

I PARADOSSI DELL'INCONTRO E L'ESERCIZIO PSICOPATOLOGICO DI BRUNO CALLIERI

A. MASULLO

*Wer herausbekommen ist,
der kümmert sich nicht weiter um die Leute*
J.G. Fichte

I. Nel libro *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica* (scritto da Bruno Callieri con Antonio Castellani e Giovanni De Vincentiis nel 1972, edito da Il Pensiero Scientifico di Roma, e rinnovato nel 1999, grazie alla cura di Mauro Maldonato e Gilberto Di Petta, per le edizioni Guida di Napoli – d'ora in avanti da me citato con la sigla LP2) si legge un preciso avvertimento. Mentre nel primo momento del trattamento psichiatrico l'atteggiamento fenomenologico è "fase delucidativa", propedeutica a qualsiasi metodo terapeutico, nel secondo momento invece, se radicalizzato, è esclusivo: con esso «si crea un'atmosfera di rarefazione e di sospensione in cui quasi si dissolve e si dissipa ogni altra pretesa epistemica, ogni altro modello d'intervento, o diventa difficile rinvenirvi le tracce di una tecnica» (p. 239). Di fatto, dal punto di vista fenomenologico, «la psicoterapia, breve o lunga che sia, si snocciola seduta dopo seduta nella struttura conclusa dell'incontro: incontro dopo incontro» (p. 245).

L'esercizio terapeutico di Callieri, ben oltre la sua episteme psicopatologica, ha il suo punto di forza nell'esperienza dell'*incontro*. Non è inutile – per onorare il grande amico scomparso, tentando di penetrare il senso del suo magistero – porsi due domande. Cosa significa per lui l'*incontro*? Come egli pensa la possibilità dell'*incontro*, se all'*incontro*

non ci si è già in qualche modo trovati ad accedere, se non si è predisposti all'*incontro* così com'esso risulterà definito nella risposta alla prima domanda?

Dell'*incontro* qui ovviamente non si parla nel senso della banalità quotidiana. Il che già decide della direzione che prenderà la risposta alla seconda domanda.

In particolare, per esempio, va precisato che l'*incontro* e la *relazione* non si collocano sullo stesso piano logico, quasi specie distinte di un medesimo genere, ma sono concetti del tutto eterogenei. La *relazione* è una consuetudine di reciprocità affettiva o anche solo intellettuale tra due persone: designa dunque uno stato di fatto che come tale ha una sua permanenza lunga o breve nel tempo, comunque una durata, collocandosi lungo la linea di *chronos*. Invece l'*incontro* allude alla speciale qualità di una reciprocità morale, la pienezza di un *Dasein*, di un eserci duale, senza alcun riferimento a durata, a dimensione temporale, anzi ne è un'imprevedibile frattura, è *kairòs*. Insomma la *relazione* è un dato empirico o, se si vuole, un fatto storico. Ben diversamente, l'*incontro* è una speciale forma della vita personale. Come tale – dicono Callieri e i suoi coautori – esso è una “struttura *a priori*”, e dunque «costitutiva e fondante di ogni seduta terapeutica, intesa come *atto di prendersi cura*, cioè atto responsivo all'appello dell'altro» (p. 240).

In breve la qualifica di *a priori* non vuol dire altro se non che l'*incontro* non è un caso, che l'esperienza di volta in volta si trovi a registrare, ma è il *come*, il modo in cui si pensa, né altrimenti si può pensare, il porsi di due esseri umani *vis à vis*, senza che le loro soggettività sia pur di poco si riducano, straordinariamente anzi intensificandosi.

La *relazione* è un concetto *generale*, in cui il calcolo mentale somma molteplici esperienze. L'*incontro* è un'idea *universale*, in cui l'uomo, mediando la vita solo con la vita stessa nella pienezza del suo esser vissuta, le dà forma, fortemente la pensa, come se non si potesse pensarla altrimenti.

Hic Rodus, hic salta!

Un *a priori* è, a rigore, una figura disegnata dalla tensione della mente, e la sua universalità è soltanto una pretenziosa aspirazione, se non è sostenuta da una conoscenza *trascendentale*, ossia dall'esibizione di *condizioni necessarie della sua possibilità*. Possono razionalmente dimostrarsi, oppure intuitivamente esibirsi, le *condizioni necessarie della possibilità* di pensare l'*incontro*? Sicuramente no. Una forma dell'*incontro* deducibile o intuibile anche in assenza di qualsiasi incontro effettivo non c'è. Capovolgendo quel che pur autorevolmente è stato detto, la struttura dell'*incontro* non è né empirica (o più precisamente “empiristica”, cioè negazione dell'autentica empiria, secondo la decisi-

va osservazione di Paul York di Wartenburg) né trascendentale: la sua forma non si può né ricavare per astrazione dall'esperienza sensibile né dedurre da puri principî mentali. In altri termini si può parlare di una struttura *a priori* dell'incontro, solo se per *a priori* s'intenda non un *trascendentale* nell'accezione di Kant, ma un'improvvisazione nell'accezione che, dalla neurofisiologia antimeccanicistica di Viktor von Weizsäcker, si trasferisce ad opera di Merleau-Ponty nella fenomenologia della vita.

Finalmente qui l'empiria non è più intesa come empiristica "giustapposizione" di pezzi vari di soggettività, isolati dall'organicità dell'intero, ma come comprensione affettiva originaria che l'uomo vive del mondo proprio, nel progettare il quale egli si attua come esistenza: non empiria alienata come l'empirismo la riduce, bensì empiria autentica, vita che nel viverci si comprende.

Così l'*incontro* ha in se stesso il suo principio, è forma e contenuto insieme, fatto e senso del fatto, vita il cui venir vissuta consiste nell'apparire del suo senso.

Va ora aggiunto che l'*incontro* a cui s'interessa Callieri e gli altri psicopatologi fenomenologi è propriamente non l'esperienza esaltante di due vite, le quali in un'inattesa consonante comunicatività scoprono un senso nuovo e più intenso del loro esistere, ma è quel che avviene quando, alla richiesta d'un'esistenza in pericolosa crisi e alla comprensiva risposta dell'esperto, consegue un rischioso confronto, in cui ognuno dei due lotta strenuamente per vincere non l'altro ma, attraverso l'altro, se stesso, la sua propria sofferente inadeguatezza.

Ci si accorge a questo punto che non è il significato dell'*incontro* la domanda preliminare alla questione sul come si possa essere pre-disposti all'incontro, ma questa seconda domanda è preliminare alla prima. Non potrebbe del resto dire cos'è l'*incontro* chi non si fosse mai incontrato.

Sembra dunque che pensare l'*incontro* sia radicalmente impedito da quel che potremmo chiamare *il paradosso dell'incontro originario*. Un *incontro* non può pensarsi senza, in coloro che s'incontrano, una pre-disposizione a incontrarsi. Una pietra neppure con una pietra s'incontra. Io stesso vivente e pensante, io uomo, abitualmente non m'incontro, se non nel senso banale dell'incrociarmi con qualcuno passando per una via o del sedergli accanto gomito a gomito in un autobus affollato o del trovarmi ad un appuntamento per trattare un ordinario affare. In questi casi mi capita d'entrare in contatto fisico o in rapporto pratico con un "estraneo", e nulla più. D'incontrarmi mi tocca soltanto con qualcuno che per caso si trova pre-disposto a incontrarsi con me come io con lui: lui ed io, per esempio, pre-disposti da una comune pena, come l'attesa

nell'anticamera del medico, oppure da un comune interesse gratuito, come l'appassionata curiosità nel visitare una pinacoteca. In breve, può attuarsi un *incontro* reale soltanto tra due che all'*incontro* sono già idealmente aperti.

L'*incontro* suppone una pre-disposizione di coloro che s'incontrano. Non meno, salvo che in un quadro naturalistico o metafisico, si deve ammettere che la pre-disposizione è un esito dell'*incontro*. È evidente che non si potrebbe riconoscere nel gesto altrui un segnale di benevolente accoglienza, se di questo significato non si fosse avuta una volta la prova in un'esperienza.

Il paradosso dell'*incontro originario* si aggrava così in circolo vizioso.

Come uscirne?

Per orientarsi, basta ammettere che l'*incontro*, come avventura vissuta insieme, in un gioco di reciprocità, da due persone, ognuna con tutta la sua natura e tutta la sua storia, consiste nella loro trasformazione da "estranei" in "intimi", il farsi di ciascuno, da "estraneo", "altro" nel senso forte in cui il latino distingue da un qualsiasi *alius* l'*alter* come l'*alter ego*, il mio secondo me stesso, l'ombra interiore dell'altro reale, nel cui rapporto io mi sono costituito nella mia umanità, e sono divenuto capace d'*incontro*. Si può infatti entrare nella *Paarung*, divenire coppia nella reciprocità dell'*incontro*, sol perché si è nati come partecipi di una coppia. Il che sembra proprio esser la versione razionale del mito, con cui Platone intende attestare che è «connaturale alla specie umana l'amore reciproco: esso conduce verso l'antico stato, mira a unire due in un solo essere, ripristinando la salute della natura umana» (*Symp.*, 191 c, 4 – d, 3).

L'*incontro* qui ha a che fare chiaramente non con la ritualizzazione di una messa in comune dell'angoscia dinanzi alla realtà del destino, intravista eppur sempre sfuggente, come suggerì F.J.J. Buytendijk, bensì con l'Eros platonico che «ci svuota di estraneità e ci riempie d'intimità» (*Symp.*, 197 d, 1).

Di fatto, la via regia per venir fuori dal fastidioso paradosso Bruno Callieri, come tutti gli psichiatri di ispirazione fenomenologica, la trova in Edmund Husserl. Non ha forse questi – come Callieri ancora una volta richiamava in un'importante relazione del 2005 – spiegato che «l'io come individuo è un'astrazione e solo l'io che sta in rapporto costitutivo (*ab origine*) con un Tu nel "Mondo" ha concretezza»?

In questo medesimo luogo peraltro Callieri cita un rigo dei *Diari* di Kierkegaard, che spesso ricorda: «La mia malinconia ha per molti anni lavorato a far sì che io non potessi dare del tu a me stesso». Con ciò la separante lama dell'"estraneità" penetra nel più profondo dell'esistenza

a recidere quel nesso di io e *alter ego*, che è costitutivo dell'io stesso e condizione della sua disposizione all'*incontro*. Non riuscire a dare del tu a me stesso significa che in me la coppia originaria si è rotta, è perita l'intimità di me e del mio *alter ego*, il quale perciò non è più *alter* ma è ridotto ad *alius*, ad un "estraneo". Così in modo devastante l'"estraneità" si è installata nel mio io, e l'io stesso non ha più "intimità": quel che appunto avviene negli stati depressivi gravi.

Non si può a questo punto fare a meno di notare la curiosa distrazione in cui cade quasi tutta la letteratura sull'"incontro", rapidamente cresciuta lungo tutto il secolo scorso. Essa è certamente tanto affascinata dalla potenza logica spiegata da Husserl nell'analisi della costituzione intersoggettiva dell'io, quanto incalzata dalle dominanti istanze del nuovo diffuso vitalismo. Perciò s'impegna appieno nell'impresa di trasferire il complicato discorso sull'intersoggettività dal piano trascendentale al piano psicologico, dall'ambito del logos all'ambito dell'eros. Ludwig Binswanger, convertendo la formale intersoggettività nella concreta "noità", scrive nell'opera maggiore (1962, p. 647):

Mentre l'"intersoggettività trascendentale" è quella che costituisce in sé il mondo reale, come un mondo oggettivo, che è tale per chiunque, l'intersoggettività dell'amore è quella in cui la patria e l'eterno, si fanno universalmente (per "chiunque ami") patria ed eterno, come sovramondo, come destino di coloro che amano.

Lo strano però è che nella cultura dell'"incontro" quasi nessuno sembra ricordare che il tema fu posto per la prima volta e in modo già mirabilmente maturo da Johann Gottlieb Fichte nei fondamentali scritti degli anni 1796-1798, benché pur nella prima opera, del 1794, alla quale per molto tempo i più si fermarono, si legge che «senza tu, non v'è io; senza io, non v'è tu» (1910, p. 143). Nei *Fondamenti del diritto naturale* e nel *Sistema della dottrina morale* la dialettica io-tu e la figura dell'"invito" spiegano l'individualità del mio io e l'esistenza del tu, e mostrano che la coppia costituita da me e dall'altro è la duale intimità originaria. Perfino il grande Binswanger, il quale pur cita Fichte come filosofo idealista dai forti interessi etici, ignora tutto questo, che lo stesso Fichte aveva volgarizzato nel semplice principio: «L'uomo diventa uomo soltanto tra uomini» (per l'intera questione rinvio ai miei scritti fichtiani e ultimamente al saggio *Il vincolo e la libertà*).

Callieri era dotato della più importante virtù per un medico dell'anima, cioè d'una costitutiva inclinazione alla passione dell'umano, e per conseguenza d'una formidabile attenzione alle note dissonanti della sofferenza esistenziale.

Certo, dal punto di vista teorico, il paradosso dell'incontro, pensato in modo astrattamente logico, per Callieri si scioglie sulla falsariga della logica husserliana della coppia, che non sopravviene inspiegabilmente ad accordare due effettive discordanze, ma per avventura replica la sua origine nella concordanza.

Ma dall'impaccio del paradosso Callieri si scioglie soprattutto per l'amorosa disposizione verso il sofferente.

Bruciando ogni paradosso teorico nella generosità dell'azione, Callieri conclude: l'incontrarsi non ha struttura bensì «la libertà di uno scambio e di una libera transazione umana, gioco tra il *kairòs* dell'incontro e il *chronos* della relazione» (1972, p. 249).

Questa posizione non teme la censura di Umberto Galimberti, il quale avverte (2011, p. 235):

Se si assume la fenomenologia come pura prassi terapeutica e non come statuto teorico, se ci si limita ad agire fenomenologicamente, ma si evita di pensare fenomenologicamente [...], la fenomenologia diventa pura sovrabbondanza di dati insignificanti.

A caratterizzare il *modus operandi* psichiatrico di Callieri sarebbe appropriata la metafora di Fichte che, molto più tardi, usata da Wittgenstein nella penultima proposizione del suo *Tractatus logico-philosophicus*, divenne famosa. Dice Fichte nella *Dottrina della scienza* del 1804: «Chi è giunto all'ultimo scalino, non ha più bisogno della scala».

Nello stile di Callieri, la preoccupazione della costruzione teorica è presente, ma non è ossessiva. Lo preoccupa piuttosto «cogliere la soggettività, la quale però, come dice Husserl, non può esser conosciuta da nessuna scienza oggettiva» (PF2, p. 251). Così, dopo avere esplorato con critico acume i molti luoghi dell'episteme psicopatologica, giunto infine dinanzi al dolore di chi soffre, Callieri oltrepassa le sottili elaborazioni teoriche, divenute ormai intrinseci elementi attivi della sua personalità, e semplicemente si dispone all'"incontro" con l'uomo sofferente, per aiutarlo con la propria sapiente umanità a riscattarsi dalla "estraneità" che lo separa, non solo dal mondo e dai viventi, ma da se stesso. «È, il mio, un mondo fatto di parti di mondi altrui, ma è il mondo dei miei propri affetti, dei miei lunghi studi, delle cose che ho visto e che ho sentito, delle esperienze che ho fatto» (*ivi.*, p. 247). Così Callieri non teme il perverso fascino dell'"onnipotenza del terapeuta", né la tentazione di concedere all'interlocutore un illimitato spazio e nel proprio ruolo di guida ridursi ad una compiaciuta "impotenza". Egli vuol essere per l'altro un esperto e avventuroso "compagno di strada", forse anche soltanto un "costruttore di ponti".

II. Se il paradosso di cui si è finora parlato finisce in un circolo vizioso, un secondo paradosso ben più grave insidia la pensabilità dell'*incontro*.

L'“individuo vivente” – aveva scritto Hegel in un passaggio della grande *Scienza della logica* – è “la contraddizione assoluta”, in quanto è a un tempo “esteriorità oggettiva” (il *fuori di sé*, l'apparire) e “identità con sé” (l'*in sé*, l'essere). Il sentimento di siffatta contraddizione è il *dolore*. E, con una battuta folgorante, quasi a legittimazione di tutto il suo filosofare, aveva aggiunto: «Pur se qualcuno protesta che la contraddizione non è pensabile, nel dolore del vivente essa è addirittura un'esistenza reale» (p. 481; tr. it. p. 874).

Questa *contraddizione reale* del vivente si complica nell'individuo umano, che non solo biologicamente ma pure “moralmente” è vivente, partecipe com'egli è dell'emancipazione “culturale” dall'immediatezza della natura.

Fichte ci ha insegnato che la vita morale, la soggettività, non è possibile se non nella relazione, dunque entro una pluralità di comunicanti. Le filosofie della vita, da Dilthey in poi, ci hanno avviati a capire che l'*Erlebnis*, il *vissuto*, che è sempre rapporto vissuto col mondo, pur quando si esprime in una rappresentazione, è un'“affezione”, una modificazione del nostro essere, perciò incomunicabile. Io aggiungerei che appunto perciò l'*Erlebnis*, a parlar propriamente, non va detto “incomunicabile”, come se soltanto per un caso la sua comunicabilità fosse di fatto impedita, ma piuttosto va detto “incomunicativo”, in quanto per principio, costitutivamente, esso è estraneo alla comunicazione.

I *viventi* praticano il commercio dei *significati*. Ma il *vissuto* è la solitudine del *senso*, irriducibile perché originaria. Se io soffro per una perdita, posso dirvi, sussurrando o gridando, che sono triste, però non posso far sentire a voi la mia tristezza. Il paradosso è perfettamente colto da Thomas Dumm: «Noi scriviamo e leggiamo per dirci come essere soli insieme» (2010, p. 181).

La *contraddizione reale* del vivente uomo è tutta qui. Vivente è il corpo: senza corpo non vi sarebbe *vissuto*. Ma il corpo si offre all'esterno: è visibile, tangibile, usabile. Esso in qualche modo è pubblico: è esposto a tutti, profanabile perché profano. Oggi la pubblicità ne abusa. Al contrario, il *vissuto* è esclusivamente di chi lo vive: è inviolabilmente privato, assolutamente incredibile. La vita è sotto gli occhi di tutti. Invece il suo *senso* vissuto «intender non lo può chi non lo prova».

Se il sentimento della *contraddizione reale* del vivente è il dolore, il sentimento della contraddizione reale del vivente umano è la sofferenza mentale, la follia.

Come dunque può avvenire l'*incontro* nel significato pieno della parola? Come si può da "estranei" diventare "intimi", tanto più quando la *contraddizione reale* dell'umano esplode nella sofferenza mentale, radicalizzando l'"estranamento" dell'individuo non solo dagli altri ma da se stesso?

Certo, l'*incontro*, nell'accezione più propriamente forte, non ha né inizio né fine, non ha durata, non è nel tempo. I protagonisti, una volta incontratisi di fatto, vivono non da "estranei" ma da "intimi", come se da sempre fossero vissuti così, né riescono a immaginare la cessazione dell'"intimità", anche se poi di fatto la cessazione avviene.

L'*incontro* autentico non è un fatto di cronaca, uno dei tanti fatti del genere che capitano, bensì una forma nuova, diversa, un salto ad altro genere: non è il solito gioco mondano degli io e dei tu, ma è la "noità" proposta da Binswanger.

Messo l'*incontro* in questi termini, il paradosso diventa ancor più duramente ostile. Com'è possibile una "noità" compiuta, autentica, lo sciogliersi degli io nel noi, se ogni io, al di qua di tutte le sue relazioni con il mondo, si ritrova *pathos* irrimediabilmente solitario, e i pur innumerevoli acquisti di relazioni, linguaggi, logiche, storie, idee, gli servono a non soltanto patire ma pensare a fondo la sua solitudine, a starne senza speranza l'aspra durezza?

Callieri intelligentemente non si rompe la testa nell'inutile tentativo di risolvere logicamente la logica del paradosso. Non si lascia intrappolare dal limite statico dell'antropologia, l'irriducibile solitudine dell'io; non si fa inghiottire nel gorgo della vissutezza del *vissuto*. Piuttosto tien fissa l'attenzione dello sguardo critico sulla dimensione dinamica dell'antropologia.

In effetti, la vissutezza del *vissuto* nella sua autenticità è incomunicativa, ma ogni volta quel che dentro essa è, la fanno essere nella sua incomunicatività le multiformi relazioni con gli altri viventi. Perciò l'uomo non può salvarsi nella sua storica e mondana identità, se non instancabilmente avventurandosi in *incontri*, che non pretendono di essere assolute noità, ma un gioco di frammenti che di volta in volta, come pezzi di un mutante *puzzle*, s'incastano a formare imprevisi ed effimeri disegni di vita.

L'*incontro* terapeutico – come in linea di principio nessun incontro, per il limite invalicabile della solitudine dell'io – può risolversi nella noità compiuta. Ma è un attivo suscitare movimenti e accordi e conflitti di frammenti – emozioni sepolte, ricordi, desideri, paure, immaginazioni –, un liberare energie imprigionate e far muovere l'individuo, additando nuove direzioni, "costruendo ponti" dove una promettente strada è interrotta. Appunto in questo mettersi in cammino insieme ci si tra-

sforma, e nella trasformazione è la salvezza. Con l'uomo che adesso ho di fronte, dice il medico dell'anima, come «con ogni uomo io mi accorgo di essere un altro uomo». «Si definisce così il campo intersoggettivo del noi e in questo noi (in questa noità) s'incontrano tutti i possibili altrui. Noi due, io e lui, diventiamo un esserci, come tangibile *esser-qui-ora, noi*» (LP2, p. 247). È evidente che qui il paradosso non è stato neppure posto e, se si può parlare di noità, è solo perché questa è intesa nel senso debole dell'insieme stare-in, dell'esser compagni: non “estranei” ma neppure “intimi”, se mai simpaticamente soci.

La questione che, non chiarita, non consente ai fenomenologi di radicalmente pensare solitudine e noità, dunque l'impossibilità della seconda per la necessità della prima, è il significato proprio della “paticità”.

Dolorosamente ora non potrò più discuterne con Bruno.

BIBLIOGRAFIA

- Binswanger L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Reinhardt, München/Basel, 1962, 3 ed.
- Buytendijk F.J.J.: *Phénoménologie de la rencontre*. Desclée de Brouwer, Paris, 1952
- Callieri B.: *Prospettive antropofenomenologiche della melanconia: eclissi*. INFORMAZIONE PSICOTERAPIA COUNSELING FENOMENOLOGIA, 6: 2-11, Roma, 2005
- Callieri B., Castellani A., De Vincentiis G.: *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica* (1972). Il Pensiero Scientifico, Roma. Ora anche a cura di M. Maldonato e G. Di Petta. Ed. Guida, Napoli, 1999
- Dumm T.: *Apologia della solitudine*, trad. it. di G. D'Amico. Bollati Boringhieri, Torino, 2010
- Fichte G.B.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Trad. it. di A. Tilgher: *Dottrina della scienza*. Laterza, Bari, 1910
- Galimberti U.: *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano, 2011
- Hegel F.: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel, vol. II. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969. Trad. it. di A. Moni, rev. C. Cesa: *Scienza della logica*, vol. II. Laterza, Bari, 1968
- Masullo A.: *Il vincolo e la libertà*, ne *La libertà e le occasioni*, pp. 79-127. Jaca Book, Milano, 2011

Prof. Aldo Masullo
Viale Michelangelo, 21
I-80129 Napoli