

LA SPIRITUALITÀ UMANA NELLA PREPARAZIONE ALLA MORTE E NELL'ELABORAZIONE DEL LUTTO

(ATTI DELLA GIORNATA DI STUDIO DEL 19 SETTEMBRE 2015)



INTRODUZIONE

di Francesco Campione



La giornata di studio a cui siete stati invitati oggi si propone innanzitutto di rispondere alla seguente domanda:

l' assenza quasi totale, propria del nostro contesto (a parte pochi esempi abbastanza rituali di tipo religioso o di ascendenza Zen), dell'assistenza spirituale ai morenti e alle loro famiglie (nonché della formazione alla spiritualità degli operatori che li assistono), è da considerarsi un indice di modernità o di arretratezza?

In altri termini, se l'assistenza ai morenti e le Cure Palliative, grazie ai costanti progressi sanitari nel controllo dei sintomi, si identificano sempre più con le pratiche tecniche della Medicina Palliativa, è un guadagno o una perdita?

È un guadagno o una perdita medicalizzare quasi completamente l'assistenza per chi muore tendendo a separarla sempre più da quella dei familiari per il lutto, e trascurare il ruolo che la spiritualità potrebbe avere, rivitalizzando spiritualmente la vita, nel contrastare la sofferenza insopportabile che fa desiderare la morte e provoca l'angoscia della morte e la pena del lutto? Possiamo naturalmente rispondere a questa domanda solo mostrando in che modo le varie forme della spiritualità possono contribuire a prepararci alla morte e al lutto, chiedendolo a chi pensa che ciò sia possibile. Ecco perché abbiamo invitato i relatori di oggi sottoponendovi le loro considerazioni per cominciare a riflettere tutti insieme, a partire da quanto ci diremo, sul significato della spiritualità di fronte alla morte e al lutto.

Sulla base di questa risposta e col contributo di tutti potremo, a partire da oggi, mettere in evidenza (se già esiste in nuce) o costruire (se non esiste affatto) una nuova dimensione dell'assistenza ai morenti e alle famiglie, oppure abbandonarne senza rimpianti i propositi. So naturalmente a quali difficoltà è esposto quanto ci proponiamo, dato che la storia della cultura moderna ha portato ad un progressivo abbandono della nozione stessa di "spirito" che prima è diventato "mente" (cioè attività cognitiva) e poi "cervello" (cioè funzionamento dell'organo della attività cognitiva). E tuttavia, ci saranno delle ragioni se lo "spirito" è rimasto una nozione viva del nostro linguaggio e se si assiste ad una sua "rinascita" sia attraverso il ritorno delle religioni, registrato da tutti gli studi sociologici, sebbene in forma personalizzata (1), sia attraverso correnti tutt'altro che deboli della filosofia moderna e contemporanea (citerò solo la vitalità dell'approccio fenomenologico e il progressivo ricomporsi della frattura tra scienza della Natura e Scienze dello spirito che tende a ridare dignità alla "spiritualità" senza farla necessariamente prevalere sulla "materialità" o subordinarla ad essa).

Mi limiterò ad accennare alcune forme soltanto di questa "vitalità" dello "spirito" nella nostra contemporaneità.

Nel linguaggio quotidiano

C'è innanzitutto lo "spirito santo" che sembra in grado quantomeno di ispirare i vescovi nell'eleggere il Papa. C'è lo "spirito dei tempi" senza il quale non so come potremmo esprimere il senso dell'atmosfera nella quale viviamo. C'è lo "spirito di patate" per cui le ragazze sposano quelli che li fanno ridere. Ci sono i "bollenti spiriti" degli adolescenti che tutti vorremmo continuare ad avere a qualsiasi età. Ci sono gli "animal spirits" senza i quali sembra che ci passerebbe la voglia di lavorare e competere con gli altri per affermarci. C'è l'amore che se non è un po' "spirituale" è di seconda categoria. Ci sono gli "spiriti" che visitano gli spiritati e lo "spiritismo" di chi pensa di poter comunicare con lo "spirito" dei morti. E potrei continuare, ma mi limiterò ad aggiungere soltanto un'altra forma di "spirito", la più universale: lo "spirito" con cui facciamo le cose e viviamo la vita, nel bene della felicità e della fortuna e nel male della sofferenza e della morte.

Nella Filosofia

Il termine “spirito” e i suoi sinonimi mirano in tutte le filosofie ad esprimere un quid che ha a che fare con la “vita”, qualcosa che “anima”, che vitalizza. Tanto che in alcuni contesti linguistici “spirito” e anima sono sinonimi, al punto da contrapporvi la “materia”, come nel racconto della Genesi dove si dice che Dio ha prima fatto con la terra un vaso di argilla (la materia) e poi gli ha soffiato dentro la vita (lo spirito). Anche in Biologia non è così chiaro come si passi dalla materia organica alla sua “animazione”, cioè dai composti chimici dell’organismo, che si formano nella reazione tra la luce del sole e l’atmosfera terrestre, alla sua unicità organica di vita.

E tuttavia subito le filosofie si dividono sul significato da dare al quid spirituale che dà la vita.

Una delle tradizioni più stabili, come ha dimostrato Daniel Heller- Roazen nel suo bel libro dal titolo “Il tatto interno” (2) è quella aristotelica secondo la quale lo “spirito” è qualcosa di sensoriale, una specie di sensazione globale, che viene indicata come “percezione della percezione” e da cui dipenderebbe la sensazione di essere vivi. La moderna neurologia ha coniato il termine noto a tutti quelli che hanno studiato medicina per la sua difficilissima interpretazione: la cenestesi, cioè il senso interno della posizione delle parti del corpo.

Sentirsi vivi, la propria spiritualità, in questa ottica, significherebbe percepire di percepire il proprio corpo, e l’anima non sarebbe altro che l’insieme delle sensazioni cenestesiche che il corpo trasmette, il cosiddetto senso comune o senso interno (sentio ergo sum). Se le cose stanno così, a seconda delle condizioni del corpo ci si può sentire più o meno vivi, come dimostrano le sensazioni di coloro che hanno subito delle amputazioni massicce di parti del loro corpo, coloro che sono in coma, i morenti e anche i dormienti in certe fasi del sonno. Lo stesso sentimento di sé (l’io) e la percezione della vita come qualcosa di intrinsecamente “buono” e fonte di gioia, dipenderebbero in questa ottica dalle sensazioni di questa specie di tatto interno che è la cenestesi, che quando è integra costruirebbe, attraverso la trasmissione al cervello, un’immagine corporea che non è nient’altro che la coscienza di esistere in quanto se stessi e la coscienza della “gioia di essere vivi”.

Peccato che i fenomeni dell’arto fantasma (sentire una parte del corpo che non c’è) e del delirio di negazione (non sentire una parte del corpo che c’è) o della spersonalizzazione (sentire di esistere ma come qualcosa che c’è in modo anonimo neutro e alienato e non come qualcosa che mi appartiene), hanno messo in discussione questo modello apparentemente così semplice.

Un’altra tradizione filosofica è quella Cartesiana secondo la quale è la mente che anima il corpo attraverso le sue idee che non derivano dalle sensazioni del corpo ma sono innate (cogito ergo sum e non sentio ergo sum).

Ora si instaura una frattura tra l’anima e il corpo, l’anima (res cogitans) viene sopraordinata al corpo (res extensa) e la spiritualità cambia significato: ciò che vivifica il corpo è la mente e non viceversa, e sono le idee che trasmettendosi al corpo lo vivificano: la spiritualità è il pensiero.

Essere vivi significa ora pensare e governare il corpo con la mente, ed essere morenti, avere un corpo che non obbedisce più allo spirito della vita che la mente gli infonde.

Ma da dove vengono le idee e come mai spesso il corpo non obbedisce?

Le idee (per i cartesiani) vengono da Dio e ci sono due possibilità: che Dio continui a vigilare sulle nostre idee (come sostiene Malebranche, 3), e allora la spiritualità sarà un dialogo della mente con Dio; oppure Dio creandoci ha determinato quella che Liebeniz (4) ha chiamato

“armonia prestabilita” tra mente e corpo, che sanno fin da sempre come comunicare armonizzandosi.

L'esempio della concezione chomskiana della linguistica (la cosiddetta grammatica generativa) secondo la quale il linguaggio umano nella sua struttura sintattica non si evolve da quando è sorto nella storia evolutiva, è un esempio attuale di questa concezione.

Sono due posizioni filosofiche entrambe fondate tra le quali bisognerebbe poter non dover scegliere, considerando che potrebbe trattarsi di due possibilità entrambe valide di spiegazione della spiritualità, cioè della trasmissione di ciò che è vitale, entrambe al tempo stesso “umane”.

Si potrebbe trattare, questa è la nostra ipotesi, di vie spirituali che l'uomo è in grado di percorrere allo stesso modo e anche forse di superare integrandole in un tutto che le trascenda.

E proprio l'assistenza spirituale ai morenti potrebbe fornirci qualche indicazione per realizzare questo superamento se essa seguendo fino in fondo l'una e l'altra via ne scorgesse i limiti e non li occultasse per trionfare sulla via concorrente.

Quando, ad esempio, un morente sentendo il desiderio di continuare a vivere a tutti i costi, trova in sé l'idea di tempo infinito e di eternità, dovrà considerare queste idee come il risultato nell'anima della sensazione corporea della vita che viene meno facendogli desiderare di non morire, immaginandone la possibilità, e così rinunciare all'infinito e all'eternità?

Oppure dovrà cercare di vivere la sensazione corporea della vita che lo abbandona e del conseguente desiderio di vivere per sempre alla luce di queste idee?

Sono d'altra parte i due sensi del nome stesso “desiderio” e del verbo corrispondente “desiderare”.

Aristotele (5) enumera cinque facoltà percettive: l'immaginazione (phantasia), la tendenza (orexis), il piacere (hedone), il desiderio (epithymia) e sensazione (aisthesis).

Il termine desiderio, che si è cominciato ad usare nel XII secolo, e che deriva dal latino sider (stella) e si riferisce all'interrogare gli astri per sapere se i desideri si avvereranno, può tradurre sia il termine greco orexis che indica la percezione del “tendere verso qualcosa”, sia il termine greco epithymia che indica “l'essere attratti da qualcosa”. Appare la moderna distinzione tra bisogno (c'è qualcosa fuori di te e senti in te che ti attrae) e desiderio (senti dentro di te di tendere verso qualcosa che puoi non sapere cosa sia o se esista). Si può supporre che proprio perché nel medioevo dominano i desideri non materiali (ad esempio il desiderio di Dio) si ha bisogno di interrogare le stelle, che sono nel cielo cioè nel luogo dell'altissimo e delle idee, non soddisfa più la distinzione non chiara tra Orexis e epithymia e si impone il termine desiderio (intorno a ciò che dicono le stelle). L'ambivalenza tuttavia permane e si manifesta in punto di morte: la tendenza all'eternità e all'infinito che si sente quando ci si sente morire è un bisogno (epithymia) che produce, attraverso un'altra facoltà percettiva (l'immaginazione), la tendenza (orexis) e la sensazione (aisthesis) dell'infinito come risolto e compensazione del finito? Oppure la tendenza (orexis) all'eternità e all'infinito derivano da un'idea da sempre presente dentro di noi e che non può derivare da sensazioni (aisthesis) dell'Infinito non sperimentabile né da immagini (phantasia) non immaginabili?

Secondo la spiritualità che proponiamo non c'è ragione di non provare entrambe le vie fino in fondo per arrivare a toccarne i limiti ed eventualmente integrarne le possibilità.

Per farlo l'uomo dovrà allora, ed questa la proposta che cercherò di illustrare nel pomeriggio, scoprire una terza via della spiritualità che tende ad essere trascurata: quella della trasmissione della vita attraverso il parlarsi e il parlare con gli altri.

Mi sento morire e rinuncio alla possibilità che il tempo sia infinito e mi trascini nell'eternità, oppure a dispetto di ciò che mi dice il sentimento della vita che mi abbandona continuo a

desiderare l'eternità e l'infinito pur sapendo che non lo potrò raggiungere, cioè gratuitamente solo per desiderarlo?

Me lo chiedo e lo chiedo agli altri, e cosa scopro?

Mi vitalizza maggiormente la spiritualità che deriva dalla decisione di rinunciare alla vita quando la sento venir meno o da quella di continuare a desiderare la vita a prescindere dal sentirla?

Mi sentirò più vivo cercando di distrarmi dal sentimento della morte e rinunciando a prepararmi alla mia morte e a quella dei miei cari, oppure sarà il desiderio di non morire mai a farmi sentire più vivo e potrò prepararmi alla morte e al lutto proprio perché nessun sentimento della morte (paura, angoscia o desiderio) potrà inaridire il mio desiderio di vivere?

Qual è lo spirito con cui devo prendere la mia morte e quella dei cari?

Devo pensare ad altro, altrimenti inevitabilmente il pensiero della morte la farà prevalere sulla vita?

Oppure, il desiderio di vivere è più forte della morte e del suo pensiero e posso seguirlo senza temere che produca un desiderio di morire in grado di sopraffarlo?

Non è questo dilemma dell'uomo moderno che incontriamo senza volerlo affrontare al letto di morte dei pazienti e delle famiglie che assistiamo?

Non è arrivato il momento di affrontare questo dilemma spirituale nell'assistenza ai morenti e ai dolenti e non limitarsi più a chiedersi cosa fare per modificare in senso benefico le sensazioni fisiche di pazienti e famiglie, avallando così la convinzione che una vita si può animare solo fisicamente?

Lo spirito con cui si vive la vita deriva solo dalle sensazioni del corpo o c'è una dimensione intermedia tra anima e corpo, il desiderio che deriva dal corpo ma lo determina al tempo stesso, in grado di "rianimare" la vita anche quando non è più fisicamente rianimabile?





