

PSICOSOMATICA TRA CAUSALITÀ E SINCRONICITÀ

Mario Ancona

Relazione presentata alle conferenze S.I.M.P. - Piemonte
Torino, 30 Settembre 1987

I

Iniziamo col porci una domanda: quale aspetto possiamo ritenere tra i più significativi della nostra epoca? Quale l'idea che caratterizza, segna in modo inequivocabile l'atmosfera culturale attuale, che definisce lo sfondo, o meglio, utilizzando un termine più significativo, il campo entro il quale prende forma e si dispiega il nostro pensare?

Si potrà rispondere nei modi più disparati; saranno proposte idee che nascono all'ombra della riflessione politica, o della sociologia, od ancora della psicologia o della religione: nascerebbe una discussione interminabile. La domanda formulata in questi termini è troppo ampia. Se delimitiamo un solo punto infinite potranno essere le risposte.

Allora riformuliamo la domanda, completiamo la domanda: di cosa l'uomo occidentale può andare più fiero ed orgoglioso? Ebbene la maggioranza di voi sicuramente risponderà: «del progresso tecnologico e scientifico, delle proprie scoperte scientifiche». Ecco così definito il secondo punto. E' proprio all'interno di tale ambito che è avvenuta la rivoluzione più profonda e la cui ricaduta è stata più innovatrice e fecondante il pensiero dell'uomo, per il peso che la scienza ha nella coscienza dell'uomo moderno. E' nell'ambito della scienza e della fisica moderna, in particolare, che sono stati sollevati una serie di problemi che non hanno profondamente influenzato solo la fisica, ma che, inevitabilmente, hanno esteso la loro influenza in tutto il mondo scientifico, riaprendo una discussione sul metodo. Questioni filosofiche che sembravano aver trovato soluzioni definitive, nell'ambito della fisica classica, sono tornate attuali, e cariche di nuovi dilemmi.¹ Abbiamo appreso che l'osservazione è interazione; che la neutralità dell'osservatore e l'oggettività del ricercatore sono un mito; abbiamo appreso che le osservazioni sono probabili e statistiche, ma il caso singolo è indeterminabile: è entrata in crisi la visione meccanica del mondo, inteso come enorme orologio.

Il fatto è che non è soltanto la metafora del mondo inteso come orologio non più attuale, ma l'idea di precisione e di absolutezza che era legata all'idea di orologio, in quanto strumento di misura. Senza un sistema di riferimento la misura stessa non ha senso; ma ogni metodo di misura richiede sempre un sistema di riferimento. La fisica, la scienza moderna si aprono, o forse meglio, si riaprono alla dialettica. Il quadro di riferimento complessivo è mutato. La logica lineare, dicotomizzante, che procede per esclusioni decise e forti, lascia lo spazio alle sfumature, alle policromie. Ci viene concesso, senza più apparire eretici, di pensare il mondo, e quindi anche l'uomo, non in un solo modo; così anche la metafora di fondo che ha condizionato profondamente, radicalmente le scienze della psiche, la concezione meccanica dell'uomo, quella drastica separazione tra mente e corpo, tra soggetto e oggetto, operata da Cartesio, non può più essere considerata «una risposta definitiva».

II

La psicosomatica al suo nascere è il frutto della separazione operata da Cartesio. In primo luogo perché si coglieva l'esigenza di ricollegare ciò che era stato separato. Chi operava sul corpo si trovava sempre più spesso di fronte a situazioni non spiegabili secondo i principi della causalità organica (ad esempio le paralisi isteriche), quindi da qui si levava la necessità di ipotizzare una causalità psico-somatica. Ancora la psicosomatica nasceva come necessaria risposta ad un intervento medico che privilegiava sempre più la malattia, piuttosto che l'uomo malato; l'organo colpito, piuttosto che l'organismo di cui questo era parte, l'organismo che desidera e gode, e quindi patisce e soffre, contrapposto al corpo-macchina. La psicosomatica concorreva così al recupero di un atteggiamento più attento e rispettoso verso l'uomo; aspetto, questo, che potrebbe essere considerato uno dei contributi più significativi da essa portati. Sennonché il riscoprire l'uomo avveniva, ed avviene all'interno di un'ottica propriamente medica, positiva, oggettivante. La psicosomatica nata dall'esigenza di sanare una dicotomia, in realtà concorre a mantenere separato ciò che nelle premesse vorrebbe unire.

Il primo corpo teorico della psicosomatica può nascere essenzialmente perché il metodo positivista, il determinismo, l'essenza della filosofia meccanicistica, furono applicate allo studio della psiche. Da qui il rendersi possibile dell'incontro tra psiche e soma. Ma era un incontro nel metodo, non nella sostanza, secondo lo spirito del tempo.² Un metodo che di fatto non poteva conoscere l'oggetto del proprio studio, in quanto negato nelle premesse. Queste premesse sono ben esplicitate da Binswanger, quando riferendosi all'oggetto della ricerca freudiana sottolinea come questo non fosse «l'uomo quale si dà nella sua esperienza propriamente umana, vale a dire nella sua espressione antropologica», ma piuttosto «quell'idea di uomo che si ottiene dalla preliminare distruzione di questa esperienza»: quella che Binswanger definisce come l'homo natura freudiano nato da «...una esigenza della ricerca naturalistica... che riduce la totalità dell'esperienza umana ad una particolare modalità di esperienza.³». Ed il principio di causalità è il principio che guida la ricerca naturalistica dell'uomo nella grande macchina della natura. La ricerca cioè di razionalizzazioni rassicuranti; la ricerca di possibilità di previsione, pianificazione, controllo. Ma se come sottolinea Galimberti «...la legge causale è un vincolo che l'angoscia dell'uomo impone all'accadere, se è una profonda difesa dell'uomo che tenta di controllare, mediante il potere del concetto, il tormentoso enigma delle successioni degli eventi...⁴», se il devitalizzare la natura può aver dato all'uomo un falso senso di quiete, l'angoscia si ripresenta nel momento in cui le promesse della ragione si infrangono. Ed allora l'uomo deve confrontarsi con il rischio dell'olocausto nucleare, o con il pericolo dell'annientamento ecologico del pianeta, o con l'AIDS ad esempio, o per dir meglio, l'uomo incontra il proprio destino.

III

"Res cogitans" e "res extensa": questa la magica formula che sembra promettere la soluzione di ogni dilemma, come fosse una bacchetta magica. In realtà è un puro artificio, che se a lungo e fedelmente ha servito la causa del pensiero umano, oggi può divenire motivo di difficoltà al suo evolversi.

"Res cogitans" e "res extensa": di fatto la prima, dal metodo naturalista, è stata ridotta ad un caso particolare della seconda. Ma tale visione non può essere considerata esclusiva. La psicologia analitica ci insegna come il punto di vista realistico non possa essere ritenuto assoluto, ma debba essere relativizzato, ci insegna come ciò che noi conosciamo del mondo, ciò che noi cogliamo direttamente come contenuto della coscienza, provenga da fonti oscure e profonde.⁵ Sì che non si tratta di scegliere tra il «realistico esse in re» o «l'idealistico esse in intellectu», ma «di conciliare questi estremi contrari con un esse in anima», ciò che sintetizza il punto di vista psicologico. «Psiche e corpo sono una coppia di contrari», esprimono una distinzione operata dalla coscienza «di un medesimo fatto, a cui noi ingiustamente abbiamo attribuito una esistenza indipendente».⁶ Pertanto quando la psicosomatica, intesa come disciplina ponte tra psichiatria, psicologia, e medicina generale, viene definita come il campo di ricerca che assume la necessità di integrare mente e corpo, tale obiettivo, dal punto di vista psicologico proposto da Jung, appare uno pseudo problema. E' questo un punto di vista che si fonda sulla «doppia vocalità», «sull'antitesi in eterno movimento», «sulla duplicità del mondo»: «Le più alte parole dell'umanità, per me, sono quelle in cui tale duplicità viene magicamente espressa»,⁷ ci ricorda Herman Hesse.

Al suo nascere la psicosomatica si ancora al paradigma freudiano. Ad esso alludeva Weizsacker scrivendo: «la medicina psicosomatica deve essere equivalente alla psicologia del profondo o non sarà⁸». Inoltre l'influenza dei primi ricercatori, la Dunbar ed Alexander, appunto psicoanalisti, fu tale che vi è stata una tendenza, certamente erronea, ad identificare la psicosomatica con la psicoanalisi. Anche se ciò non è esatto, soprattutto alla luce delle più recenti evoluzioni, non è comunque possibile prescindere dalla psicoanalisi. Non è qui concesso prendere in considerazione i diversi sviluppi teorici. E', credo, sufficiente ricordare il concetto di specificità della personalità proposto dalla Dunbar, o la teoria di Alexander sulla correlazione tra costellazioni emotive e risposte vegetative (specificità del conflitto) in quanto troppo note. Sono modelli essenzialmente lineari, che più di altri svelano il profondo legame tra le concezioni economiche e biofisiche di Freud e la biologia,⁹ che tengono «gli occhi fissi sulla inevitabile predeterminazione di catastrofi psicosomatiche a causa di lontanissime condizioni infantili», sì che, continua Weitbrecht «il fatto che l'uomo maturi, cresca e diventi saggio non da ultimo in virtù di rinuncia, rassegnazione e delusione non rientra in genere nel campo visivo.¹⁰»

Un altro problema, che in questo caso nasce all'interno del paradigma, è la dilatazione cui il concetto di malattia psicogeneticamente determinata è stato sottoposto, sì che i ricercatori sono giunti ad incredibili generalizzazioni.

Quando viene proposta una definizione di medicina psicosomatica in genere si fa riferimento a due possibili usi del termine. Uno che risale in particolare ad Alexander,¹¹ che tende ad assimilare la medicina psicosomatica con particolari stati di malattia, ed uno più recente che considera la medicina psicosomatica come un particolare approccio teorico alla malattia. Citiamo la definizione di Weiner: «la medicina psicosomatica è un approccio alla malattia basato sull'ipotesi e sull'osservazione che fattori sociali e psicologici giocano un ruolo nella predisposizione, inizio e mantenimento di molte malattie.» Questa concezione viene attualmente sintetizzata con il termine di "modello bio-psico-sociale" di salute e malattia; modello che da un lato contrasterebbe l'interpretazione puramente biologica della malattia, ma anche quella puramente psicogenetica, in quanto espressione di una legge di causazione lineare, non rispondente

alla complessità del problema. Ma cambiare dall'unicausalità alla multicausalità, non vuol dire cambiare prospettiva: "in entrambi i casi... la visione del mondo è disincarnata: la natura rimane in una nuvola di astrazione. La vita vista come sistema non è la vita effettivamente vissuta". In questi modelli che Feyerabend definisce inclusivi non viene dato spazio alla soggettività degli esseri umani individuali. E gli effetti di questi modelli teorici li possiamo ben osservare anche nella medicina, che da questi è profondamente permeata; sì che, il non dare spazio alla soggettività influisce nell'ambito del rapporto medico-paziente, che tenderà naturalmente all'interdipendenza. Non possiamo qui illustrare i molteplici scenari, le diverse trame che si possono delineare: è certo che i due protagonisti rischiano di non trovarsi mai autenticamente.

IV

L'attuale visione critica della scienza ci ha insegnato a considerare le teorie, i modelli, non come leggi assolute, ma come punti di vista relativi, metafore grazie alle quali vediamo, interpretiamo il mondo. Ogni paradigma ci aiuta a cogliere aspetti del reale. Ed il paradigma non nasce meccanicamente dall'esperienza, dall'osservazione oggettiva, è invece profondamente influenzato dagli «atteggiamenti psicologici» del ricercatore e del pensatore,¹⁴ o per dirla con Giorello, «l'esperienza non suggerisce i principi, è piuttosto la ragione che fa violenza al senso¹⁵». Allora a questo punto si tratta di uscire da questo mondo meccanico; il mondo dell'ordine, del determinismo, delle spiegazioni, dell'induzione, della eliminazione del caso ed entrare nel disordine, nella incertezza, nel mondo dell'indeterminazione e della complementarità. Passare dalla fisica della determinazione alla fisica della possibilità, dice Prigogine.¹⁶ Violare la condizione di coerenza e quella di invarianza di significato, dice Feyerabend,¹⁷ divenendo così «più poveri in apparenza, ma più ricchi di occasioni», dice l'Erudito di Heidegger.¹⁸

«Soltanto il caso può apparirci come un messaggio. Ciò che avviene per necessità, ciò che è atteso, ciò che si ripete ogni giorno, tutto ciò è muto. Soltanto il caso ci parla.»¹⁹

«L'uomo ha la possibilità di trasformare un avvenimento casuale in un motivo che va poi iscritto nella composizione della sua vita».²⁰

Kundera dice con altre parole ciò che Hillman ricorda quando pone il «fare anima» come fine alla psicoanalisi, cioè trasformare gli accadimenti esterni, in esperienze interne.²¹ Ma soprattutto sottolinea il valore del caso, dell'irruzione nella nostra vita dell'improvviso e inaspettato, dell'indeterminabile. Attraverso l'arte del romanzo ci consente di riflettere sulla aleatorietà del vivere, sulla casualità che lo governa. Richiama la nostra attenzione sulla «nostra vita quotidiana bombardata da coincidenze»; coincidenze che si iscrivono nel nostro destino nel momento in cui ne cogliamo il richiamo. Ma per poter cogliere le coincidenze bisogna essere liberi da pregiudizi, sì che il paradigma, la costruzione teorica, se ci aiuta a vedere aspetti della realtà, non si trasformi in maschera che acceca. Ed il caso allora diventa "maestro". Ci rammenta la relatività del nostro sapere, e l'io da sovrano che compie atti di governo è costretto ad abdicare.

«Noi uomini siamo in ogni momento più i nostri casi che la nostra scelta²²», rammenta Odo Marquard. Quel casuale, che il filosofo tedesco definisce come «ciò che potrebbe anche essere altrimenti» e non è affatto da noi modificabile, «è estremamente resistente alla negazione, e non gli si può quasi sfuggire²³». Ma il caso, i casi si incrociano policromaticamente; «il caso che colpisce l'uomo non è unico ed indivisibile», da qui scaturisce la «casuale libertà dell'uomo²⁴».

Essere aperti al caso vuol dire superare l'uomo totalmente chiuso all'interno della propria deterministica istintualità, o razionalità. Ma l'uomo resiste al caso. Le vertigini di certi nostri pazienti, non sono forse anche i segni di smarrimento di fronte ad un mondo che per la prima volta si scopre non fatto a propria misura? I rituali ossessivi non sono forse i tentativi di sconfiggere il caso? Una lotta impossibile; eppure la lotta continua estenuante, terribile; il risultato è uscire dal mondo della vita.

Capacità di cogliere le occasioni, abbiamo detto; certo come ci ammonisce Kierkegaard, non veder in tutto una occasione; come un predone pronto a tutto divorare; ma restare in attesa. Un'attesa nel senso di Heidegger, non aspettativa; una attesa senza oggetto che esprime «l'essere psichicamente in grado di lasciar accadere», «una vera arte che quasi nessuno conosce», dice Jung.²⁵ Un'arte che ci apre la via della comprensione attraverso la vita, che apre al «nuovo invariato dal destino», anche se «solo di rado, o mai, corrisponde alla aspettativa cosciente».²⁶

La nostra visione razionalistica del mondo ci incatena ad un piccolo passato (la causa) ed a un piccolo futuro (l'effetto). La visione sincronica apre al "kosmos symbolikos": è il momento dell'incontro tra tempo dell'essere, Aion, e tempo dell'accadere, Kronos; tra divino ed umano.²⁷ Si che siamo rapiti "all'ingranaggio", quell'ingranaggio che «è soltanto l'esterno rispetto ad un interno vividissimo e ignoto... interno (che) può negarsi solo alla conoscenza, figlia dell'ingranaggio, ma non all'anima che libera si leva in volo verso l'esperienza vivente».²⁸

Bibliografia

- 1 Cfr. W. Heisenberg (1977), «La tradizione della scienza», Milano, Garzanti, 1982; W. Heisenberg (1971), «Fisica e oltre», Torino, Boringhieri, 1984.
- 2 Cfr. C.G. Jung (1931), «Il problema fondamentale della psicologia contemporanea», In Opere, Torino, Boringhieri, 1976, vol. 8 p. 367.
- 3 U. Galimberti, «Gli equivoci dell'anima», Milano, Feltrinelli, 1987, p. 140. Cfr. L. Biswanger (1955), «La concezione freudiana dell'uomo alla luce della antropologia». In «Per una antropologia fenomenologica», Milano, Feltrinelli, 1984, p. 169-200.
- 4 U. Galimberti, *ibid.*, p. 146.
- 5 Cfr. C.G. Jung, *op. Cit.*
- 6 C.G. Jung (1926), «Spirito e vita», In Opere, Torino, Boringhieri, 1976, vol. 8, p. 351.
- 7 H. Hesse (1953), «La cura», Milano, Adelphi, 1987, p. 140-141.
- 8 Citato in A.J. Weitbrecht, «Critica della psicosomatica», Milano, Pensiero Scientifico, 1954, p. 11.
- 9 Cfr. F.J. Sulloway (1979), «Freud biologo della psiche», Milano, Feltrinelli, 1982.
- 10 A.J. Weitbrecht, *op. cit.*, p. 17.
- 11 F. Alexander, «Medicina psicosomatica», Firenze, Giunti Barbera, 1951.
- 12 H. Weiner, «Psychobiology and human disease», New York, Elsevier, 1977.
- 13 P. Feyerabend, «Feyerabend racconta Feyerabend», Scienza Esperienza, 22, 15-22, 1985.
- 14 Cfr. C.G. Jung (1921), «Tipi psicologici», Torino, Boringhieri, 1969. Cfr. K. Jaspers, «Psicologia delle visioni del mondo», Roma, Astrolabio, (s.i.d.).
- 15 L. Geymonat, G. Giorello, «Le ragioni della scienza», Bari, Laterza, 1987, p. 29.

- 16 Cfr. I. Prigogine (1979), «La nuova alleanza», Milano, Longanesi, 1981.
- 17 P. Feyerband, «Consolazioni per lo specialista». In «Critica e crescita della conoscenza», Milano, Feltrinelli, 1984, p. 277-312.
- 18 M. Heidegger (1944/45), «Per indicare il luogo dell'abbandono». In «L'abbandono», Genova. Il Melangolo, 1983, p. 70.
- 19 M. Kundera (1984), «L'insostenibile leggerezza dell'essere», Milano, Adelphi, 1985, p. 56.
- 20 M. Kundera, *ibid.*, p. 59.
- 21 J.Hillman (1972), «Il mito dell'analisi», Milano, Adelphi, 1979.
- 22 O. Marquard, «Apologia del casuale», *Alfabeta*, 100, 33-34, 1987.
- 23 O. Marquard, *ibid.*
- 24 O. Marquard, *ibid.*
- 25 C.G. Jung (1938). «Commento al "Segreto del fiore d'oro"»*In Opere*, Torino, Boringhieri, 1988, vol. 13, p.28
- 26 C.G. Jung, *ibid.*, p. 28.
- 27 P. Philippon (1944), «Origini e forme del mito greco», Torino, Boringhieri, 1983, p. 11.
- 28 M. Buber, «Confessioni estatiche», Milano, Adelphi, 1987, p. 24.