

impegnativo. È facile leggere e parlare delle teorie: l'esercizio della psicoanalisi è un'altra cosa». Queste parole, probabilmente le più semplici di tutto l'articolato e complicato discorso di Bion, sono un faro per chi sceglie il difficile lavoro con i malati oncologici e con le loro famiglie, lavoro che non può prescindere da assetti di natura fenomenologica: i vissuti mentali e corporei che la malattia cancro e le terapie impongono.

Per questo l'operatore psico-oncologo, non è necessariamente uno "PSI-", lo psico-oncologo è qualunque operatore sanitario che nell'incontro con l'evento cancro si dia la possibilità di osservare, capire cosa accade sulla scena clinica, per portare sollievo alla sofferenza mentale indotta dalla malattia. Ciò significa che la cura non è appannaggio esclusivo degli psicologi, i quali possono formare tutte quelle figure, sanitarie e non, che stanno a contatto, anche in altri ambiti, col dolore, l'esperienza vissuta di un male fisico o spirituale. Talvolta nascono perplessità circa la presenza di uno psico-oncologo o di uno psicologo preparato in psico-oncologia, laddove i pazienti non pongono una domanda di aiuto psicologico. Ritengo molto utile allenarsi a sgombrare la nostra mente dal desiderio di voler curare classicamente i pazienti. Il tentativo di dare sollievo alla sofferenza mentale può e forse deve essere fatto anche in condizioni molto difficili: in corridoio, in sala d'attesa, al letto del malato, ovunque se ne percepisce il bisogno.

Molte delle persone che avviciniamo non avranno il privilegio di avere del tempo per verbalizzare delle richieste, spesso è impensabile la possibilità di impostare un lavoro nel tempo, con quanti vivono, per diverse ragioni, la sofferenza di una situazione di perdita del futuro, di impotenza a progettare. Quando la malattia arriva il futuro si perde e ciò richiede di avviare un processo di lutto. Se vogliamo stare con il malato non possiamo prescindere da questo evento, dobbiamo stare col paziente in uno stato mentale che blocca il fluire del tempo vissuto, che perde la possibilità, nel presente, di progettare l'esistenza.

Minkowski evidenzia che il contrario dell'attività è l'attesa, e l'attività per eccellenza è la vita. Nel momento in cui il corpo è violentemente minacciato, la mente va in uno stato di attesa e questa attesa ha a che fare con il vuoto più assoluto. Comprendere che è questo ciò che accade, è un preliminare che non può essere trascurato se vogliamo curare.

Nel prima, prima del *setting*, della domanda, della percezione del bisogno di aiuto, c'è paralisi, frammentazione, catastrofe. Se ci andiamo a collocare laddove c'è gran parte della sofferenza umana, allora curare significa aiutare a conciliare ciò che ci accade nella vita con quelli che erano i progetti per la vita. Il paziente dov'è? Fisicamente, dove si trova? Se desideriamo lavorare per curare, il paziente *in primis* va cercato fisicamente. Il paziente è in ospedale? Vado in ospedale. E in ospedale dov'è? In sala d'attesa? Allora, forse è lì che c'è bisogno di psicologi. Se è quello che desideriamo fare, se siamo preparati per farlo, facciamoci trovare dai pazienti laddove ce n'è bisogno. In questo modo si è sviluppata una modalità lavorativa che anziché partire dall'assunto che per poter svolgere un'attività psicologica è necessario un *setting* adeguato, adotta, invece, la posizione di uno dei più grandi psicoanalisti italiani, Eugenio Gaddini, che ha affermato che «il setting è la mente analizzata dell'analista». Questo significa che non è necessario avere una stanza predisposta appositamente per l'incontro psicologico, quello che è necessario, invece, è essere adeguatamente formati, allenati a tenere in costante osservazione ciò che accade dentro di sé, per poter cogliere aspetti essenziali del vissuto dell'altro, nel nostro caso: il paziente oncologico, la sua famiglia. Ciò consente di fornire una prestazione altamente qualificata. Non possiamo aspettare che i pazienti chiamino. Quelli che chiamano sono pazienti privilegiati, che hanno già potuto mentalizzare il loro dolore, che hanno già la percezione del bisogno di aiuto.

Può essere molto interessante, appagante, formativo andare ad occuparsi di quali sono i meccanismi inconsci che sottostanno al comportamento del paziente. Ci possiamo chiedere, è lecito, perché questa persona che ha tanto bisogno di aiuto non lo chiede? Che resistenze ha? Certo, questo è davvero un lavoro interessante. Ma a quelli che stanno male, serve? Oppure può essere più utile che prima ci sia la possibilità di un incontro? Quando De Luca suggerisce che il dolore psichico può essere il prodotto di un *appuntamento mancato*, ci indica anche la strada della cura: la possibilità che l'appuntamento mancato si trasformi in un incontro realizzato.

Marcella Fazi

Antropologia filosofica e psicologia fenomenologica ed esistenziale

Il filo conduttore che unisce i tre volumi che oggi presentiamo è indubbiamente l'interesse per l'essere umano, un essere umano integrale, non frantumato e smembrato, ma considerato come una personalità

unitaria che si manifesta attraverso le molteplici modalità del suo esistere e l'infinita ricchezza dei suoi vissuti. In questo contesto il dialogo tra filosofi e psicologi si rivela estremamente proficuo e stimolante in quanto – come sostiene Angela Ales Bello – il filo conduttore che li unisce è l'approfondimento di quel fenomeno che ci riguarda direttamente, l'essere umano.

Come studiosa di antropologia filosofica penso che questa disciplina sia particolarmente indicata per riallacciare i fili di un discorso che aiuti l'essere umano a recuperare la comprensione di se stesso e a identificare i tratti caratteristici della sua esistenza, cercando di stabilire quale sia «la sua natura e il suo posto nel mondo». Mi sembra quindi che l'antropologia filosofica condivida con i curatori dei volumi, l'esigenza di un intervento filosofico per ricomporre in una visione unica i diversi brandelli in cui è stata smembrata l'immagine dell'essere umano.

Nei primi decenni del '900 la filosofia si trova ad essere messa in discussione e, per superare la crisi dovuta al crollo dei grandi sistemi di pensiero, cerca di rivolgersi verso un campo di indagine che faccia parte del territorio classico delle sue competenze, ma sia al contempo strettamente collegato ai filoni di ricerca maggiormente sviluppati e all'avanguardia. Infatti di fronte alle difficoltà e alla crisi di tutte le certezze che coinvolge la filosofia agli inizi del secolo scorso e al contemporaneo progresso delle “scienze empiriche dell'uomo” dalla biologia alla psicologia, dalla sociologia alla linguistica, dall'antropologia culturale all'economia, si è avvertita l'esigenza di cogliere l'essere umano nella sua interezza, integrando e armonizzando i risultati delle indagini scientifiche per ricomporre in unità i molteplici aspetti indagati e recuperare così una visione unitaria dell'uomo. In questa prospettiva si colloca la moderna antropologia filosofica, la quale si propone di gettare un ponte tra scienza e filosofia incardinandolo sul problema dell'uomo, al fine di costruirne un'immagine globale.

Rispetto alle filosofie del passato, che pur si sono occupate del “problema-uomo”, la nuova disciplina si caratterizza per il fatto di assegnargli un posto centrale e prioritario; di impostarlo in maniera relativamente indipendente rispetto agli altri problemi filosofici, di cercare di dargli una risposta attraverso strade nuove che comportano, in generale, un più stretto legame con le scienze e non attraverso una logica deduzione da un sistema filosofico già costituito; di tentare una soluzione che aspiri a un grado di “oggettività” il più prossimo possibile a quello delle scienze, almeno delle scienze umane. Si è avvertita, in conclusione, l'esigenza di una *nuova antropologia filosofica*.

Maturata in connessione al fiorire di un “nuovo umanesimo”, rappresentato dalle correnti esistenzialistiche e fenomenologiche, nonché spiritualistiche e neo-idealistiche, riceve un forte impulso dalla crisi dell'ideologia positivista e scienziata e dalla reazione della filosofia nei confronti del carattere totalizzante delle scienze, le quali sembrano relegarla, nel migliore dei casi, al ruolo di logica e metodologia della conoscenza scientifica. Il rapido progresso delle scienze, infatti, aveva inflitto all'uomo tre ben note “umiliazioni”: in primo luogo l'astronomia copernicana aveva rimosso la terra, ambiente naturale dell'uomo, dal centro dell'universo; in secondo luogo, l'evoluzionismo di Darwin aveva “disonorato” e “degradato” l'uomo, togliendogli la sua posizione di predominio rispetto a tutti gli altri viventi; infine la psicoanalisi, evidenziando le determinanti inconse del comportamento, aveva tolto all'uomo anche la possibilità di poter governare la sua coscienza.

Tali sviluppi che, dal punto di vista scientifico, avevano rappresentato senza dubbio un progresso, avevano però messo in crisi l'uomo e la sua auto-immagine, facendogli avvertire in modo più acuto il bisogno di un'interpretazione filosofica che sintetizzi, armonizzi e unifichi i risultati raggiunti dalle scienze umane (psicologia, sociologia, etnologia, antropologia culturale, ecc.) le quali hanno analizzato ciascuna un particolare aspetto del problema-uomo.

L'antropologia filosofica nasce, quindi, come esigenza di cogliere e pensare l'essere umano nella sua interezza, integrando i risultati delle indagini scientifiche sull'uomo per giungere a dare di lui un'immagine sintetica. Essa è in grado di tratteggiarla in quanto occupa una «posizione peculiare, intermedia tra la teoria e l'empiria» e quindi il suo compito può essere definito come «interpretazione filosofica di risultati scientifici». Il suo scopo, l'obiettivo che si prefigge di raggiungere è quello di fornire un'immagine globale e sintetica dell'uomo, partendo dai risultati delle varie scienze, da conoscenze che devono essere integrate, armonizzate, sintetizzate, unificate in una totalità strutturata.

Ponendosi al crocevia tra filosofia, scienze della natura e scienze dell'uomo, l'antropologia filosofica vuole riallacciare i fili di un discorso che aiutino l'essere umano a recuperare la comprensione di se stesso e a identificare i tratti caratteristici della sua esistenza. Partendo dal diffuso senso di malessere e di crisi che segue la conclusione della prima guerra mondiale, che sembra aver spazzato via le certezze derivanti dalla

solidità degli organismi sociali tradizionali e dalle forme politiche consolidate, l'uomo torna a interrogarsi sul senso della propria esistenza.

Nel cercare una risposta a questi quesiti di fondo si possono prendere due diverse direzioni: la prima, nell'ambito delle filosofie dell'esistenza, è un'interrogazione diretta sul valore della vita umana e sul suo significato profondo, la seconda, propria dell'antropologia filosofica, è un'interrogazione indiretta, che cerca di raggiungere la vera immagine dell'essere umano attraverso un approfondito e serrato confronto tra uomo e animale. L'antropologia filosofica si prefigge, dunque, lo scopo di elaborare una rappresentazione unitaria dell'essere umano, muovendo dai risultati di varie scienze, da conoscenze settoriali che devono essere integrate, armonizzate, sintetizzate in una totalità strutturata sulla base di un'intuizione filosofica primaria.

L'autore che voglio ricordare, sia in quanto fondatore dell'antropologia filosofica novecentesca che come rappresentante della corrente fenomenologica, è Max Scheler; il suo pensiero si caratterizza per la ricerca di una verità assoluta, ma concreta e per la rara capacità di cogliere aspetti e sfumature dell'animo umano generalmente trascurati dalla filosofia. La fenomenologia rappresentava per lui «uno strumento che corrispondeva al suo modo di pensare intuitivo», alla sua *Weltanschauung* simpatetica.

Secondo questa prospettiva, il mondo non è più considerato come oggetto di conoscenza o materia strumentale, ma come un vasto insieme di valori; quindi, il problema che la fenomenologia poneva in termini di coscienza intenzionale e di giudizio evidente, è spostato in termini di atto emozionale e di intuizioni emozionali di oggetti che non sono più soltanto significati, ma valori. Partendo da questo suo personale approccio alle teorie fenomenologiche, Scheler giunge ad affermare non solo la completa autonomia della sfera emozionale da quella logica, ma persino a scorgere nella sfera emozionale la condizione fondamentale della realtà personale. Di qui il rifiuto della tradizionale opposizione fra ragione e sensibilità e la rivalutazione di tutto ciò che appartiene alla sfera "alogica" della coscienza. Questa, lungi dall'essere considerata una zona oscura e caotica dove solo la ragione può imporre l'ordine, è la zona della vita spirituale e del puro sentire, i quali hanno un loro ordinamento eterno ed assoluto tanto quanto quello della logica, sebbene ad esso irriducibile.

La fenomenologia, quindi, ha aiutato Scheler a superare la rigidità del criticismo kantiano, sostituendo la ricerca concreta della verità a quella del criterio di verità, avvicinandosi all'oggetto così come si presenta, senza intermediari, senza il bisogno di elaborarlo attraverso schemi, formule e categorie, e ha riabilitato, così, la comunicazione immediata con le cose e la conoscenza di tipo intuitivo, che apre non solo la via del sensibile, ma anche quella dell'intelligibile, permettendo di cogliere direttamente l'essenza attraverso un percorso etico-esistenziale. La fenomenologia ha rappresentato lo strumento che ha permesso a Scheler di «strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo». Tuttavia, mentre per Husserl il problema centrale è la fondazione di una scienza delle condizioni a priori che rendono possibile ogni singola conoscenza, per Scheler è invece un interesse morale non etico, largamente umano. Quella stessa esigenza di concretezza, che aveva spinto Scheler ad adottare il metodo fenomenologico, inteso come lo strumento in grado di strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo, lo porterà a concepire la necessità di un'antropologia filosofica fondata su basi bio-psicologiche.

Scheler, dunque, ha sentito il bisogno di fondare un'antropologia su basi biologiche, ma attraverso una riflessione filosofica. Questo nuovo tipo di filosofare, che caratterizza la corrente denominata «moderna antropologia filosofica», nasce da due esigenze diverse e tuttavia complementari: una è di tentare una unificazione ed interpretazione dei dati forniti dalla scienza, i quali, se restano sul piano scientifico rimangono isolati e privi di connotazione esistenziale; l'altra è l'esigenza di un tipo di riflessione filosofica più corposa che morda veramente la realtà concreta ma, nello stesso tempo, conquisti quel livello definito «metabiologico» e «metaculturale» nel quale sorge spontanea l'interrogazione sul senso e sul valore dell'esistenza e della vita. L'aspetto veramente interessante dell'antropologia scheleriana sta nell'impostazione biologica del problema antropologico e nel fatto che tale impostazione porti in realtà il discorso sul piano «metabiologico». Per Scheler, infatti, l'uomo proprio perché costituito biologicamente con certi caratteri, avverte il loro limite e li mette in discussione fino al punto di rifiutare l'impulso vitale puramente biologico per diventare «l'asceta della vita».

Ancora una volta riaffiora quel conflitto fondamentale che nell'etica aveva contrapposto ragione ed emozione e nell'antropologia contrappone *Geist* e *Drang*, Spirito e Vita. Sebbene questi due elementi *Geist* e *Drang* siano essenzialmente distinti, nell'uomo divengono interdipendenti: lo spirito idealizza la vita ma

L *ibri ed eventi*

soltanto quest'ultima può rendere attivo ed efficace lo spirito. Infatti se esso giunge a comprendere gli eventi, a trasformare un comportamento individuale o collettivo, a inserirsi nel divenire storico, non è mai dovuto soltanto alle idee pure, ma alla loro associazione con gli elementi pulsionali come le tendenze, le passioni e gli interessi. Possiamo paragonare il *Geist* a un paralitico e il *Drang* ad un cieco, solo insieme possono trovare la strada verso una spiritualità potente e verso una vitalità illuminata, a patto naturalmente che il cieco si prenda sulle spalle il paralitico e insieme compensino le loro carenze.

La distinzione tra Spirito e Impulso ricalca l'analogia dicotomia tra un mondo spirituale, regno di verità eterne, idee e valori assoluti e un mondo reale, di natura dinamica, derivante da un impulso irrazionale e indeterminato. La sfera spirituale è sprovvista d'efficacia ed ogni energia appartiene, invece, al principio che crea la realtà, all'impulso fondamentale: le forze che qui agiscono sono tutte cieche, chiuse a ciò che è idea, forma e significato. L'antitesi tra realtà e spirito rende difficilmente comprensibile la formazione del mondo concreto. Infatti la realtà non è mai colta nell'esperienza ordinaria allo stato puro, cioè come un caos, ma è organizzata in un cosmo, in quanto la forza che agisce viene disciplinata e specificata dall'essenza. Così si costituisce l'«essente», di cui fanno parte un impulso primordiale e un'essenza.

Ma come raggiungere questa sintesi? Come dare un senso alla realtà e permettere all'essenza di realizzarsi se lo spirito è privo di ogni energia e l'impulso è estraneo ad ogni contenuto ideale? A questa domanda Scheler tenta di rispondere con la speranza in un'ultima armonia che riporti all'equilibrio la dicotomia del conflitto fondamentale. Egli ripone dunque una speranza di liberazione e di salvezza in una trasformazione spirituale di portata etica e metafisica. Ecco perché pose tante aspettative nella fenomenologia e soprattutto attribui ad essa il ruolo di «rinnovamento della figura del cuore umano», vide in essa una promessa di liberazione.

Maria Teresa Pansera