

IN OMAGGIO A BRUNO CALLIERI

L. DEL PISTOIA

I. LA FIGURA COMPLESSA

Bruno Callieri era una persona colta, con una formazione di medico psichiatra che aveva anche altre solide dimensioni: filosofica prima di tutto, poi letteraria e storica. Per questo ricordava più gli psichiatri d'oltralpe, francofoni o germanofoni, per i quali queste aperture culturali sono abbastanza usuali, che non gli psichiatri italiani del suo tempo, in parte arcignamente "neuro" e per giunta indifferenti se non ostili alle "chiacchiere" della fenomenologia. Erano infatti convinti da un lato della illibatezza filosofica del loro sapere e ne ignoravano, dall'altro, ovviamente in buona fede, il paradigma positivista che la fondava.

Come porporre, allora, il ricordo del colto Bruno Callieri a un mondo psichiatrico attuale che, se non ha più l'"ostilità neuro" di un tempo verso la psicopatologia, è solo per averla scambiata con l'indifferenza dell'"agnostico DSM" di oggi?

Ma se lo facciamo è per due ragioni: da un lato perché il ricordo è la trama di fondo della nostra identità personale e culturale; e, dall'altro, per far arrivare questo ricordo anche a molti psichiatri di oggi, perché li consoli e li risvegli dalla loro condizione che vivono con difficoltà, desiderando la catarsi del viaggio che li porti "a riveder le stelle" della conoscenza.

Cerchiamo allora di vedere l'aiuto e l'indirizzo che può dare la figura ricca e complessa di Bruno Callieri in alcune sue sfaccettature, rimanendo tuttavia lontani dal poterla esaurire: il semeiologo clinico, lo psicopatologo, lo studioso dell'episteme psichiatrica, il filosofo.

Per finire cercheremo di collocare questa figura nel suo tempo per capire quanto ne abbia condiviso, o subito, i limiti e quanto sia stata invece tesa a superarli.

II. IL FENOMENOLOGO CLINICO

Fenomenologo clinico Callieri lo è per quell'atteggiamento che permea tutti i suoi scritti; ma c'è un'occasione che questo atteggiamento rivela in maniera eidetica: quando lo vediamo impegnato a distinguere la *Wahnstimmung* dalla *Weltuntergängerlebnis*¹. È questo un lavoro di fine semeiotica², sia positiva che differenziale, che esprime del resto il fondamento del metodo fenomenologico, il famoso “ritorno alle cose stesse” di Husserl, che nel nostro mestiere significa ritorno al malato³ e a quella semeiotica psichiatrica che è uno dei *tanti modi* di farlo apparire.

L'obiettivo di Callieri è quello di distinguere la WS e la WUE come *due forme “primarie”, differenti l'una dall'altra*, su una base semeiologica. Su questa base, infatti, la WS appare come un vissuto più “mobile”, quasi un caleidoscopio di impressioni, idee, emozioni che traversano come saette una coscienza incapace di prenderle in una struttura di significato e costretta solo a subirle in un'impotente passività, connotata dalle emozioni più disparate, oscillanti fra lo smarrimento, lo sgoimento e l'esaltazione.

La WUE è invece un vissuto più stabile che, pur essendo anch'esso traversato da onde di emozioni, di idee, di sensazioni, rimane centrato su codesta *impressione* di catastrofe totale incombente. Anche nella WUE c'è nell'aria, come nella WS, un incantesimo soggiogante, il quale però non si avvolge e riavvolge in un enigma fermo al di qua della soglia del senso, come succede nella WS, ma si consolida – per così dire – in questo annuncio, avvertito con più o meno precisione, di fine del mondo imminente.

A questo punto un aiuto, per ulteriormente chiarire l'atteggiamento di Callieri, ci viene da una notazione interessante: e cioè che per lui codesto annuncio non è *tematico* ma *atmosferico*. Non c'è una voce sten-

¹ WS e WUE, secondo l'abbreviazione di Callieri.

² Me lo disse Follin nel 1964 quando, per la prima volta a S. Anna, passai in visita anche nel suo *Service*. Saputo che volevo fare lo psicopatologo fenomenologo, mi disse: «Per questo, bisogna conoscere molto bene la semeiotica».

³ Non sono solo gli antipsichiatri che, invece di prender le mosse dal malato come vuole la clinica, al malato arrivano, partendo dal loro buffo *a priori* ideologico. Ci sono anche tanti psicoanalisti e socio-psichiatri che questo percorso continuano a farlo tuttora.

torea che lo gridi né una mano misteriosa che lo scriva nel cielo o sul muro del Palazzo; esso è implicito nella *temperie* della situazione, è qualcosa che si avverte, che si coglie nell'aria e che le parole appena e approssimativamente riescono a rendere.

Qui Callieri – come si vede – fa di un elemento “atmosferico” un tratto semeiologico differenziale; e questo fa per la componente tedesca della sua formazione. Uno psichiatra francese non si sarebbe infatti mai sognato un passo del genere, come ci conferma nientemeno il confronto con Henri Ey che Callieri propone.

H. Ey pensa che la coscienza destrutturata ad un livello oniroide profondo (e non lontano a tratti da quello confuso-onirico) come è nella WS sia incapace di dare alle sue esperienze una strutturazione tematica. Le idee che possono attraversarla – come s'è detto – le subisce soggiogata e può esserne sgomentata, sorpresa o esaltata, ma mai capace di dominarle.

La WUE è invece per Ey un “tema” indice di una *reazione* già in atto della coscienza, che alle sue esperienze “primarie” è capace di far fronte e di dar loro una struttura di senso.

Anche Ey arriva a distinguere dunque WS e WUE come fa Callieri, ma sulla base di un criterio semeiologico diverso, che porta ad una diversità di rapporti fra le due.

Per Callieri – come s'è visto – il criterio è *atmosferico* e la WS e la WUE sono per lui due esperienze “primarie” (nel senso di Jaspers) differenti e distinte.

Per Ey il criterio dirimente è invece *tematico*: la WUE per lui è ormai un delirio con una sua “*charpente*”, anche se con una elaborazione del tutto iniziale; e il suo rapporto con la WS sta nei termini di una strutturazione del vissuto caotico che la WS produce.

Parlare di “fine del mondo” è un ritornare – per così dire – ai significati strutturali e strutturanti della cultura di appartenenza, e uscire dal mondo destorificato della WS.

A suo modo lo dice anche Callieri quando qualifica il vissuto della WUE con l'espressione divenuta classica di “atmosfera da venerdì santo”, che è un riferimento culturale preciso; solo che il suo accento rimane sulla connotazione atmosferica di forma puramente semeiologica e su questa si incentra la differenza che egli sostiene fra la WUE e la WS. In Henri Ey si sente l'istanza del “sistema psicopatologico” ed è solo questa a far la differenza con Callieri. La WUE diventa così un'*elaborazione* della WS.

Diciamo dunque, per concludere codesto argomento della semeiotica, che la differenza fra Callieri e Ey non è un conflitto da dirimere per l'uno o per l'altro, ma è il presentare il problema del vissuto oniroide da due *Abschattungen*, da due angolature diverse, cosa del tutto conforme al metodo fenomenologico che non pone limiti alle prospettive da cui guardare un problema, ma che anzi ne sollecita la pluralità.

Perfettamente sintoni, dunque, i due grandi Autori su questo aspetto generale del metodo fenomenologico, ma in sintonia anche sul suo risvolto psichiatrico, che vede la follia come espressione dell'*attività intenzionale della coscienza* intesa – H. Ey lo ripeteva⁴ – come “organizzazione dell'esperienza sensibile attuale”.

Così, con queste considerazioni di metodologia, cominciamo a intravedere l'altro aspetto dello studioso Callieri: l'epistemologo della psichiatria.

III. L'EPISTEMOLOGO

Il Callieri epistemologo è già apparso fra le righe del Callieri fenomenologo appena ricordato e lo si nota per il suo voler situare la *percezione* in una posizione centrale, come matrice e come via di comprensione del delirio. È in effetti – come vedremo – questo centramento epistemico della percezione il punto critico che segna più di altri il passaggio dal paradigma della psicopatologia classica delle funzioni psichiche a quello della psicopatologia fenomenologica.

La nuova centralità della percezione ha la sua consacrazione epistemica in una frase del Merleau-Ponty della *Fenomenologia della percezione*, che cito a senso: «L'uomo impazzisce quando perde l'organizzazione del suo spazio vissuto».

Oggi questa affermazione credo che sia di un'ovvietà scolastica per chi si è ormai familiarizzato con la psicopatologia fenomenologica; ma all'epoca in cui Callieri e pochi altri cominciavano a sostenerla in Italia – cioè negli anni '50 e, per quel che mi riguarda, anche negli anni '60 avanzati – era considerata un vezzo colto ma senza fondamento scientifico, che suscitava anche collateralmente ostilità e repulsione, malamente velate dal consiglio amichevole di “lasciar perdere”⁵.

Tuttavia questa incomprendimento e questo rifiuto tradivano a modo loro l'inquietudine di un *establishment* che, benché fossilizzato sul suo sapere invecchiato, aveva però il presentimento del nuovo sapere che si

⁴ Cfr. Ey, *La conscience*, e la parte introduttiva del *Manuel* con Bernard e Brisset.

⁵ «Con quelle sciocchezze, alla docenza non ci andrai mai. Figuriamoci in cattedra».

stava annunciando e delle sue probabili ricadute; un sapere che, a differenza della psicoanalisi, non partiva dal campo “marginale” delle nevrosi ma prendeva in pieno il campo delle psicosi e del delirio sia sul piano relazionale che su quello terapeutico e istituzionale.

Non stupisce quindi l’arroccamento, anche “duro”, dell’*establishment* sul paradigma demenzialista che fondava e garantiva di scientificità la sua psichiatria e che, lontano ormai da anni da ogni ravvivante vaglio epistemico, s’era ridotto ad un dogma di cui due testimonianze consolidate nel tempo si riteneva confermassero la verità e prospettassero le “magnifiche sorti e progressive”: la testimonianza anatomo-patologica della Paralisi progressiva e la testimonianza clinica della Paranoia.

La Paralisi progressiva, con la sua anatomia e istologia patologiche, documentava in modo evidente il carattere demenziale della follia. È vero che questa documentazione non riguardava tutta la follia ma solo una parte di essa. Tuttavia, pur essendo parziale, la si riteneva allora emblematica, anche perché all’epoca la Paralisi progressiva era tutt’altro che rara.

È vero però che questa malattia non appariva altrettanto significativa sul piano clinico, dato che non si esprimeva nei termini delle grandi forme deliranti croniche e sistematiche, ma solo per così dire le sfiorava, alludendovi con i suoi effimeri e cangianti *frammenti* deliranti, declinati soprattutto in chiave megalomane o in chiave depressiva.

Sul piano clinico trovarono un’altra risorsa a documentare la natura demenziale della follia: la Paranoia, che si ritenne mostrasse della demenza quella prima, e spesso sfuggente espressione, che è l’incrinatura della critica e del giudizio.

Il paranoico rimaneva infatti vigoroso nella sua capacità raziocinante creativo-narrativa, col suo montare autentici “romanzi” deliranti, ben lontani per costruzione e coerenza dai frammenti deliranti dei Paralitici e dai deliri sgangherati dei Dementi precoci; ma questi “romanzi” era incapace di vagliarli criticamente di fronte alle smentite d’argomento o fattuali. Colpiva anzi il suo difenderli a oltranza, con uno stile che impressionava da un lato per l’accaloramento e dall’altro per il suo fanatico ricorso al sillogismo.

I nostri bisnonni avevano così messo a punto, sulla base di Paralisi progressiva e Paranoia, un significato *demenziale* della follia in sintonia con lo spirito del loro tempo; e su questo assunto demenzialista han così costruito l’apparato teorico e l’apparato assistenziale della psichiatria. Qualche parola per ricordarlo, utile a capire poi, per differenza, la “rivoluzione fenomenologica” sia del rapporto col malato che delle istituzioni.

Il lato teorico si può esprimere e compendiare nella famosa definizione che del delirio dette Jean Pierre Falret intorno agli anni ’60

dell'800 e che ha traversato inossidata un secolo e più di psichiatria: «un errore morboso di giudizio che né la critica né l'esperienza possono correggere». Era la consacrazione del demenzialismo espressa con la lucida sintesi dei francesi, dell'idea cioè che l'uomo delira quando gli vien meno il sostegno della ragione nella sua espressione più elevata della critica. Questa idea si è così radicata nel ragionamento psichiatrico che, 60 anni dopo, Jaspers – dico: il grande Jaspers – chiamava deliroidi – cioè *Ersätze*, surrogati del delirio – quegli sbandamenti critici della ragione che pensava spettassero a un suo semplice e transitorio trascinarsi da parte dell'umore.

Dal lato assistenziale, i nostri antenati fecero il manicomio che, ribadendo per parte sua l'idea della follia-demenza e riconoscendo d'altronde la sua pressoché totale incurabilità (per loro), fece della sua attività *terapeutica* sinonimo di attività *pedagogica*.

Se questo può sembrare assurdo o gratuito, cessa di esserlo se si ricorda l'autorevole precedente pineliano fondante codesta equivalenza sul principio, ispirato dall'illuminismo, che anche sul fondo della più assurda follia rimanga un resto di ragione al quale poter sempre far appello.

Di questo curare pedagogico trovai in Francia un ancor vivo ricordo nella tradizione orale del S. Anna degli anni '70 del '900 che ne raccontava, ironizzando, il modo in cui lo praticava Leuret, attraverso un breve dialogo, forse solo emblematico, fra l'illustre alienista e il paziente:

– *Vous entendez encore des voix?*

– *Oui, Monsieur.*

– *Alors, vous allez passer à la douche.*⁶

In Italia, invece, l'ho sentito ricordare solo dal collega Libbrando di Pistoia negli anni '70-'80 del '900, che lo sosteneva con la sua colta signorilità, incurante delle invettive del becerume antipsichiatrico.

Eppure, in Italia c'è una coincidenza cronologica fra la legge istitutiva dei manicomi e quella dell'istruzione elementare obbligatoria, che risulta in materia molto illuminante: sono ambedue del 1904-5⁷.

In effetti l'istruzione dei bambini, insieme a quella dei matti e dei selvaggi, era la via – appunto pedagogica – scelta dalla borghesia colta, civilizzata e ormai saldamente al potere, per riportare nell'alveo della

⁶ Ovviamente nella sua versione manicomiale.

⁷ È la legge Nasi del 1905 che fa dell'istruzione elementare un obbligo e un servizio reali. La legge Coppino del 1877 rimase infatti un lodevole proclama, ma né genitori né maestri né Carabinieri si dettero a farla rispettare.

razionalità che la fondava queste tre categorie di esseri umani che, ciascuna per una sua ragione, sembravano recalcitranti a rientrarvi⁸.

Questo *excursus* storico m'è parso utile a meglio comprendere sul piano della realtà di allora – anni '50-'60 del '900 – le difficoltà a cui andava incontro la scelta di un atteggiamento fenomenologico che volesse ottenere un po' di udienza.

Si può quindi immaginare come fosse considerato, e anche come si sentisse, uno come Callieri, che vedeva la follia come un'espressione intenzionale della coscienza husserliana, la quale approdava, sotto l'apparenza di affermazioni sciocche o astruse, a modi *diversi* di concepire il mondo.

Eppure l'atteggiamento fenomenologico, sia grazie a Callieri e agli altri della sparuta pattuglia di cui faceva parte⁹, sia grazie ad un certo diffondersi della filosofia fenomenologica, è riuscito anche in Italia a indurre una svolta significativa nella psichiatria, sia dal lato della psicopatologia che da quello delle istituzioni¹⁰.

Per quanto riguarda la psicopatologia, che parlando di Callieri è il punto che più ci interessa, credo che sia la *percezione delirante* l'esempio che più significativamente può illustrare questa svolta e farne capire la portata. Vediamo allora di confrontare le due versioni che della *percezione delirante* davano da un lato la psicopatologia classica e dall'altro quella fenomenologica.

La concezione classica è stata magistralmente espressa da Dromard con una definizione divenuta anch'essa un "mantra" della psichiatria del '900: «Un'illazione errata da un percepto esatto». In altre parole, è un errore del giudizio che normalmente vaglia ciò che noi si percepisce. La percezione è esatta, sana e con tutti i suoi crismi di realtà e di ego-appartenenza: è il giudizio che la raggiunge ad esser malato. Il patologico della percezione delirante così intesa è più un fatto intellettuale che esperienziale.

⁸ In ogni modo codesta ideologia didattica produsse almeno un paio di effetti utili. Da un lato, il rapporto sado-masochista che caratterizzava la didattica dell'epoca (Cfr. *Pinocchio, Giamburrasca, Cuore...*) poté aiutare più di un malato mentale a "reggersi" a casa sua grazie a codesto transfert stabilito col suo freniatra; dall'altro, l'istituzione dell'insegnamento elementare anche all'interno di molti manicomi riscattò dall'analfabetismo non solo diversi pazienti ma anche diversi infermieri.

⁹ Priori, Castellani, De' Vincentis, Frighi, a Roma. E al nord i lombardo-veneti: Cagnello, Bovi, Borgna, Beluffi, Calvi.

¹⁰ Si ricorderà che Basaglia impostò il suo attacco iniziale al Manicomio in chiave fenomenologica proponendo l'epochè del malato per far riapparire la persona che, nel malato, il Manicomio aveva sepolta e cancellata.

Così non ci vuol molto a rendersi conto che questa definizione riecheggia quella di Falret, che essa è la versione del delirio vista dal lato delle cose e non dal lato delle idee.

Fra i riferimenti epistemici di questo modo di pensare, vi è *in primis* la psicologia delle funzioni psichiche, a proposito della quale facciamo un solo rilievo, utile a lumeggiare per differenza la percezione nell'ottica fenomenologica: il fatto cioè che la percezione classica esclude ogni suo intreccio con l'immaginazione e la fantasia¹¹, mentre la percezione in senso fenomenologico è costitutivamente intrecciata – come si sa – anche con l'immaginario.

Nell'ottica fenomenologica, il rapporto percettivo col mondo non è il rapporto, per così dire fotografico, della percezione classica del Soggetto con l'oggetto che “ha davanti”, ma è un “aprirsi” della coscienza¹² del soggetto al mondo e un accoglierlo come flusso di sensazioni, che si intrecciano agli echi mnemonici ed emotivi che esse possono suscitare o incontrare e che anche si intrecciano con le sempre più o meno presenti derive di *immaginario*.

A questo flusso la coscienza può abbandonarsi in più o meno totale passività sognante, oppure su di esso può per così dire “intervenire”, imponendogli una struttura di senso fino al livello più organizzato della *Wahrnehmung*, corrispondente più o meno alla percezione lucida e organizzata della psicologia classica.

Inoltre fra l'attività della *Wahrnehmung* e la passività della coscienza sognante esistono un'infinità di gradi intermedi, a ciascuno dei quali corrisponde un livello di *attività intenzionale* della coscienza.

In quest'ottica, la percezione delirante è tutt'altro che una percezione nitida di realtà raggiunta successivamente da un giudizio distorto, ma è la costruzione percettiva di una coscienza parzialmente destrutturata verso il livello oniroide e passabilmente intrisa di immaginario. In concreto questo fa sì che per es. il persecutore non vi appaia come tale per la via mediata del giudizio, ma vi appare *immediatamente* come persecutore per alcuni *tratti fisiognomici*: una luce particolare nello sguardo, un tono di voce, un modo di ghignare, un portamento altero e sprezzante...

È quello che spiega molto bene Binswanger in *Wahn* nella sua revisione del caso Ilse, quando dice che è il *modo di ridere* delle signore in compagnia della paziente a rivelarle la loro intenzione persecutoria nei suoi confronti: un tratto fisiognomico, insomma, che fa corpo con l'immagine percettiva delle signore stesse.

¹¹ Che ovviamente ben poco han da vedere con l'immaginario fenomenologico.

¹² Che è impersonale.

Questo dunque un primo aspetto differenziale della percezione delirante vista nell'ottica fenomenologica: una impregnazione di *immaginatio* della percezione, tale da conferire all'"oggetto" percepito delle tonalità atmosferiche più o meno dereali; in particolare, una sfumatura di fascino e di orrore¹³, che lo rendono inquietante, "incombente" soggiogante.

Codesto oggetto percepito ci mostra un secondo aspetto fondamentale della percezione delirante: l'alterazione dello spazio vissuto che la sottende.

È questo spazio che struttura come si sa la nostra relazione al mondo e agli altri, e nel quale vibrano anche a cose normali i nostri timori e desideri, detti o sottaciuti, come rivelano tante espressioni del linguaggio comune: «Avvicinati, lascia che ti abbracci, qui sul mio cuore...», oppure: «Stia al suo posto, mantenga la distanza, non si permetta di avvicinarsi...» e così via scorrendo.

È una "buona" strutturazione di questo spazio che fonda e distingue io e altro e pone fra i due la "distanza" di sicurezza e di rispetto.

Quando codesta strutturazione cade, l'altro si fa "vicino", "incombente", "opprimente" per passare poi a varcare i confini dell'io e suscitare le esperienze di intropatia. Questo è il punto: codeste esperienze si caratterizzano come si sa per un'*evidenza incontrovertibile*, si direbbe l'evidenza immediata dei sensi. È per questa via che la fenomenologia sposta il delirio da "convinzione" a "esperienza" ed è per questa via che si capisce perché Merleau-Ponty diceva che l'uomo diventa pazzo quando perde la struttura del suo spazio vissuto.

E si capisce perché Callieri insistesse sullo studio della percezione delirante e perché i suoi lavori sulla *Wahnstimmung* e sulla *Weltuntergängerlebnis* indicano come egli avesse colto il nuovo paradigma e ne indicasse la strada attraverso esempi concreti.

D'altra parte, se si vuole, ci sarebbe anche una vecchia conferma clinica del delirio come esperienza: il fatto cioè che, mentre sulla costruzione delirante che il paziente erige sulle sue esperienze primarie c'è un margine di "trattativa", su quelle esperienze tale margine non esiste: esse sono un assoluto ultimo e irriducibile.

La tesi delirante può essere "trattabile" nel senso che vi si può ridurre il rilievo di un persecutore, o far dubitare che sia quella persona; oppure che certi segni di minaccia (la macchina rossa di passaggio, il ghigno del giornalista...) possono, seppure in quel caso e solo in quel caso, rientrare nel casuale, nel fortuito; ma mai si potrà mettere in dub-

¹³ Tratti tipici del sacro, come dice Rudolf Otto nella sua monografia classica: *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*.

bio che la macchia verde sul contatore dell'acqua di casa – che un mio paziente mi indicava fosse veleno – non fosse invece un ossido o un lichene; e veleno lo era per un suo “che” di orrido, di minaccioso, di ripugnante, tutte caratteristiche di un'evidenza percettiva immediata, incombente e decisamente “precategoriale”. Poi, parlando col paziente degli avvelenatori, si poteva “contrattare” e alla sua certezza dei vicini apporre il dubbio di certi parenti oppure quello di certi concorrenti, che avevan tentato di mangiarsi la sua piccola e florida impresa; ma sulla “veneficità” ovvia di quella macchia non c'era da discutere. E non occorre esser psichiatri per sapere cosa succede se ti metti a farlo: il paziente si offende, puoi fartene un nemico o, ben che vada, pensa che tu sia un imbecille.

E concludiamo così questo capitolo che sottolinea il contributo di Bruno Callieri alla concezione fenomenologica del delirio come esperienza, contributo testimoniato dai suoi studi reiterati sulla percezione delirante.

Vediamo ora il filosofo.

IV. IL FILOSOFO

Uno psichiatra interessato alla fenomenologia, qualcosa del filosofo ovviamente l'ha: ma c'è modo e modo.

Per alcuni, l'atteggiamento fenomenologico è solo un'infarinatura o, più precisamente, la laccatura alla moda di un fondo che rimane sostanzialmente snob e che per essere alla moda «arebbe amato Martino Lutero quanto sé medesimo»¹⁴; cioè indifferente sostanzialmente a quale sapere porti sulla cresta dell'onda purché sia lì che porti. Per altri invece è l'esser lentamente conquistati da un modo di vedere il mondo e di aprire in materia un dialogo con sé stessi e con gli altri partendo dalla follia o, più precisamente, dall'altro impazzito col quale abbiamo deciso di passare la nostra giornata lavorativa.

Callieri era ovviamente di questa razza, anche se il suo atteggiamento di “pensatore” non veniva in superficie a guastargli mimica, attitudini e linguaggio nel modo ridicolamente solenne del Pedante del *Candelaio*¹⁵, ma traspariva discretamente dietro il suo umorismo sorridente, carnoso e lieve di romano; innestato sulla sua intelligenza ecce-

¹⁴ Parafraresi del *Ricordo* 28 del Guicciardini dove dice che per “lo particolare” suo è stato “necessitato” ad amare i Pontefici romani: ma «se non fussi questo rispetto, arei amato Martino Lutero quanto me medesimo...».

¹⁵ La nota commedia di G. Bruno.

zionale che ti faceva apparire, come cose ovvie e semplici, i peggiori rompicapo filosofici.

Un'intelligenza che ho visto in poche altre persone. Tatossian e Lanteri-Laura in particolare. Altre intelligenze ho conosciute che sapevano "brasser" la materia e anche darle un ordine, ma non sorvolarla e darle un inedito impulso di senso.

Il Callieri filosofo andrà studiato bene prima di poterne parlare a ragion veduta e andrà capito anche in quelle ampie escursioni che sempre più spesso faceva sul terreno dell'"ineffabile"; un terreno da cui, per parte mia, ho sempre girato al largo non senza una certa diffidenza, ma dal quale Callieri mi incuriosiva e lasciava perplesso.

Del Callieri filosofo questo però mi s'è impresso e in maniera assai chiara: il richiamo che in modo insistente faceva ormai da diversi anni alla *Paarung*, al Noi, al *Dasein* come *Mit-Dasein* sottolineando il "Mit", il "con", domandandomi da dove questa urgenza gli venisse. E ho fantasticato delle risposte come si fa quando si è punti dallo stimolo di un interrogativo irrisolto e con l'idea non di andare a scrutare indiscretamente nell'intimo di Callieri, ma con l'idea di dialogare con lui.

Da un lato mi son detto che questo richiamo insistente alla *Paarung* esprimeva un trasporto soccorrevole, stimolato dalla sua grande conoscenza dei deliranti e degli autistici, della loro solitudine spaventosa, che i malati invano combattono col tentativo di inventarsi compagnia attraverso le "voci" o i persecutori; solitudine equivalente a quella infernale del Conte Ugolino, espressa eideticamente da Dante col dargli per interlocutore un cadavere, che non solo non parla, ma nemmeno grida ai morsi che lui gli dà. Almeno il Paolo della Francesca alla fine piange e dà col suo pianto un'eco palpitante di vita al dolore della sua donna (cfr. Del Pistoia, 2011). E non a caso Dante dice che quei due "insieme vanno" (*La Divina Commedia, Inf. V, 74*), sono cioè ancora *miteinander*, fanno una *Paarung*; Ugolino, invece, è solo col suo alter-ego morto. È solo nel modo disumano, che solo l'Inferno e la Psicosi sanno realizzare.

Ma d'altra parte mi pareva che codesto richiamo di Callieri alla *Paarung*, che si andava accentuando con gli anni, oltre un invito terapeutico lanciato al malato, fosse anche come un invito che il saggio *senes*, che sente avvicinarsi la morte, mandava alla gioventù ignara – oggi anche immemore e incolta – e alla sua aggressività, resa ottusa e solipsista dall'orgoglio e dall'egolatria fisica. Il che, più di un invito, mi vien da dire fosse un'invocazione e forse – pensando a Callieri – può succedere di aver l'impressione di sentirla risuonare nello spazio immaginario del *Mit-sein* della memoria.

V. PER RIFLETTERE

S'è visto che Callieri dà da pensare, e molto ne darà ancora, se si vorrà capire il tuttotondo di questa figura, come ho detto, “complessa”.

Qui, per chiudere, vorrei accennare a un solo punto, a come cioè Callieri ha declinato da parte sua il tema dell’“umanità” dei malati mentali, che è stato uno dei *leitmotifs* del pensiero fenomenologico e daseinsanalitico specie in Italia.

E ne vorrei parlare perché sembra un problema d'immediata evidenza mentre, se guardato più da vicino, rivela una sua complessità che appare anche come falsata da certi studi, che di questa umanità han voluto mettere in risalto l'aspetto della sofferenza e che han voluto in particolare riscattare il sentire degli schizofrenici da quella apatia che loro attribuiva la semeiotica classica.

Fin qui non si può essere ovviamente che d'accordo; meno d'accordo si è quando la comprensione fenomenologica di codesta sofferenza appare declinata nei termini di un sentimentalismo empatico che, fra l'altro, con la descrizione eidetica nulla ha da vedere e che par banalmente risolversi nel dire: «Guardate quanto in realtà soffre uno schizofrenico o un depresso».

Ma vediamo la cosa con un po' più di distacco e cerchiamo di farci un'idea di questa *umanità* dei malati mentali, riscoperta dalla psicopatologia fenomenologica, e di farci un'idea più seria della sofferenza che l'accompagna.

Per la psicopatologia fenomenologica, riscoprire l'umanità dei malati mentali era ovvia conseguenza del suo aprirsi al mondo in chiave di *Miteinandersein*.

Come ripeteva Cargnello, la psicopatologia d'ispirazione fenomenologica non si interessa di normale e patologico e le distinzioni in merito della psichiatria le risultano del tutto estranee. Le esistenze dette alienate sono in quest'ottica esistenze umane allo stesso titolo di tutte le altre.

La non umanità dei matti l'aveva invece stabilita la psichiatria classica col suo normativismo lombrosiano più o meno esplicito, che arrivava a radiare i matti-dementi dal genere umano. Nella sua ottica atavistica, li considerava una specie di subumanità al pari dei selvaggi, fatta più d'istinti che di ragione. Anche Tobino lo ritroviamo su questa lunghezza d'onda, quando parla della sessualità scatenata delle *Libere donne di Magliano*, salvo a notare che il suo godimento è di un'ingenuità al di qua del bene e del male, e riscattarla quindi attraverso il senso del numinoso, facendone l'eco del mistero del nostro essere al mondo. Infatti, allusione divina a parte, Tobino riecheggia qui la lezione più moderna di Freud e indica una “riumanizzazione” dei “matti” in base al

comune denominatore dell'inconscio ubiquitario. Però, anche se messa in questi termini, tuttavia rimane per lui una differenza strutturale di fondo fra la signora borghese, che sa "controllare" i suoi istinti, e la Menade di Manicomio, che ne ostenta la soddisfazione e per giunta essenzialmente od occasionalmente perversa.

D'altronde è per la via dell'atavismo e della *Dégénérescence* di Morel¹⁶ (questa, tuttavia, volutamente fraintesa) che si arriverà all'assunto nazista delle "vite indegne di essere vissute".

Queste ricadute del demenzialismo sembrano reperti d'archivio d'un'epoca lontana; ma non è proprio così. Il demenzialismo pare che sia destinato a seguire la psichiatria come l'ombra proiettata del suo sottinteso normativismo sociale e non c'è così da stupirsi che lo si ritrovi anche nel DSM che, pur essendo un *Ersatz* di psichiatria, lo rilancia seppure in una versione sociologica di tipico gusto anglosassone (il parametro delle "prestazioni" del paziente nell'ultimo anno).

Ma se questo ritrovamento è scontato, risulta invece sorprendente ritrovare traccia di demenzialismo anche nel filone antropo-fenomenologico e in particolare per la voce autorevolissima di Binswanger (1964), con il suo concetto di "esistenze fallite". In effetti, ci si chiede: fallite rispetto a che, codeste esistenze?

E lasciamo la domanda in sospeso.

Callieri invece esprime in merito una nuova prospettiva (1972).

Nel suo articolo sul *coraggio* dei malati di mente, dice sì l'impossibilità nel caso loro di fare di questo sentimento un valore umano, almeno a prima vista: «Com'è possibile – si chiede – parlare di scelta coraggiosa di uno che agisce sotto l'imperio dell'automatismo mentale?» Eppure siamo tutti sicuri che "ci vuol del coraggio" a compiere certi delitti di schizofrenici o il suicidio, accompagnato dall'omicidio "altruistico" dei melancolici. Con l'idea che codeste scelte deliranti possono essere nel loro mondo delle vere scelte e hanno fatto tremare i polsi a chi le ha fatte.

Callieri insomma non fa del normativismo surrettizio, come fanno molti altri antropofenomenologi ma, col suo interrogarsi fra l'altro sul "coraggio" degli alienati, spinge la diversità alienata ben più in là di quel limite normativo, oltre il quale gli altri l'avevano ridotta al fallimento. Questo ridurla al fallimento equivaleva infatti a riconoscerla in via di principio, ma svuotandola di significato positivo e lasciarle solo

¹⁶ Morel era cattolico e socialista saint-simoniano. Puntava al riscatto della *Dégénérescence* tramite la rigenerazione intercorrente ("*fin de race*" di buona famiglia, che veniva sposato alla figlia del fattore invece di essere sposato alla cugina ricca, ma degenerata come lui o anche peggio) e tramite la lotta all'alcoolismo, alle malattie sociali e alle abitazioni malsane.

un significato negativo, lontano parente appunto del vecchio demenzialismo ottocentesco.

Callieri pone invece l'istanza di leggere il preteso "fallimento" delle esistenze alienate non rispetto ad una norma sociale, ma rispetto al paradigma che le informa e costituisce, e fermo restando che questo codice continua ad appartenere al registro umano. C'è quindi da trovare un nome a questo aspetto del *Dasein* alienato che lo illumini in positivo, salvandolo dalla sbrigativa liquidazione fallimentar-demenziale, da cui anche nell'antropofenomenologia ha finito per essere aduggiato. Callieri forse si è fermato sul limitare di questo passo, anche se mi parve che l'avesse ormai ben chiaro e si accingesse a compierlo; mi riferisco alle ultime due telefonate che ebbi con lui, quella in particolare con la quale mi raggiunse in Romania dov'ero andato lungo il Danubio. Accenno quindi al mio punto di vista sulla questione e che in quella telefonata infinita gli ricordai.

Una via per trovare questo nome ci sarebbe se si vuol far riferimento a due aspetti estremi del narcisismo umano: quello appunto degli alienati e quello dei dannati dell'Inferno di Dante.

I grandi deliranti ci mostrano come l'altro si riduca a mera comparsa del loro psicodramma, completamente svuotato di tutta quella "consistenza" e quella "capacità di resistenza" che fanno appunto una persona, un *Dasein*¹⁷. Ma questo senza dimenticare i grandi psicopatici truffatori d'alto bordo, di cui il Daniel Fürst di Häfner è un esempio grandioso, con la sua capacità di sedurre e maneggiare gli altri e "buttarli" una volta che li abbia spremuti, e dove la vicinanza strutturale al delirio di comportamenti come il suo si vede nel fatto che il "beneficio" a cui lui e i suoi simili mirano è solo collateralmente materiale, mentre è essenzialmente "spirituale", consistendo nell'ammirazione che riescono a suscitare e che per loro è una specie di profumo d'ambrosia, di cui hanno bisogno per nutrirsi e per vivere.

Quanto al narcisismo dei dannati dell'Inferno di Dante, data l'ottica del Poema, lo si troverà espresso in termini di orgoglio e di superbia e con un'accentuazione sempre più marcata man mano che nell'imbuto dell'Inferno si scende e man mano che la canaglieria umana correlativamente si accentua.

Una delle sue espressioni più forti si trova nel già ricordato Conte Ugolino – che non a caso Dante pone quasi sul fondo dell'Inferno e a due passi dal Diavolo stesso.

¹⁷ Cfr. Del Pistoia, *Saggi fenomenologici*, dove si riferisce l'esempio eidetico del "Senatore".

Visto nell'ottica del narcisismo, il Conte appare ben lontano da quel padre disperato per la perdita dei figli, che un'esegetica perbenista continua a tramandarsi di commento in commento alla *Commedia*; ma appare un egocentrico estremo che ha fatto dei figli dei prolungamenti narcisistici di sé, avendoli nel contempo distrutti come persone, come "altri" da lui, come "libertà"; cosa che Dante esprime con la metafora grandiosa della "tecnofagia". Ugolino i figli, come persone, se li è "divorati" (cfr. Del Pistoia, 2010).

Ovviamente un comportamento del genere, convinto e sentito, di strumentalizzazione annichilente dell'altro, finisce per rivelare il risvolto più impressionante del narcisismo che lo fonda: la solitudine ontologica, un *Dasein* privato del *Mit-*, cioè dell'altro costitutivo.

I matti questa solitudine la reggono finché riescono a popolarla di "voci" e di persecutori; che sono, in qualche modo, una presenza e una compagnia. Non a caso infatti spesso si suicidano quando perdono, per varie ragioni, codesta compagnia immaginaria (cfr. Volterra e Martini).

Dante rende la solitudine di Ugolino inchiodandolo alla compagnia di quello che era l'interlocutore, seppure antitetico, della passione più grande della sua vita: la Signoria di Pisa; e facendo di questo interlocutore un cadavere, privo anche di quella capacità di sentire il dolore fisico che i dannati conservano (*Inferno*, VI). Se l'Arcivescovo urlasse il suo dolore ai morsi di Ugolino, sarebbe pur sempre una presenza nella quale la rabbia del Conte troverebbe un "appoggio" e un "rimando", mentre il suo silenzio assoluto è l'eco della solitudine, appunto ontologica, del Conte.

Così per la via del narcisismo, della superbia e dell'*Inferno* di Dante possiamo capire la solitudine ontologica che costituisce sia il dannato che il matto. E siccome è risaputo che l'essere umano, il *Dasein* umano, si costituisce, si fonda come *Mit-Dasein*, come essere-con, si può concludere che l'eidos delle esistenze alienate è, al pari delle esistenze dannate, la *disumanità*.

Questo però non significa affatto radiarle dall'ambito umano e declassarle a subumanità più che altro animale, come facevano il demenzialismo e l'atavismo dei mostri predecessori otto-novecenteschi; significa invece prospettarle come il risvolto infernale del nostro essere-almondo, che non manca del resto di dare ogni giorno orrida testimonianza di sé.

Le testimonianze, che danno in materia gli psicopatici, non c'è bisogno d'andarle a cercare, dato che ce le portano con la cronaca quotidiana i mezzi d'informazione; d'altronde, delle testimonianze dei grandi deliranti si notano di solito quelle a risvolto psicopatico, col relativo "passaggio all'atto". Ma molto più interessante sarebbe notare quelle

che esprime l'immaginario del delirio, dove l'invidia e l'odio hanno molta più facilità di ferire e anche d'uccidere, dato che possono facilmente far guarire e anche far risorgere.

Bene: se codesta disumanità del prossimo alienato può essere convincente, resta però da vedere se non sia smentita dalla sofferenza che questo prossimo indubbiamente prova e che è un dato di fatto, mentre la disumanità che s'è detta è un'interpretazione.

Sulla sofferenza del resto c'è anche la testimonianza incisiva del Conte Ugolino: «Tu vuoi ch'io rinnovelli disperato dolor che 'l cor mi preme» (*Inferno*, XXXIII, 4-5).

Ma, allora, di cosa può soffrire uno tutto chiuso e completo in sé come – per dire – l'Essere di Parmenide, quali sembrano essere appunto codesti narcisi d'*Inferno* e di *Delirio*?

Un paio di notazioni di Callieri sembrano confermare la loro impossibilità a soffrire. «L'isterico – dice per esempio Callieri – può vivere la morte (dell'altro) con completa indifferenza [...] L'altro non è più presente, non lo può più gratificare, è quindi privo di significato» (1972) e d'altronde nel vissuto di uno schizofrenico la morte dell'altro può venir semplicemente negata (*ivi*, p. 243).

Ma ritorniamo al Conte Ugolino e prendiamolo come esempio eide-tico della sofferenza dei narcisi d'*inferno* o di *delirio*.

A prima vista sembra – e continua, come s'è detto, a sembrare a tanta critica – un padre straziato dalla perdita dei figli, che muoiono giovinetti¹⁸ per colpa sua e in quel modo atroce.

Però, a leggere il canto con una certa attenzione, ci si accorge che i figli sono per Ugolino quelle che si chiamano appendici narcisistiche del proprio io¹⁹, e il suo dolore è quello di un egocentrico che si vede privato di importanti strumenti della sua ambizione²⁰.

Ugualmente fonte di dolore è il tradimento dell'Arcivescovo che gli ha bruciato l'ambizione di una vita, quando s'era convinto di essere vicino a realizzarla.

Questo dolore ha due caratteristiche.

Da un lato, la rabbia che lo impregna e questo si vede soprattutto nei confronti dell'Arcivescovo²¹. Ma è logico, dato che al superbo, presun-

¹⁸ Così è nella narrazione dantesca. Nella realtà, di giovinetti c'era solo il nipote Anselmuccio, gli altri tre (Gaddo, Uguccone e Nino, anche questo nipote, e non figlio), erano adulti.

¹⁹ Per un approfondimento mi permetto di rimandare al mio *I duri veli* (2010), anche perché non conosco altri testi che parlino in questo senso.

²⁰ Tenendo presente cosa erano i figli maschi in un casato dell'epoca; e non solo dell'epoca.

²¹ Ma anche dei figli: «Ambo le man per lo dolor mi morsi».

tuoso narciso Ugolino brucia soprattutto l'esser stato giocato, convinto com'era, e com'è ogni narciso, di essere agli altri superiore in tutto e nella fattispecie in astuzia e abilità politica.

Dall'altro lato, questo dolore è d'un'intensità sconosciuta al dolore di una persona rimasta umana come *Mit-Dasein*, perché la solitudine del narciso, il deserto umano, che s'è fatto intorno, rendono il suo dolore smisurato, "fuori scala", perché non suscettibile di quel lenimento che al dolore porta la presenza consolante dell'altro. È il dolore di chi ha ignorato tutti e che è rimasto solo son sé stesso. Questo dolore, risolto della solitudine "ontologica" del dannato e dello psicotico, è un'esperienza veramente disumana.

E, lungi dal negare la disumanità del dannato e del delirante, la conferma, con buona pace di quanti vogliono il contrario.

Concludo col dire che questa mia affermazione della disumanità come "eidos" del delirante non include ovviamente l'intenzione di una risacralizzazione della follia, ma è solo l'indicazione di una ricerca capace di farci meglio conoscere l'altro alienato; una ricerca che, con i mezzi della fenomenologia ci possiamo permettere, in tutta tranquillità e senza bisogno delle barricate erette contro il sacrale dallo scientismo ottocentesco e senza bisogno di pagare il prezzo che in materia esso ha pagato: la riduzione del paziente a "caso clinico", cosa che in psichiatria è pressoché un ossimoro.

Callieri era uno di quelli che, anche grazie alla sua immensa cultura, non temeva di spingere la conoscenza dell'uomo alienato anche per le vie del mistero e dell'ineffabile.

BIBLIOGRAFIA

- Binswanger L.: *Tre forme di esistenza mancata*, trad. it. di E. Filippini. Il Saggiatore, Milano, 1964
- ... : *Wahn*. Neske, Pfullingen, 1965. Trad. it. di G. Giacometti: *Delirio*. Marsilio, Venezia, 1990
- Callieri B., Castellani A., De Vincentiis G.: *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1972
- Del Pistoia L.: *Saggi fenomenologici*. Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2008
- ... : *I duri veli. Viaggio psicopatologico attraverso l'Inferno di Dante*. Publied, Lucca, 2010
- Ey H.: *La conscience*. Paris, PUF, 1963
- Ey H., Bernard P., Brisset C.: *Manuel de psychiatrie*. Masson, Paris, 1974. Trad. it.: *Manuale di psichiatria*. Masson Italia, Milano, 1976
- Falret J.P.: *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*. Baillièere, Paris, 1864

L. Del Pistoia

Guicciardini F.: *Ricordi politici e civili*, prefazione di G. Prezzolini. Longanesi, Milano, 1951

Häfner H.: *Psychopathen*. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1961. Trad. it. di E. Nibelle Del Pistoia e L. Del Pistoia: *Psicopatici*. Fioriti Editore, Roma, 2011

Morel B.A.: *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, I. Baillière, Paris, 1857

Otto R.: *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Bonaiuti. Milano, Feltrinelli, 1966

Tobino M.: *Le libere donne di Magliano*. Vallecchi Editore, Firenze, 1953

Volterra V., Martini G.: *Le depressioni schizofreniche: clinica, psicodinamica e psicoterapia*. RIV. PSICHIAT., 29 (suppl. 6): 29-34, 1994

Dott. Luciano Del Pistoia
Via Verdina, 28
I-55041 Camaione (LU)