

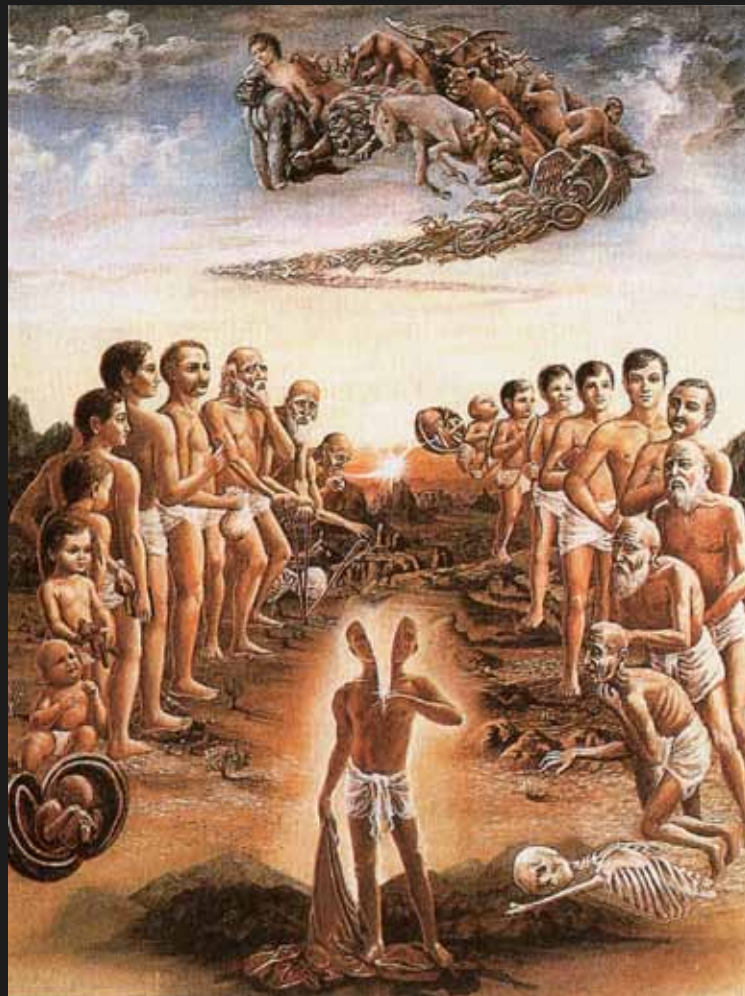


MATERIA PRIMA

RIVISTA DI PSICOSOMATICA ECOBIOPSIKOLOGICA

Numero VIII - Dicembre 2012 - Anno II

Origine e Fine



Relazione sul convegno PSICOPATOLOGIA TRA NATURA E CULTURA (Parma, 8 novembre 2012) a cura di Francesca Violi

Abstract dell'evento

L'evento nasce dall'assunto che, al di là dei diversi campi interdisciplinari (neuroscienze, psicologia, psichiatria, antropologia culturale, sociologia) non comunicanti tra loro o talora in posizioni di incomprensione e diffidenza, siano le medesime strutture della mente umana ad imprimere forma alle differenti fenomeniche psico(pato)logiche e culturali e ad essere a loro volta riplasmate dall'ambiente culturale stesso entro una dialettica circolare. L'evento si pone l'obiettivo di promuovere un approccio multidisciplinare nella ricerca e nella pratica quotidiana dei Servizi di Salute Mentale. La psicopatologia fenomenologica può rappresentare in tal senso lo strumento più idoneo a stimolare tale interdisciplinarietà, avendo come presupposto la comprensione dei vissuti (erlebnisse) e delle esperienze soggettive svincolandosi da ogni forma di apriorismo (epochè) e mantenendosi pertanto aperta alle suggestioni delle altre discipline umane. Il nostro intento è che da tale evento possa nascere un modello euristico in grado di recepire le linee di continuità e le omologie formali tra accadimento psico(pato)logico e culturale per una psichiatria destinata ad essere sempre più coinvolta in dinamiche di complessità. La nostra giornata di studio vuole riproporre questa strada, invitando esponenti del mondo delle neuroscienze, dell'antropologia culturale e della fenomenologia a confrontarsi sugli eventuali punti di frattura o di contatto tra esperienze psicopatologiche e manifestazioni culturali.

Relatori

Gilberto Di Petta - Specialista in Neuropsichiatria, Resp.le U.O. Doppia Diagnosi, Centro Diurno "Giano" Area Dipendenze Patologiche ASL NA 3

Carlo Marchesi - Professore Associato, Dipartimento di Neuroscienze, Sezione di Psichiatria, Università degli Studi di Parma

Stefano Parmigiani - Professore Ordinario, Dipartimento di Neuroscienze, Università di Parma

Francesco Remotti - Professore Ordinario di Antropologia Culturale, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Torino

Roberto Tagliaferri - Docente di Teologia, Università Cattolica di Milano

Matteo Tonna - Dirigente Medico CSM Fidenza; Dipartimento di Salute Mentale e Dipendenze Patologiche, Ausl Parma

Alfonso Troisi - Professore Associato, Dipartimento di Neuroscienze, Sezione di Psichiatria, Università di Roma Tor Vergata

Recensione commentata dell'evento¹

Grande successo al Congresso multidisciplinare tenutosi a Parma l'8 novembre 2012 di cui abbiamo riportato per intero la presentazione di apertura del Dott. Matteo Tonna, responsabile scientifico e moderatore dell'evento. Segno di una possibile reale collaborazione interdisciplinare di fronte alla complessità dell'individuo e della vita. Il Dott. Tonna pone la psicopatologia fenomenologica che si fonda sui vissuti, rifuggendo da ogni sistema aprioristico di giudizi e che rimane quindi aperta, come tramite tra le scienze biologiche e psichiche.

¹ Violi, F., (2012). Recensione commentata dell'evento. "Il Minotauro", anno XXXIX, 2, dicembre 2012. Bologna: Il Minotauro, pp. 128-137 in Gli allegati del Minotauro. Problemi e ricerche di psicologia del profondo. Presentazione del Convegno "Psicopatologia tra natura e cultura".



Psicopatologia tra natura e cultura Presentazione di Matteo Tonna

“Ogni crisi esistenziale ripropone il problema della realtà del mondo e della presenza dell’uomo nel mondo; ogni crisi è in definitiva religiosa, poiché l’Essere si confonde con il Sacro. Anche la più elementare delle religioni è prima di tutto una ontologia e l’inconscio non può non rassomigliare ai diversi universi religiosi”
(M. Eliade)

L’evento proposto è nato come tentativo di dialogo tra discipline tradizionalmente separate e talora apertamente in contrasto tra loro: da una parte la neurobiologia e le neuroscienze, dall’altra la antropologia culturale, la sociologia, la psicologia. Posta a ponte di tale scissione di diltheiana memoria, la psicopatologia necessariamente deve nutrirsi della contaminazione reciproca tra “scienze umane” e “scienze dello spirito”. L’assunto di base che fonda tale interdisciplinarietà è che siano le medesime *strutture* della mente umana ad imprimere *forma* alle differenti fenomeniche psico(pato)logiche e culturali e ad essere a loro volta riplasmate dall’ambiente culturale stesso entro una dialettica circolare (Changeaux, 1998; Morin, 2007; Remotti, 1971; 2011). La antropologia culturale ci offre una cornice epistemologica di riferimento nello “strutturalismo dei modelli” levi-straussiano; secondo tale approccio le “rappresentazioni collettive” (Durkheim, 1898), i fenomeni sociali sono sistemi di idee oggettivati, sottese da strutture psichiche, radicate nella natura e portatrici di una propria irriducibile storia filogenetica (i “modelli” con le loro caratteristiche di atemporalità e universalità) che imprimono la propria modalità formale alle manifestazioni culturali. Solo entro dinamiche di complessità (Bocchi e Ceruti, 2009) possiamo comprendere tuttavia il carattere “situazionale” delle strutture psichiche, la cui organizzazione avviene durante l’ontogenesi, lungo traiettorie omeoretiche (Pievani, 2005) e sotto la spinta di meccanismi epigenetici di filtro, sfronamento e selezione operato dall’azione plastica dell’ambiente culturale (concetto di antropo-

poiesi -Remotti 2011-). Quindi se i fenomeni culturali appaiono come la “estrinsecazione”, la proiezione di modalità formali intrapsichiche, a sua volta la cultura è il mezzo, il milieu entro cui avviene il modellamento e la riorganizzazione, lo “sculpting” e la fine connettività delle stesse.

Questo rapporto di circolarità che si viene a delineare rivela la dialettica di co-costituzione del Sé e del proprio Mondo (concetto fenomenologico di *presenza* o biologico di *coevoluzione*) e proprio tale co-costituzione garantisce la perfetta corresponsione, l’“adæquatio rei et intellectus”, la naturalità dell’evidenza (Blankenburg, 1971) (che in quanto naturale, “passa sotto silenzio”, è obliata) ovvero la costituzione di quegli “orizzonti di significato” (Ballerini, 2002) che ci permettono di vivere in un mondo familiare e condiviso, mondo che è naturale e culturale insieme.

La “crisi della Presenza” pertanto può essere sia di ordine culturale che psico(pato)logico (De Martino, 1948; 1977) ma mentre nel primo le produzioni culturali (le istituzioni, complessi mitico-rituali) garantiscono una reintegrazione del soggetto in un “cosmo” comune e inter-soggettivamente fondato, nel secondo rappresentano lo scacco verso la verità privata del delirio, verso il mondo autistico (“patologia della libertà” per Ey -1979-).

Il discrimine tra il pensiero primitivo, patologico e infantile è in definitiva nell’ordine della “riorganizzazione delle medesime strutture che giunge o meno, o non ancora, a conformarsi” con il proprio contesto culturale (Remotti, 1971)

E’ la fenomenologia (come sottolineava lo stesso Levi-Strauss e come proposto attivamente da Storch -1924 - e De Martino -1977) la via maestra per comprendere e quindi recepire le linee di continuità e le omologie formali tra accadimento psico(pato)logico e culturale perché in ultima analisi sono i medesimi dispositivi antropologici fondamentali ad essere coinvolti (Binswanger, 2007); cogliere il discrimine tra la libertà di esistere entro una trama di significati comuni (Geertz, 1988) e la necessità di un *dasein* coartato in una “forma di esistenza mancata” (Binswanger, 1978) è

in fondo una questione di proporzione/ sproporzione antropologica (Binswanger, 1978). La riduzione eidetica husserliana, svincolando da ogni apriorismo (*epoché*), consente di risalire alle categorie ontologiche fondamentali, all'*erleben* nella sua datità primaria e irriducibile; permette in definitiva di percorrere quel sottile crinale, tra proporzione e sproporzione, tra punti di frattura e di contatto tra accadimento psicopatologico e manifestazione culturale (basti pensare ai profondi rapporti sul piano formale tra percezione delirante e ierofania, tra la "ossessione ontologica" che connota l'esordio schizofrenico e la mitopoiesi, tra ossessività e rituale).

Bibliografia

Ballerini A. Psicopatologia fenomenologica: percorsi di lettura. CIC Edizioni internazionali, 2002.

Binswanger L. Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia e manierismo. Bompiani, 2001.

Binswanger L. Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche. (1978) Ried: Feltrinelli, 2007.

Blankenburg W. La perdita della evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche. (1971) Ried: Raffaello Cortina editore, 1998.

Bocchi G., Ceruti M. Origini di storie. Feltrinelli, 2009.

Callieri B. Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica. Edizioni Universitarie Romane, 2001.

Ceruti M. Il vincolo e la possibilità. Feltrinelli, 2000.

Changeaux J.P. L'uomo neuronale. Feltrinelli, 1998.

De Martino E. La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali (1977) ried. Einaudi, 2002.

De Martino E. Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo (1948) ried. Bollati Boringhieri, 2007.

Ey H., Bernard P, Brisset Ch. Manuale di psichiatria. Masson, 1979.

Geertz C. Antropologia interpretativa. Il Mulino, 1988.

Morin E. Il metodo. Vol.3: La conoscenza della

conoscenza. Raffaello Cortina editore, 2007.

Pievani T. Introduzione alla filosofia della biologia. Laterza, 2005.

Remotti F. Levy-Straus: struttura e storia. Einaudi, 1971.

Remotti F. Cultura. Dalla complessità all'impoverimento. Laterza, 2011.

Storch A. The primitive archaic forms of inner experiences and thought in schizophrenia. A genetic and clinical study of schizophrenia. Nervous and Mental Disease Pub. Co. 1924.

Il congresso, articolato in cinque interventi, pone nel mezzo la psicopatologia e l'antropologia a ponte tra il biologico (etologia e neuroscienze), lo psichico (psichiatria) e la trascendenza (teologia), nel tentativo di riflettere sul significato di patologia e normalità.

Iniziamo dal biologico e, in ordine, la prima relazione è quella del **Prof. Stefano Parmigiani**, che pone le basi di discussione sull'origine della nostra natura umana, del nostro corpo e della nostra mente. Partendo da Darwin che in modo chiaro aveva affermato "*Per l'avvenire vedo campi aperti a ricerche molto più importanti. La psicologia sarà sicuramente basata su nuove fondamenta quelle della necessaria acquisizione di ciascuna facoltà e capacità mentale per gradi. Molta luce sarà gettata sull'origine dell'uomo e sulla sua storia*" (Darwin, 1859 in *L'origine delle specie*) La biologia del comportamento (Etologia), come le altre branche della biologia basandosi sul processo di evoluzione per selezione naturale, ci dice che non tutti gli individui di una specie hanno le stesse probabilità di riprodursi e trasmettere geni alla generazione successiva. In natura soltanto il "più adatto", cioè chi "sopravvive" all'azione della selezione naturale (clima, predatori, parassiti) sino all'età riproduttiva può contribuire all'evoluzione della specie trasmettendo le caratteristiche anatomico-fisiologiche e comportamentali che lo hanno avvantaggiato nella lotta per la vita.

Dal momento che la riproduzione è il "banco di prova" dell'evoluzione nel processo di selezione naturale, la selezione sessuale (la competizione all'interno della specie per i part-



ners sessuali) risulta un fattore fondamentale, infatti è evidente come in ogni specie esista un preciso dimorfismo sessuale, morfologico e comportamentale, intraspecifico. Partendo dal presupposto, oggi completamente condiviso, che tra animali e uomo esista una continuità filogenetica, potremmo chiederci se, su questa base, in che misura il corpo e la mente umani vengano modellati anch'essi dalla pressione selettiva dei nostri comportamenti socio-sessuali. dall'etologia alla psicologia, Parmigiani ci porta a tal proposito a riflettere sugli studi di Konrad Lorenz il quale elaborò il concetto di FAP (*Fixed Action Patterns*) - intuizione che ebbe applicando la metodologia degli studi sull'anatomia comparata ai comportamenti animali - e individuò diversi moduli fissi di comportamenti intraspecifici e interspecifici. Anche negli esseri umani esibiscono i FAP, essi sono presenti, per esempio, nel comportamento preverbale dei bambini e, secondo gli studi svolti da Eibl-Eibesfeldt, anche nelle espressività delle emozioni: egli infatti ha identificato e registrato molti schemi fissi in uomini di diverse razze e culture, come per esempio il sorridere e il movimento delle sopracciglia.

Gli studi svolti in campo etologico e biologico, confrontati con gli studi in ambito psicologico, aprirono nuovi dibattiti rispetto al rapporto innato - appreso. Dunque, mentre gli etologi europei si concentravano sull'istinto come adattamento filogenetico all'ambiente naturale, gli psicologi erano più concentrati sul problema dello sviluppo ed in particolare sull'apprendimento, ossia su come l'esperienza plasma le risposte comportamentali. Parmigiani ci ricorda infatti che negli stessi anni in cui in Europa si sviluppa l'etologia come approccio evolutivo al comportamento animale, negli Stati Uniti si sviluppa la Psicologia comparata ed in particolare quella corrente di pensiero conosciuta come "comportamentismo" (*Behaviorism*). Gli etologi, di impostazione naturalistica ed evuzionistica, hanno focalizzato dunque la loro attenzione su quei comportamenti, come ad esempio le attività di corteggiamento o l'aggressività, che spesso presentano moduli di comportamento specie-specifici stereotipati in risposta a

determinati stimoli emessi dai conspecifici e la cui coordinazione è ereditaria (moduli fissi d'azione). Per gli etologi quindi questi comportamenti risultano innati. Negli stessi anni gli psicologi americani, attraverso lo studio degli animali in condizioni di laboratorio (specialmente topi e ratti posti di fronte a *Problem Solving*), mettono in evidenza le sorprendenti capacità di apprendimento la plasticità del comportamento animale.

Per gli psicologi l'animale è privo, alla nascita, di qualsiasi informazione riguardo al comportamento da esplicitare che si sarebbe "formato" attraverso l'esperienza condizionata dall'ambiente. Storicamente questi due diversi tipi di approccio furono la causa della netta dicotomia, operata dalle due scuole di pensiero, tra il comportamento innato (determinato geneticamente e privo di componenti dovute all'esperienza) e appreso (determinato dall'ambiente e indipendente da fattori ereditari) nota anche come controversia natura-cultura o istinto-apprendimento. Anche se il dibattito non è del tutto superato non è possibile catalogare i comportamenti come completamente "innati" o completamente "appresi" in quanto ogni comportamento è il risultato di influssi genetici e ambientali. Anche i moduli fissi d'azione vengono spesso modellati e migliorati dall'esperienza. Espressioni del comportamento che sembrano completamente determinate dalla cultura, come ad esempio il linguaggio umano (il saper parlare l'italiano o l'inglese derivano interamente da processi di apprendimento) dipendono dalla capacità di apprendere che si basano su circuiti neuronali che si sviluppano, nell'appropriato contesto ambientale, sotto il controllo dei geni.

Oggi dunque si parla di comportamento come risultante della relazione reciproca tra genetica e ambiente. La trasmissione genetica, ossia le risposte innate, che fornisce moduli di comportamentali fissi specie-specifici trasmessi da una generazione all'altra e che costituisce la memoria della specie, influenza ed è influenzata dalla capacità di apprendimento individuale, ossia la capacità di modificare il proprio comportamento in base all'esperienza. Tale relazione reciproca e inscindibile

prende il nome di *epigenesi*, termine coniato da King e West nel 1987, con il quale si intende il processo integrato di sviluppo comportamentale che coinvolge genoma e ambiente. Una delle sintesi più feconde tra etologia, psicologia e psichiatria è stata la scoperta dei periodi critici postnatali e dell'imprinting da parte di Lorenz nel modellare le relazioni sociali madre-figlio che hanno portato alla teoria dell'attaccamento di Bowlby. Vita emotiva futura sarebbe dipendente dalla formazione, mantenimento, rottura, rinnovamento della relazione di attaccamento primaria (psicologia e psicopatologia delle emozioni).

Il Prof. Parmigiani, dopo la magistrale lezione di biologia, pone un quesito che apre ad una riflessione sulla complessità umana: *i medesimi meccanismi comportamentali che finora abbiamo visto negli animali, seguono le medesime modalità anche di fronte a strutturazioni più complesse e sociali in cui si organizza l'uomo?* Sulle orme di Darwin infatti la biologia evoluzionistica, l'etologia e la psicologia si sono recentemente "fuse" in una disciplina la psicologia evoluzionistica che mostra come determinate strategie comportamentali umane che si ritenevano modellate dalle tradizioni culturali hanno chiaramente una programmazione genetica che ne ha influenzato l'espressione culturale. Ci si pone la domanda quindi come utilizzare la psicologia evoluzionistica sia per la definizione di comportamento normale e patologico sia tra gli individui appartenenti alla medesima cultura e tra culture diverse.

Il secondo intervento del **Prof. Alfonso Troisi**, primatologo, neuroscienziato e psichiatra evoluzionista ci porta dalla teoria alla pratica denunciando la necessità, in ambito clinico, di strumenti pratici che "traducano" le teorie in una reale possibilità d'intervento sul paziente e cerca, con la sua relazione, di evidenziare i punti fondamentali sui quali la psichiatria tradizionale farebbe bene a soffermarsi e riflettere.

La psichiatria darwiniana, a cui appartiene Troisi, rispetto alla psichiatria dominante il cui quadro di riferimento teorico è quella parte della biologia evoluzionistica che si basa sul concetto di filogenesi e funzione adattativa

(question WHY), si fonda invece, come tutte le neuroscienze, sulla *biologia funzionale*, che si occupa di studiare come funziona il cervello e quali sono i meccanismi attraverso cui nasce il fenotipo che si manifesta (question HOW).

Questo differente approccio, pone lo psichiatra a considerare la *variabilità* non come nella psichiatria tradizionale secondo un pensiero tipologico, basato su un modello unico di normalità in cui risulta patologico ciò che si discosta statisticamente da una normalità, come il ritenersi, per esempio, al ritiro degli esami del sangue, malati perché si hanno dei valori con l'asterisco che evidenziano una variazione rispetto alla normalità standard. Nel pensiero evoluzionistico la variabilità individuale diventa, al contrario, fondamentale per comprendere l'individuo e diventa importante rispetto tale variabilità comprendere quando essa sia adattativa o quando invece si configuri in maniera patologica per l'individuo stesso.

La psichiatria, ironizza Troisi, risulta nel panorama medico debole perché non ha una definizione di malattia, ossia in psichiatria si impazzisce cercando la lesione: dov'è la lesione del depresso, dello psicotico? È difficile da identificare: non è visibile.

La psichiatria evoluzionistica ha una visione che si basa sul prendere in considerazione le conseguenze disfunzionali del fenotipo clinico. La lesione è considerata accessoria, ciò di cui si occupa la psichiatria evoluzionistica è ciò che non funziona in termini di programma adattativo del fenotipo che si sta studiando, cosa non funziona, di cui il sintomo ne è espressione ma non disfunzione. La psicoterapia dunque secondo questo punto di vista non dovrebbe aggiustare una macchina rotta, ma cercare di restituire all'individuo le sue capacità funzionali, già in esso presenti.

È allora importante comprendere il concetto di *mismatch*, introdotto da Troisi e traducibile in termini di *disaccoppiamento* e *discrepanza*, in quanto proprio nell'analisi delle differenze diventa possibile restituire una ridefinizione della funzionalità che tenga conto di un contesto e di una variabilità evolutiva imprescindibile nella valutazione del soggetto (storia evolutiva del soggetto).



Se parliamo dunque di patogenesi, ciò che in medicina chiamiamo sintomi e segni possono essere ridefiniti in due grandi categorie: i sintomi disfunzionali e i sintomi come reazioni adattative dell'organismo al processo di malattia.

Troisi ci spiega la differenza con questo pratico esempio: se sento un rumore metallico della macchina non contemplato, questo non è adattativo, ma è la manifestazione di un qualcosa che si è rotto; diversamente se è la spia dell'olio della macchina che si accende, l'elemento olio è riconosciuto come fondamentale e c'è un riconoscimento della disfunzionalità in atto, quindi ciò può avere un significato adattativo per l'auto stessa, in quanto, ne esiste addirittura l'indicatore. Di fronte alla spia rossa posso dunque scegliere se dare un pugno alla spia e spegnerla (eliminare il sintomo) oppure prendere in considerazione la spia (valutare la funzionalità di quel sintomo nel momento in cui si manifesta).

La psichiatria tradizionale dovrebbe dunque ridurre al minimo il pericolo di eliminare i sintomi adattativi in un individuo e cominciare a ritenere il sintomo non da eliminare ma da sfruttare per comprendere e orientare l'individuo. È infatti, stato studiato che l'eliminazione del sintomo tramite, per esempio, terapia farmacologica nei disturbi post-traumatici da stress solo inizialmente pare favorire il miglioramento del sintomo che nel tempo invece peggiora.

Troisi termina la sua splendida relazione ampliando la riflessione dal disfunzionale e adattivo al culturale: *Ciò che dal punto di vista evolutivo è disfunzionale può essere funzionale dal punto di vista culturale? Se ogni cultura decide ciò che si può fare e ciò che non si può fare (giudizio sociale culturale), il clinico che si trova dunque a dover evitare giudizi sociali e l'applicazione del proprio solo modello teorico come riferimento con cui leggere la realtà, come può prescindere dal contesto in cui è inserito e da quella determinata cultura? Quanto la nosografia psichiatrica può essere legata a pregiudizi sociali?*

Dalla natura all'antropologia, è il **Prof. Francesco Remotti** a raccogliere le domande dei colleghi che partendo dal bio-

logico si interrogano sul ruolo della cultura. Remotti afferma che nella cultura umana c'è un elemento che ha grande importanza che egli definisce *antro-poiesi*, ossia le culture umane danno una forma agli esseri umani stessi, modellano l'essere umano.

Il concetto di cultura non è dunque un fatto antropologico ma zoologico e antropologico insieme. Il processo di ominazione, quella serie di eventi che fanno sì che l'uomo diventi quel che è, avviene infatti attraverso anche la rivoluzione culturale. L'essere umano è una specie culturale, che non può prescindere dalla cultura stessa. Remotti parla di co-evoluzione bio-culturale, a ribadire la relazione tra gene-ambiente, già posta in evidenza dal biologo.

Approfondisce ciò che intende per carico antro-poietico della cultura, spiegando che secondo il questo modello all'aumentare della cultura diminuirebbe la pressione che il comportamento genetico ha sull'individuo umano e l'individuo sarebbe meno influenzato dalla determinazione genetica, man mano che aumenta e amplia la propria cultura. Questo sarebbe il risultato di un aumento della variabilità, conseguenza dell'aumento di cultura stessa.

Il concetto di cultura perde allora il suo significato di "tappa buchi", di riempimento per lasciare spazio a una nuova visione che Remotti chiama Paradigma dello *sfrondamento*. I teorici delle neuroscienze ci dicono che il cervello è il sistema più complesso del nostro corpo, ma il cervello è un sistema che di per sé non è autonomo, esso non funziona se non è immerso in un contesto sociale: il cervello funziona se inserito di un sistema corpo in relazione con gli altri organi e se posto in funzione di un ambiente sociale, di un ambiente esterno.

Tutti gli esseri umani hanno delle potenzialità universali e a seconda dell'ambiente in cui trovano, possono svilupparsi in una direzione o in un'altra. Quando immaginiamo lo sviluppo è raffigurato sempre in modo accrescitivo, in crescita, ma per molti aspetti non sempre la nostra rappresentazione coincide con la realtà, in molti casi lo sviluppo si manifesta in termini di sfrondamento di possibilità, per



esempio nel processo di differenziazione. Le culture operano delle scelte, c'è una selezione, spesso inconscia e naturale e nessuna cultura o lingua, può essere universale, niente di ciò che si differenzia e specializza contiene l'universale.

Se parliamo di sfrondamento e siamo di fronte a una scelta, vuol dire che c'è anche una perdita, nella differenziazione perdiamo, infatti, altre possibilità. La cultura dunque secondo Remotti sfronda e riduce le possibilità allo scopo di far crescere e determinare, nella misura in cui ci riesce, certe forme di umanità. Di fronte al disorientamento data dalla complessità la cultura rassicura. Lo svantaggio della rassicurazione è però una perdita di possibilità e una perdita di coscienza di questa perdita, ossia un obnubilamento, che ci limita, in quanto, nella sicurezza pensiamo che le cose debbano essere così. Tramite un processo di naturalizzazione le culture non sono più fatti convenzionali, ma diventano nel tempo naturalmente riconosciute e concepite come realtà.

Per riflettere in questa prospettiva parla dei rituali di iniziazione che risultano sempre essere, in numerose popolazioni, molto violente e dolorose. Alcuni teorici avrebbero ipotizzato che la funzione di tali pratiche dolorose sarebbe imprimere a forza, inculcare nei giovani in modo indelebile i principi della società in cui essi vivono. Viktor Turner, antropologo scozzese e studioso dello Zambia, ce ne offre un'altra lettura; egli afferma che sarebbe proprio il contrario: egli dice che proprio attraverso il dolore e la sofferenza ricercati nel rituale, si spezza la crosta dei costumi e nasce il senso critico delle possibilità, di vedere in altri modi oltre alla società vissuta ed esperita fino a quel momento. Il dolore costringe ad uscire dal proprio status, morire psicologicamente e socialmente per poter rinascere con idee più ampie.

Lo psicopatologo **Prof. Di Petta Gilberto** calvando gli spunti forniti dal Prof. Remotti ci parla della schizofrenia, come dunque una possibilità di vedere la realtà e ce ne spiega le caratteristiche e le assonanza con la condizione di trascendenza.

La schizofrenia colpisce l'essere umano in

un'età critica (18-20 anni) e in ciò che ha di più umano: il mondo delle relazioni, del progetto personale. Non c'è terapia efficace con queste persone se terapia non tiene conto di una *realtà altra* che queste persone tengono dentro di sé. Se non si tiene conto della realtà soggettiva potrebbe accadere, come, dopo la guerra l'esercito sovietico, liberati e carcerati, donò loro cibo non considerando le loro condizioni e vide i carcerati morire subito dopo aver mangiato: essi non potevano più mangiare in quanto ormai disadattati alla metabolizzazione del cibo, la loro realtà non era un'altra realtà. La stessa cosa potrebbe accadere e accade quando inseriamo i pazienti schizofrenici in percorsi psichiatrici riabilitativi molto complessi senza chiederci dove sono loro e se sono in grado di reggerli.

Qual è il disturbo generatore della schizofrenia? Secondo Di Petta sarebbe un difetto nella sintonia con l'altro. Quindi se non esiste la risonanza con l'altro, lo schizofrenico perde se stesso e perde il suo Sé, che necessita di riflessione per esistere. A partire da questa affermazione ribadisce la sua tesi iniziale secondo la quale la schizofrenia ha a che fare col metafisico e paragona i vissuti caratteristici della patologia con i nuclei metafisici.

Vissuti caratteristici:	Nuclei metafisici:
1. Stato d'animo delirante;	1. Essere e nulla;
2. Fine del mondo;	2. Precipitazione del tempo;
3. Apofania o rivelazione	3. Presenza del destino;
4. Deliri paranoidei cosmico-mistici;	4. Bene, male;
5. Atteggiamento profetico-veggente;	5. Verità;
6. Influenzamento;	6. Autre monde;
7. Lettura del pensiero;	7. Fusione indifferenziata;
8. Autismo;	8. Solitudine cosmica;
9. De-animazione e de-corporizzazione.	9. "In mundo sed non de mundo";
Estraneità.	10. Assiologia idiotipica
10. Idionomia e dissocialità.	

Si può parlare dunque di fronte a questa comparazione attenta e puntuale, di urgenza ontologica dello schizofrenico che si occupa di profonde domande esistenziali che la filo-



sofia si pone da sempre. La differenza profonda sta nel fatto che, se il filosofo affronta tali quesiti consapevolmente non perdendo le funzionalità reali e il confronto costante con il reale, lo schizofrenico rimane invece fermo sulla domanda.

Il delirio schizofrenico è quindi primario e ha una struttura trascendentale: è il frutto di una disperata ricerca di fondamento dell'essere sospeso sul nulla. Non può essere valutato quantitativamente ed è l'unico vero delirio, l'unico incomprensibile. Non è possibile comprendere la schizofrenia se non si comprende la disperazione, la precarietà, il nulla, il vuoto e la necessità di dare un nuovo senso a ciò che è completamente perduto. Il percorso deve essere perciò antropologico e trascendentale.

Di Petta si chiede se sarà possibile aprire uno spazio che non sia basato solo sul piano empirico, che misuri oggettivamente e quantitativamente il paziente, ma che sia basato, al contrario, su una valutazione qualitativa dei pazienti schizofrenici in cui venga rispettata la loro individualità e diversità.

Quando la schizofrenia emerge, consegna il soggetto a una solitudine totale, perché fa da solo e un uomo da solo non può costruire un sistema. Per tale motivo la valutazione dell'inserimento dei pazienti schizofrenici diventa argomento attuale e fondamentale.

Di Petta parla di malattia come di una possibilità di dis-occultamento delle nostre strutture a priori che pone l'individuo di fronte a una riorganizzazione del sistema di riferimento.

Per ultimo, tocca al teologo **Prof. Roberto Tagliaferri** raccogliere i vari spunti dei colleghi e sintetizzarne i diversi punti di vista. Per tale motivo Tagliaferri dichiara, dopo aver seguito il convegno, di sentire l'esigenza non tanto di parlare del sacro, quanto di parlare di epistemologia, per dare un senso a quanto emerso. Le relazioni che lo hanno preceduto avrebbero creato in lui confusione e la necessità di ordine, partendo da una base epistemologica di tipo fenomenologico. Il primo quesito che solleva riguarda proprio un famoso quesito di Husserl dichiarando che tutti i discorsi ascoltati finora sono tutti in *terza persona* e non in *prima*.

Tagliaferri sottolinea l'importanza non solo estetica del confronto multiplo in cui ognuno possa esprimere la propria opinione, ma anche la necessità che tale confronto diventi effettivamente tale sul piano epistemologico, in modo da rendere contenuti così suggestivi, non interventi fluidi e ricchi ma chiusi nel proprio schema, ma possano trovare un intreccio reale e fecondo.

Il Sacro è un'esperienza umana importante e ammonisce la nostra cultura che nel valutare secondo i limiti della sola ragione ciò che è accettabile o meno, avrebbe eliminato gran parte dell'esperienza.

Quali sono dunque i problemi che il sacro come la schizofrenia incontrerebbe? – si domanda riprendendo l'accostamento proposto da Di Petta – e risponde nominando il naturalismo scientifico di oggi.

Husserl pose il problema radicale delle scienze e del positivismo, sollevando un problema tuttora insuperato: il problema della soggettività. Noi immaginiamo sempre il soggetto come qualcosa di esterno, quantitativo, da misurare, su cui creare congetture e teorie. Su queste basi il sacro non ha dunque niente da dire, niente di tangibile per cui essere preso in considerazione.

Quello che Husserl produsse nel suo tentativo di superare il dualismo tra la prima e la terza persona è una correlazione originale tra oggetto-soggetto, di tipo coscienziale-percettivo, non linguistico. Ci sarebbe dunque una fenomenologia, cioè una ricerca dei dati nei termini in cui si danno, in cui questi dati prima di essere rilevati a livello linguistico, sarebbero considerati nella loro originalità del darsi al mondo del soggetto che non è rilevabile a livello quantitativo. Proprio per questo Husserl fu accusato d'idealismo.

La correlazione originaria del soggetto al mondo parla di corpo, oggi si parla di coscienza incorporata, di mente incorporata. E su questa scia, Tagliaferri ci definisce la trascendentalità come quella percezione che il soggetto ha del mondo prima che lo possa dominare e ribadisce che la dimensione originaria è pre-linguistica. L'idea di Husserl anticipa i neuroni specchio dicendo che l'intersoggettività è trascendentale, la percezio-



ne sensoriale dell'altro a livello coscienziale. Questa coscienzialità è una correlazione tra *io* e *mondo* da cui non si può ulteriormente regredire perché tale correlazione è ciò che è dato. È su tale punto che si crea lo scontro epistemologico tra le scienze moderne.

Rudolf Otto tratta il problema del sacro come percezione di un'esperienza *sui generis*, esperienza non riducibile ad altro. Il tentativo di interpretarlo a livello scientifico e oggettivarlo determina la perdita del sacro, in quanto lo si riduce in qualcosa di altro e parziale. Rudolf Otto chiama il sacro l'irrazionale, di esso possiamo infatti riconoscere e riportare solo i sentimenti che esso provoca, in un *continuum* complesso dall'affascinante al tremendo. Il sacro è un ante predicativo, una modalità per cui la coscienza percepisce un'intenzionalità sua propria che poi si codifica in strutture e in tradizioni di tipo culturale e religioso. Le religioni danno un linguaggio, ma nello stesso tempo dicono e disdicono, perché riconoscono che nel momento in cui dicono la cosa perdono la cosa stessa, si perde la sua complessità.

Rispetto allo schizofrenico dunque cosa fa l'uomo religioso? Possiamo dire che istituzionalizza il suo disagio, la sua devianza. Tagliaferri, in merito al rapporto tra l'epistemologia e la dimensione patologica, ci espone una sua riflessione: un individuo, che è funzionalmente legato alla filogenesi, esperienza che ci insegna che un organismo è sempre il risultato di qualche gene che si è attivato e non attivato adeguatamente, si trova a far fronte a un modello culturale che lo costringe ad essere in un certo modo e non in un altro. La malattia, la patologia è, e, l'abbiamo tutti, il non essere all'altezza di ciò che la nostra immagine pubblica richiede per avere un concetto positivo di noi stessi. La società oggi assimila e disomogenizza e togliendo tutti i legami col sacro perde la possibilità di accedere a una variabilità e una creatività complessa.

I miti e i riti hanno funzione omeostatica. Attraverso il rito in particolare si tenta di articolare i pensieri primi e ultimi, di articolare il nascere e il morire, la salute e la malattia. I riti sono dolorosi in quanto mirano a eliminare la percezione del modello culturale e a

mimare ciò che accade nella vita in cui non c'è solo lo stare al mondo ma anche il finire in questo mondo. La ritualità dovrebbe essere presa in considerazione e studiata da tutte le discipline. Il linguaggio dogmatico satura, il linguaggio simbolico apre e se parliamo di semiogenesi, la capacità del rito è quella di creare significazione sempre.

I cinque interventi convergono sull'inscindibilità delle polarità gene-ambiente, uomo-cultura, io-mondo ed è in accordo sul constatare come tali paradigmi non siano ancora effettivamente applicati alla realtà, specie se si tratta di salute e malattia. È con piena facoltà quindi che Tagliaferri, quando espone il rapporto tra razionalità e complessità, sostenga l'impossibilità di definire il sacro. Questo è sicuramente il grande scoglio psico(fisio)biologico dell'uomo nel mondo, ossia del nostro cervello che per natura funziona sulla base del sistema binario e in termini razionali e categoriali legge la realtà. Per non ridurre ad una sola connotazione negativa il concetto di razionalità e, definire meglio ciò che intendo, riprendo la definizione che C.G. Jung dà della ragione e del razionale: *"La ragione è una forma di adattamento evolutivo, di corrispondenza avvenuta, fra un certo elemento interno all'organismo uomo e l'ambiente esterno. Come l'occhio si è formato in modo da funzionare adattandosi perfettamente alla natura della luce, così la ragione umana si è strutturata in valori corrispondenti alla media delle esperienze degli eventi esterni. (...) I limiti della ragione sono legati strettamente all'esperienza media che l'uomo nel corso dei millenni ha fatto della realtà. Se compaiono dei fatti che non rientrano nella media di queste esperienze, essi vengono definiti come irrazionali. Occorrerà allora costituire altre "griglie" che possano permettere di cogliere razionalmente questa nuova realtà e di spostare un po' più in là i confini della comprensione razionale"*². E credo che questi nuovi confronti interdisciplinari siano il tentativo in tale direzione.

² Von Franz, M.L., (2004). Tipologia psicologica. Novara: Ed. RED, P. 11.



Riflessioni Eco-biopsicologiche

“In linea di massima non vi è differenza tra formazioni organiche e psichiche.

Così come la pianta produce un fiore, la psichiche crea i suoi simboli”.

(C. G. Jung, Psicoanalisi e psicologia analitica)

“Ogni uomo e ogni epoca dà ai suoi simboli una nuova veste,

e quella eterna verità che il simbolo trasmette, può parlarci in uno splendore sempre rinnovato”.

(J. Jacobi, Complesso, archetipo, simbolo nella psicologia di C. G. Jung)

L'ultimo intervento del Prof. Tagliaferri, focalizza e puntualizza la difficoltà d'integrazione che le diverse discipline incontrano a livello epistemologico. Sentendo l'esposizione dei singoli relatori è palese la difficoltà di trovare un linguaggio epistemologico che permetta la reale comunicazione tra le singole discipline. Il linguaggio e le relazioni, si sono toccate e parzialmente integrate attraverso l'uso della metafora, che non basta a rappresentare l'unità interdisciplinare tra le relazioni, che rimangono percepite, all'ascolto, come parti separate, come nodi non interrelati nella rete. L'Ecobiopsicologia, nel panorama delle scienze della complessità, propone l'utilizzo dell'Analogia, come proporzione basata sulla funzione, come elemento linguistico e rappresentativo in grado di costellare le informazioni multidisciplinari ponendole in un sistema a rete che rispetti i singoli nodi significandoli vicendevolmente.

Che cos'è l'analogia? Analogia, sul piano etimologico, significa “proporzione”. Nel prefisso “ana” si nasconde l'idea di ripetizione, di cadenza ritmica di eventi, di “moto” che si ripete, di un ritmo. Concettualmente l'analogia è dunque un legame che sottende un identico ritmo³.

In linguistica, l'analogia è il procedimento che, nel corso della storia di una lingua, riduce le forme percepite come irregolarità e le riformula secondo il modello più comune (quello considerato “regolare”) di una data lingua.

In retorica, l'analogia è l'accostamento e la comparazione, all'interno di un testo sia scritto sia orale, tra due o più parole seguendo la loro somiglianza semantica (cioè parole simili per significato).

Nella semantica, l'analogia è quel procedimento compositivo per cui si sostituiscono ai consueti rapporti logici, sintattici e semantici delle parole altri rapporti basati su somiglianze tanto sul piano del significato che su quello del significante.

In fisica, l'analogia è il procedimento che indaga i campi della scienza meno noti partendo dalle leggi che governano fenomeni meglio conosciuti. L'analogia come metodo di indagine teorica fu sostenuta in particolare da James Clerk Maxwell⁴.

Per *analogia entis* s'intende, in filosofia e poi in religione, l'analogicità come via intermedia fra univocità ed equivocità, la similitudine come concetto logico equidistante dall'identità e dalla differenza, dall'omogeneità e dalla eterogeneità.

In matematica si parla di proporzione, per esprimere l'analogia come un'identità di rapporti che uniscono due a due i termini di due o più coppie. La **proporzione** in matematica è l'uguaglianza di due rapporti: $A:B = C:D$

Si legge A sta a B come C sta a D. Le grandez-

³ Frigoli, D., (2004). *Ecobiopsicologia*, Milano: M & B Publishing, p. 185.

⁴ James Clerk Maxwell (Edimburgo, 13 giugno 1831 – Cambridge, 5 novembre 1879) è stato un matematico e fisico scozzese. Elaborò la prima teoria moderna dell'elettromagnetismo, compendiando in un'unica teoria consistente tutte le precedenti osservazioni, esperimenti ed equazioni non correlate di questa branca della fisica. Le quattro equazioni di Maxwell dimostrano che l'elettricità, il magnetismo e la luce sono tutte manifestazioni del medesimo fenomeno: il campo elettromagnetico. Maxwell dimostrò che il campo elettrico e magnetico si propagano attraverso lo spazio sotto forma di onde alla velocità costante della luce. Nel 1864 scrisse “A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field” dove per la prima volta propose che la natura ondulatoria della luce fosse la causa dei fenomeni elettrici e magnetici. Il suo lavoro nella redazione di un modello unificato per l'elettromagnetismo è considerato uno dei più grandi risultati della fisica del XIX secolo. Le principali linee guida del pensiero di Maxwell sono identificabili in: ricerca dell'unità (unificazione), rifiuto d'ipotesi microscopiche, enfasi sui risultati sperimentali. Come metodo d'indagine teorica, Maxwell premia l'analogia perché, secondo lui, in grado di gettar luce sui campi della scienza meno noti, partendo dalle leggi che governano fenomeni meglio conosciuti.

ze da confrontare in termini analogici devono essere tra loro omologhe⁵.

Nell'ambito della logica del pensiero l'analogia svolge tre funzioni:

- euristica⁶, cioè contribuisce al procedimento di invenzione di un'ipotesi

- sintetica⁷, per cui contribuisce alla condensazione di una serie di possibilità fra loro divergenti verso una direzione unitaria

- evocativa⁸, ovvero sospende transitoriamente il giudizio logico a favore del manifestarsi emotivo di uno "stato estatico di stupore"⁹.

L'analogia racchiude dunque in sé la possibilità di condensare in un sistema unitario i dati delle funzioni logiche del pensiero con i contenuti irrazionali ed emotivi. A differenza del pensiero logico-causalistico, che procede in modo lineare nella deduzione dei suoi nessi secondo il principio di causalità, il pensiero analogico è per converso circolare perché ribalta continuamente l'ordine delle conclusioni raggiunte sulle premesse originarie, modificando con ciò la successione logica della deduzione. L'analogia supera dunque la logica lineare ordinaria a favore di una logica circolare, di cui il principio di causalità altro non è che un aspetto particolare di essa e apre alla dimensione della complessità, nella quale risiede la possibilità di riassumere in una visione unitaria (che non diviene assolutamente unilaterale) e sincronica (che non segue la legge causa-effetto) tutte le pluristratificazioni che s'intersecano nel fenomeno in questione. Infatti, il riflesso filosofico dell'analogia si può intendere come "l'eterno presente di una realtà che sussiste al di fuori delle categorie del tempo"¹⁰. L'aspetto psicologico di essa, invece, si traduce nella realtà spazio-temporale del soggetto che la sperimenta come criterio di sincronicità. Il pensiero analogico e logico-causalistico risultano fra loro complementari. L'analogia, riassumendo in sé l'interazione dei due aspetti della psiche, quello analogico-inconscio e logico-causalistico (coscienza), permette alla psiche umana di ordinare e comprendere in modo meno frammentario il simbolo e può essere considerata la chiave per leggere i fenomeni naturali e la loro complessità racchiusa nell'archetipo. L'analogia circoscrive uno spazio mentale nuovo, met-

tendo in relazione fra loro elementi legati da una "proporzione" latente ma assolutamente precisa, in cui aspetti opposti e apparentemente separati possano essere uniti fra loro.

Diventerebbe allora possibile su queste basi, creare un incontro multidisciplinare, in cui lo sforzo di cercare la proporzione all'interno della singola disciplina di studio, porti in sé già le basi per l'interconnessione di altre discipline, creando un sistema chiuso e aperto, a immagine e somiglianza dell'organismo umano, in accordo con i più grandi studi della teoria dell'informazione e dei sistemi viventi, delineate magistralmente da Capra F. in *La rete della vita*¹¹.

A proposito del contenuto del Convegno, sarebbe stato interessante inserire tra gli interventi, una relazione di orientamento junghiano, sia per quanto riguarda il religioso, i riti, i miti e l'apertura antropo-culturale e simbolica, sia per quanto riguarda i meravigliosi scritti di C.G. Jung sulla psicosi e le manifestazioni psicotiche e i deliri. Volontariamente nell'articolo redatto sul Minotauro¹², lo cito, in parte provocatoriamente, in parte a sottolineare l'importanza dei suoi contributi a livello scientifico e medico, che spesso vengono di-

⁵ Grandezze omologhe: l'idea di omologia impone che si mettano in corrispondenza, attraverso le loro qualità, solo le parti che svolgono negli oggetti ruoli equivalenti. (vedi nota di riferimento in Frigoli D., *Ecobiopsicologia*, M&B Publishing, Milano, p. 183).

⁶ L'analogia usata in funzione euristica ha una validità transitoria, perché vive come "idea", come "spirito iniziale", ma non sopravvive a lungo oltre il momento d'invenzione dell'ipotesi, perché quando la dimostrazione è raggiunta questa la condanna all'estinzione.

⁷ L'analogia, nella funzione sintetica, resta l'unica figura corretta capace di oltrepassare le barriere che separano le singole scienze a favore della ricerca di un'unità di relazione.

⁸ La funzione evocativa dell'analogia si riferisce al fatto che l'effetto di stupore è determinato dall'accostamento, suggestivo ma sensato, di significati in precedenza non collegati fra loro e che anche dopo ciò restano l'uno estranei all'altro, come tipicamente avviene nell'arte e nella poesia in particolare.

⁹ Frigoli, D., (2004). *Ecobiopsicologia*. Milano: M & B Publishing, p. 184.

¹⁰ Frigoli, D., (1987). *Il codice psicosomatico del vivente*. Milano: ANEB, p. 15.

¹¹ Capra, F., (1997). *La rete della vita*. Milano: BUR

¹² Violi, F., (2012). *Recensione commentata dell'evento. "Il Minotauro"*, anno XXXIX, 2, dicembre 2012. Bologna: Il Minotauro, pp. 128-137 in *Gli allegati del Minotauro. Problemi e ricerche di psicologia del profondo. Presentazione del Convegno "Psicopatologia tra natura e cultura"*.



mentificati a scapito di un'immagine "irrazionale" di Jung. Jung ha affrontato ampiamente il tema concernente le forme e i caratteri del simbolismo religioso, con un approccio di natura "fenomenologica" ed empirista e le sue ricerche sono state volte proprio ad analizzare tale argomento da un punto di vista psicologico. Una delle componenti, tipica della religione, che secondo Jung andrebbe recuperata è il rituale. Il rito e le pratiche rituali, di cui è celebre l'analisi della Trasformazione nella Messa¹³, sarebbero compiute con lo scopo di destare l'azione del *numinosum*¹⁴, così come ne parla Rudolf Otto, "un'essenza o energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà"¹⁵, a recuperare cioè una totalità che l'uomo perde nella specializzazione e nell'evoluzione, a livello biologico, genetico ed epigenetico, e a livello psicologico e culturale nella crescita individuale. La religione, intensa come quell'atteggiamento proprio di una coscienza che attraverso l'opera del numinoso subisce un cambiamento, e potremmo dire noi, la psicoterapia che tenga presente le leggi del numinoso e della vita, rispettandone le analogie, possono essere il tentativo di recuperare quella complessità naturale e originaria che Bateson sintetizza in "complesso flessibile organismo-nel-suo-ambiente"¹⁶.

¹³ Jung, C.G., (2008). Il simbolo della trasformazione nella messa, in Opere XI, Psicologia e religione. Torino: Bollati Boringhieri, p.195.

¹⁴ Otto, R., (2009). Il sacro, Milano: SE ed., p.21.

¹⁵ Jung, C.G., (2008). Opere XI, Psicologia e religione. Torino: Bollati Boringhieri, p.17.

¹⁶ Bateson, G., (1977). Verso un'ecologia della mente. Milano: Adelphi.

Bibliografia

- Bateson, G., (1977). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Callieri, B., Maldonato, M., Di Petta, G., (1999). *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*. Guida (Alchimie).
- Capra, F., (1997). *La rete della vita*. Milano: BUR.
- Frigoli, D., (2004). *Ecopsicologia*, Milano: M & B Publishing.
- Frigoli, D., (1987). *Il codice psicosomatico del vivente*, Milano: Ed. ANEB.
- Jacobi, J., (2004). *Complesso, archetipo, simbolo nella psicologia di C. G. Jung*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G., (2008). *Il simbolo della trasformazione nella messa*, in Opere XI, *Psicologia e religione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G., (2008). Opere XI, *Psicologia e religione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G., (2008). Opere vol. XV, *Psicoanalisi e psicologia analitica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Otto, R., (2009). *Il sacro*, Milano: SE.
- Remotti, F., (2011). *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*. Bari: Laterza.
- Ridley, M., (2003). *La Regina Rossa. Sesso ed evoluzione*. Torino: Instar Libri.
- Ridley, M., (2005). *Il gene agile. La nuova alleanza fra eredità e ambiente*. Milano: Adelphi.
- Tagliaferri, R., (2007). *La «magia» del rito - Saggi sulla questione rituale e liturgica*. Roma: Messaggero.
- Troisi, A., McGuire, M., (2003). *Psichiatria Darwiniana*. Roma: Giovanni Fioriti Editore.
- Von Franz, M.L., (2004). *Tipologia psicologica*, Novara: Ed. RED.

Avola Stefania - Psicologa e Psicoterapeuta specializzata presso l'Istituto ANEB, specializzata in psicologia giuridica e forense ed esperta di formazione nel settore del volontariato sociale.

Violi Francesca - Psicologa e Psicoterapeuta specializzata presso l'Istituto ANEB, collaboratrice nell'area della Ricerca e dell'Editoria come Capo Redattrice della rivista MATERIA PRIMA.

DIDIER ANZIEU



Didier Anzieu, Melun 8 luglio 1923 - Parigi 25 novembre 1999

“Essere coscienza o piuttosto essere esperienza, significa comunicare interiormente con il mondo, con il corpo degli altri essere con essi, anziché accanto ad essi...”.

M. Merleau-Ponty

Si è scelto di raccontare Didier Anzieu perché dai suoi scritti, dalle sue intuizioni, dal suo sensibile se pur articolato linguaggio semantico ha avuto origine una delle più profonde e intime rappresentazioni teoriche sull'origine della relazione, della dualità, della mente, del Pensare e del Pensiero nell'uomo e dell'uomo.

Nel 1985, ha elaborato il concetto di lo-pelle (*Moi-peau*), da intendersi come espressione fantasmatica, operante sia a livello individuale sia collettivo, di una continuità tra le funzioni biologico-contenitive della pelle e quelle psicologico-coordinative dell'lo, l'esperienza

epidermica da cui si concretizza la funzione psicologica e del pensiero ci permette di fare riferimento alla funzione di riflessività.

Rifletter-si ovvero flettere sé stessi implica l'esistenza di un involucro, che separi un dentro da un fuori, un sopra da un sotto, un contenuto dal contenitore, rappresentando il movimento e lo scambio tra individuo e ambiente.

Il fondamento teorico di Anzieu è quello di porre, all'interno del suo pensiero e della sua teoria, come dato originario di ordine organico, la pelle, a riflettere, diremmo secondo l'Ecobiopsicologia, il campo immaginario e *ultravioletto* della psiche.

Anzieu mutua dalla biologia sia il concetto di membrana cellulare animale e vegetale sia le sue caratteristiche meccaniche, elettriche, gravitazionali, ecc. per esporre la sua teoria sugli involucri psichici¹ il cui significato profondo è da riferirsi alla stessa struttura limitante e di contenitore dello psichismo e quindi dell'lo. Nell'ottica Ecobiopsicologica, il concetto dell'lo-Pelle coniato da Anzieu, individua ciò che filogeneticamente è fondamentale nello sviluppo della vita, ossia la storia della auto-organizzazione delle strutture del mondo che per esistere hanno bisogno della membrana cellulare. A tale proposito lo studioso Lipton Bruce H.² considera la membrana cellulare come elemento fondamentale, *vero cervello della vita cellulare*³, togliendo in questo studio il primato al DNA, in linea con i numerosi

¹ Anzieu D., Houzel D., Missenard A., Enriquez M., Anzieu A., Guillaumin J., Doron J., Lecourt E., & Nathan T., (1996). *Gli involucri psichici*. Paris: DUNOD.

² Lipton, B., (2006). *La biologia delle credenze. Come il pensiero influenza il DNA e ogni cellula*. Macro.

³ Ibidem, p. 85.



studi di epigenetica. Scrive: "Le operazioni della cellula sono modellate principalmente dalla sua interazione con l'ambiente, e non dal suo codice genetico"⁴.

L'involucro assume per Anzieu a livello psichico, la stessa funzione della membrana cellulare, non solo passiva di confine, ma attiva e proattiva nell'interazione e relazione con l'ambiente.

Partendo da quest'ottica scientifica rivediamo il pensiero stesso di Anzieu in riferimento al substrato culturale e scientifico in cui egli si trova ad operare.

Ostile alla tendenza spicciola della moderna disciplina scientifica che pone l'analogia e il suo potere simbolico al concetto di mera somiglianza, indica nella "Terza" proposizione enunciata nel suo libro "Il Pensare. Dall'lo-pelle all'lo-pensante"⁵, con folgorante semplicità e vitale essenza che "Non vi è nulla nella mente che non sia passato attraverso i sensi e la motricità. La mente tende a concepirsi come un apparato analogico del corpo vivente e della sua organizzazione e a concepire gli altri corpi come analogon del proprio corpo. L'acquisizione delle differenze spazio/tempo, continuità/rottura, dentro fuori... picchetta questa costruzione"⁶.

Anzieu descrive tre funzioni primarie della pelle sostenendo che ogni attività psichica poggia su una funzione biologica. Innanzitutto la pelle contiene tutto ciò che è dentro di noi "... e trattiene il buono e il pieno che l'allattamento, le cure, il bagno di parole vi hanno accumulato"⁷.

Non dobbiamo dimenticare che l'illusione di una figura permanente che soddisfa l'esigenza di integrità del bambino è base indispensabile per la formazione dell'lo-pelle.

1. La pelle come funzione di demarcazione fra dentro e fuori, la pelle è una barriera protettiva dalle sensazioni distruttive, essa svolge il ruolo di *para-eccitazione*.

2. La pelle può considerarsi lo strumento comunicativo più forte dell'uomo, essa è la testimonianza della qualità delle relazioni significative che noi intratteniamo con gli altri.

3. La pelle si connette con altri organi di senso esterni come l'udito, l'olfatto, il gusto ed è strettamente collegata con la sensibilità cinestetica e di equilibrio.

Nella sua pratica psicoanalitica, Anzieu ha sempre affermato di essere un analista ortodosso, ma era anche attento a modulare il meccanismo e la tecnica di interpretazione secondo le esigenze di trattamento del singolo paziente. Egli ha dato sempre maggiore attenzione a queste aree di pratica, sostenuto dai suoi contatti con la scuola anglo-americana di Melanie Klein, Wilfred R. Bion, Donald W. Winnicott, Esther Bick.

Integrando i concetti di Freud "L'lo si trova sotto l'influenza specifica della percezione... le percezioni hanno per l'lo lo stesso significato che le pulsioni hanno per l'Es."⁸ e ancora "(...) L'lo è anzitutto un'entità corporea, - Volendo cercare una analogia anatomica la cosa migliore è identificarlo con "l'homunculus" del cervello degli anatomici (...)"⁹ e Melanie Klein sul concetto di *seno buono* e *cattivo*, arrivò a postulare la creazione dell'lo-pelle come involucro unificatore e protettivo.

La visione caleidoscopica di Anzieu sull'origine del Sé, la tenerezza tipica degli psicoanalisti relazionali nel trattare il calore e l'amore della relazione primaria insieme al rigore teorico permette a chi volesse intraprendere la lettura dei suoi scritti di apprezzare la molteplicità dei punti di vista offerti. I concetti di *holding* e *handling* insieme a quelli di Ester Bick sulla funzione di "*prima pelle primaria*" svolta dalla madre e dalle sue cure, dal suo odore, sono serviti da sfondo per la costruzione della nozione di un suo Sé coeso e integrato a partire dalla nascita dell'lo-pelle, designando con tale concetto la rappresentazione psichica dell'lo del bambino, che durante le fasi dello

⁴ Ibidem, p. 98.

⁵ Anzieu, D., (1994). *Il Pensare. Dall'lo pelle all'lo pensante*. (trad. Marinese, L.). Roma: Borla, Didier, A. (1996).

⁶ Ibidem, p. 25.

⁷ Ibidem, pp. 55-56.

⁸ Freud, S., (1922). *L'lo e l'Es*. OSF, vol.9. Tr. it. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 502.

⁹ Ibidem, pp. 488.

sviluppo fa di stesso a partire dalla propria esperienza della superficie corporea.

Anzieu ha affrontato il problema di come l'uomo riesce a utilizzare i suoi contenuti mentali psichici, sensazioni, affetti e sogni, così primariamente connessi e tessuti nell'esperienza corporea. Secondo Anzieu esiste una concatenazione di eventi/concetti: corporeità-psichismo-pensiero, cioè pelle-lo-Pensare, un funzionamento arcaico dell'apparato psichico, di natura "pittogrammatica", costituito da impressioni cinestetiche, dati grezzi sensoriali, posturali e cutanei. Il pensare permette l'evoluzione di questo stadio al successivo, similmente ai processi primari e secondari descritti da Freud.



Particolare della pelle.

A sostegno di tale proposizione ricordiamo ciò che gli studi evolutivi della teoria dell'attaccamento e dell'*Infant Research* ci dicono in merito all'importanza dell'lo corporeo, o meglio del Sé nucleare, come modalità organizzanti l'identità primitiva.

Il fatto che un uomo è il suo corpo, e, considerato che tale entità/identità emerge dalla relazione con l'Altro da sé che si esplica in un contesto storico culturale, incorniciato dalla valuta sociale del momento, il corpo è anche collettivo. Il "tocco" che rappresenta la congiunzione fisica - un pezzo di pelle

che tocca un altro pezzo di pelle - di una presenza psichica - un altro diverso da me che mi tocca - è il concetto portante della tecnica psicomotoria.

L'lo-pelle di cui parla Anzieu è l'esperienza vissuta attraverso la pelle (epidermide, pelle, derma o membrana di rivestimento) che funge sia da barriera difensiva sia da filtro permeabile ai messaggi esterni e che costituisce la matrice del Sé.

La presenza dell'Altro conferita fin dall'inizio dal contatto corporeo fra madre e bambino, sviluppa un senso di se stessi come presenza viva.

La strutturazione della vita psichica e lo sviluppo emotivo - essere compreso/incorporato - si origina e si riverbera dalla strutturazione della dimensione spazio-temporale (ovvero essere contenuto).

I sentimenti d'integrità, identità, ruotano attorno a questi concetti che costituiscono nella loro poliedricità di significato i mattoni che necessitano alla costruzione di quel grande impero che è la vita psichica.

Le esperienze sensoriali e cinestetiche, rappresentative dei simbolismi arcaici del prendere dentro di sé e dell'essere presi dentro qualcosa, divorare ed essere divorati, svuotare ed essere svuotati, comparire e scomparire, sono i *trustee* su cui gravita il processo d'incorporazione.

"In - corpo - azione" ovvero azione, atto, movimento, che il

corpo produce al fine di rendere costitutivo di e per sé stesso un elemento esterno inserendolo all'interno di sé (comprendere, contenere). La preposizione *"in"*, possiede caratteristiche (nel caso si utilizzi come suffisso) sia privative sia introduttive, ed è di importanza fondamentale in quanto conferisce il senso di immersione in uno spazio o in un tempo. *"L'immagine dell'immersione può essere sottintesa o ridursi a simbolica, alludendo a uno schema all'interno del quale ci si dispone: "essere in due" "essere all'interno di una comunità di due" (col*



risultato di unione), opposto a “essere due” che ha il risultato di distinguere”.

Le modalità d’incorporazione non sono delimitate alla funzione nutritiva ma anche visiva, olfattiva, tattile e riferite ad ogni elemento che entra anche occasionalmente nel campo percettivo del bambino e viene accolto e reso costitutivo del processo di conoscenza e di autodeterminazione del Sé. Gli “affetti vitali” degli elementi incorporati sedimentati nella memoria filogenetica, ereditata e depositata in ciascuno di noi possono essere considerati il riflesso degli archetipi custoditi nel profondo dell’uomo, per questo la pelle rappresenta il biologico in cui si imprime il primo disegno di realtà, mentre l’Io pelle è una sorta di matrice originaria che conserva questo ritratto di se stessi.

Necessario diviene affrontare la riflessione del costituente teorico di Jaspers e della sua visione della struttura dell’Io per amplificare in ottica Ecobiopsicologica gli approfondimenti di Anzieu e le sue derivazioni semantiche atte a circoscrivere l’immagine mentale della forma che l’Io possiede

Il filosofo, nonché psichiatra, Karl Jaspers nel suo percorso di sottolineatura dell’Io afferma che l’identità egoica si struttura sulla base dei seguenti quattro punti: sentimento di delimitazione, che separa il mondo esterno dall’esterno; sentimento di attività, che conferisce la percezione che i nostri atti ci appartengono; sentimento di continuità nel tempo, che fa riferimento alla modalità di trovarci identici nei nostri atti nel tempo, o meglio la persistenza senza discontinuità tra la personalità passata e quella attuale; il sentimento di unità che fa riferimento al fatto che pur essendo presenti in ogni individuo forze psichiche in movimento queste si riferiscono centralmente ad una identica unità.

Secondo l’ottica Ecobiopsicologica questi aspetti possono essere visti come la rappresentazione ultravioletta di un infrarosso così costituito: la delimitazione analogicamente corrisponderebbe alla membrana cellulare; l’attività al movimento;

l’unità al processo metabolico; la continuità al tema della riproduzione.

Sul piano poi dell’esperienza archetipica, la continuità si rifarebbe al tema del sé; la delimitazione al rapporto fra l’Io e il Sé mediato dalle immagini archetipiche; l’attività al tema delle immagini simboliche; l’unità alla sintesi del rapporto tra Io e Sé in vista dell’individuazione.

Il senso della “presenza” come contenuto mentale originario costituisce la radice di tutte le funzioni rappresentative degli oggetti, i quali, sul piano affettivo hanno lo scopo di dirigere nella realtà l’orientamento verso le “fonti” di piacere che sul piano filogenetico servono a garantire la continuazione della specie, e sul piano ontologico a garantire la “presenza” di sé e degli altri come fatto originario, certo e costitutivo del processo di separazione individuazione.

Il nostro corpo attribuisce un significato e senso alle percezioni che ci provengono dall’esterno, ma è lo stesso corpo che esperisce tali sensazioni a cui dà un significato.

La ricerca dell’esperienza individuativa attraverso il codice corporeo e verbale, la ricerca del senso personale, il bisogno di potenziare la strutturazione del Sé attraverso il quid relazionale, conduce Anzieu ad occuparsi anche dell’esperienza vitale di immedesimazione, evocativa e al tempo stesso catartica dello psicodramma.

Venne iniziato allo psicodramma da Mireille Monod e Evelyne Kestemberg, Philippe Gravel, Geneviève Testemale.

Questo spazio di gioco saziava il suo bisogno di integrare agli impegni cattedratici e formali, un aspetto ludico, di libertà espressiva, e per molto tempo lo psicodramma ha risposto a questa necessità. Lo psicodramma è fisico, corporeo, è dramma, è immediato, spinge verso altre riflessioni.

Per lui lo psicodramma si insinua nel corpo, come un getto di emozioni e forze emotive si colloca nell’articolazione della comunicazione preverbale, quindi diretto e pronto come il potere significante della parola nelle esperienze corporee.

Anzieu affermava che la rete di conoscenza



permette di osservare l'oggetto della conoscenza da diverse angolazioni teoriche ed esperienziali, questo rafforza la profondità del pensiero perché fra queste esiste la possibilità di correlazione e intersecazione di senso.

Bibliografia

- Anzieu, D., 1994). *Il Pensare. Dall'io pelle all'io pensante*. (trad. Marinese, L.). Roma: Borla
- Anzieu, D., (1980). *Psicoanalisi e linguaggio. Dal corpo alla parola*. Roma: Borla
- Anzieu, D. (1985). *Le moi peau*. Bordes Paris. (Trad. it. L'io pelle. Borla, Roma, 1987)
- Anzieu, D. (1996). *Il pensare. Dall'io-pelle all'io-pensate*. Borla, Roma, 1996
- Anzieu D., Houzel D., Missenard A., Enriquez M., Anzieu A., Guillaumin J., Doron J., Lecourt E., & Nathan T., (1996). *Gli involucri psichici*. Paris: DUNOD.
- Bion, W., (1972). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando
- Chabert, C., (2000). *Didier Anzieu. I grandi psicoanalisti*. Roma: Armando
- Freud, A., (1979). *Il concetto di madre che respinge*. In Opera 1945-1964, Vol. II, Torino: Bollati Boringhieri
- Freud, S., (1922). *L'io e l'Es*. OSF, vol.9. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1977
- Freud, S., (1938). *La scissione dell'io nel processo di difesa*. OSF, vol.11. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1977
- Lipton, B., (2006). *La biologia delle credenze. Come il pensiero influenza il DNA e ogni cellula*. Macro.
- Suzuki, D. T. (1974). *Manuale di Buddismo Zen*. Roma: Ubaldini, pp.104.