

# Della morte e del morire

## Aspetti antropofenomenologici

**Bruno Callieri, Roma**

Non di rado accade che il morire, come approssimazione allo spegnersi, come avvertimento della propria fine, come evento imminente, appartenga ancora tutto alla vita, anche se non propriamente alla coscienza lucida; in questo *morire* l'angoscia e il coraggio possono coesistere e con essi anche i segni non equivoci del dolore, lo stato pre-agonico. Certamente, l'angoscia dinanzi al morire, dinanzi all'evento del distacco, che è sempre così prossimo e così lontano, è ben diversa dall'orrore della morte; orrore consaputo, che non si può certo sperimentare nel proprio corpo ma che (da sempre) è prima evidente nell'altro, divenuto cadavere, cioè divenuto assenza di una «presenza».

Il morire in pace, carico d'anni o sazio della vita, il morire dello stoico, ma anche ogni altro morire, fino a quello nei campi di sterminio (dal Burundi alla Bosnia, da Auschwitz alla Cambogia) (1), tutti trovano la loro grande antitesi nell'affacciarsi sul limite della trascendenza, *on thè boundaries* (2).

Ma anche in quel trascendente che voglia restare radicalmente umano, cioè al di qua di ogni Trascendenza (3), anche nella versione più terrestre e laica del blochiano «Dies septimus nos ipsi erimus» (4), anche qui il pensiero della morte può essere affrontato con fermezza e forza e anche qui si può accogliere la realtà della morte come la condizione che rende autentica la vita.

(1) Cfr. Yaffa Eliach, *Non ricordare... non dimenticare. L'Olocausto raccontato con la speranza chassidica nell'umanità*, New York, Random House, 1982. Trad. it. G. Bonetti, Roma, Città Nuova, 1992.

(2) P. Tillich, *On thè Boundary*, New York, Scribner's Sons, 1966. Trad. it. E. Gatti, *Sul/a linea di confine*, Brescia, Queriniana, 1969.

(3) R. Madera, «La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica», *Rivista di psicologia analitica*, nuova serie n. 2, Roma, Astrolabio, 1996.

(4) E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1971; ma soprattutto, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994.

Il cecoslovacco Milan Machovec, uno degli esempi attuali più densi di coerente apertura al dialogo tra ogni forma storica del pensiero umano, interrogandosi sul senso della vita ci offre pagine indimenticabili, specie là dove egli, pur marxista di base, è molto attento e sensibile all'ascolto della dimensione religiosa (5). Il proposito di Machovec è quello di riuscire a integrare la persona nell'evento della morte, e di integrarlo proprio nell'ambito del dialogo, inteso come luogo di svelamento dell'Alter-ego, dell'incontro e dell'interiorità. La certezza assoluta della morte deve divenir maestra di vita; kafkianamente, comprende pienamente la vita solo chi vive anche il pensiero della morte (6). Solo se si sa che la serie dei momenti-vita è una serie finita, solo allora ognuno di questi momenti conta come il «luogo» di una decisione sempre significativa, di un serio aut-aut (7).

Tabuizzare la morte è rifiuto del limite (8); la morte nella società contemporanea è divenuta un «accadimento» da nascondere, è stata molto emarginata dal contesto sociale del post-moderno (9). Ma non si elude il problema, e il «pensiero sulla morte» di Paolo VI porta a chiederci con Riike per chi suoni la campana; e non resta soltanto semplice segnale di un nuovo interesse psicologico, dovuto a una repressione della coscienza della morte, in Occidente. Qui dobbiamo ricollegarci ancora all'acuto pensiero di Machovec, quando egli, nelle due ultime dense pagine del suo libro, cerca di cogliere nell'esistenza e nella morte elementi assoluti, universali e cosmici;

pur all'interno della filosofia materialistica, egli celebra una specie di «senso cosmico», nel quale l'uomo vive la sua vita nella prospettiva dell'eternità (10) e si ricollega sia a Socrate che alla francescana «sora morte corporale». Invero, il morire è un esistenziale, una situazione-limite che ne lo studio scientifico ne la riflessione filosofica potrebbero esaurire o delimitare, consegnandolo a tutta la sua ambiguità di «confine» (11). Forse sarebbe lecito parlare di assenza di dimensioni antropologiche della morte (la morte non è mai adesso, dice Lévinas) (12), di questo futuro che viene continuamente significato anche sul piano metareligioso (13). Qui non possiamo dire, sartrianamente (14), che la morte è un *fatto* puro,

(5) M. Machovec, *Il senso della vita umana*, Praga, 1965;

R. Fulton, *Death, Grief and Bereavement, A Bibliography (1845-1975)*, New York, Arno Press, 1977 (contiene 3806 titoli!);

(6) M. Pignatelli, «La falsificazione necessaria». *Rivista di psicologia analitica*, n. 52/95, Roma, Astrolabio, 1995.

(7) B. Callieri, «La fenomenologia dell'incontro. Il no/fra psicoanalisi e metafisica», VII Congresso internazionale di Metafisica (Bergamo), voi. 2°, Roma, Boria, 1992; L. Giikey, «Meditation on Death and its Relation to Life», in *Filosofia e Religione di fronte alla Morte*, (a cura di M. M. Olivetti), Padova, Cedam, 1981.

(8) G. Morrà, «Nel rifiuto del limite la crisi della civiltà», *Prospettive nel Mondo*, 5, 29, 1980, pp. 45-46.

(9) B. Callieri, F. Felici, «Psicologia e psicopatologia di fronte al morire», *Neuropsichiatria*, 25, 1/4, 1969.

(10) S. Vagovic, «Qualche considerazione sul pensiero della morte nell'umanesimo marxista», *Nuova Umanità*, 2, 8, 52, 1980.

(11) È in Karl Jaspers, nella *Psicologia delle visioni del mondo*, che la morte si configura come situazione decisiva collegata con la natura umana in quanto tale, e ospitata nella vita come possibilità specifica dell'esistenza. Mi riferisco anche, pienamente, a Edgar Herzog, *Psyche und Tod*, Zürich, Rascher, 1970. È uno dei più bei saggi di psicologia analitica sulla morte che io abbia letto.

(12) E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, L'Aja, Nijhoff, 1974.

(13) E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, op. cit., p. 317.

(14) J.-P. Sartre, *L'atre et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, qui soprattutto il grande capitolo sulla morte, pp. 615-633.

come la nascita, e che riguarda soltanto la mia fatticità. Forse per nessun altro esistenziale, salvo che per la nascita (si pensi a Otto Rank), il linguaggio deve far tanto ricorso all'immaginazione verso un *dies natalis* che rimanga aperto e non dogmatico. Per questo la morte si ricollega al mito e, come efficacemente ricordato e documentato da De Vincentiis e Valacca (15), una gran parte delle pratiche e delle usanze funerarie e post-funerarie mirano a proteggere il vivo dal morto, a far morire il morto in noi (16).

(15) G. De Vincentiis, G. Valacca, *Cultura della morte nella mentalità occidentale*

*contemporanea*, prefazione di B. Callieri, Roma, Bulzoni, 1981.

(16) J. Guiart (a cura di), *Les hommes et la mort. Rituels funéraires a travers le monde*, Paris, Le Sycomore, 1979.

Le pietre funerarie vennero non solo poste vichianamente per proteggere il morto dagli animali, ma anche per impedire che esso tornasse fra i vivi, per frapporre un ostacolo al suo reingresso nel mondo, allo stato larvale. In *Homo necans* Burkert parla suggestivamente anche di *homo sepeliens*(17).

(17) W. Burkert, *Homo necans*, Torino, Boringhieri, 1981.

Mi sembra che proprio il deprecare la possibilità di questo temuto incontro esprima simbolicamente l'angoscia dell'uomo di fronte al più «inesplorato dei continenti» e nello stesso tempo indichi il rifiuto di accettare la morte come la fine assoluta (18). E non si può qui sfuggire alle alternative, anche secolarizzate, del mito astrale e del *logosmythos*, al primato del naturale (Bruno e Spinoza) o al primato della coscienza (Leibniz e Hegel). Questo mi pare il senso profondo e ineluttabile di una «cultura della morte».

(18) Rinvio alle osservazioni conclusive del rigoroso contributo archeologico di P. F. Callieri, «Il rilievo palmireno di BTMLKWeHYRNnel Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma», in *Arte Orientale in Italia*, 5, 5-18, 1980: «Gli sguardi (delle figure della stele) ci appaiono carichi di quell'espressione che meglio di altre può ricordare all'osservatore l'esistenza del defunto dietro la lastra del loculo». Cfr. anche le avvincenti osservazioni di Philippe Ariès in *L'Anthropologie de la Mort*, Paris, Payot, 1975, nonché quelle, densissime, di Giovanni Testori in *Conversazioni con la morte*, Milano, Rizzoli, 1967. Acuti e profondi i pensieri di Adriana Dentane in *Fra esistere e morire*. Settimo Milanese, Marzorati, 1987.

(19) Tipica espressione ne è la frase di Qohelet: *l'uomo va alla morte come un animale*. Vedi E. D'Agostino Trevi, «Qohelet e noi», in *Coscienza*, r.l. 2-3, 1994.

Credo che di fronte alla morte non si debba assumere un atteggiamento riduttivo razionalizzante che ne critichi il contenuto antropologico (per esempio, la certezza dell'aldilà, della trascendenza), o che se ne esalti la negazione meccanicista (19), ma si debba cercare di percepire *l'intenzionalità costitutiva* che, nell'esserci dell'uomo, spetta alla certezza della morte in quanto fine della *corporeità propria*, cioè di quel che Husserl, nella *Quinta Meditazione Cartesiana*, designa come *natura appartenitiva*: in altri termini, penso che si debba accedere alla morte con un'ottica che parta dall'intenzione di confrontare il mito con l'esperienza umana, anche e soprattutto a livello psicologico (onirico, nevrotico, psicotico).

Ecco allora la domanda-base: come si rapporta l'uomo alla morte? Come elabora psicologicamente *questo evento*,

che lo concerne appartentivamente ma che non sarà mai suo? C'è una via, una possibilità di porre in relazione reciproca morte e vita? Nelle filosofie orientali, di derivazione sia induista che buddista, la morte viene ad essere praticamente annullata nel suo significato di fine radicale della vita. Nell'Induismo essa segna il passaggio obbligato ad un altro tipo di vita, superiore o inferiore secondo il ciclo delle reincarnazioni e la legge del Dharma. Per il Buddismo, per la legge della purificazione dai beni-mali della terra fino all'annullamento finale, che tutto assorbe e annienta nell'apocatastasi del mondo, la morte appare come il più menzognero dei fenomeni, cioè come il fenomeno che significa veramente l'opposto di quello che indica (20). Enorme è l'importanza e il peso che queste concezioni hanno avuto per il costituirsi di un modo di pensare di decine di generazioni, di centinaia di milioni, forse miliardi, di persone. È qui, forse più che altrove, che una sociologia della cultura, intesa alla Mannheim, trova l'esemplificazione più adeguata dei suoi parametri enunciativi. La stessa psicopatologia, nelle sue componenti socio-culturali, ha ricevuto da ciò un imprinting, un conio, che ne ha in parte trasformato la struttura stessa: si pensi alla modificazione delle tematiche depressive e di quelle suicidane, che è di grande rilievo, specie negli ultimi decenni (21). Il suicidio stesso può spogliarsi di gran parte dei suoi connotati patologici, assumendo significati esistenziali radicalmente diversi (22).

Psicoterapeuti e psichiatri con sempre maggior interesse avvertono questa problematica, che troppo spesso è stata ed è considerata come uno pseudo-problema. Quanto più si allargano i confini del pensare e dell'agire psichiatrico, anche della psichiatria transculturale, tanto più si moltiplicano i riferimenti alla morte e tanto più numerose si fanno le sollecitazioni di studio e di riflessione critica (23). Il medicalizzato razionalismo illuminista ne esce spesso mortificato ma pur sempre risorgente (24). Nei miti dei primitivi, ma anche nei sogni dell'uomo di oggi, la presenza della morte e il suo metterci in questione svolgono un ruolo essenziale. Nel suo mirabile libro *Psyche una Tod* (25), il noto psicoterapeuta junghiano Edgar Herzog, allievo e amico di Gustav Schmalz, ci ha

(20) Il maestro Zen, Masao Abe, citato da Giikey, *op. cit.*, si chiede: «Perché l'Occidente sceglie l'essere piuttosto che il non-essere, la morte piuttosto che la vita?».

(21) D. Cargnello, «Della morte e del morire in psichiatria», *Sistema Nervoso*, 8, 113, 1956; H. Tellenbach, *Melan-cholia*, trad. it. E. Cipollini, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1975; M. Trevis, «L'analisi e lo spazio della morte», in *Filosofia e Religione di fronte alla Morte* (a cura di M. M. Olivetti), *op. cit.*, pp. 161-178; J. Wittkowski, *Tod und Sterben. Ergebnisse der Thanatopsychologie*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1978.

(22) B. Callieri, «Ambigüedad existencial del suicidio», *Relaciones*, n. 86, 21, Montevideo, 1991.

(23) J. E. Meyer, *Todensangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart*, 2a ed., Berlin, Springer, 1982; C. Reimer (a cura di), *Suizid: Ergebnisse und Therapie*, Berlin, Springer, 1982.

(24) L. Pavan (a cura di), *La paura della morte e il suicidio*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1995.

(25) E. Herzog, *Psyche und Tod*, *op. cit.*

<sup>26</sup>) M. Trevi, «L'analisi e lo spazio della morte», *op. cit.*, 3.170.

[27] E. Borgna, «L'esperienza della morte nella schizo-frenia», *Arch. Psicol. Neur. Psych.*, 30,414,1969. Mirabile la sua recente monografia *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizo-frenica* (Milano, Feltrinelli, 1995), specialmente le pagine dedicate alla morte volontaria, a Gerard de Nerval, ad Antonin Artaud, a Margherita. (28) Tra l'ampia letteratura sul grande tema della *Selbstwerdung* mi piace qui ricordare i *Seminar! di psicologia jun-gtenadi G. Tedeschi* (Roma, Il Pensiero Scientifico, 1986);

l'importante volume di Verena Kast, *Die Dynamik der Symbole. Grundlagen der Jung'schen Psychotherapie* (Oten.Walter, 1990); il capitolo settimo (sulla depressione) di *Fuochi blu* di J. Hillman (1989, ora Milano, Adelphi, 1996), ma anche *Interpretasene e individuazione* di L. Aversa (Roma, Boria, 1987). (29) E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino, Borin-ghieri, 1958; W.Fuchs (1969), *le immagini della morte nella società moderna*, Torino, Gnaudi, 1973; V. Melchiorre, *Sul senso della morte*, Bre-  
scia, Morcelliana, 1964; L.V. Thomas (1975), *Antropologia della morte*, Milano, Garzan-1, 1976.

<sup>30</sup>) U. Galimberti, *ad vocem SMorte*, in *Dizionario di Psicotoga*, Torino, UTET, 1992. H)A. Rigobello, «Come tra-cendere la curva dei nostri omni», *Prospettive nel Mon-»,* 5,45,25,1980.

È) F. E. Reynolds, E. H. feugh, *Religious Encounters iHh Death: Insights from fctory and Anthropology of iSgions*, Univ. Park, Penn-»lv., Univ. Press, 1977.

offerto uno dei contributi più ricchi in proposito, riportando con acume e felice intuito usi, riti, saghe, favole di popoli europei ed extraeuropei, che mostrano le molteplici modificazioni del quadro della morte. Le grandi religioni, le filosofie, le «visioni del mondo» ci propongono i modi più svariati e ricchi di cogliere la realtà della morte, di porre la propria vita in rapporto alla morte. Qui si tocca con mano l'importanza del *simbolo* che, celando e rivelando nello stesso tempo (26), può reintrodurre la morte nella considerazione psicologica; anche là dove la morte è assunta come pulsione, è il simbolo a rivelarla. Abbiamo bisogno di proteggerci dalla morte, ma anche di avvertirla come la nostra più profonda possibilità, con *Zum Tode sein*, e, se possibile, anche oltre Heidegger.

L'elaborazione del quadro della morte (intesa soprattutto come trasformazione e rinascita, ma anche come eclissi radicale e definitiva) (27), quale viene intesa in numerosi sogni e «vissuti» dei nostri pazienti, corrisponde sorprendentemente alla modificazione della rappresentazione della morte nei miti dei popoli o nelle esperienze estatiche dei grandi mistici, di ogni religione. Non affermo una novità quando dico che molti disturbi neurotici ci si mostrano chiaramente come una fuga dalla *Selbstwerdung* (28), alla quale appunto appartiene anche il *dir-di-sì* (la *Bejahung*) alla morte, cioè il riconoscimento che, ontologicamente, *la morte è costitutiva dell'esserci* (Heidegger).

È quindi importante e fecondo, in tema di rappresentazione della morte, l'incontro fra etnologi e psicoterapeuti, incontro pienamente «antropologico» (29), perfettamente centrato da Umberto Galimberti nel suo *Dizionario di Psicologia* (30) e che rimanda alle suggestioni della filosofia, intesa platonicamente come preparazione a trascendere i nostri giorni (31).

Certo, gli studi sulle reazioni psicologiche di fronte alla morte altrui e al sentore della propria (32) possono venir ulteriormente illuminati dagli studi rivolti (è tutt'altro campo) alla ricerca della presenza inferiore di un nucleo di *spiritualità* portatrice di valori distinguibili dai processi psichici individuali (dal *personale* al *transpersonale* e al *metapersona-le*, da E. Mounier a J. Baudrillard, a V. E. von Gebattel, a

L. von Boros) (33). Sono dunque, questi sulla morte, discorsi molteplici, pluridirezionali; di tutti lo psichiatra deve avere esperienza, perché con ognuno è l'incontro e il dialogo. Né lo psichiatra o lo psicoterapeuta può qui presumere alcunché, proprio perché la morte, come diceva Romano Guardini, non è «problema», è «mistero».

La morte e chi va ad esperirla non si incontrano mai (tranne, come dirò oltre, nel *melancolico*, che è la sua morte, e tranne l'esperienza del *panico*, che è, sartrianamente, l'incontro col nulla). L'unica possibilità di «conoscenza» (?) della morte è quella della *morte altrui*; ma è una possibilità che oggi si dà sempre più raramente perché, come ben risulta dagli studi del sociologo ginevrino Jean Ziegler (34), i morenti vengono sempre più spesso affidati ai gestori della morte, ai tanatocrati e poi al *mortician*, che si assumono il calibrato compito di «far morire bene», cioè in modo non disturbante, igienico, decoroso, non urtante. J. Baudrillard, in *Lo scambio simbolico e la morte* (35), parla densamente dell'odierna extraterritorialità della morte, che viene consumata impersonalmente in ospedale, perdendo il suo senso: «Prete ed Estrema Unzione erano ancora una traccia della comunione di parole intorno alla morte... morte che non parla più, morte inarticolata, guardata a vista». Ma anche là dove si «conosce», dove si empatizza la *morte altrui* e ci si intriga con essa, anche questo impatto non ci spiega cos'è il morire, non ci spiega il silenzio del cadavere. Qualunque cosa noi come medici possiamo dire sulla morte non riesce neppure a sfiorare l'esperienza vissuta (vero *Erebnis*) della *rottura della comunicazione* (che in questo, per un fenomenologo, si compendia in ultima analisi la morte): rottura del *Mit-sein*, del co-esserci (36).

Rottura netta, definitiva, irrevocabile. Questo corpo che poco fa era vita, parola, espressione, è ora inerte, muto, freddo. Come «compagine somatica» il corpo è ancora là, porta i tratti della persona che abbiamo conosciuto e amato; gli attribuiamo qualcosa, diciamo: il suo volto è calmo, è tormentato, è sereno, è disteso, ecc. Quel corpo che fino a pochi istanti fa era ancora vivente, era «animato», è ora sempre là ma non è più *presente*, definitivamente sottratto alla comunicazione, immoto. D'improvviso

(33) J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979; L. von Boros, *Mysterium Mortis*, Brescia, Morcelliana, 1972; V. E. von Gebattel, *Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie*, Schweinfurt, Neues Forum, 1964.

(34) J. Ziegler, *I vivi e la morte. Saggio sulla morte nei paesi capitalisti*, Milano, Mondadori, 1978.

(35) J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, op. cit., p. 203.

(36) Sh. B. Nuland, *Come moriamo*, Milano, Mondadori, 1995. Insuperabile la sua acutezza ed esattezza clinica e la sua totale medicalizzazione della morte. All'estremo opposto, e con un lucidissimo sforzo di «visione», in *Essere e Tempo (Sein und Zeit*, 5a ed., 1941) Heidegger dice che «das Dasein kann, zumal da es wesenhaft Mitsein mit anderen ist, eine Erfahrung des Todes gewinnen» (paragr. 47, p. 237). Potremmo tradurre: «una volta che è essenzialmente co-esserci con l'altro, l'esserci può giungere ad una esperienza della morte». Dimensione di profondità abissale.

si spalanca, e tutti possiamo viverlo appieno, l'abisso che separa l'ancora vivente da colui che *ora* è morto. È questa una vera esperienza della morte, ma della *morte dell'altro*, non del morire stesso, cioè di quel morire che, come evento, si è avuto nel soggetto che è ora deceduto (37).

(37) A questo proposito P. L. Landsberg, allievo di Max Scheler, che doveva poi morire in un campo di concentramento nazista, ha pagine indimenticabili; vedi il suo *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Le Seuil, 1936 e 1951.

Certo, la morte come *mia* morte non si lascia obiettivare come invece si lascia obiettivare la mia speranza, la mia attesa, il mio coraggio. Ritengo però che essa sia sempre da pensarsi in rapporto agli altri, pur se è vero che si muore da soli; e allora la conseguenza derivante da una riflessione antropologica sulla morte è che questa, al limite, si pone sempre come atto interumano, come uno dei momenti più autentici della polarità intersoggettiva, di cui costituisce lo scacco più radicale. Anche nelle varietà abnormi dell'essere psichico, anche in quelle più alienate, l'esperienza umana della morte come cessazione del *co-esse*, è spesso presente e coglibile in tutto il suo spessore: si pensi all'uxoricida geloso, al suicidio allargato del depresso, a quello di coppia e di gruppo.

Se la cultura attuale tende ad occultare la morte e a rimuovere ogni discorso ad essa relativo, ciò spinge a pensare a un profondo «disagio della civiltà» (38).

(38) P. Santarcangeli, «L'uomo di fronte alla morte, oggi», in *Filosofia e Religione di fronte alla Morte*, op. cit., pp. 545-563. E. Lévinas, *La mort et le temps*, Paris, L'Herne, 1991.

Certamente l'*angoscia di morte* ha un significato determinante nella genesi di molte nevrosi; inoltre il pensiero psicoanalitico ha puntato sempre più decisamente verso l'assunzione secondo cui l'angoscia di morte e le pulsioni aggressive, appunto collegate con Thanatos, sono inderivabili da altre angosce. Il freudiano «La meta di tutto ciò che vive è la morte» (39) influenza profondamente i suoi tre grandi studi cultur-psicologici, *L'avvenire di un'illusione*, *Il disagio della civiltà*, lo studio su Mosè (40). Tuttavia va riconosciuto, specie dopo gli studi di Racamier sul lutto e sulla topica interattiva (41), che le angosce concrete hanno parte solo modesta nell'atteggiamento verso la morte, anche se la morte, come nota Herzog, è talmente compenetrata in noi che non si lascia mai escludere: il timore della *mia* morte. Certamente le ideologie aiutano a chetare in molti le angosce di morte. Paul Tillich ha ben richiamato l'attenzione sul fatto che l'angoscia dinanzi alla morte cresce con il crescere dell'individualizzazione e che le «agenzie di sicurezza» spesso emergono

(39) *Opere di Sigmund Freud*, Voi. 9, p. 224.

(40) Y.H. Yerushalmi (1991), *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, trad. it. G. Bona, Torino, Einaudi, 1996.

(41) P.-C. Racamier (1992), *Il genio delle origini. Psicoana-Ssi e psicosi*, Milano, Cortina, 1993.

come sintomo (42). Ma in una «cultura psichiatrica» della morte tanatofobia e tanatofilia, eutanasia e ortotanasia, scoperte o camuffate, sono i due poli fra i quali si tessono le grandi tematiche psicopatologiche, fobiche e ossessive, melancoliche e deliranti, pulsionali e immaginative, psicopatiche e sadiche (43).

Con profonda sensibilità antropologica Borgna (44) ha parlato, per la schizofrenia, di distorsione dell'incontro dialogico, che l'esperienza della morte poteva in parte riscattare, anche se in modo spesso inadeguato. Ma è nei melancolici che l'idea della morte assume la più pesante realtà, divenendo incumbente imminenza personale, ineluttabile vicolo cieco o scampo e scacco ultimo (45). Nel melancolico i parametri spazio-temporali, cioè i suoi aspetti costitutivi, perdono il loro carattere eracliteo di divenire, e scompare con essi ogni possibilità di progettarsi nella morte stessa; ed anche quella che potrebbe sembrare l'ultima alternativa esistenziale scelta, cioè il suicidio, è soltanto conseguenza ineluttabile, a volte meditata o ruminata, a volte improvvisa, inattesa, imprevedibile (46). Solo il non-melancolico può veramente «decidere» di darsi la morte; anche se qui resta pur sempre un insopprimibile residuo di ambiguità (47), legata alla capacità o meno di «progettarsi».

Comunque questo piano esperienziale della morte, come ci si ostende nell'incontro col melancolico, non va confuso con quello legato alla tristezza, al pessimismo, all'u-mor nero degli psicoreattivi o delle personalità abnormemente depressive o ideologicamente e culturalmente tali (48). Queste persone possono conoscere momenti assai fecondi nel loro approccio al problema e alla dimensione della morte (si pensi al freudiano *Lutto e melanconia*), possono essere affascinate dal pensiero di essa (si pensi a *Mania e melanconia* di Binswanger), possono quasi godere del funereo e del lugubre, del lutto e della desolazione (49), possono costituire l'incarnazione della tanatofilia (come accade in molte parafilie), e ciò in una gamma vastissima. Ne c'è campo della cultura psicologica e psicopatologica che si sottragga all'incontro, espresso o celato, con Thanatos, sia come ombra che come metafenomeno (50).

(42) P. Tillich, *The Shaking of the Foundation* (1948), trad. it. G. Sardelli, *Si scuotono le fondamenta*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1970.

(43) Va ricordato, con l'illibatezza di queste tematiche in tali persone, che nel Libro IV dell'Esca Spinoza dice: «Homo liber (cioè l'uomo che si è reso libero mediante l'Amor Dei Intellectualis) de nulla re minus quam de morte cogitai;

et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est».

(44) E. Borgna, *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, op. cit.

(45) B. Callieri, «Lo scacco della donazione di senso nella psicosi melancolica», *Noos, Aggiorn. in Psich.*, 1, 1, 61, 1995.

(46) Y. Shabtai, *Inventario*, Roma, Theoria, 1994. R. Tatarelli, *Suicidio, psicopatologia e depressione*. Roma, Il Pensiero Scientifico, 1992.

(47) B. Callieri, R. Priori, «L'ambiguità del suicidio», *Lav. Neuropsych.*, 25,3,1959.

(48) R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl (1964), *Saturno e la melanconia*, Torino, Einaudi, 1983; H. C. Rùmke, *Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls*, Berlin, Springer, 1924.

(49) H. C. Rùmke, op. cit.

(50) R. Fulton, *Death, Grief and Bereavement. A Bibliography (1845-1975)*, op. cit.; H. Heimann (a cura di), *Anhe-donie. Verlust der Leben-sfreude*, Stuttgart-New York, G. Fischer, 1990.



*Sed de hoc satis.* Ai lettori di questa Rivista, a molti dei quali sono legato da profonda consonanza di scelte e di percorsi culturali, ho pensato *cum timore et tremore* quando ho deciso di cogliere qui prospettive e motivi che aprono sull'inesauribile tema della morte; argomenti che favoriscono in modo davvero singolare il costituirsi di quell'hu-mus culturale su cui si sono sviluppati e andranno ulteriormente componendosi, numerosi e fecondi, i rapporti tra psicologia del profondo e antropologia fenomenologica. In verità, di fronte a certe inquietanti e sorprendenti emergenze attuali, dall'Underground alla tanatofila cultura della droga, dagli spazi e tempi virtuali al desolato paesaggio di spasmo anedonico, la questione della morte non è più eludibile né dallo psicologo del profondo né dall'antropoanalisi, né dal pastore d'anime né dalla teologia, in perenne invito all'indagine. Perentorio è il richiamo secolare alla grande Incognita, iscritta nella carne stessa dell'uomo, radice costitutiva dell'ambiguità del suo esserci.