del medico verso il paziente in generale. In questo senso Callieri è stato un maestro e si è sempre sentito tale. Egli ha il coraggio d'affermare (2012, p. 637):

*Secondo noi (e dobbiamo dirlo qui a gran voce) nessuno ha il permesso epistemologico di violare concettualmente la libertà del tu in cui si imbatte o che ci si fa incontro, di dedurre da leggi prestabilite il comportamento in una data situazione, di leggerne il "sintomo" sul riconoscimento di modelli combinatori più o meno rigidamente fissati (vien qui in mente, oltre ai DSM, o agli ICD, l'Ars Magna di Raimondo Lullo).*

E questo dire a gran voce è come una lampada che non si deve tenere sotto il moggio, ma deve essere mostrata a costo di non essere accettati negli ambienti cosiddetti scientifici, a costo di pagare di persona per le proprie libere convinzioni. Callieri ha pagato di persona, ma ha anche resistito e la sua serena, convinta resistenza gli ha consentito di essere alla fine accettato da tutti ed essere considerato, anche da quelli da lui più lontani, un maestro. Ed è maestro fino al punto di rovesciare paradossalmente la sua stessa funzione, per lo meno come è intesa comunemente, trasformandola in un insegnamento coraggioso da trasmettere ai giovani. Si leggano queste parole, sconcertanti se superficialmente intese: «In fondo, più si parla con il soggetto psicotico, più lo si mostra in contesto duale, meno si riesce a parlare di psicosi. *Di questo i giovani psichiatri debbono essere sempre più consapevoli*» (ivi, p. 646). Ho messo in corsivo l'ultima frase, perché non si tratta solo di una proclamazione teorica; chi ha conosciuto Callieri sa che egli ha seguito i giovani psichiatri, con grande attenzione e – si può affermare – con amore paterno: ha sempre realizzato l'*incontro*, sul quale ha riflettuto con insistenza.

È giunto il momento di chiederci da dove derivino al nostro psicopatologo le idee che hanno guidato la sua prassi. Se quest'ultima si deve far risalire alla sua scelta, che non esiterei a definire morale, i criteri che l'hanno determinata hanno anche una precisa ascendenza, sono legati ad un incontro culturale. Tuttavia, il merito personale di Callieri permane: egli non si è formato alla scuola fenomenologica, ma ha scelto di appartenere ad essa, perché, appena l'ha conosciuta, l'ha ritenuta valida. Si tratta di quella scuola iniziata genialmente da Ludwig Binswanger.

## I. BINSWANGER COME *WEGWEISER*

Binswanger è spesso citato da Callieri nelle sue opere, ma non di più di altri pensatori che costituiscono la sua guida intellettuale. Tuttavia, Binswanger lo fu in modo peculiare; egli lo riconobbe come il suo *Wegweiser*. Voglio subito sottolineare, infatti, che ritengo che gli altri autori da lui menzionati, lo siano grazie alla sua scelta iniziale, alla consonanza più o meno esplicita con questo maestro.

Sappiamo che in Italia Danilo Cargnello ha avuto il merito di diffondere le idee di Binswanger, seguito dal suo discepolo Lorenzo Calvi. Callieri conosce le opere di Cargnello e si lega in amicizia umana ed intellettuale con Calvi. Attraverso questa via risale a Binswanger e ai maestri di quest'ultimo, Edmund Husserl e Martin Heidegger, ripercor-

rendo in modo personale il cammino che lo psichiatra svizzero aveva compiuto per la prima volta con grande originalità.

Anche nel caso di Binswanger parlerei di una psichiatria “umanistica”. E le fonti del suo umanesimo sono rintracciabili nella sua stessa famiglia di psichiatri, che nella clinica di Bellevue, gestita dal nonno di Ludwig, viveva a contatto con i pazienti. Questo rapporto diretto, personale ha un’influenza talmente profonda su di lui, che egli apre la sua opera *Melanconia e mania* con la descrizione del “caso” Cécile Münch, non direttamente da lui trattato quando era psichiatra, ma conosciuto all’età di dieci anni nella clinica di Bellevue. Egli scrive che era rimasto talmente colpito dallo sguardo profondamente malinconico della donna da proporlo come caso clinico nel suo libro, benché egli fosse solo un fanciullo, quando l’aveva incontrata. Di ciò si accorge “con grande stupore” e si domanda come mai possa utilizzare questo caso a distanza di tanto tempo, come se egli fosse stato veramente il terapeuta di questa donna. La risposta è estremamente interessante (1971, p. 32):

*Che questa donna e la sua sorte abbiano suscitato in me una tale profonda impressione si spiega con il fatto che fin da bambini stavamo spesso insieme con i nostri malati e apprendevamo qualcosa circa le loro condizioni dai discorsi degli adulti.*

E aggiunge che tale figura ora assume non solo una connotazione umana, ma entra nella nuova prospettiva scientifica.

Dalla testimonianza emerge la duplicità, vissuta senza contrasto, fra l’esperienza umana, l’esperienza scientifica e la prassi terapeutica. È chiaro che la figura umana deve essere anche oggettivata, perché si possa studiarne e diagnosticarne il disturbo, ma ciò non è fatto in modo asettico, al contrario è il risultato della ricerca d’una modalità valida per poter essere “dimessa guarita e senza sintomi maniacali” (*ibid.*). Il successo è dovuto alla combinazione di due fattori: la partecipazione umana e la conoscenza scientifica. Ma di quale scientificità si tratta? Nel testo è contenuto un riferimento importante alla “realtà trascendentale”.

Quando ci imbattiamo nel termine “trascendentale”, il pensiero va alla filosofia tedesca, a Kant ad esempio, ma, in questo caso, si tratta di Husserl. In parte direttamente e in parte attraverso il commento di Szilasi alle opere di Husserl, Binswanger entra nella problematica fenomenologica cogliendo con un’acutezza straordinaria il senso delle analisi husserliane in modo più valido di tanti specialisti di filosofia. Egli dimostra straordinarie attitudini filosofiche, le quali non sono fine a se stesse, ma gli servono come strumento interpretativo dell’essere umano.

Binswanger ha compreso che senza un'antropologia filosofica non è possibile leggere l'essere umano nella pluralità delle sue manifestazioni. La visione del mondo, che è presente implicitamente in ogni ricercatore, deve essere esplicitata, ed è necessario fare riferimento a chi ci sembra che abbia chiarito in modo più valido il senso dell'esistenza umana. Perché è dell'esistenza che si tratta e del dolore che spesso l'accompagna, come egli aveva constatato da fanciullo.

I pensatori che possono aiutarlo in questa ricerca sono Husserl e Heidegger. E, come spesso accade a chi è geniale, ma non è filosofo di professione, Binswanger riesce a coniugare la loro proposta filosofica in modo originale, cogliendo quegli aspetti delle loro analisi che riscontra confermati e avvalorati dalla sua pratica clinica. Se è vero che in ogni filosofo è possibile rintracciare momenti positivi – nel senso che tutti, se lo sono veramente, sono capaci di mettere in evidenza e di dare ragione in modo valido di alcuni nodi problematici della realtà (ciò che spesso determina il fallimento è l'assolutizzazione di tali interpretazioni parziali) –, il merito dello psichiatra svizzero consiste nell'aver colto il valore del trascendentale husserliano e dell'esistenza heideggeriana.

Con queste due chiavi interpretative Binswanger legge il disturbo mentale, esaminandolo non come malattia in se stessa, ma come modalità di quella esistenza particolare. Il suo distacco dalla psicoanalisi freudiana e dalla psicologia del profondo junghiana, che avevano costituito i suoi punti di riferimento nella fase di formazione della sua attività teorica e professionale, deriva dal fatto che gli sembra insufficiente fare ricorso ad una causa psichica per cogliere il senso del disagio. Si tratta, al contrario, di esaminare l'esistenza nella sua globalità, il suo essere-al-mondo e le modalità che lo caratterizzano.

Nell'opera di Binswanger *Per un'antropologia fenomenologica*, che Callieri cita come emblematica, sono contenute le ragioni del distacco dalla psicoanalisi di Freud – considerato, forse in modo troppo impietoso, un naturalista (cfr. Binswanger, 1970b) – e dell'accettazione della fenomenologia husserliana, con particolare riferimento all'intuizione dell'essenza<sup>2</sup>, perché non esiste scienza dei dati di fatto che possa prescindere dall'intuizione d'essenza, quindi, che possa essere indipendente dalle scienze eidetiche; in altre parole, che possa fare a meno dal rilevamento di senso delle "cose".

E fra le "cose", cioè i fenomeni di cui s'interessa la fenomenologia, c'è indubbiamente la dimensione psichica; perciò Binswanger coglie con grande chiarezza la connessione fra fenomenologia e psicopatologia, anzi propone una *fenomenologia psicopatologica* non puramente

---

<sup>2</sup> Si legga il testo emblematico del 1922 (*Sulla fenomenologia*, 1970c).

descrittiva dei fatti, ma tesa alla ricerca del senso dei fatti. A suo avviso, d'altra parte, il fenomenologo può utilizzare il materiale offerto dalla psicopatologia per procedere più validamente nelle sue indagini<sup>3</sup>.

Non basta, tuttavia, teorizzare l'intuizione d'essenza, che si può considerare il primo passo del metodo fenomenologico; ciò è indispensabile, ma serve per compiere il secondo passo, che conduce alla coscienza, quindi, alla dimensione trascendentale<sup>4</sup>. Husserl mette in evidenza il senso dell'esperienza vissuta, degli atti vissuti, gli *Erlebnisse*, fondamentali per procedere alla descrizione essenziale della costituzione del mondo soggettivo e intersoggettivo. Ogni fenomeno vissuto – si pensi al fenomeno allucinatorio – ha un senso e s'inserisce in una globalità rappresentata da un io – anzi, Binswanger precisa: “da una persona” – e il rapporto intersoggettivo, fondato sull'*Einfühlung*, cioè sulla capacità di cogliere il senso del vissuto dell'altro, che traduciamo empatia o empatia, consente di rintracciare le caratteristiche del mondo dell'altro senza proiettare il proprio mondo.

È a questo punto che egli affronta la questione della nosografia, sottolineando la differenza fra lo psicopatologo tradizionale, che descrive fattualmente e classifica il sintomo considerandolo come un caso particolare di una specie nosografica, e lo psicopatologo orientato fenomenologicamente, il quale cerca, al contrario, di penetrare il senso delle parole che ode, di rivivere l'oggetto, di trasportarsi al suo interno, di ricostruire quel mondo.

A questo proposito è opportuno ricordare la critica di Callieri alla nosologia astratta, che reca con sé il disinteresse per l'essere umano, e la sua insistenza sul programma psicopatologico, antropologico e clinico impostato fenomenologicamente (Callieri, 2012, p. 645). Riechegiano le espressioni di Binswanger (1970c, p. 29):

*Certamente anche il fenomenologo ha bisogno di una descrizione precisa delle caratteristiche e delle proprietà, ma non per se stesse, non per usarle quali elementi per costruire concetti, bensì per*

---

<sup>3</sup> Si tratta di una circolarità fra le due ricerche così proposta: «Il fenomenologo infatti ha bisogno delle distinzioni descrittive dello psicopatologo (per esempio, delle nozioni di idea delirante, allucinazione, autismo ecc.), se non altro per avere un punto da cui procedere e per farsi capire, almeno provvisoriamente, nel modo più rapido possibile. A sua volta lo psicopatologo abbisogna della ricerca fenomenologicamente atteggiata per aver a disposizione un materiale sempre nuovo e chiarito in via essenziale» (*ivi*, p. 26).

<sup>4</sup> Ho mostrato ancora una volta il significato del metodo fenomenologico nel saggio *Coscienza Io Mondo. La fenomenologia di Edmund Husserl*.

*giungere, partendo da esse, alla cosa stessa, alla visione dell'essenza dell'oggetto.*

E gli oggetti sono quelli proposti dal paziente in quanto vissuti. A questo proposito Binswanger cita il caso di uno schizofrenico che parla di un "auditorio". Per comprendere quale esperienza vissuta sia veicolata attraverso questo termine, egli tenta di comprendere la sua struttura esistenziale. L'auditorio è per il malato una "nemesi", una "resa dei conti con la sua vita passata", "un fronte di lotta". Lo psicopatologo svizzero si rende conto che attraverso di esso il paziente esprime una nuova visione dell'esistenza e per scoprire tutto ciò è necessaria un'ampia caratterizzazione della personalità, secondo le indicazioni di un altro fenomenologo: Alexander Pfänder. Ciò che interessa a questo punto è l'esigenza da lui espressa di ricostruire la personalità del paziente secondo criteri fenomenologici, in modo da cogliere il senso di quel vissuto all'interno della storia della sua vita.

Possiamo porre in parallelo a queste indicazioni alcune prese di posizione di Callieri. Per comprendere la psicosi egli propone di «[...] focalizzare e analizzare gli atti umani a livello delle loro motivazioni *coscienti*, delle loro *decisioni esistenziali*» (2007b, p. 169) e sottolinea che: «La complessa problematica dell'uomo non è riconducibile né solo a bios, né solo a psyche ma è anche (anzi sostanzialmente) legata all'*esistenza*, alla sua storia» (*ibid.*). Specifica, inoltre, di riferirsi alla *innere Lebensgeschichte*, di cui aveva parlato Binswanger, e alla nozione di *Lebenswelt* di Husserl.

La ripresa di temi binswangeriani si nota, in particolare, in tre ambiti fondamentali nella psicopatologia di Callieri: l'intersoggettività, la temporalità e la dimensione dei vissuti.

## II. INTERSOGGETTIVITÀ, TEMPORALITÀ, VISSUTI

Questi tre momenti sono fondamentalmente connessi e risalgono tutti alle analisi husserliane profondamente comprese e abilmente lette dallo psichiatra svizzero.

In realtà, la successione dei tre termini dovrebbe essere diversa, secondo la proposta di Husserl; infatti, la geniale scoperta husserliana consiste nella messa in evidenza degli atti da noi vissuti (*Erlebnisse*) di cui abbiamo consapevolezza, ad esempio la percezione, il ricordo, l'immaginazione, l'atto del pensare, del riflettere, ma anche gli stati psichici, i sentimenti vitali, le emozioni, i sentimenti spirituali, gli atti volontari della decisione e quelli della valutazione. E fra questi atti – che,

come si esprime Edith Stein, sono accompagnati dalla coscienza, intesa come “una luce interiore che li illumina” – il fenomenologo mette in evidenza l’atto del sentire l’altro come simile a se stessi, l’*Einfühlung*.

Binswanger coglie molto acutamente la novità dei risultati della ricerca husserliana e gli sembra che, attraverso l’evidenziazione degli atti, la vita interiore possa esser chiarita e indagata in profondità, tanto più se si tratta del mondo peculiare di chi presenta un disturbo mentale. E i disturbi mentali possono essere classificati, come nevrosi, psicosi, come schizofrenia, melanconia o mania, e quello che fa la differenza è, appunto, la differente qualità dei vissuti: è attraverso di essi che si può cogliere in profondità la costituzione del mondo dell’altro, la costituzione del mondo “altro”, sempre in correlazione con il proprio mondo. E non si tratta solo di un confronto fra mondi estranei: al contrario, la struttura essenziale delle esperienze vissute è comune, si potrebbe dire universale, e le possibilità di “variazione” dallo schema prevalente sono comprensibili, anche se non vissute in prima persona. È su questo che si può costruire una conoscenza psicopatologica, impostare una diagnosi e tentare una terapia.

Si tratta dell’applicazione del metodo, nato in correlazione con l’indagine della soggettività umana individuale alla soggettività umana, la quale non si chiude in un ambito solipsistico: al contrario, attraverso l’entropatia, scopre la stessa struttura nell’altro, che, proprio per questo, può essere considerato *alter ego*.

Si è già accennato alla capacità di Binswanger di prendere in considerazione tutto ciò e di avvalorarlo in una certa misura con i risultati delle indagini di Heidegger. Ma è la sua stessa storia intellettuale che mostra la differenza fra due pensatori, nonostante la presenza di elementi di continuità. Ci si può domandare come mai egli dapprima accettò le indagini husserliane, poi si orientò verso Heidegger e, infine, ritornò a Husserl, certamente conservando ciò che ha appreso dal secondo. Che cosa manca a Heidegger che serve invece a Binswanger e che cosa Heidegger propone che Husserl sembra non aver sufficientemente sottolineato? La risposta a questa domanda ci fa anche capire come mai Callieri, il quale non teorizza queste differenze – ma, d’altra parte, neppure lo psichiatra svizzero affronta il tema in modo approfondito, anche perché tale questione è squisitamente filosofica –, usi aspetti e soluzioni provenienti da due filosofi con libertà: infatti, parla, da un lato, di storie di vita e, dall’altro, di mondo-della-vita.

La nozione di storia di vita è legata all’esistenza di Heidegger e sembra completare per uno psicopatologo l’analisi della soggettività umana, che potrebbe apparire troppo universale e non mirata a cogliere l’individualità del singolo nella sua storicità.



È in *Essere e tempo* che Heidegger propone questo tema, legando la storicità alla temporalità e considerando quest'ultima come fondante la storicità stessa. Il tema del tempo, però, è squisitamente husserliano; infatti, la dimensione dei vissuti mostra, nella loro incessante successione, la genesi della temporalità che, quindi, caratterizza la vita della coscienza. Heidegger riprende questo tema, non accettando però l'analisi dei vissuti, non entrando nella dimensione coscienziale, negando la riduzione trascendentale di Husserl, quella riduzione che gli aveva consentito di scavare nel soggetto umano. In altri termini, accetta la temporalità, ma senza giustificarla, affermando soltanto che l'Esserci è temporale.

Dopo tale acquisizione connette la storicità alla temporalità, considerando la prima come fondativa e richiamando per la questione della storicità la filosofia di Dilthey. Heidegger sostiene che il fine della filosofia di Dilthey è «[...] portare la vita ad una comprensione filosofica ed assicurare a questa comprensione un "fondamento" ermeneutico nella vita stessa» (1927; p. 408).

Si tratta di un progetto totalmente diverso da quello husserliano. Per Husserl la giustificazione della vita e della storia avviene sul piano della trascendentalità dei vissuti, per cui è possibile parlare di mondo-della-vita come mondo storico e ritracciare la genesi di senso delle formazioni culturali storiche, ma mantenendo sempre presente la sfera della soggettività e dell'intersoggettività, che costituiscono un punto di riferimento ultimo. Come si vede, è questo il "conflitto" filosofico fra fenomenologia ed ermeneutica.

Certamente la storia della vita interessa Binswanger. Egli scrive, citando Dilthey: «Il singolo vive, pensa e agisce sempre in una sfera di comunanza che è storicamente determinata» (1970b, p. 178). È chiaro, allora, che l'uomo-natura proposto da Freud non può essere accettato e gli sembra che Heidegger dia un sostegno determinante alla sua posizione, sia sotto il profilo dell'essere con gli altri, sia sotto il profilo della temporalità-storicità. Non a caso la denominazione ultima di questo tipo d'indagine è *Daseinsanalyse*.

Questo tema è ripreso fortemente da Callieri che lo lega alla narrazione di una storia, come sottolinea in *Esistenza e racconto*.

Il ritorno di Binswanger a Husserl, palese nella sua ultima opera *Melanconia e mania*, non significa un abbandono radicale della posizione heideggeriana, che gli ha suggerito di tenere conto delle storie di vita. Ma già nel 1944-45, in occasione della pubblicazione de *Il caso di Ellen West*, delineando la sua *Daseinsanalyse* di nuovo in contrapposizione con l'impostazione freudiana, che avrebbe ricercato le "cause" del suicidio della paziente piuttosto che la sua storia di vita, Binswanger si

era espresso sottolineando che il *Dasein* di Ellen era ormai maturo per la morte e che il passato dominava talmente sul futuro da impedire qualsiasi progetto esistenziale. Si potrebbe dire che il suo “essere-per-la-morte” si era manifestato già negli anni della sua giovinezza. Si tratta, quindi, di un’esistenza strutturalmente segnata, di un’esistenza mancata, di fronte alla quale lo psicopatologo si è sentito impotente: egli sapeva che si sarebbe suicidata e non è intervenuto, ha rispettato la “conclusione” liberatoria di quell’esistenza.

Il tema della temporalità è certamente un tema proposto da Husserl, ma ripreso anche da Heidegger; quindi, se i casi di melanconia sono ricondotti al fallimento del futuro, potrebbe non essere facile decidere a quale dei due pensatori ci si riferisca. Tuttavia, che in *Melanconia e mania* sia presente Husserl è dichiarato in modo esplicito.

Binswanger scava in un’opera molto complessa di Husserl e generalmente poco conosciuta, *Logica formale e trascendentale*, e rende conto, più approfonditamente di quanto sia possibile attraverso un’analisi solo esistenziale, del fatto che il venir meno del futuro costituisca un fallimento dell’esistenza. Egli cita di nuovo il valore della dimensione trascendentale, cioè la stessa struttura coscienziale degli atti vissuti nel dinamismo temporale e osserva che nel caso della melanconia è messa in crisi proprio tale struttura, perché essa è comprensibile solo sulla base dell’osservazione husserliana secondo la quale: «Il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l’esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo»<sup>5</sup>.

Si tratta dello stile dell’esperienza previsto come fluente sostanzialmente senza fratture. E la difficoltà non riguarda la psiche, ma un turbamento della coscienza della realtà; pertanto la progettualità è messa in questione nell’esistenza melanconica, perché si scopre una mancanza a livello trascendentale, quel livello che Heidegger non aveva analizzato.

La stessa cosa vale per il tema dell’intersoggettività. Anche Heidegger aveva ripreso questa indicazione husserliana come una delineazione di una delle caratteristiche essenziali dell’esistenza e, quindi, aveva indicato l’esistenziale del *Mit-Sein*, l’essere con gli altri. Tuttavia, Binswanger si riferisce esplicitamente alla fonte, cioè alle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, ripercorrendo il cammino compiuto da quest’ultimo a partire dalla *Paarung*, cioè dall’esperienza del corpo dell’altro, non come secondo mio corpo, ma come corpo che è là ed è simile al mio, quindi, dall’appercezione di quel corpo all’appresentazione, cioè al rendere presente a se stesso il corpo dell’altro come quello di un *alter ego*, colto successivamente nella sua dimensione psichica e spirituale.

---

<sup>5</sup> Si veda la citazione dell’opera di Husserl riportata in *Melanconia e mania*, p. 23.

Sicuramente Binswanger ritiene molto più incisiva l'indagine husserliana rispetto a quella heideggeriana. Attraverso la descrizione del primo è possibile costatare un altro fallimento, sempre a livello trascendentale, cioè l'impossibilità da parte di qualcuno di costituire l'alterità: siamo nel caso della mania.

Non è opportuno in questo contesto approfondire ulteriormente le sottili analisi di Binswanger, ma si è voluto indicare la novità del suo stile d'indagine che confluisce in Callieri. I tre momenti relativi ai vissuti, alla temporalità e all'intersoggettività sono i punti-cardine anche della psicopatologia di quest'ultimo, che se ne appropria talmente da non trattarli in modo teorico; essi costituiscono, in ogni caso la struttura portante della sua indagine.

### III. L'APPORTO ORIGINALE DI BRUNO CALLIERI ALLA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLOGICA

Indubbio è il debito di Callieri, come si è cercato di mettere in evidenza, nei confronti del fondatore della *Daseinsanalyse*, ma egli non è un epigono. Si può dire che si è creata intorno a Binswanger una vera e propria scuola che ha in lui il fulcro, ma coloro che la compongono chiarificano, aggiungono, applicano in modo assolutamente personale ciò che hanno ricevuto, si pensi a Lorenzo Calvi e a Eugenio Borgna. Nel caso di Callieri il motto di Leonardo da Vinci: «Tristo lo discepolo che non supera lo maestro» non può certamente essere applicato: egli si staglia con una sua autonomia molto chiara.

Voglio indicare tre momenti che lo distinguono: la questione della *Lebenswelt* di husserliana memoria, la collocazione della psicopatologia in un ambito culturale molto ampio e l'approfondimento del tema dell'intersoggettività, con tutte le sfumature etiche e affettive che esso comporta.

È nell'analisi del mondo del bambino e del mondo della vecchiaia che, a mio avviso – ma è solo una esemplificazione –, si nota la genialità di Callieri. I tratti caratteristici di questi mondi sono riconducibili ai vissuti che li caratterizzano. Attraverso i segni lasciati nel mondo circostante – la camera del bambino, la stanza del vecchio – è rintracciato da Callieri un mondo che si manifesta nella particolarità, pure avendo una sua caratteristica fondamentale, una sua universalità: egli va all'essenza del fenomeno e non s'interessa solo e immediatamente di casi patologici, ma arriva ad essi attraverso un percorso che riguarda la costituzione del mondo di ciascuno. In questa direzione si leggano le sue belle, in

qualche punto, commoventi, analisi sulla corporeità e le sue modalità espressive: il pudore, l'amore, il tramonto e la morte<sup>6</sup>.

Le alterazioni patologiche, indagate con grande perizia e comparate con le indagini che mettono in evidenza il mondo-della-vita di ciascuno di noi, sono lette alla luce di una continuità che consente di giudicarle non estranee, lontane, perturbanti e, quindi, aliene, ma come possibilità umane, comprensibili ad uno sguardo attento, "variazioni" del nostro mondo.

Allora se è così, l'altro è sempre simile a noi; l'altro è sempre *alter ego* e nei suoi confronti è assolutamente necessario non parlare di *alienus*, ma di prossimo. Anche se quest'ultimo aggettivo non è particolarmente usato da Callieri, credo che esprima la sua profonda vicinanza a tutti e, in modo particolare, a chi mostra un disturbo, una sofferenza. Vicinanza umana non solo spontanea, ma consapevolmente teorizzata, mediata e suffragata – e questa è un'altra importante novità – da un'ampia letteratura, tratta da opere filosofiche, teologiche, poetiche, saggistiche. I filosofi citati non sono solo Husserl e Heidegger, ma Buber, Marcel, Ricouer, Derrida, solo per indicarne alcuni. L'elenco potrebbe essere molto lungo e comprende pensatori del presente e del passato. Si è già sottolineata la vastità della cultura di Callieri e il fatto che il suo non è uno sfoggio di sapere; le sue citazioni, infatti, non sono giustapposte: al contrario, sempre precise, puntuali e coerenti chiariscono il senso del discorso e arricchiscono soprattutto chi legge i suoi testi.

Se Binswanger è un acuto filosofo che si concentra fortemente sulla scuola fenomenologica, Callieri, oltre a fare ciò, amplia la sua indagine spaziando dal personalismo all'esistenzialismo, dalla classicità alla modernità.

Un altro tratto distintivo della produzione letteraria di Callieri – e l'aggettivo "letteraria" è quanto mai pertinente – è rappresentato dalla conoscenza di tutte le scuole che si sono interessate dei disturbi mentali, non solo nelle loro dislocazioni geografiche e linguistiche a livello internazionale, ma anche nella varietà delle loro proposte.

Se l'interlocutore principale di Binswanger è la psicoanalisi freudiana e junghiana, Callieri fa i conti con un ambiente culturale molto complesso, che in parte ha già assorbito la lezione fenomenologica, soprattutto in riferimento alla questione dei rapporti intersoggettivi, che egli giustamente preferisce definire "interpersonali". E ci si può domandare se non sia anche per suo merito che nella psicoanalisi italiana l'attenzione al rapporto intersoggettivo si è pian piano affermata; egli mostra di apprezzare molto questo fatto.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, Parte I (*Corpo*).

La sua battaglia è a favore di un incontro personale che tenga presente in primo luogo l'umanità dell'altro e solo in secondo luogo le teorizzazioni. Si tratta di una lezione morale, che egli ha sempre impartito con audacia, franchezza ed onestà. Non solo lo studioso, ma l'uomo nella sua interezza appare nella figura di Callieri, secondo l'unanime e concorde testimonianza.

## BIBLIOGRAFIA

- Ales Bello A.: *Coscienza Io Mondo. La fenomenologia di Edmund Husserl*, in Ales Bello A., Manganaro P. (a cura di), op. cit., pp. 41-240, 2012
- Ales Bello A., Manganaro P. (a cura di): *...e la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze*. Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2012
- Binswanger L.: *Per un'antropologia fenomenologica – Saggi e Conferenze psichiatriche*, trad. it. di E. Filippini, a cura di F. Giancanelli, Prefazione di U. Galimberti. Feltrinelli, Milano, 1970a
- ... : *La concezione freudiana dell'uomo alla luce dell'antropologia*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, op. cit., 1970b
- ... : *Sulla fenomenologia (1922)*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, op. cit., 1970c
- ... : *Melanconia e mania – Studi fenomenologici*, trad. it. di M. Marzotto, Prefazione di C. Gentile. Boringhieri, Torino, 1971
- Callieri B.: *Corpo Esistenze Mondì – Per una psicopatologia antropologica*, Presentazione di M. Maj, Saggio critico-introdotivo di G. Di Petta. Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2007a
- ... : *Esistenza e nulla*, in: *Corpo Esistenze Mondì – Per una psicopatologia antropologica*, op. cit., 2007b
- ... : *Esistenza e racconto*, in: *Corpo Esistenze Mondì – Per una psicopatologia antropologica*, op. cit., 2007c
- ... : *Nihil est praeter individuum*, in A. Ales Bello, P. Manganaro (a cura di), op. cit., pp. 635-660, 2012
- Heidegger M.: *Essere e tempo (1927)*, trad. it. di Pietro Chiodi. Bocca, Milano, 1953

Prof.ssa Angela Ales Bello  
Via Macedonia, 41  
I-00179 Roma