

Guido Bonomi *

L'essere con gli altri: modalità esistenziale banale o possibilità di apertura autentica all'essere?

Abstract

To be with: banal existential condition or opportunity for authentic opening to human being?

Referring to Heidegger's reflection as developed in "Being and Time", the writer intends to demonstrate that, although relationship is structurally peculiar to human beings, relations are actually often either false or unsatisfactory.

The object of Counseling can be identified in the commitment to make these relations easier, more authentic and meaningful

"L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte, fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione ed apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio."

I. Calvino, "Le città invisibili"

Introduzione

Obiettivo di questo scritto è individuare una prospettiva teorica in cui fondare alcune delle affermazioni su cui è stato costruito il progetto editoriale dei Quaderni di Counseling e cioè che il bisogno di relazione è qualcosa che caratterizza in modo costitutivo l'essere umano, che le concrete condizioni esistenziali in cui gli uomini si trovano a vivere possono rendere inautentiche e insoddisfacenti tali relazioni e che il *proprium* del Counseling può essere individuato nell'impegno a facilitare la relazione e a renderla più significativa. Poiché ogni relazione si costruisce a partire da premesse filosofiche, di cui sovente non si è consapevoli, appare necessario cercare di definire l'orizzonte filosofico nel quale può collocarsi l'attività di chi fa Counseling.

* Psicologo, Psicoterapeuta, docente presso il Corso di Counseling a indirizzo analitico transazionale e metodologie umanistiche a Genova

La nostra riflessione parte da una constatazione che balza agli occhi con evidenza fenomenologica e cioè che lo stare in relazione è una proprietà specifica e peculiare di quell'ente chiamato uomo. Da ciò derivano alcune domande alle quali occorre cercare di rispondere:

- quali sono le caratteristiche che contraddistinguono gli enti che si pongono intenzionalmente in relazione?
- con quali modalità essi costruiscono tali relazioni?
- come possono essi conoscersi nel momento in cui si trovano ad essere in relazione?

Questo nostro lavoro cercherà di rispondere, da una prospettiva filosofica, a queste domande, soffermandosi, in particolare, sulle prime due e limitandosi a considerare solo brevemente la terza.

Per raggiungere tale scopo ci è parso opportuno fare riferimento alla riflessione elaborata da Heidegger in *Essere e Tempo*, nella consapevolezza che questa è solo una delle scelte possibili per definire l'orizzonte concettuale in cui opera chi fa Counseling, e in una posizione di apertura e di confronto con altre scelte che nascono da motivazioni e da premesse filosofiche differenti.

In definitiva, il nostro intendimento non è certo quello di definire una presunta ortodossia filosofica a cui debba attenersi chi opera in questo ambito professionale, ma aprire una riflessione che potrà essere arricchita dal confronto con prospettive teoriche che nascono in differenti contesti concettuali.

1. Chi sono gli enti che nel mondo entrano intenzionalmente in relazione

Può sembrare arbitrario costruire una riflessione che ha l'obiettivo di definire una prospettiva antropologica, facendo riferimento al pensiero di Heidegger, quando il filosofo tedesco ha più volte ribadito che la questione che lo interessa e lo preoccupa "non è quella dell'esistenza dell'uomo, ma quella dell'essere nel suo insieme e in quanto tale". (1)

Obiettivo dichiarato della riflessione heideggeriana è pervenire ad una determinazione piena e completa del senso dell'essere, senza cadere nelle trappole e nelle secche della metafisica tradizionale che concepisce l'essere come presenza. Per fare ciò l'unica strada che si apre a Heidegger è individuare nell'uomo l'ente al quale può essere rivolta la domanda che gli sta a cuore: che cos'è l'essere? Ma avvicinarsi all'uomo per interrogarlo, vuol dire scoprire che questi non ha un'essenza che lo definisca a priori, e che non è altro che il suo modo di essere, cioè la sua esistenza, e che la comprensione dell'essere è una possibilità dell'esistenza.

L'analisi di tale modo di essere dell'uomo, o analitica esistenziale, si rivela dunque per Heidegger l'unica strada da seguire per arrivare a determinare il senso dell'essere.

Per cercare di rispondere alla domanda che gli sta a cuore, Heidegger è così costretto a costruire, in *Essere e Tempo*, una analitica esistenziale, definendo una prospettiva antropologica che risulta preziosa a chi si dà il compito di costruire la relazione con l'altro.

a. L'essere dell'uomo come essere nel mondo

"Questo ente che noi stessi sempre siamo lo designiamo con il termine *Esserci* (*Dasein*)". (2) Tale formulazione fonda tutta l'antropologia heideggeriana e deve essere adeguatamente compresa.

Usare il termine *Esserci* invece di uomo non è, come ha osservato Arendt un capriccio terminologico, ma una formulazione rigorosa il cui fine è ridurre l'uomo al fatto che egli è in quella determinata situazione e che egli non è altro che il suo modo di essere o la sua funzione nel mondo.

Il *ci* che determina l'essere dell'uomo è il mondo, quell'insieme di situazioni concrete e reali in cui ognuno di noi si trova, fin dalla nascita, indipendentemente dal fatto che lo voglia o meno. "L'*Esserci* non è innanzitutto per così dire un ente [...] a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una relazione con il mondo. Quest'assunzione con il mondo è possibile soltanto in quanto l'*Esserci* è ciò che è solo in quanto essere-nel-mondo." (3) Il mondo è dunque ovunque, intorno a noi e l'uomo, totalmente immerso in esso, non può essere pensato come separato da esso.

Per Heidegger la nozione di identità esistenziale e quella di mondo sono indissolubilmente unite per cui la comprensione del mondo umano non può essere analisi di una coscienza che si progetta liberamente nella sua purezza intenzionale, ma deve essere analisi delle strutture del mondo che condizionano e avvolgono da ogni parte l'individuo.

Essere in generale per l'uomo è dunque essere-nel-mondo e ciò ha la caratteristica cruda e brutale della *gettatezza*, ove tale espressione sta a significare l'effettività, la fatticità, per usare il termine sartriano, dell'essere consegnati ad una realtà che ci circonda, ci condiziona e ci limita senza che ci sia stata data la possibilità di sceglierla. Se così non fosse, se l'uomo non fosse fatticità, la coscienza, come osserva Sartre, potrebbe scegliere liberamente la sua relazione con il mondo; ma così è e l'uomo non può determinarsi liberamente, a partire dai propri desideri, ma deve tenere conto della situazione in cui è gettato e cioè di tutti quei molteplici fattori, come ad esempio il suo corpo, il suo passato e la realtà materiale e culturale che lo caratterizzano.

L'uomo viene dunque pensato come un ente finito, cioè limitato nelle sue possibilità di scelta, consegnato al determinismo di un mondo che può vanificare ogni suo progetto e chiuderlo, in qualunque momento, in una condizione di scacco. Tale è dunque la condizione di fatto, a partire dalla quale ogni essere umano deve provare a dare un senso al suo essere nel mondo utilizzando una peculiarità ontologica che lo differenzia da tutti gli altri enti.

b. L'essere dell'uomo come possibilità e scelta

Nella prospettiva antropologica delineata da Heidegger infatti, a differenza di tutti gli altri enti (cose, vegetali, animali) che hanno un essere che esprime l'impossibilità di essere diversi da ciò che sono, "l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere o scegliersi, conquistarsi oppure perdersi e non conquistarsi affatto." (4)

A differenza degli altri enti che lo circondano nel mondo, l'uomo *ex-siste*, cioè può uscire, andare al di là della situazione in cui è per progettarsi nel futuro. La frase heideggeriana "l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza" (5) vuol dire che l'uomo non ha un'essenza che lo definisce a priori ma che è quello che, esistendo, sceglie di essere. La peculiarità ontologica dell'Esserci è dunque quella di trovarsi davanti ad un ventaglio di possibilità e la sua esistenza è proprio il continuo rapportarsi a tali possibilità. "L'Esserci si determina come ente sempre a partire da una possibilità che egli stesso è." (6)

Per comprendere l'uomo non ha dunque senso andare a ricercare le proprietà essenziali che lo determinano una volta per tutte, ma occorre considerare le modalità esistenziali in cui questi si definisce in un mondo di enti, di cose la cui caratteristica è proprio quella di poter essere utilizzate dall'uomo. Le cose, e più in generale il mondo da cui l'Esserci è circondato, non sono dunque pensate da Heidegger come semplici presenze in sé, indipendenti dall'esserci, ma come strumenti di quei progetti che permettono a quest'ultimo di definirsi esistenzialmente.

Non esiste dunque un mondo in sé, ma esistono molteplici modi in cui l'Esserci percepisce emotivamente e conosce il mondo: le cose si danno dunque all'Esserci già fornite di un significato che questi ha dato loro, in quanto esse sono inserite come strumenti nel suo progettare. Attraverso il conferimento di tali significati l'Esserci costituisce dunque l'essere del mondo e del sé.

c. L'essere dell'uomo come *essere-con*

L'utilizzabilità è quindi la prerogativa che caratterizza le cose che l'uomo *ex-sistendo* incontra nel mondo, ma le cose non sono gli unici enti ivi trovati. "La descrizione del mondo ambiente [...] ha mostrato che unitamente ai mezzi impiegati nel lavoro sono con-incontrati gli altri Esserci a cui l'opera è destinata [...]; gli altri che si incontrano entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani, non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzitutto semplicemente presenti. Al contrario, queste cose si incontrano a partire da un mondo in cui sussistono come utilizzabili per gli altri [...]. Il mondo dell'Esserci è con-mondo. L'*in-essere* è un *con-essere* con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*." (7)

La coesistentività si rivela dunque un aspetto costitutivo dell'esistenza umana,

in quanto l'uomo non può scegliere di avere o di non avere relazioni con altri, ma è quello che è solo perché, necessariamente, per tutta la sua vita, è con gli altri. Molteplici sono, secondo Heidegger, le modalità in cui l'*Esserci* può entrare in relazione con gli altri.

“L'essere l'un per l'altro, l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il trascurarsi l'un l'altro, sono modi possibili dell'aver cura (8). Sono proprio i modi citati per ultimo, cioè i modi della deficienza e dell'indifferenza quelli che caratterizzano l'essere-assieme quotidiano e medio. Questi modi di essere rivelano il carattere della non-sorpresa e della ovvietà che sono propri del con-*Esserci* quotidiano e intramondano.” (9)

L'essere-con-l'altro appare dunque elemento costitutivo della persona umana, ma non sembra avere per H. una valenza positiva, che renda tout court più significativa e ricca di senso l'umana esistenza.

Gli altri assumono, nelle pagine di *Essere e Tempo* la colorazione coercitiva e opprimente che caratterizzerà l'*autrui* sartriano. Se infatti per Sartre il conflitto è il senso originario dell'essere per l'altro, in cui ognuno con il proprio sguardo pietrifica e cosifica l'altro, nella prospettiva heideggeriana, l'essere assieme, nella dimensione della quotidianità, è in definitiva ciò che impedisce al singolo di essere autenticamente se stesso.

d. *L'essere-con* gli altri come modalità esistenziale inautentica

L'esperienza dell'*essere-con* (*mit-sein*), che l'*Esserci* fa quotidianamente si esprime infatti, secondo Heidegger, nella forma dell'esistenza anonima e inautentica in cui domina incontrastato il *Si dice* e il *Si fa*. In tale modo di essere tutto viene livellato dall'opinione dei più, diventando così convenzionale e prevedibile.

L'individuo che si trova impigliato in tale modalità esistenziale finisce per perdere se stesso, le proprie più autentiche possibilità e dunque la sua libertà perché finisce per essere e per pensare quello che tutti sono e che tutti pensano.

“Questo essere assieme dissolve completamente il singolo *Esserci* nel modo di essere degli altri [...].

In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il *Si* esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come *ci si diverte*; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si vede* e *si giudica*...troviamo scandaloso ciò che si trova scandaloso.” (10)

Questo è dunque il modo di *essere-con* in quella dimensione quotidiana in cui ogni originalità si dissolve nel risaputo e ogni segreto perde la sua forza. In questa dimensione in cui l'opinione comune del *Si* ha già anticipato ogni giudizio e ha già preso le sue decisioni, l'*Esserci* si trova senza alcuna responsabilità poiché “il *si* non ha nulla in contrario a che si faccia sempre appello ad esso”. (11) Vivere nel mondo del *Si* risulta gradito e comodo per l'*Esserci*, in quanto ne soddisfa il bisogno a prendere tutto alla leggera e a rendere tutto semplice: le comode e rassicuranti certezze che rendono più facile e più stabile la vita quotidiana

vengono però pagate con la perdita del proprio essere più autentico. Il rapporto quotidiano con gli altri si struttura secondo le modalità della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco in cui l'*Esserci* si perde: qui si rivela " quel modo fondamentale dell'*Esserci* della quotidianità che noi chiamiamo la deiezione dell'*Esserci*." (12)

La deiezione indica dunque quel rapporto quotidiano tra l'*Esserci* e il mondo che si caratterizza come smarrimento nella banalità e nella prevedibilità dell'opinione comune.

Le pagine in cui Heidegger descrive questa situazione deiettiva sembrano riferirsi profeticamente alla società contemporanea e descrivono lucidamente la qualità delle relazioni sociali che vi predominano.

"La presunzione del *Si* di condurre una vita autentica e piena, crea nell'*Esserci* uno stato di tranquillità: tutto va nel modo migliore e tutte le porte sono aperte [...]. Questo stato di tranquillità dell'essere inautentico non conduce però all'inerzia e all'ozio, ma all'attività sfrenata [...]. Una curiosità polivalente e una onniscienza incontenibile creano l'illusione di una comprensione universale dell'*Esserci*." (13)

L'ottimismo che tutto vada e andrà nel modo migliore, la curiosità superficiale e onnivora, l'onniscienza esibita e incontenibile di cui parla Heidegger, sembrano essere la cifra che suggella il nostro essere uomini in un mondo in cui lo sviluppo prodigioso della tecnologia ci illude di poterne essere gli onnipotenti signori. La qualità delle relazioni sociali che caratterizza il mondo del *Si* pare proprio essere quella di una società in cui il progresso tecnologico offre sempre nuovi e più rapidi modi per comunicare ma in cui sembra sempre più difficile instaurare rapporti inter-umani ricchi di significato.

L'analisi delle modalità in cui l'*Esserci* vive nella dimensione del *Si* non implica però in *Essere e Tempo* una condanna di tale dimensione in quanto Heidegger non emette giudizi di valore. La deiezione non è una condizione di alienazione sociale che il progresso della umanità potrà in qualche modo superare, ma è una modalità esistenziale che caratterizza in modo necessario l'essere dell'uomo e alla quale è possibile sfuggire solo seguendo la chiamata della coscienza che fa sentire l'*Esserci* colpevole del suo vivere nell'inautenticità e che lo spinge verso la propria ipseità.

e. La fuga in se stessi come ricerca dell'autenticità e l'essere per la morte

La coscienza dunque richiama dolorosamente l'*Esserci* che si è smarrito nell'anonimato del *Si* e lo snida da quel tranquillizzante rifugio in cui si è acquattato per ricondurlo a sé. La chiamata della coscienza " è il risveglio del se stesso al suo poter essere se stesso, e perciò una chiamata dell'*Esserci* alle proprie possibilità". (14)

Attraverso l'esperienza emotiva dello spaesamento e dell'angoscia, l'*Esserci*,

che ha perduto le certezze del mondo del *Si*, scopre dunque che l'esistenza è costituita da possibilità e che solo sull'assunzione di tali possibilità può fondarsi un progetto di libertà. Ma, secondo Heidegger, ogni "progetto, in quanto gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente nullo proprio in quanto progetto". (15)

Nel mondo in cui è stato gettato l'*Esserci* trova infatti due ostacoli che gli impediscono di realizzare le più autentiche possibilità del proprio essere: da un lato l'invischiamento in quel giro di rapporti mondani, dominati dal *Si*, che trascina in un vorticoso giro disperditore, dall'altro la sua gettatezza originaria che fa sì che anche ogni suo progetto sia nullo in quanto gettato.

Per questo motivo, ogni atto possibile di progettazione e di trascendimento rigetta l'uomo in quel mondo ove egli progetta, lo rinvia al fatto che egli c'è e lo rinalda alla sua fatticità.

Questa determinazione nichilistica non è qualcosa che ha a che fare con il disvalore del singolo progetto, ma è "un costitutivo esistenziale della struttura dell'essere del progettare". (16) In definitiva dunque "l'essere dell'*Esserci* in quanto progetto gettato significa: il (nullo) essere-fondamento di una nullità. Il che significa: l'*Esserci* è, come tale colpevole." (17)

Questa nullità esistenziale, questa colpevolezza non ha il carattere di una mancanza, rispetto ad un ideale che non viene raggiunto, ma si rivela in Heidegger come la dimensione più autentica dell'*Esserci*, come quel niente che è, al fondo, il nostro essere; per cui, il richiamo della coscienza non può che essere richiamo a tale nullità, che, nella sua forma più radicale, si rivela essere-per-la-morte, non concepita da Heidegger come fine dell'esistenza, ma come la possibilità più propria e più autentica dell'*Esserci*.

E' dunque nella capacità di riconoscere la possibilità della morte, assumendola su di sé come una dimensione anticipatrice che l'uomo può ritrovare il suo essere più autentico.

Solo separandosi dai suoi simili, che, facendo parte del mondo del *Si*, lo distolgono dalla propria *ipseità* (con il precorrimiento della propria morte l'uomo realizza infatti il *principium individuationis* assoluto), l'*Esserci* ha la possibilità di consacrarsi esclusivamente all'essere se stesso, liberandosi, una volta per tutte, di quel mondo comune in cui è coinvolto e disperso.

Il prossimo, il *mit-sein* si rivela così per Heidegger un elemento strutturalmente necessario, in quanto l'esistenza non è mai isolata ma è sempre essere-con, ma inevitabilmente molesto nei confronti della possibilità di essere se stesso.

In questo modo, come osserva De Monticelli (18), Heidegger rifiuta di concepire l'*Esserci*, come un centro di libertà che può dare un senso alla propria esistenza e costruire valori, stabilendo relazioni autentiche e significative con gli altri. Ma questa posizione "non è più fenomenologia, né ontologia nel senso neutro di esplicitazione della pre-comprensione dell'essere.

E' una presa di posizione metafisica che [...] rivela [...] il fondo determinista e luterano di Heidegger" (19) e che non verrà accettata da autori che pur si trovano con lui in relazione di stretta contiguità teorica come Arendt e Binswanger.

f. L'essere con gli altri come occasione di dare un senso alla propria esistenza: la prospettiva dell'analisi esistenziale

Al convincimento heideggeriano, secondo cui l'uomo, nel suo essere con gli altri non può che inevitabilmente ritrovarsi impigliato nell'impersonalità e nella banalità del *Si*, con la conseguenza che la dimensione dell'autenticità può essere raggiunta solo da chi si allontana dagli altri per sprofondare in se stesso, Arendt oppone infatti il convincimento che una vera apertura all'essere si ha solo se l'individuo condivide il mondo con gli altri, accettando la pluralità del *mit-sein* come momento di sé.

Anche Binswanger, che pur fonda la sua antroponalisi sulla analitica esistenziale di Heidegger, non accetta la conclusione cui approda la riflessione di quest'ultimo, secondo la quale "l'essere dell'Esserci si rivela come Cura" (20), ove per Cura si deve intendere, in questo caso, la radice di quella fuga da se stessi che è la curiosità e che fonda ogni esistenza inautentica, dominata dalle molteplici strategie per sfuggire all'angoscia e dunque a se stessi, attraverso lo stare insieme nella dimensione della chiacchiera.

Secondo Binswanger (21), la Cura, in questa accezione, non è l'unica modalità di essere al mondo e di rapportarsi agli altri: ne esistono altre, come il *modus amoris* e il *modus amicitiae*, che si rivelano non solo modalità esistenziali ma modi di pre-comprensione dell'essere in cui il sé, gli altri e il mondo si costituiscono in modo radicalmente diverso che nella modalità della Cura.

Dietro a questo convincimento di Binswanger sembrano esserci la lettura di Scheler, che, sottolineando l'irripetibile singolarità del soggetto umano, riconosce come questi non possa realizzare il proprio sé più autentico se non nell'intersoggettività e l'influsso di Buber, secondo cui l'Io si fa tale solo nella relazione con un Tu.

Esiste dunque, secondo Binswanger, una possibilità di vivere in autenticità la propria storia esistenziale e di sfuggire alla dittatura alienante del *Si*, che non è l'autoappropriazione individuale del vivere per la morte, ma la capacità di costruire valori entrando in relazione con l'altro con amore e amicizia. Secondo tale prospettiva, esiste dunque nel soggetto umano una potenzialità relazionale, cioè la possibilità di aprirsi all'altro, eliminando ciò che è ostacolo ad essa; in questo senso, e solo in questo senso, crediamo che si possa parlare di naturale potenzialità relazionale dell'uomo.

Come osserva Cargnello, "se Heidegger addita la via all'autentica rivelazione ed attuazione di se stessi nel sottrarsi ai richiami mondani e nella libera accettazione del proprio destino, Binswanger invece la indica nella possibilità della presenza di progettarsi più liberamente possibile in copresenza, fino al traguardo supremo della completa unione nella dualità dell'amore." (22) Per Binswanger, i modi in cui soggetti umani costruiscono la loro esistenza possono essere ordinati a seconda della loro maggiore o minore ricchezza o povertà e un modo è tanto più ricco quanto più riesce a costituirsi in coesistenza, cioè in una modali-

tà che si attua e si mantiene nel segno della reciprocità e del poter essere. Nella sua opera di maggior spessore dottrinale, Binswanger (23), descrive proprio i modi fondamentali in cui la presenza umana può darsi nel mondo, soffermandosi in particolare sul *modus amoris* e sul *modus amicitiae*. Non è qui possibile prendere in considerazione la dettagliata analisi fenomenologica che Binswanger fa di tali modalità di *essere-con*, ma è utile ribadire come, secondo questa prospettiva, il soggetto arrivi ad essere pienamente se stesso solo costituendosi nel noi. Dualità, cioè capacità di entrare in relazione autentica con l'altro e ipseità, cioè capacità di essere fino in fondo le proprie più autentiche possibilità, finiscono così, in tale prospettiva, per coincidere.

E' in questo ambito teorico che si colloca il *proprium* del Counseling, inteso come impegno di costruzione di una relazione autentica che può consentire al cliente di imparare a costruire, nella sua esistenza, relazioni che gli permettono di essere fino in fondo se stesso. L'esperienza che il cliente fa, all'interno del setting del Counseling, si configura quindi come apprendimento, nel senso bio-niano di apprendere dall'esperienza, di più aperte modalità relazionali.

2. Come un soggetto può conoscere un altro soggetto

Ma l'obiettivo di facilitare la relazione rende inevitabile una riflessione su come ogni soggetto umano può conoscere l'altro da sé. E' dunque inevitabile accennare, nella consapevolezza che un tema di tale portata non può qui essere sviluppato, alla prospettiva epistemologica che fa da sfondo ad ogni tentativo di conoscere quel soggetto con cui siamo entrati in relazione.

Un essere umano non può essere considerato alla stregua di un fenomeno della natura, secondo metodiche oggettivanti, perché ciò non consentirebbe di coglierlo nella sua peculiarità di ente che si progetta nel mondo, centro di volizione e di esperienza, sorgente di atti.

Solo l'adesione ad una prospettiva fenomenologica può consentire una conoscenza dell'altro che non sia osservazione imparziale e distaccata, ma comprensione partecipata che si radica nei vissuti emotivi che si originano nella relazione. La conoscenza dell'altro è dunque sempre conoscenza di sé, che non esige l'impassibilità del conoscente, ma la sua disponibilità a lasciarsi modificare dall'incontro.

"Somiglia proprio ad un viaggio, ad un percorso, questo approfondimento della conoscenza di una persona. E, come avviene in ogni vero viaggio, non se ne esce indenni. Questo è un tipo di conoscenza che modifica il conoscente [...] che lo fa diventare una persona diversa" (24).

Non può dunque esserci comprensione dell'altro se non siamo disponibili a restare in contatto con ciò che si offre, in carne e ossa, alla nostra intuizione; tale intuizione non è qualcosa di puro, ma nasce dalle emozioni che il soggetto prova nel qui e ora della relazione e si rivela, inevitabilmente, interpretazione

determinata e parziale. Questa interpretazione si caratterizza come articolazione di una pre-comprensione originaria che nasce in quell'orizzonte finito e determinato in cui ogni essere si trova ad essere gettato secondo la prospettiva ermeneutica elaborata da Gadamer.

Come ha osservato uno psicoterapeuta transazionale, e noi crediamo che tale osservazione valga anche per chi fa Counseling, "dobbiamo rassegnarci a non scoprire la verità nei nostri pazienti ma solo la storia: una storia che, come ogni narrazione, è infinitamente interpretabile. Ma rassegnarci, forse, non è la parola adatta poiché nell'atto di interpretarla la storia si arricchisce di senso e di significati ogni volta diversi e tutti verosimili, rendendo le vite dei nostri pazienti più spesse e sostanziose e questo, forse, può aiutarli a costruire dei Sé in cui stare meglio." (25)

Conclusione

Il Counselor può dunque essere colui che aiuta il cliente ad arricchire di senso e di significati il suo mondo rendendolo più capace di rapportarsi agli altri, permettendogli di rendere più autentico il suo progetto di vita, consentendogli di stare meglio con se stesso e di individuarsi pienamente a partire da una possibilità che egli stesso è: questa azione di promozione dell'altro avviene attraverso la costruzione di un ponte relazionale che richiede al Counselor l'assunzione di precise modalità esistenziali.

Il silenzio, inteso come capacità di restare in contatto con sé e con le proprie emozioni, mentre ci si pone in ascolto dell'altro; l'attenzione, concepita come disposizione intenzionale in cui un soggetto si rivolge ad un altro, mettendo tra parentesi il mondo, purificandosi cioè da tutti quei pregiudizi riflessi e da quegli equivoci che possono sviare dalla comprensione di quello che l'altro è; la disponibilità a mettersi in gioco nella relazione e dunque a donarsi, con la consapevolezza che non si esce immutati da una relazione autentica; la capacità di aprirsi all'altro, senza restare nei propri schemi preconfezionati; l'atteggiamento contrattuale inteso come superamento della concezione dualistica soggetto-oggetto in cui c'è uno che spiega all'altro e che decide per l'altro.

Silenzio, attenzione, purificazione, dono, apertura, contrattualità, espressione diretta dell'orizzonte teorico che abbiamo qui voluto delineare possono dunque essere individuate come categorie fondanti della metodologia di chi fa Counseling.

Note

(1) *Bulletin de la société française de philosophie*, 37^a annata, n.5, p.19

(2) HEIDEGGER M., *Sein und zeit*, (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970, p. 23

(3) *ibid.*, p. 81

- (4) HEIDEGGER M., *Sein und zeit*, (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970, p. 65
 (5) *ibid.*, p. 64
 (6) *ibid.*, p. 66
 (7) *ibid.*, p. 152
 (8) Il termine *Cura*, viene qui utilizzato nella sua accezione strettamente heideggeriana. Scrive in proposito Nicola Abbagnano "L'uomo ha bisogno del mondo e delle cose che lo costituiscono, e che sono la realtà-utensile, i mezzi della sua vita e della sua azione. Essere nel mondo significa per lui *prendersi cura* delle cose che gli occorrono: mutarle, manipolarle, ripararle, costruirle; e questo prendersi cura, mentre è costitutivo dell'essere proprio dell'uomo in quanto è nel mondo, costituisce nello stesso tempo l'essere delle cose del mondo" (ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, Torino UTET, 1974, vol III, 1974).
 (9) HEIDEGGER M., *op. cit.*, p. 157
 (10) *ibid.*, p. 163
 (11) *ibid.*, p. 164
 (12) *ibid.*, p. 221
 (13) *ibid.*, p. 223-224
 (14) *ibid.*, p. 332
 (15) *ibid.*, p. 345
 (16) *ibid.*, p. 345
 (17) *ibid.*, p. 346
 (18) Cfr. DE MONTICELLI R., *L'ascesi filosofica*, Feltrinelli, 1995, cap.VII
 (19) DE MONTICELLI R., *op. cit.*, p. 168
 (20) HEIDEGGER M., *op. cit.*, p. 229
 (21) Cfr. CARGNELLO D., *Alterità e alienità*, Feltrinelli, 1966, parte prima
 (22) CARGNELLO D., *op. cit.*, p. 29
 (23) Cfr. BINSWANGER L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942
 (24) DE MONTICELLI R., *La conoscenza personale*, Guerini studio, Milano, 1998, p. 33
 (25) GALLIANO W., "Il mondo al congiuntivo: modo e tempo delle narrazioni di copione", in *Quaderni di Psicologia, Analisi Transazionale e Scienze Umane*, n.22, Milano 1997

Bibliografia

- BINSWANGER L., *Per un'antropologia fenomenologia* (1955), trad. it., Milano, Feltrinelli, 1970
 BINSWANGER L., *La psichiatria come scienza dell'uomo* (1957), trad. it. Firenze, Ed. Ponte alle Grazie, 1992
 BUBER M., *Il principio dialogico ed altri saggi* (1947), trad. it., Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1993
 CARGNELLO D., *Alterità e alienità*, Milano, Feltrinelli, 1966
 DE MONTICELLI R., "Binswanger et le pari de la phénoménologie psychiatrique", in *Les études philosophique*, 1-2, Parigi, 1994, p.215-231
 DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1974
 GADAMER W. G., *Verità e metodo* (1960), trad. it., Milano, Fabbri, 1984
 GALIMBERTI U., *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1979
 HEIDEGGER M., *Sein und zeit* (1927), trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970
 HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), trad. it. Torino, Einaudi, 1965
 JASPERS K., *Psicopatologia generale* (1913), trad. it. Roma, Il Pensiero Scientifico, 1964
 JASPERS K., *La filosofia dell'esistenza* (1938), trad. it. Milano, Bompiani, 1941
 MAY R. (a cura di), *Psicologia esistenziale*, 1969, trad. it. Roma, Astrolabio, 1970
 PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995
 RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), trad. it., Milano, Jaca Book, 1977
 SARTRE J.P., *L'essere e il nulla* (1943), trad. it. il Saggiatore, Milano, 1965
 SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia* (1972), trad. it. Città Nuova, Roma, 1980
 STEIN E., *L'empatia* (1917), trad. it., Milano, Franco Angeli, 1992