

IL SENTIRE EMPATICO E L'EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ. *In ricordo di Bruno Callieri*

P. MANGANARO

La disposizione empatica all'incontro con l'altro, anche nell'apparente estraneità delle sue strutture costitutive, secondo i modi dell'incontro Io-Tu e dell'illimitata apertura alla significanza dei processi simbolici e rappresentativi, costituisce il momento fondativo di tutte le psicoterapie.

B. Callieri, 2012, p. 649

INTRODUZIONE: L'ATTEGGIAMENTO FENOMENOLOGICO IN PSICHIATRIA

Edmund Husserl ha elaborato una scienza descrittivo-essenziale della conoscenza pura (*Erkenntnistheorie*), le cui formulazioni hanno avuto grande risonanza internazionale e trovato una costruttiva applicazione a situazioni concrete, quotidiane, pratiche: ciò ha attirato l'attenzione, anche in Italia, di alcuni tra i più avvertiti psichiatri e psico-patologi di orientamento umanistico ed esistenziale, oggi maestri riconosciuti ed accreditati. Bruno Callieri è stato in tal senso un vero e proprio pioniere: il suo atteggiamento fenomenologico in psichiatria gli ha consentito di mettere tra parentesi la preoccupazione eziopatogenetica e la necessità dell'ordinamento nosologico, per poter entrare senza impedimenti pregiudiziali in un rapporto cognitivo, patico ed empatico con le "cose". Molte sono le fonti che lo testimoniano e qui desidero ricordare uno degli ultimi, intensi testi che egli ci ha lasciato, *Nihil est praeter individuum*:

I fenomeni, che nel singolo incontro ci si mostrano, non sono osservabili in maniera neutrale e a storica, non si possono ridurre a dati oggettivi. Il loro senso si dischiude soltanto di fronte a quell'investigatore che è toccato da essi, a quello che è stato indicato come "osservatore partecipe", in un difficile ma necessario equilibrio coesistenziale. (2012, p. 640)

Il rilievo formale del fenomeno diventa espressione veritiera del modo d'essere della realtà e del suo farsi mondano: ovvero *come* essa è al mondo e *come* essa *ha* il suo mondo (cfr. Callieri, 1981). In tal modo, il contributo del metodo fenomenologico e delle filosofie dell'esistenza all'indagine psico-patologica ha gradualmente condotto a un ripensamento delle questioni di fondo della scienza medica e psichiatrica stessa, nonché sollecitato una riformulazione del rapporto dello psichiatra con il segno-sintomo e con la persona che lo esprime, lo abita, lo comunica (cfr. Ales Bello, Callieri, 2002).

Questo approccio umanistico non intende invalidare le categorie diagnostiche né l'atto clinico, ma stabilire l'inefficacia della pretesa di afferrare l'altro nella sua realtà esistenziale, senza residui e senza ombre. Nel passaggio a questo tempo che è il nostro, il detto del filosofo e teologo Roscellino *Nihil est praeter individuum* (1087) prende forma e sostanza nel riconoscimento dell'irriducibile complessità dell'umano. L'atto empatico, che secondo Callieri costituisce il *fondamento* di tutte le psicoterapie, è in tal modo liberato da ogni possibile semplificazione o banalizzazione, e ricondotto al suo originario senso fenomenologico-essenziale, che qualifica l'atto clinico come demitizzazione della nosologia e delinea i presupposti epistemologici e fenomenologici della relazione intra- ed inter-personale.

I. LA CONSAPEVOLEZZA DEL "NON". TRA PATIMENTO E RIVELAZIONE

1. *Esperienza e conoscenza*

"Sentire" si dice in molti modi. Una tale polisemanticità impegna il fenomenologo in una descrizione secondo la *qualità* dell'umano *experiri*. Sia detto solo di passaggio, ma con determinazione: ciò costituisce l'alternativa al dualismo dicotomico pensiero/linguaggio, superato dal primato dell'*intenzionalità*.

Questa riflessione fenomenologica dedicata alla memoria di Bruno Callieri pone l'accento sulla *magna quaestio* che l'essere umano è e diviene per se stesso, nel momento in cui fa esperienza del *proprio* e dell'*altrui* patire; essa intende esplicitare l'interazione tra discipline distinte e distanti nell'analisi del "fenomeno" essere umano, ora considerato nella sua irriducibile complessità anche in alcuni ambiti della psicopatologia e delle neuroscienze cognitive (cfr. Ales Bello, Mangano, 2012), le quali guardano all'esperienza *in prima persona* con maggiore consapevolezza epistemica, nell'intreccio di *Lógos* e *Leib*:

Il lessico del corpo come alter-ego diviene il punto di reperi iniziale dell'illuminazione clinica del medico come "pensante" [...]. La singolarità irriducibile del "clinico" viene visualizzata tramite questo contrappunto onnipresente che è il corpo: è questo che consente di parlare di arte, di arte medica. È qui che la psicopatologia fenomenologica recupera il senso clinico del corpo, dell'incarnazione e dell'incorporazione. (Callieri, 2012, pp. 638-639)

Di recente, si è molto parlato di *Einfühlung* e di *embodiment*, del corpo-soggetto che sente i suoi stati: *Leib* e non *Koerper*. Molte sono le "logiche" della corporeità vivente. Sentire accade in diversi modi, sentire "passa attraverso" molteplici strati, intra-personali e inter-personali, che coinvolgono il corpo vivo, la psiche, l'anima, il sé, lo spirito. Come ne siamo consapevoli? Che cosa significa che il patire rende edotti? Quale intreccio tra fenomenologia e gnoseologia?

Bruno Callieri amava riferirsi a un pensiero di Dostoevskij: «Non sono degno della mia sofferenza», che nel romanzo *L'immortalità* lo scrittore ceco M. Kundera ha poi interpretato come fondamento dell'io. Tratterò questo aspetto in dettaglio più avanti; mi preme ora sottolineare che la malattia, la sofferenza, il dolore sono la sola consapevolezza del "non", del limite e della finitudine, che consente di bere un sorso dal calice dell'immortalità. In quest'ottica, immortale è colui/colei che è degno/a della propria sofferenza. Ciò significa che il patire è *conditio sine qua non* dell'umano?

La domanda s'accompagna a una peculiare sensibilità filosofico-fenomenologica, quella che cerca il fondamento di una filosofia della cura, legata a uno specifico paradigma antropologico: l'*homo patiens* o – come preferisco dire – l'io patico. L'io consapevole del "non". L'io che comprende la "forza" della ragione patica. È un rilievo di non trascurabile importanza: siamo progrediti maggiormente nella lotta contro

il dolore che nell'*intelligenza della sofferenza*. Così disegnerei uno dei tanti, preziosi tratti dello spirito di Bruno Callieri.

In una fenomenologia del dolore e della sofferenza, del sentir-si e del sentire dentro l'altro, il nesso tra esperienza e conoscenza è peculiare e potente perché, mentre il dolore si riconosce per esperienza, l'esperienza del dolore genera una conoscenza nuova. Una consapevolezza che è insieme patimento e rivelazione, urto e apertura.

Nel cercare il fondamento dell'io patico ed empatico, cerchiamo necessariamente il fondamento stesso della ragione patica e il senso dell'essere-per-l'altro e con-l'altro. È l'impegno alla costruzione responsabile di un nuovo umanesimo, uno degli ulteriori tratti del pensiero e dell'opera di Bruno Callieri.

2. Et et. Il proprio e l'estraneo

Non è poi così banale affermare che non è possibile vivere, amare o morire al posto di un altro. «Questa è la *mia* vita», si dice solitamente per sottolineare tanto la *natura* unica, esclusiva e irripetibile del proprio vivere, quanto la *libertà* dell'agire autonomo e consapevole. E così è anche per il dolore e la sofferenza, per il sentire del corpo e della mente: non è possibile patire al posto di un altro. Se ne dovrà forse dedurre che il dolore e la sofferenza sono esperienze private, "mie" in modo assoluto, irrelato, incomunicabile, inafferrabile, inesplicabile, indeclinabile? Che il dolore e la sofferenza inchiodano l'essere umano alla più arida *solitudo*, mettendolo di fronte a un carico troppo pesante per essere sopportato e supportato, di fronte a un limite troppo duro per essere infranto?

Messa così, la questione sembrerebbe togliere senso a qualsiasi relazione di aiuto, di sostegno o di accompagnamento, così come al *setting* psicoterapeutico o all'incontro psichiatrico, i quali "accadono in" e "vivono di" uno spazio che per definizione è intersoggettivo, fecondo, creativo e, nella migliore delle ipotesi, empatico. Uno spazio sensato del "noi", insieme fisico e psichico, corporeo e mentale (cfr. Callieri, 1997 e 2000). Abbiamo qui a che fare con una coppia problematica, che si offre al nostro sguardo per impegnarci in un lavoro di ricostruzione fenomenologica: il *sentire patico* dell'io che comunica, esprime, si fa segno di dolore e sofferenza; e il *sentire empatico* del tu che gli sta di fronte, che ne decodifica e interpreta i segni-sintomi (diagnosi e prognosi quali processi segnici) e che nell'ascolto silenzioso e accogliente gli/le restituisce il proprio vissuto, la *sua* vita. Se non è possibile vivere, amare, morire o soffrire al posto di un altro, si apre tuttavia il campo

della possibilità *possibile*, e *praticabile*, di vivere, amare, morire e soffrire *con* e *per* l'altro.

Per tutti questi motivi, il corpo non è un oggetto. Lo ha sottolineato benissimo Merleau-Ponty:

L'esperienza del corpo proprio ci rivela un modo d'esistenza ambiguo. Se tento di pensarlo come un fascio di processi in terza persona – “vista”, “motilità”, “sessualità” –, mi accorgo che queste “funzioni” non possono essere collegate tra di esse e al mondo esterno da rapporti di causalità, ma sono tutte confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formarne un'idea chiara. Sia che si tratti del corpo altrui o del mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa.
(2003, p. 271)

A un tale guadagno teorico possiamo qui affiancare, sia pure sinteticamente, il contributo dell'analisi esistenziale (*Daseinsanalyse*) dello psichiatra svizzero Ludwig Binswanger – il quale ha esplicitamente definito la lacerante scissione cartesiana dell'essere umano in *res cogitans* e *res extensa* come “il cancro di ogni psicologia” (1973, p. 22) –, e del filosofo e psichiatra tedesco Karl Jaspers, che nel 1913 pubblicava la sua celebre *Psicopatologia generale* e sei anni più tardi la *Psicologia delle visioni del mondo*, fornendo basilari criteri epistemici per la distinzione tra “spiegare” (*Erklären*) e “comprendere” (*Verstehen*) quale tensione bipolare tra “natura” ed “esistenza”.

L'attenzione viene rivolta al “mondo dei significati” dell'essere umano in generale e di *questo* individuo in particolare, evitando l'aridità dei vari riduzionismi reificanti e spersonalizzanti. In particolare Binswanger, che si muove tra Husserl e Heidegger, ha lavorato sul tema della co-presenza e/o del co-esserci, al contempo segnalando il rischio della perdita radicale del *proprium* dell'umano a causa dei processi di massificazione. Superando il momento riduttivamente diagnostico e obiettivante, la via indicata da Binswanger¹ reca la traccia di una profonda esperienza della realtà clinica, che indaga “come” si incontra l'altro secondo la modalità patica costitutiva di ogni relazione interpersonale:

¹ Si veda al riguardo il bel saggio di d'Ippolito, 2004.

Chi sia da considerare come malato mentale lo decide la psicopatologia e psichiatria clinica; ma in che cosa il malato come uomo compreso a partire dall'essenza umana o dall'esserci umano si distingue dall'uomo sano, questo solo l'analisi esistenziale (Daseinsanalyse) può indicare e dire in un linguaggio adeguato all'esistenza umana [...]. Lo psichiatra è appagato solo quando vede che e come si chiude il circolo del reciproco rapporto tra psicopatologia e analisi esistenziale; in altre parole, se tiene presente anche il modo in cui la distinzione retroagisce sul movimento e l'autocomprensione della ricerca e della conoscenza psichiatrica. (Binswanger, 1992, p. 38)

II. DOLORE E SOFFERENZA: EQUIVALENZA, SINONIMIA O ANALOGIA?

1. Individualità, universalità, trascendenza del patire

Dolore e sofferenza: i due termini sono talvolta considerati equivalenti. Il concetto di “dolore” viene cioè impiegato in senso unitario, quasi a riassorbire in sé l'altro. Un'importante differenziazione riguarderebbe piuttosto le due dimensioni toccate dall'esperienza del patire: quella fisica dell'organismo e quella psichica della tonalità emotiva e affettiva. Ci si può però chiedere se il dolore e la sofferenza, al di là della questione puramente terminologica o del tecnicismo semantico, siano davvero identici nel significato, o non piuttosto soltanto sinonimi, affini, analoghi, complementari, essendo correlativi a due differenti esperienze umane del “sentire”, quella del corpo o *soma*, e quella della mente o *psiche*.

Se lo è domandato Bruno Callieri, respingendo un'impostazione riduttivamente biologica, incentrata sulla dimensione farmaco-terapeutica, e sostenendo l'evidente differenza tra sofferenza e dolore, con le loro dimensioni affettive e/o medico-biologiche e invitando a soppesare la non equivalenza tra

l'esperienza di certe situazioni tipicamente mediche (si pensi alle coliche, alle stenocardie, al glaucoma, alle comitaciones neoplastiche, ai dolori ischemici, ai dolori osteotraumatici, all'emicrania, al mal di denti, alla nevralgia del trigemino, al dolore cronico, ai dolori orfani) e l'esperienza che si vive nel distacco e nel tormento angoscioso ed ossessionante, nell'abbattimento rasse-

gnato e inerte, nell'accettazione subìta dell'orizzonte canceroso o gulaghiano in cui può rinserrarsi un'esistenza con l'eclissi della o delle speranze, fino al caso-limite della sofferenza innocente, dalla cui concretezza scaturisce sovente la domanda religiosa. (Callieri, 2000, p. 544²)

In ogni caso il dolore, anche quello più cronico, neuropatico, insistente, deve essere sottilmente distinto dalla sofferenza. Ed è ancora la lunga esperienza dello psicopatologo clinico a insegnarci che la sofferenza,

in quanto condicio humana, implica l'attenzione preminente verso il polo soggettivo, quello psicologico, caratteriologico, polo che la assume, la individua, la esprime. (ivi, p. 545)

Tradotto in altri termini: risulta impossibile, e persino dannoso, obiettivare mediante scale psicometriche e biochimiche la sofferenza nelle sue variegate sfumature, sfaccettature e modalità, appiattirla sul dato "esatto", positivo, tutto sommato disumano; laddove è necessario, e persino urgente, riconsiderare e ripensare una scienza dell'*homo patiens* (cfr. Frankl, 1998). L'approccio ai fenomeni di sofferenza richiede un cambiamento di prospettiva rispetto all'ottica dominante delle scienze "esatte".

Il quesito ulteriore al quale siamo sollecitati è dunque: il dolore, la sofferenza, sono un "fatto" o un'"interpretazione"? Sono esperienze "oggettive" e/o "esatte" o dipendono dai contesti culturali nei quali sono vissute e inserite? E inoltre: quanto c'è di universale, e quanto di individuale? Proprio il sottile gioco tra universalità e individualità consente l'analisi fenomenologica del sentire patico ed empatico, nella direzione di una ineffabile trascendenza.

2. Intermezzo. Interpretazione metaclinica del senso della sofferenza

Citando l'enigmatica, toccante espressione con la quale Dostojevskij scava nell'anima di uno dei suoi personaggi, cogliendone la ricca indigenza – «Non sono degno della mia sofferenza» –, Milan Kundera commenta:

² Si veda anche B. Callieri, L. Frighi (1965), un contributo d'importanza storica, per aver anticipato temi di ricerca oggi unanimemente condivisi dalla comunità medico-scientifica.

Grande frase. Ne deriva che la sofferenza non solo è il fondamento dell'io, la sua unica inconfutabile prova ontologica, ma è anche, tra tutti i sentimenti, il più degno di rispetto: il valore dei valori. (1990, p. 221)

L'interrogazione dell'umano verte sul senso del suo essere ed esistere, del suo venire e stare al mondo, del suo sentire e sentir-si, del suo relazionarsi all'altro, agli altri, al mondo della vita, della cultura, dei valori. L'esistenza umana è una *passio*, una passione. Secondo lo psichiatra viennese Viktor Frankl, noi tocchiamo il senso profondo della nostra esistenza, la inondiamo cioè di senso, mediante la realizzazione di valori. Di fronte all'*homo sapiens* va collocato, e persino custodito, l'*homo patiens*; al monito *sapere aude* si deve affiancare l'altro: *pati audere*, abbi cioè l'ardire, la dignità di soffrire. Sulla sofferenza come *valore* che dischiude un nuovo e inaudito accesso alla questione del senso, Frankl si è emblematicamente espresso:

Prendendo su di me una sofferenza, accettandola in me, cresco e sperimento un aumento di forza, arrivando a una specie di metabolismo. L'essenza del metabolismo sta nella trasformazione della materia grezza in forza. Sul piano umano si tratta della trasformazione di quel materiale grezzo che è il destino: chi soffre non può più formare il suo destino dall'esterno, ma la sofferenza gli consente di dominare il destino dall'interno, trasportandolo dal piano della fatticità a quello dell'esistenzialità. Mentre trasporto il fatto a un livello superiore, pongo anche me stesso e la mia propria esistenza su un gradino superiore. Questo vuol dire crescere. La sofferenza è una prestazione e una crescita, ma è anche una maturazione. L'uomo che cresce oltre se stesso matura. È così: il vero e proprio risultato della sofferenza è un processo di maturazione. La maturazione, però, poggia sul fatto che l'essere umano giunge a una libertà interiore nonostante la dipendenza esteriore. Pensiamo a una situazione estrema quale la prigionia durante la guerra o la detenzione in un campo di concentramento: l'uomo nella realizzazione dei valori di creazione e di esperienza resta dipendente, mentre è libero nella realizzazione dei valori di atteggiamento, libero "da" ogni condizionamento e da ogni influsso ambientale, libero "per" dominare interiormente il destino, libero "per" una sofferenza autentica. Una tale libertà non conosce condizionamenti, è libertà "in ogni caso" e fino all'ultimo respiro. (1998, pp. 81-83)

L'essere umano è libero di condividere o meno la sua sofferenza. Può scegliere: aprire o chiudere la sua porta. Con questo, Frankl vuol dirci che la dimensione di conoscenza dischiusa dall'incontro tra due esseri umani, e tanto più riguardo all'esperienza del patire, dell'empatizzare, del compatire, eccede l'ambito clinico.

Concorda pienamente Callieri, che così argomenta:

Non si può parlare di “sofferenza psicopatologica” nello stretto senso grammaticale del termine. Per quanto profondamente abnormi possano essere le motivazioni che inducono alla sofferenza (da quelle deliranti a quelle più profondamente depressive), la struttura intrinseca, formale di tale esperienza del soffrire permane sempre integra, cioè rappresenta un modo general-umano, che l'accadere psicopatologico non può distorcere o cancellare. In altri termini, la motivazione della sofferenza può riconoscere le matrici più abnormi e muoversi sulle linee più aberranti, ma il delinearci di essa sul piano formale (cioè il suo essere riconoscibile modalmente come categoria umana) è trascendentale nel senso kantiano, così da sfuggire comunque ad ogni possibilità intrinseca di connotazione patologica. Vogliamo cioè dire che la sofferenza, in quanto esperienza modale umana, trascende l'ambito psicopatologico, anche quando questo la inserirebbe in un contesto profondamente alienato. (1992, p. 25)

III. L'ESPERIENZA ETERO-CENTRATA. EMPATIA E VIA INDIVIDUATIONIS

1. Il significato dell'alterità personale

Per scardinare l'assunto di una sofferenza privata, solitaria, narcisisticamente egocentrata, è necessario riflettere sul tema dell'*alterità* nel suo rimando alla *via individuationis*, cioè alla radice della personalità, al nucleo (*Kern*) centrale e costitutivo dell'identità; e ciò si ottiene con l'analisi fenomenologica del vissuto empatico (*Einführung*), effettuata da Edith Stein nella Dissertazione di Laurea del 1916 e proseguita con *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*.

In italiano il verbo “sentire”, di derivazione latina, è polisemantico: può significare ascoltare, udire, sentire in senso fisico, psichico, spirituale, emotivo, provare una sensazione (il caldo e il freddo, oppure un

sapore, un odore, un tocco, un dolore, un benessere), cogliere in modo immediato e intuitivo, ecc. In tedesco dal verbo *fühlen* (simile all'inglese *to feel*) si specifica *ein-fühlen* ("sentire in", "sentire dentro"), il cui sostantivo corrispondente è appunto *Einführung*. Con riferimento al greco *pathos*, il termine impiegato dalla Stein è stato inizialmente tradotto in italiano come *entropatia*, e successivamente reso con il termine *empatia* ("sentire dentro l'altro").

Il merito di Edith Stein è stato quello d'individuare nell'empatia un vissuto *sui generis*, un atto coscienziale *originario*, attraverso il quale è possibile cogliere in modo *non-originario* un vissuto estraneo, l'*alter-ego*. Più esattamente, tale *Erlebnis* consente l'ascrizione di una coscienza intenzionale all'*alter-ego*, si configura dunque come riconoscimento dell'universale-essenziale umano. La fenomenologia respinge tanto l'*Eins-fühlen* dello psicologo Theodor Lipps, inteso nei termini di una vera e propria immedesimazione (unipatia), quanto il *Nach-er-leben* di Wilhelm Dilthey, inteso come un rivivere successivo l'esperienza dell'altro in modo globale, totale, con le stesse caratteristiche e con la stessa intensità, senza tener conto dell'interiorità peculiare, unica, irripetibile di ciascuno dei due soggetti, dell'*ego* e dell'*alter-ego*, colui/colei che è simile, affine a me ma non identico/a a me. Si tratta di un'esperienza etero-centrata: colgo in maniera intuitiva che l'altro è portatore di una vita psicofisica e spirituale analoga alla mia; colgo la mia propria struttura costitutiva in relazione all'altro-io. Mi rendo conto che l'altro sta vivendo in prima persona una serie di atti motori e percettivi che rimandano alla corporeità (*Leib*); atti di tipo reattivo, impulsivo e istintivo che si riferiscono alla sfera mentale o psichica (*Psyche*); altri ancora che implicano la sfera dei valori e comportano prese di posizione volontarie, scelte consapevoli, decisioni libere, e riguardano la libertà, la responsabilità, rimandando a una dimensione che con termine unitario Edith Stein chiama "spirituale" (*Geist*), la cui legalità è la motivazione.

Tra le dimensioni costitutive dell'essere umano – corporeità vivente, psiche, spirito – vi è una profonda coesione e unità. Per quanto riguarda la *via individuationis*, il "nucleo" o "radice" della persona possiede una certa forza, una certa qualità interiore, diversa da individuo a individuo, che determina la pienezza e la vitalità del proprio agire; la sua ampiezza e la sua profondità descrivono il suo modo di essere e/o la sua modalità d'esistenza, questa sua peculiare *individualità*, la quale conferisce un'impronta unica, originale, a tutto ciò che da tale nucleo proviene. E dunque anche al patire.

L'essere umano sente, e questo atto è rivolto verso se stesso; egli può anche essere sentito dall'altro, da un tu che lo incontra in superficie o in profondità e lo raggiunge con più o meno intensità e coinvolgimento. Viene pertanto offerta una duplice possibilità: quella del sentirsi in modo riflessivo attivo (io patico), e quella dell'essere sentito in modo passivo, per così dire "ricevuto" (io empatico). Nel secondo caso, certamente il sentire non è originario, infatti si "sente dentro l'altro", ma ciò non ne compromette la comprensibilità, la conoscibilità e la comunicabilità: si tratta di un dinamismo esperienziale del tutto peculiare, affacciato sull'alterità. Un *alter-ego* che tuttavia mi costituisce, mi individua, mi ri-conosce, consentendo la fondazione ontologico-fenomenologica dell'essere umano e conferendo senso e pregnanza al polo intersoggettivo, individuato in tal modo allo stato nascente, nel suo momento topologico, come pura relazione (cfr. Buber, 1993).

2. Logiche della corporeità vivente. Fenomenologia, psico-patologia, neuroscienze

Che alcune malattie abbiano un'origine psicologica è cosa risaputa da almeno un paio di secoli: il termine "psicosomatico" è stato infatti coniato nel 1818 dallo psichiatra Johann Heinroth, mentre lo psicoanalista Donald Meltzer ha preferito la dizione di "somato-psichico", per rispettare la sequenza temporale che investe prima il corpo e poi la mente. Oggi prevale un'interpretazione che considera il costante interscambio tra "psichico" e "somatico" nelle varie forme patologiche – organiche o psichiatriche che siano. Uno degli snodi primari della psicopatologia è ascoltare l'esperienza vissuta dal paziente circa il proprio corpo (cfr. Callieri, 1982): esperienza paradossale, quella del sentirsi, perché si tratta di un'esperienza al contempo soggettiva ed oggettiva. Husserl pensa il *Leib* come mezzo di qualsiasi percezione, come organo della percezione, che partecipa necessariamente di qualsiasi percezione (cfr. Husserl, 2002a, p. 60³). Egli annota:

Possiamo prendere un caso particolare: quello in cui il corpo esperito spazialmente e percepito per mezzo del corpo vivo è lo stesso corpo somatico [...]. Il corpo vivo si costituisce originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità

³ § 18: *I fattori soggettivamente condizionati della costituzione della cosa e la costituzione della cosa materiale obiettiva.*

materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni "su" di esso e "in" esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita. Simili eventi non si danno nelle cose "meramente" materiali. (ivi, pp. 147-148⁴)

Ciò significa che

il corpo vivo ha sempre stati di sensazione; quali siano in specie, dipende dall'inerente sistema di circostanze reali in cui ha le sue sensazioni. (ivi, p. 157⁵)

Secondo Husserl, dunque, la *Empfindsamkeit* del corpo vivente si costituisce interamente come una proprietà psicofisica: l'apprensione della somaticità come tale non implica soltanto l'apprensione della cosa, ma anche la coapprensione dei campi di sensazioni, i quali sono dati come inerenti, nel modo della localizzazione, al corpo somatico che si manifesta.

"Inerenti": in termini fenomenologici si esprimono così i rapporti del "se-allora" del fenomeno: io ho una sensazione se la mano viene toccata, spinta, ecc. La mano non interviene qui come un corpo fisico a cui vada connessa una sensazione extrafisica: fin dall'inizio essa è caratterizzata appercettivamente come mano con un campo di sensazioni, come un suo stato, sempre co-appreso, di sensazioni, il quale si modifica in conseguenza degli interventi esterni, cioè come un'unità fisico-estesiologica. Io posso distinguere lo strato fisico e lo strato estesiologico per via astrattiva ma, appunto, soltanto per via astrattiva: nella percezione concreta il corpo vivo è una peculiare unità di apprensioni. (ibid.)

Sebbene il dolore fisico che riguarda la sfera della corporeità provochi un riflesso sulla psiche, e reciprocamente la sofferenza mentale o psichica, pur non trovando la sua origine nel corpo, lo coinvolga a sua volta, in ogni caso si tratta di due fonti diverse, di due esperienze affini ma non coincidenti, le quali vengono sentite e individuate come tali anche dall'io patico e colte quindi nel loro significato peculiare. È infatti

⁴ § 36: *Costituzione del corpo vivo in quanto latore delle sensazioni localizzate.*

⁵ § 40: *Precisazione sulla localizzazione delle sensazioni localizzate e sulle proprietà non-cosali del corpo vivo.*

un'esperienza abbastanza condivisa quella di cogliere nella sofferenza una sorta di presenza estranea ed estraniante che tuttavia consente un paradossale quanto salutare ritorno a sé – e qui *patimento* e *rivelazione* si danno la mano.

Tale ritorno a sé non esclude, anzi implica, la dimensione del “tu”, del “noi”: è ancora una volta il polo intersoggettivo a interpellarci. Quando incontro la sofferenza dell'altro, la colgo *immediatamente*: come è possibile? Che cosa sta provando l'altro, e che cosa sto sentendo io?

3. *Empatia o embodiment?*

Tali quesiti mi hanno recentemente impegnato in una discussione critica sull'esperienza vissuta, sull'intenzionalità, sull'empatia e su alcune teorie, che vertono sul problema del “dare corpo alla mente”, quali oggi emergono “tra” fenomenologia, psico-patologia e neuroscienze cognitive.

Contro il mito scientifico dell'oggettività della terza persona, si è recentemente tradotto il *mind-body problem* in termini fenomenologici, con l'obiettivo di superarne il dualismo, e tentato di connettere l'intenzionalità della coscienza all'*embodiment*, oggi al centro delle indagini neuroscientifiche grazie ai lavori di Francisco Varela (Varela, Thompson, Rosch, 1991), Antonio Damasio (Damasio, 1994 e 1999), Andy Clark (Clark, 1997) e, in Italia, di Giacomo Rizzolatti (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006), Leonardo Fogassi (Rizzolatti, Fogassi, Gallese, 2002) e Vittorio Gallese (Gallese, 2003 e 2005). I quali hanno messo l'accento, ciascuno dal proprio punto di vista, sulla “mente incarnata” e sull'approccio definito come “neurologia della coscienza”, ovvero sulle nozioni di *embodied mind*, di *embodied cognition*, di *embodied simulation*.

Una sorta di irruzione della (neuro)biologia e della (neuro)scienza nel “problema difficile” della coscienza (cfr. Chalmers 1995 e 1996), a scapito dell'approccio funzionalista e cognitivista. Si può avviare la riflessione registrando lo spostamento di prospettiva che dal classico quesito: «Che cosa significa *pensare?*», ha condotto all'altro: «Qual è la *materia* del pensiero?», indagandone la legittimità della traduzione.

Si tratta davvero di due domande equivalenti?

Con il progresso tecnico e scientifico che ha contraddistinto l'epoca attuale, la nozione di “materia” è profondamente mutata rispetto alla tradizione, e questo è un dato assodato e non contestato dalle scienze naturali, fisiche e biologiche. Si può dire altrettanto sul piano largamente antropologico, sociale ed etico? Quali istanze metodologiche devono

essere soddisfatte, per procedere a un confronto multidisciplinare sul tema dell'umano?

Intanto, "esperienza" si dice in molti modi: su questo si può e si deve discutere. Shaun Gallagher e Dan Zahavi hanno di recente fatto il punto della situazione, organizzato una mappa di lavoro e riproposto il "problema difficile" della coscienza nel confronto-dialogo tra fenomenologia e scienze cognitive. Scrivono:

Anche quando facciamo scienza, dobbiamo partire da una prospettiva incarnata, alla quale non possiamo mai pienamente sfuggire. (2008, p. 216)

Ma come entra il tema fenomenologico della soggettività nel procedimento scientifico? Quale rapporto intercorre tra esperienza cosciente, cognizione, percezione, propriocezione, competenza performativa dell'umano?

Dopo secoli logocentrici, siamo in piena svolta somatocentrica (cfr. Manganaro, 2010). Fenomenologia e neuroscienze, lontane per metodo e per statuto epistemologico, mostrano una significativa convergenza sul primato del *Leib* quale cifra del nostro tempo. Ma che cosa significa?

Significa che il centro dell'interesse è il corpo vissuto, cioè il corpo-soggetto, e non il corpo-cosa, reificato e obiettivato. Che siamo alle prese con nuove "logiche" della corporeità vivente. Che il dualismo mente-corpo è stato superato nella direzione di un approccio duale, il quale pone l'irriducibilità dell'essere umano al centro del vivere intenzionale, come punto d'irradiazione dei suoi atti esperienziali, cioè, fenomenologicamente, come coscienza costituente.

Significa che *Lógos* e *Leib* esibiscono una strutturale co-appartenenza, costituendo un nodo problematico stratificato, complesso, irriducibile. Quale disciplina ha il compito di indagarlo? La fenomenologia, la psicologia, le neuroscienze, la *philosophy of mind*?

IV. E LA COSCIENZA?

1. *Neurocultura? Neuroetica?*

Si potrebbe cominciare col dire che cosa la coscienza *non è*. Impugnare i temi classici della fenomenologia di Husserl: trascendentale *versus* empirico, polemica contro la *naturalizzazione* della coscienza, crisi delle scienze europee, impossibilità di leggere l'*epochè* quale introspezio-

ne psicologica, scienza “esatta” *versus* scienza “rigorosa”. E mostrare, in modo peraltro agevole, che la mente (naturalizzata) *non è* la coscienza (fenomenologica).

Ciò significa che Husserl non può essere “pacificamente” considerato il padre delle *cognitive sciences*, come si sostiene oltreoceano (cfr. Dreyfus, Hall, 1982). Si dovrebbe piuttosto intraprendere un paziente lavoro di ricognizione storico-teorica degli snodi che hanno determinato la separazione tra “analitici” e “continentali”, a partire dal rapporto tra Husserl, Frege e Wittgenstein (cfr. Manganaro, 2011), fino alla svolta cognitiva della filosofia del linguaggio. Ma non è questo il centro della questione, che ora è la nostra.

Ritengo che l'indagine che verte sulla “stoffa” del pensiero sia una forma ibridata di materialismo, che tuttavia lotta per non essere confuso con il riduzionismo. Fatto sta che il prefisso *neuro-* ha colonizzato l'indagine sull'umano, tanto che è possibile parlare di una dilagante neurocultura protagonista della vita sociale e delle pratiche intellettuali, come sostengono Giovanni Frazzetto e Suzanne Anker (cfr. Frazzetto, Anker, 2009). Le neuroimmagini pretendono di “mostrare” il luogo “esatto” nel quale ha origine un certo pensiero, una certa percezione, un certo sentire. È il problema della “localizzazione”. Di questo passo, l'empatia nasce nel cervello, l'intersoggettività è una questione di attivazione del sistema *mirror* (cfr. Rizzolatti, Sinigaglia, 2006), le azioni morali, le decisioni e il comportamento sono causati da istanze neurobiologiche, l'esperienza etero-centrata è inscritta nei nostri neuroni, e così via.

Laura Boella ha proposto l'apertura di uno spazio intermedio “tra” neuroscienze e filosofia:

Le basi neurobiologiche del comportamento umano hanno un rapporto diretto con le manifestazioni della vita morale in cui ognuno, inconsapevolmente, predispone e configura il proprio atteggiamento nei confronti delle norme, dell'idea di giustizia, della cittadinanza democratica. Ciò non significa che i dati sperimentali sul funzionamento cerebrale esauriscano o spieghino la ricchezza dell'esperienza umana. È certo, tuttavia, che essi invitano a rinnovare la riflessione sul fatto che la vita morale – la responsabilità dei nostri atti e delle loro conseguenze, il modo in cui le nostre scelte esprimono o tradiscono le nostre credenze e desideri, il nostro senso della vita – inizia molto prima della volontarietà e dell'obbedienza a una norma. (2008, pp. XVI-XVII)

E la libertà, lo spirito, la motivazione? Una sorta di “fondamentalismo neurobiologico” starebbe alla base della *neuroetica*. Scrive Michele Di Francesco:

Assunto che esistano meccanismi cerebrali “alla base” del ragionamento morale, questi possono assumersi l’onere di spiegazione fondamentale (ed esaustiva) dell’azione? Questa è la risposta “fondamentalista” alla sfida neurobiologica: i nuovi dati derivati dalle ricerche di neurobiologia mostrerebbero che si agisce in base a una credenza morale “perché” [because] certe aree sono attive. (2007, p. 136)

Il problema è l’ambiguità di quello stare *alla base*: la descrizione cerebrale, con i suoi eventi elettrochimici, è sufficiente per spiegare l’occorrere di fenomeni mentali cognitivi, come il pensiero? Il problema ulteriore è la giustificazione epistemologica di quel “tra”, che legherebbe filosofia e neuroscienze. Altrimenti, si rischia un acritico irenismo interdisciplinare.

2. *Neuropsicoanalisi? Neurofilosofia?*

A proposito della localizzazione dei *qualia*, dell’esperienza in prima persona, temo che non si sia ancora riflettuto abbastanza sulla diversità strutturale della domanda che verte sul “come?” e sul “perché?”, rispetto al semplice “dove?”.

Nel dibattito che si è concentrato sulla “natura” della mente, sulle sue basi neurofisiologiche e biologiche, considerate alla stregua di un sostrato sub-personale, passivo, inconscio e automatico, quale ruolo gioca il *Leib*, che la fenomenologia intende come complesso psicofisico irriducibile, tanto che lo si è reso in italiano con “corporeità vivente senziente”?

Il rapporto tra la “mente” e il “sistema cerebrale” è stato studiato nella direzione di un’integrazione tra gli elementi oggettivi, emergenti dai meccanismi fisiologici sottesi ai processi cognitivi, e quelli soggettivi, provenienti piuttosto da quel “mondo interno” cui fa riferimento un’altra disciplina stregata dal prefisso neuro-: la *neuropsicoanalisi* (cfr. Solms, Turnbull, 2002).

Domando solo di passaggio: la fenomenologia si configura quale “oltre” della psico-patologia, della psichiatria, della psico-analisi (cfr. Ales Bello, Manganaro, 2012)? Non risulta infatti possibile confondere

l'*epochè*, che offre all'indagine analitica il territorio ontologico-essenziale della coscienza, con l'introspezione psicologica.

Una scienza "soggettiva" accanto a una scienza "oggettiva", dunque, come "pacificamente" suggeriscono i neuropsicologi Solms e Turnbull? Non è possibile sostenerlo, senza giustificare l'interazione tra discipline distinte e distanti, lontane per criterio metodologico e per statuto epistemologico. Lo ricordavo sopra: è la questione, molto seria, dell'interdisciplinarietà, che gli autori risolvono con una manovra di "ricomposizione" delle diverse prospettive di osservazione. A ben vedere, essa suona però alla stregua di una giustapposizione acritica.

Per giustificare la prospettiva della *neuropsicoanalisi*, essi argomentano che, da sola, la psicoanalisi consente soltanto l'accesso ai funzionamenti interni dell'apparato mentale, e che tali funzionamenti non possono essere studiati (e, per la verità, non possono essere letteralmente neanche "visti") dalla prospettiva dell'oggettività. Al mancato "oggettivismo" sopperiscono i dati sperimentali delle neuroscienze, in una non meglio precisata interazione e correlazione celebrata da Oliver Sacks, il quale – dopo aver ricordato il successo della prima conferenza internazionale di Neuropsicoanalisi, organizzata da Solms nel 2000 – così si esprime nella Prefazione al volume di Solms e Turnbull:

Vengono qui toccati argomenti che riguardano l'autentica essenza della soggettività umana, della coscienza e del Sé [the very basis of subjectivity, consciousness, and self]. Se ne ricava l'impressione che la neuropsicoanalisi si stia preparando a spiccare il volo, ma si appresti a farlo rimanendo, necessariamente, fermamente radicata su ciò che è dimostrabile e controllabile [...], permettendoci di avvicinarci di più, e con nuovi metodi, alla questione più antica e fondamentale di tutte: la relazione misteriosa tra corpo e mente [the mysterious relation of body and mind]. (2002, p. IX, p. XV)

Rimane inevaso "come" sia possibile conciliare l'esperienza in prima e in terza persona, visto che nella prospettiva neuropsicoanalitica la "coscienza immateriale" emerge dall'assemblaggio di una massa di cellule e dai meccanismi funzionali del sistema cerebrale. Si osserva, inoltre, che Solms e Turnbull utilizzano il termine "mente" come sinonimo di "psiche" e, talvolta, anche di "coscienza", senza operare le necessarie distinzioni qualitative. Ma questo è un lavoro che pertiene alla riflessione filosofica, e in particolare alla fenomenologia.

Quando Solms e Turnbull parlano di “coscienza”, infatti, traducono la questione, da sempre considerata patrimonio della filosofia, in un problema scientifico, e chiedono quali siano “esattamente” i meccanismi neurali che generano la consapevolezza di noi stessi e della nostra costante interazione con l’ambiente. Il termine-chiave, qui, è l’avverbio “esattamente”. La scienza è esatta, la filosofia è rigorosa: il dettato husserliano viene inconsapevolmente confermato, a danno della proposta interdisciplinare pur propugnata.

Tutto ciò induce il filosofo non negligente a vagliare *criticamente* i nuovi paradigmi emergenti e a riflettere sulle loro cariche potenzialmente dirompenti. Che cos’è l’*embodiment*? Qual è il senso di questo ostinato cercare la “base” di implementazione della mente?

Forse è per questo che qualcuno, a ragione, ha parlato di una dilagante *neuro*-mania (Legrenzi, Umiltà, 2009).

Correnti che oggi riscuotono larghi consensi annunciano più o meno garbatamente la “fine” della filosofia tradizionale e la nascita della *neurofilosofia* (cfr. Churchland, 1986 e 2002). Per più d’un orientamento, il prefisso *neuro*- ha giocato un ruolo insostituibile nell’attuale panorama epistemologico, semantico e largamente culturale. Adesso l’orizzonte su cui investire diventa specificamente filosofico. Vediamo bene che si tratta di un aut/aut: o è *neurofilosofia* o, semplicemente, la filosofia *non* è. E vediamo, con altrettanta chiarezza, le numerose implicazioni, complicazioni e ricadute sul tema dell’inter-disciplinarietà e dell’unità del sapere: l’assolutizzazione di un’unica prospettiva e dei suoi criteri metodologici, fino al punto che tutte le discipline possono divenire neuro-discipline, diventa un tunnel dal quale è poi difficile uscire.

V. RISPECCHIAMENTI FENOMENOLOGICI. PER UN’EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ

1. *Husserl*

La radice della soggettività umana è per Husserl una *intersoggettività originaria*. Conviene riprenderne l’argomentazione, contenuta in *Idee II*:

Per quel che riguarda l’esperienza di altri, ogni uomo, per la sua corporeità, sta nel contesto spaziale, tra le cose, e a ogni altro corpo vivo, di per sé, inerisce una sua vita psichica complessiva e posta entropaticamente, tanto che, quando il corpo vivo si muove e viene a trovarsi in luoghi sempre nuovi, si muove anche

la sua psiche: la psiche è infatti costantemente fusa al corpo vivo [...]. Ma la psiche non è in nessun luogo, e la sua connessione col corpo vivo è fondata soltanto da nessi funzionali: il corpo vivo è “organo” del soggetto, e tutte le manifestazioni, attraverso i loro nessi sensoriali con la corporeità, sono in riferimento con questa. L’“essere-da-qualche-parte” dell’uomo ha certo un senso; ma l’“essere regolarmente coordinato e così localizzato” e l’“essere direttamente nello spazio” sono due cose diverse. Per stabilire un rapporto, una relazione tra me e un altro, per comunicare a uno qualche cosa, ecc., deve stabilirsi una relazione corporea, una connessione corporea attraverso processi fisici. Il fatto che il corpo vivo e la psiche formano una peculiare unità d’esperienza e che in virtù di questa unità lo psichico viene ad avere un suo posto nello spazio e nel tempo, costituisce la base di una legittima “naturalizzazione” della coscienza [...]. Ogni uomo, di fronte alla stessa cosa in uno stesso luogo dello spazio, ha le “stesse” manifestazioni – a patto che tutti, come siamo autorizzati a supporre, abbiano una stessa sensibilità –, e perciò si obietta anche la “prospettiva” su una cosa. (2002a, pp. 169-170⁶)

Questa complessa quanto interessante riflessione conduce il fenomenologo a concludere che l’esperienza dell’alter-ego avviene secondo una duplice istanza. Infatti:

l’oggetto uomo è quindi un oggetto esterno trascendente, oggetto di un’intuizione esterna, e ciò costituisce un’esperienza a due strati: con la percezione esterna originariamente presentante si intreccia l’entropatia appresentante, e ciò in un’appercezione che rende reale l’intera vita e l’intero essere della psiche e li rende una specie di unità della manifestazione, un che di identico attraverso una molteplicità di manifestazioni e di stati localizzati in esse, che si uniscono sotto forma di disposizioni. (ivi, p. 171)

Un’epistemologia della complessità, dunque. Già nei primi decenni del Novecento Edmund Husserl ed Edith Stein avevano messo in evidenza il polo intersoggettivo come costitutivo dell’umano, affermando che l’io e il tu si riconoscono reciprocamente in modo immediato e intuitivo grazie all’*Einfühlung*. Ascoltiamo Husserl nella Quinta delle sue *Medi-*

⁶ § 46: *Significato dell’entropatia per la costituzione della realtà “io-uomo”.*

tazioni cartesiane, la cui formidabile diagnosi era molto cara a Bruno Callieri:

Intrecciati in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti psico-fisici, gli altri sono nel mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno. In ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come intersoggettivo, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. Tuttavia ognuno ha le sue esperienze, le sue manifestazioni e unità di manifestazioni, il suo fenomeno mondano, mentre il mondo esperito in sé è di contro a ogni soggetto che ha esperienza e ai suoi fenomeni mondani. Come si spiega ciò? È bene cominciare a spiegare l'intenzionalità aperta oppure implicita, in cui per me si fa e viene a esporsi secondo il suo giusto valore di riempimento l'esistenza degli altri. Questo problema si presenta dunque a tutta prima come un problema speciale, quello dell'esserci-per-me degli altri ed è quindi il tema della teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo, ossia della cosiddetta empatia. (2002b, p. 115⁷)

Negli altri esseri umani l'io trova una corrispondenza, un'affinità con se stesso, riconoscendo attraverso il *Leib* lo strato animatore, cogliendo pertanto una corporeità vivente, sede di movimento, di reazioni psichiche e affettive, di prese di posizione consapevoli, volontarie, libere, responsabili.

2. Stein

Sulla scia del suo maestro, Edith Stein parla di *Leibhaftigkeit*, termine formato da *Leib* ("corpo proprio", "corpo vivente") e da *Haftigkeit*, la cui radice è data dal verbo *haften* ("essere attaccato a", "aderire"). Ri-

⁷ § 43: *I modi ontico-noematici dell'altro, come guide trascendentali per la teoria costitutiva dell'esperienza dell'estraneo.*

sulta chiara l'impossibilità per l'essere umano di scindersi dal proprio corpo vivente:

Il corpo proprio è un Oggetto che, finché tengo gli occhi aperti, rimarrà costantemente là con un'insistenza senza fine; esso si trova sempre alla stessa distanza di afferrabilità come nessun altro Oggetto ed è sempre "qui", mentre tutti gli altri Oggetti sono sempre "là". (Stein, 1985, p. 125)

Il *Leib*, dunque, è il nostro confine e la nostra porta sul mondo; ci si trova indissolubilmente legati ad esso e tale legame, lungi dal costituire una prigione, una trappola o un confine invalicabile, designa piuttosto l'irripetibile peculiarità di ogni essere umano, che rivela già nella propria corporeità vivente la sua unicità, dignità, inviolabilità, libertà. Il legame del corpo fisico a un soggetto, infatti, non può essere ridotto alla semplice inseparabilità spaziale. Il nucleo della persona, il suo *quid*, caratterizza tutto ciò che appartiene all'individuo psichico considerato nella sua singolarità. La psichicità dell'altro non è "vista" con gli occhi del corpo (*Koerper*), ma immediatamente colta con quelli del *Leib*. E così la sua sofferenza, il suo patire. La corporeità, dunque, non è solo qualcosa di ingombrante, qualcosa di cui non è possibile sbarazzarsi: è corpo vivente costituito di sensazioni. È un *Leib* che *sente*. Se il corpo vivente è la linea di demarcazione tra l'interno e l'esterno, allora è nella sfera delle sensazioni che si costituisce non solo l'unità dell'io e del corpo vivente, ma anche il complesso rapporto tra fisico, psichico e spirituale. Il *Leib* è dunque un medio di relazione: consente il rapporto con la psiche e con lo spirito di altri io.

L'altro è un *alter-ego* non solo nel corpo, così come risulta evidente dal vissuto della *percezione*, ma anche nella psiche e nello spirito. Tale è il guadagno dell'analisi fenomenologica del vissuto empatico, che getta luce sulla modalità conoscitiva costituita dall'*appercezione*:

Non si può neppure lontanamente parlare del fatto che nell'auto-esperienza solipsistica io ritrovi come una realtà di tutto ciò che di me è soggettivo insieme col mio corpo vivo dato percettivamente, nella forma di una percezione, sebbene il mio corpo vivo costituisca per molti versi un'unità con la mia soggettività. Soltanto con l'entropatia, col costante dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica appresentata insieme col corpo vivo estraneo, e sempre presa obiettivamente insieme col

corpo vivo, si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi io traspongo su me stesso. (Husserl, 2002a, p. 169, § 46 cit.)

Sia consentita una breve nota. Alberto Oliverio ha di recente affermato:

Plasticità nervosa e variabilità individuale sono due aspetti che, ridimensionando una concezione del cervello basata su un rigido meccanicismo, ci presentano un'immagine degli esseri umani meno deterministica, caratterizzata da cervelli, menti e culture diverse, adattabili attraverso strategie che non emergerebbero da un inflessibile determinismo cerebrale. Bisogna perciò guardare a una epistemologia della complessità che non riguarda soltanto le scienze della cognizione ma anche le neuroscienze, non ultimo per quei rapporti tra mente e corpo, il cosiddetto embo-diment, che emergono con crescente frequenza dagli studi sull'emozione ma anche su numerose funzioni esecutive. (2012, p. 805)

A un'epistemologia della complessità ha guardato Bruno Callieri, pensando e praticando la psico-patologia come scienza dell'umano.

VI. EMPATIA E OCCIDENTE: UN SENTIERO INTERROTTO?

È stato osservato che nella società occidentale contemporanea siamo di fronte a un neopaganesimo senza tragedia e a una soteriologia senza fede (cfr. Natoli, 2002, p. 37). L'osservazione è senz'altro acuta, ma che cosa significa?

Assistiamo a una ripresa e insieme a una snaturalizzazione delle due radici di cui l'Occidente si è nutrito e informato: nella sua versione contemporanea, la virtù del sopportare il dolore, la *paideia* greca, si è trasformata nel mito-illusione della salute, della giovinezza e del benessere eterni e dunque in distanza, rimozione, paura della morte – la quale denota la non accettazione della vita. Si è giunti sino alla crudele dimenticanza del malato terminale, del moribondo, che viene ignorato sino al punto che semplicemente “non c'è”, non appare, è socialmente isolato in quanto elemento che disturba, che mette a disagio il resto della comunità, la quale con agghiacciante indifferenza lo abbandona alle cosiddette “strutture competenti”; d'altro lato, la virtù teologale cristiana della speranza è decaduta a irrazionale, sciatta superstizione – l'esatto

contrario della fede –, e il credere è ormai più incline alla magia che al mistero.

In questa deformante versione postmoderna hanno giocato e giocano un ruolo determinante la *tecnica*, fonte appunto di nuovi “eroismi” ascetici e di nuove “speranze” di “salvezza”; e il *vissuto della corporeità*, rifiutato nel suo limite, nella finitudine e nella precarietà della malattia, addirittura nella sua natura mortale, e proiettato nel mito-abbaglio della vittoria sulla morte. Ma la morte si vince soltanto accettando fino in fondo la vita, *questa* vita.

Il paradosso è che oggi la società occidentale, scettica e cinica, non crede più alla vita eterna proposta dalla matrice religiosa del cristianesimo, ma neppure accetta serenamente la morte come evento naturale; inoltre, si affida non più a Dio, ma alle macchine tecnologiche, le quali sono in grado di differire la morte con il prolungamento ostentato della vita, così generando tutta una serie di complicate questioni etiche: «Il risultato finale è che l'uomo affidato alla tecnica è sottratto alla comunità» (Natoli, p. 41).

Come uscire da questa rischiosa *impasse*?

La psicopatologia antropologicamente orientata proposta da Bruno Callieri sin dagli anni Sessanta (cfr. Callieri, Frighi, 1965), fondata sulla filosofia fenomenologica di Husserl e sulle puntuali ricerche di Jaspers e Binswanger, costituisce un imprescindibile punto di riferimento per la psicologia e per la neuropsicologia del dolore e della sofferenza. Grazie a Callieri, la psicopatologia clinica ha abitato uno spazio interpretativo nell'autenticità dell'incontro, è divenuta una *human science*, rispettosa dell'umano sentire, del sentir-si e sentire (dentro) l'altro; egli si è con ciò allontanato da tutti quegli spazi ridotti, interrotti o bloccati nei quali si sono purtroppo espresse molte, troppe pagine della psichiatria contemporanea,

dove l'asfittico linguaggio diagnostico ha sepolto il respiro dell'anima che, anche nelle sue forme più errabonde, predilige l'apertura di mondi ai chiusi recinti delle schematiche interpretative, dove non solo il senso implode nella precisione del significato, ma anche la speranza si estingue nel tratto ultimativo della definizione. (Galimberti, 1996, p. 274)

Uscire da un tale vicolo cieco significa respingere ogni cristallizzazione dogmatica, astratta, aprioristica e pregiudiziale, rispettare l'impatto e forse anche lo scacco con l'alterità personale e il suo patire; ma ciò significa, soprattutto, che i “casi” analizzati non andranno più intesi come

paradigmatici di questo o quel quadro sindromico, in una riduttiva visione “manicomiale”, etichettante e incasellante, ma ricondotti all’insopprimibile qualità dell’umana presenza. Tra il caso oggettivato in parametri biologici e il caso incontrato nella sua irriducibile realtà individuale si pone il *tertium* dell’interpretazione: un approccio, quest’ultimo, governato da un principio metapsicologico, umanistico nella sua prassi, segnato dal gioco dialettico di naturalità e storicità, universalità e individualità dell’essere umano. Sullo sfondo, l’irriducibile alterità dell’altro, tra trascendenza e verità, tra patimento e rivelazione, tra originarietà e non-originarietà del vissuto. Di una tale epistemologia della complessità Bruno Callieri è stato maestro e testimone esemplare.

BIBLIOGRAFIA

- Ales Bello A.: *Coscienza io mondo. La fenomenologia di Edmund Husserl*, in Ales Bello A., Manganaro P., op. cit., pp. 101-240, 2012
- Ales Bello A., Callieri B.: *The Phenomenologico-existential Approach to Psychopathology*, in Tymieniecka A.T. (ed.): *Phenomenology World-Wide. A Guide for Research and Study*, pp. 679-682. Kluwer Academy Publishers, Dordrecht-Boston-London, 2002
- Ales Bello A., Manganaro P. (a cura di): *... e la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze*. G. Laterza, Bari, 2012
- Binswanger L.: *L’indirizzo antroponalitico in psichiatria*, ne *Il caso Ellen West e altri saggi*. Bompiani, Milano, 1973
- ... : *La psichiatria come scienza dell’uomo*, trad. it. Ponte alle Grazie, Firenze, 1992
- Boella L.: *Neuroetica. La morale prima della morale*. Cortina, Milano, 2008
- Buber M.: *Io e Tu*, trad. it., ne *Il principio dialogico e altri saggi*, pp. 59-157. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1993
- Callieri B.: *Psichiatria*, in *Enciclopedia del Novecento*, V, pp. 748-777. Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1981
- ... : *Quando vince l’ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Città Nuova, Roma, 1982
- ... : *La sofferenza: note di psicopatologia antropologica*, in Cazzullo C.L., Giordano P.L., op. cit., pp. 15-30, 1992
- ... : *Solitudine e isolamento. Vuote stanze dell’esistenza melanconica*. ATTUALITÀ IN PSICOLOGIA, 12: 425-436, 1997
- ... : *Dolore e sofferenza. Aspetti neuropsichiatrici ed antropologici*. AQUINAS, XLIII, 3: 543-548, 2000

- ... : *Nihil est praeter individuum*, in Ales Bello A., Manganaro P., op. cit., pp. 635-660, 2012
- Callieri B., Frighi L.: *Aspetti neuropsicologici del dolore*. CIVILTÀ DELLE MACCHINE, 13, 2: 62-66, 1965
- Chalmers D.J.: *Up to the Problem of Consciousness*. JOURNAL OF CONSCIOUSNESS STUDIES, 1: 200-219, 1995
- ... : *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford (New York), 1996
- Churchland P.S.: *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 1986
- ... : *Brain-wise. Studies in Neurophilosophy*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 2002
- Clark A.: *Being There*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 1997. Trad. it. a cura di Levi S.: *Dare corpo alla mente*. Mc Graw-Hill, Milano, 1999
- Damasio A.R.: *Descartes's Error. Emotion, Reason and the Human Brain* (1994). Quill, New York, 2000 2nd ed. Trad. it. a cura di Macaluso F.: *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Adelphi, Milano, 2009, 11^a ed.
- ... : *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness* (1999). Harvest Edition, New York, 2000. Trad. it. a cura di Frediani S.: *Emozione e Coscienza* (2000). Adelphi, Milano, 2007, 4^a ed.
- d'Ippolito B.M.: *La cattedrale sommersa. Fenomenologia e psicopatologia in Ludwig Binswanger*. Franco Angeli, Milano, 2004
- Di Francesco M.: *Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali*. ETICA & POLITICA, IX, 2, 2007
- Dreyfus H., Hall H.: *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 1982
- Frankl V.: *Homo patiens. Soffrire con dignità*, trad. it. Queriniana, Brescia, 1998
- Frazzetto G., Anker S.: *Neuroculture*. NATURE REVIEWS NEUROSCIENCE, 10: 815-821, 2009
- Galimberti U.: *Paesaggi dell'anima*. Mondadori, Milano, 1996
- Gallagher S., Zahavi D.: *The Phenomenological Mind. An Introduction to philosophy of mind and cognitive science*. Routledge, New York, 2008. Trad. it. a cura di Pedrini P.: *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Milano, Raffaello Cortina, 2009
- Gallese V.: *The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity*. PSYCHOPATHOLOGY, XXXVI, 4: 171-180, 2003
- ... : *Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience*. PHENOMENOLOGY AND COGNITIVE SCIENCE, 4: 23-48, 2005
- Husserl E.: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, trad. it. Einaudi, Torino, 2002

- ... : *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, trad. it. Einaudi, Torino, 2002a
- ... : *Meditazioni cartesiane*, trad. it. Bompiani, Milano, 4^a ed. (con l'aggiunta dei *Discorsi parigini*), 2002b
- Kundera M.: *L'immortalità*, trad. it. Adelphi, Milano, 1990
- Legrenzi P., Umiltà C.: *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Il Mulino, Bologna, 2009
- Manganaro P.: *Husserl e Wittgenstein. Epistemologie contemporanee a confronto*, in Baccarini E., D'Ambra M., Manganaro P., Pezzella A.M. (a cura di): *Persona, Lógos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, pp. 158-175. Città Nuova, Roma, 2011
- ... : *Materia (l) Mente? Le "ragioni" del corpo e l'empatia*, in Ales Bello A., Manganaro P., op. cit., pp. 241-377, 2012
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia della percezione*, trad. it. Bompiani, Milano, 2003
- Natoli S.: *Il dolore nella visione umana*, in AA.VV., op. cit., pp. 35-43, 2002
- Oliverio A.: *Il cervello e la mente. Lo stato attuale della neuroscienza*, in Ales Bello A., Manganaro P., op. cit., pp. 795-809, 2012
- Rizzolatti G., Fogassi L., Gallese V.: *Motor and cognitive functions of the ventral premotor cortex*. CURR. OP. NEUROBIOL., 12: 149-154, 2002
- Rizzolatti G., Sinigaglia C.: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Cortina, Milano, 2006
- Sacks O.: *Foreword*, in Solms M., Turnbull O., op. cit., 2002
- Solms M., Turnbull O.: *The Brain and the Inner World. An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience*, foreword by O. Sacks. Other Press, New York, 2002. Trad. it. a cura di Clarici A.: *Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva*. Cortina, Milano, 2004
- Stein E.: *Il problema dell'empatia*, trad. it. Studium, Roma, 1985
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge (Ma), 1991. Trad. it. a cura di Blum I.: *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*. Feltrinelli, Milano, 1992

Prof.ssa Patrizia Manganaro
Via Fiume Giallo, 275
I-00144 Roma