

Un'Ombra ontologica: l'angoscia di morte.

Ferruccio Vigna

*Ci salutano con l'ala –
Come se noi, noi fossimo i morti,
e loro vivi fossero, ad attenderci,
e piangessero loro in vece nostra.
E. Dickinson¹*

Lo scorso novembre è stato pubblicato da Bollati Boringhieri un libro che raccoglie una serie di conversazioni tra James Hillman e Sonu Shamdasani, dal titolo: "Il lamento dei morti".

I due autori partono dalla constatazione che il Libro Rosso di Jung è, fondamentalmente, una Nekyia, una discesa nel mondo infero, finalizzata al tentativo di stabilire un rapporto con i morti.

"La perdita del contatto con i morti è un sintomo collettivo – scrive James Hillman - (...) il fatto che il malessere di fondo della nostra cultura nasce dal rifiuto della morte. Nel Libro Rosso, invece, la morte è un modo per mettersi in contatto (...) è la cura rivoluzionaria per la vera malattia della nostra cultura, il rifiuto della morte. Rifiuto inteso più come rimozione ed evasione da."²

Seguendo Jung, a un certo punto James Hillman sottolinea che noi pensiamo che le figure che ci visitano nei sogni o con l'immaginazione attiva scaturiscano da noi stessi, ma al contrario siamo noi a scaturire da loro. Jung sostiene che il nostro compito è restituire queste figure alla luce, permettere loro di parlare e mostrarsi.

Sappiamo, per esperienza comune nelle nostre psicoterapie, che scendendo nel profondo di sé un individuo trova immagini che, in un certo senso, lo hanno preceduto. E' una discesa fino alle origini ancestrali della nostra civiltà. "Le domande che ci assorbono ci sono state tramandate". "I morti si servono di noi. E prima ce ne rendiamo conto meglio è", scrive James Hillman.³

Ma cosa sono queste immagini, o meglio: chi sono i morti del Libro Rosso e quelli dei nostri sogni?

Potremmo rispondere – e di fatto così è stato fino alla pubblicazione del Libro Rosso, evento tipico che ci costringe a riconsiderare dalle fondamenta l'epistemologia junghiana – che stanno a significare l'inconscio collettivo o qualcosa del genere. Ma, attenzione, quando Jung nel Libro Rosso parla dei morti, intende proprio i morti, figure reali. Tutti i morti della storia umana, portatori di domande cui siamo chiamati noi a rispondere. Per questo nel Libro Rosso Jung scrive che i morti dimorano sotto il nostro tetto.⁴ E che noi, i nostri pensieri, i nostri sentimenti, deriviamo da loro.

Vorrei leggervi qualche altra frase del Libro Rosso al proposito.

"Non è abolito un capitolo della legge cristiana, ma ne aggiungiamo uno nuovo: accogliere il lamento dei morti".⁵

"Nessuno sa quel che accadde nei tre giorni in cui (Gesù) rimase all'inferno. Io l'ho saputo. Gli antichi dissero che aveva predicato ai trapassati. Quello che dicono è vero".⁶

¹ E. Dickinson, *Poesie* (1862), Bompiani, Milano 1995.

² J. Hillman, S. Shamdasani, *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 33.

³ Id., p. 35.

⁴ C.G. Jung, *Il Libro rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 297.

⁵ Id., p. 297, nota 188.

Questa riflessione viene in seguito riproposta anche in *Aion*, a proposito del tema assai caro a Jung dell'integrazione dell'inconscio collettivo nel Sé.⁷

Cito ancora uno scambio di battute tra Jung e il profeta Elia: Jung: "Tu sai quanto gli uomini usino considerare i pensieri come qualcosa di molto personale (...)" Elia: "(I tuoi pensieri) sono altrettanto fuori dal tuo Sé quanto gli alberi e gli animali stanno fuori dal tuo corpo".⁸ Mi pare che qui si pongano le basi della futura riflessione di Jung sull'oggettività psicologica, anche se i due livelli di lettura dell'immagine, metaforica e letterale, nel Libro Rosso sono ancora spesso frammisti.

In effetti, argomenta Sonu Shamdasani, "Nel lavoro di Jung sulle immagini (...) ci sono due livelli di comprensione. Il primo è nel Libro Rosso stesso, nel secondo strato, l'elaborazione lirica; e il secondo è nel tentativo di tradurre tutto questo in linguaggio concettuale. E' lì che si verifica una distruzione. Nel secondo strato Jung comprende già le immagini, cerca già di coglierne il significato, le evoca, ma secondo me l'evocazione va perduta quando tenta di formulare il tutto in una psicologia scientifica. (...) Lotta con le immagini, lotta con questo linguaggio, dal quale del resto è attratto, e si crea una tensione".⁹

Anche perché, ribatte James Hillman, "E' la parte di sé di cui ha paura: il 'diventare nero' se fosse rimasto in Africa troppo a lungo, la paura di abbandonarsi completamente al cosiddetto pensiero *dereistico*, lontano dalla realtà, la seconda modalità di pensiero, la personalità numero due di *Ricordi, sogni, riflessioni*".¹⁰

A questo punto penso di aver sufficientemente evocato sia l'interesse di Jung – e nostro – ad affrontare il tema della morte e delle immagini che l'accompagnano, sia le difese concettuali che sempre entrano in azione quando si parla della morte. In fondo, secondo Hillman – citazione che ho ricavato dal bel testo curato dalla nostra collega Simonetta Putti *Attraversando la morte*¹¹ - "non è necessario che l'impulso alla morte venga concepito come un movimento anti-vita; può essere la richiesta di un incontro con la realtà assoluta, una richiesta di vita più piena per mezzo dell'esperienza della morte".

Ma come trattano il tema della morte scienziati e filosofi? Comincerei con Xavier Bichat, neurologo dell'ottocento, che afferma: "*La vita è l'insieme delle forze che si oppongono alla morte*"¹².

Questa citazione mi sembra assai meno banale di quanto appaia a prima vista. Ha il pregio, a mio avviso, di obbligare due concetti falsamente opposti, *vita* e *morte*, a identificarsi come coppia inscindibile. Se spezziamo la coppia, limitando la nostra osservazione a uno soltanto dei poli, la profondità si perde. Parlando della morte, per esempio, potremmo dire che essa è certamente un evento naturale, ma anche prevedibile, e tutto sommato quasi banale. Eppure, ogni volta dà scandalo, stupisce, induce curiosità e orrore. Di fatto, se da un lato A. Carotenuto ci ricorda che "l'esperienza della morte è sempre indiretta, nel senso che noi sperimentiamo la morte soltanto attraverso la morte dell'altro"¹³, dall'altro, come argutamente afferma Ionesco, "Ciascuno è il primo a morire".¹⁴ Dolore e angoscia sono il comune denominatore della coscienza rispetto alla morte, che viene vissuta come "perdita d'individualità", e contrapposta alla sopravvivenza della

⁶ Id., p. 244.

⁷ C.G. Jung, *Aion*, in *Opere*, Vol 9**, p. 38.

⁸ C.G. Jung, *Il Libro rosso*, cit. p. 250.

⁹ J. Hillman, S. Shamdasani, *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, cit., p. 57.

¹⁰ Id., p. 58.

¹¹ Cit. in A. Caruso, *Prefazione*, in (S. Putti (a cura di) *Attraversando morte – lutto – creatività*, Ed. universitarie Romane, Roma 2014.

¹² X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Delahays, Paris 1885.

¹³ A. Carotenuto, *Sopravvivere alla morte*, in S. Putti (a cura di) *Attraversando morte – lutto – creatività*, Ed. universitarie Romane, Roma 2014.

¹⁴ E. Ionesco, *Le Roi se meurt*, tr.it. *Il Re muore*, Einaudi, Torino 1977, p. 37.

specie. Però fin dal paleolitico i riti sulla morte, le pratiche elaborate, le diverse modalità di sepoltura, ci presentano la testimonianza di un dubbio comune a tutte le civiltà: da un lato professano la fiducia nell'esistenza di un *altrove* che relativizzi la morte; dall'altro, se davvero l'uomo credesse ciecamente alla propria immortalità non proverebbe un'emozione tanto devastante dinanzi alla morte.

Abbiamo infatti grandi difficoltà a parlare della morte; anzi, anche solo a pensarla. Platone ha le sue motivazioni quando afferma: "non c'è niente, letteralmente, da sapere nella morte".¹⁵ Come dire che pensare il niente è *non pensare a niente*: non è pensare. Indubbiamente un esempio di lucida razionalità, sul quale però sarebbe bene, a mio parere, versare un po' del sarcasmo di Jankélévitch, laddove afferma che "sulla morte non c'è niente da dire... ma per dire, per spiegare che non c'è niente da dire, occorrono molte parole".¹⁶

D'altra parte, quasi ogni epoca si è premurata di invitarci a meditare sulla morte (basti pensare al *Fedone*, alle *Tuscolane*, all'*Imitatio Christi*, al modello pittorico di San Girolamo che tiene tra le mani un teschio, al *memento mori* raccomandato dalla letteratura cristiana). Ma, a meno che non rovesciamo la nostra meditazione sulla morte in meditazione sulla vita, incontriamo sempre sia l'angoscia sia le nostre difese dall'angoscia di morte.

Focalizzando ora l'attenzione sulle nostre difese, a me pare che queste si declinino intorno a due modelli.

Il primo è quello basato, *tout court*, sulla rimozione del problema.

Come ben sappiamo la società, e in particolare quella contemporanea – che non a caso D. Riesman ha chiamato società "eterodiretta" – va in questa direzione. I valori oggi pubblicizzati sono salute, giovinezza, seduzione, potere. Malattia e morte vengono negate e occultate, e diventano impensabili. La portata di questa rimozione è così vasta che non mi pare siano necessari particolari esempi. Vorrei però proporre, perché divertente, un ricordo autobiografico di Edgar Morin, riportato in una nota di *L'uomo e la morte*¹⁷: "Al colloquio organizzato a New York nell'ottobre del 1969 dal Salk Institute sui problemi umani relativi alla biologia rimasi davvero sorpreso nell'udire un giovane sociologo, Weiglinski, chiedere l'immediata costituzione di un "Comitato per l'eliminazione della morte", senza che ciò suscitasse risate e alzate di spalle".

Ma le origini di questo modello difensivo sono assai più antiche, come dimostra il fatto che non è difficile rintracciarlo nella letteratura classica. Valga, come esempio, questa riflessione di L. Tolstoj, attribuita al moribondo protagonista, in *La morte di Ivan Il'ic*: "Era questa menzogna a tormentarlo, era il fatto che non volessero riconoscere quello che tutti sapevano e che anche lui sapeva, ma mentissero invece sulla sua orribile condizione e costringessero anche lui ad avere parte nella menzogna".¹⁸

Il secondo modello difensivo è quello del pensare *sulla* morte, invece che pensare *la* (propria) morte. Ne deriva la produzione di falsificazioni consolatorie che percorrono tutta la storia umana, e che sono, nel sarcastico giudizio di Jankélévitch, un "oceano di banalità inoffensive"¹⁹, con pretese veritative e rassicuranti. Ne elenco, a titolo di esempio, solo qualcuna.

-La serenità di Socrate, nel *Fedone*, di fronte ai Campi Elisi.

-L'atteggiamento dell'epicureismo e dello stoicismo, che pretendono che la morte non ci riguardi affatto. Epitteto afferma: "*ouden pros hemas*", cioè "non è (cosa) nostra". La morte non ci riguarda perché, sino a quando noi siamo in vita, la morte non c'è, e, quando arriva

15 Platone, *Apologia di Socrate*, 29a.

16 V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, p. 167.

17 E. Morin, *L'uomo e la morte*, Meltemi 2002.

18 L. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, Garzanti, Milano 1981, p.87.

19 V. Jankélévitch, *La Morte*, Einaudi, Torino 2009, p. 41.

la morte, non ci siamo più noi. Frase impeccabile, ma in realtà non significativa, dato che si fonda esclusivamente su dati di fatto e ragionamenti, e non tiene conto di ciò che più importa: le reazioni emotive al pensiero della morte.

-Un certo ruolo delle religioni²⁰ nel proporre rituali economicistici volti a guadagnare il paradiso contrattandolo con una serie di pratiche finalizzate a capitalizzare presunti meriti, acquisiti in vita proprio a tale scopo.

-Le varie ipotesi filosofiche che in sostanza negano la morte. Per esempio, l'ipotesi "trasformazionista" di Spinoza e Leibniz, il "vitalismo" bergsoniano e il "biologismo" moderno, che negano la morte in funzione di un vitalismo universale capace di riassorbire in sé le piccole morti individuali.

Nell'ambito di questo secondo modello difensivo trova anche posto il moderno e vincente progetto di depotenziare l'angoscia attivando una progressiva desensibilizzazione, una sorta di assuefazione alla morte. In effetti, paradossalmente, oggi registriamo una sovraesposizione alla morte. E' stato calcolato da Eurispes, nel 2003, in uno studio effettuato in collaborazione con Telefono Azzurro, che entro la fine della scuola dell'obbligo un ragazzo assiste in televisione a circa 18000 omicidi. Così la morte, presentata come spettacolo nei telegiornali e nei film, si sposta dall'ambito reale a quello virtuale. D'altra parte, nelle nostre città è difficile incontrare, se non casualmente, la morte reale, perchè il contatto con il morire nella vita reale viene accuratamente evitato. Oltre l'80% dei nostri concittadini muore in ospedale. L'ospedale è pensato anche per questo.

La psicoanalisi, con Freud, coglie lucidamente la non rappresentabilità, per ciascuno, della propria morte; motivo per cui finiamo per assumere la stessa posizione dell'uomo preistorico, che si comporta come se fosse immortale, oppure vive la morte come annientamento. Scrive Freud: "La morte costituisce la fine necessaria di ogni forma di vita [...] ognuno di noi ha questo debito verso la natura e deve essere preparato a saldarlo, e [...] dunque la morte è un fatto naturale, incontestabile, inevitabile. In realtà però eravamo abituati a comportarci in tutt'altro modo. [...] Effettivamente la propria morte è irrepresentabile, e ogni volta che cerchiamo di farlo, possiamo constatare che in realtà continuiamo a essere presenti come spettatori. Perciò non c'è nessuno che creda alla propria morte, o, ciò che equivale, [...] nel suo inconscio ognuno è convinto della propria immortalità. Ciò che chiamiamo inconscio [...] non conosce la propria morte. La credenza nella propria morte non corrisponde dunque a nulla di pulsionale. [...] Forse questo è pure il segreto dell'eroismo".²¹

La psicoanalisi ci ricorda anche che l'angoscia generalizzata, innominabile, immotivata, inconfessabile che si accompagna al pensare la morte, diventa più gestibile quando si trasforma in preoccupazioni concrete, motivate. Così scivoliamo nell'ansia per una determinata malattia, nella ricerca della cura e del professionista migliore, nella ricerca del capro espiatorio. Se la morte ha avuto la meglio, allora il medico ha sbagliato, perché con tutte le nuove scoperte è inaccettabile morire prima di aver compiuto almeno un secolo!

In sintesi, l'effetto congiunto dei nostri meccanismi di difesa ci porta a vedere il corpo più o meno come un motore, che può e soprattutto *deve* funzionare bene. La medicina svolge il ruolo del meccanico. Il medico ci deve aggiustare, magari sostituendo i componenti logorati, come si fa per il motore, realizzando le nostre aspettative di longevità. La malattia perde il significato di *esperienza*, e si riduce a evento fortuito, incidente di passaggio. Pur infastiditi per lo spreco di tempo dedicato a guarire, possiamo ricominciare a vivere esattamente come prima, senza avere appreso nulla. In altre parole, morire non significa più *aver vissuto*, ma solo che qualcuno ha sbagliato. C'è sempre un colpevole. In

20 E. Lisciani Petrini, *Introduzione*, in V. Jankélévitch, *La Morte*, Einaudi, Torino 2009, p. XXI.

21 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, p. 50.

quest'ottica Sartre arriva ad affermare che la morte è semplicemente assurda: dimostra solo che l'uomo è un organismo biologico a termine.²² La morte, questa è la sua tesi, è imprevedibile, quindi ad essa non ci possiamo preparare. Irrompe come una sciagura, che interrompe i nostri progetti. E' insensata e contingente: non dà alcun senso alla vita, anzi la priva del suo significato.

Benjamin afferma qualcosa di simile quando individua nella *morte dell'esperienza* il tratto macroscopico più cospicuo nel caratterizzare la contemporaneità. Scrive: "La povertà di esperienza non è solo povertà nelle esperienze private, ma nelle esperienze dell'umanità in generale".²³

In sintonia con queste affermazioni, molti psicoanalisti sostengono che oggi la morte dell'esperienza si esprime attraverso il consumismo compulsivo, e che questo rappresenta una sorta di esteriorizzazione della vita spirituale, nella quale il mezzo ha preso posto del fine.

Il punto è, come afferma Jaspers, che l'incontro con la morte costituisce per ciascuno l'incontro/scontro con la situazione-limite dell'esistenza, con lo "scacco ed il naufragio dell'esistere".²⁴ "Si scopre sempre troppo tardi che la meraviglia è nell'istante"²⁵, scrive Francois Mitterand, morente per cancro.

Io credo che esista un parallelismo tra l'entità dell'angoscia provata di fronte al *pensare la propria morte* e la sensazione di radicale insensatezza cui si riferisce Sartre. A partire da queste considerazioni, la psicoanalisi - al di là delle differenze di scuola - ha messo in luce quanto sia fondamentale dare un senso alle nostre esperienze, non solo per evitare l'angoscia, ma anche per rendere sopportabile l'inevitabile sofferenza. Una profonda riflessione di C.G. Jung suona così: "il significato rende molte cose sopportabili, forse tutto".²⁶

La ricerca del senso dell'esistenza, della vita quanto della morte, è dunque qualcosa di più di uno sfizio filosofico per intellettuali annoiati. Non a caso sta alla base della costruzione di quelle cattedrali del pensiero umano che sono le religioni, del pensiero filosofico e poetico, e forse, *tout court*, della civiltà, nel suo significato "alto".²⁷ La ricerca del senso ha anzi una base archetipale, è un *pattern of behavior* che affonda nella biologia e nei cromosomi. In una lettura junghiana si potrebbe forse parlare dell'archetipo del Sé.

Ma la ricerca del senso, nella modernità, incontra difficoltà sconosciute ai nostri avi. In un'epoca con mortalità infantile altissima e vita media al di sotto dei quaranta anni, in cui la morte veniva vissuta come ovvietà quotidiana, Agostino di Ippona poté affermare: "L'uomo muore fin dalla sua nascita", perché ogni istante di vita non è che un avvicinarsi alla fine. Però la sua era un'affermazione serena, perché era consapevole che, seppure i singoli esseri umani muoiono, il cristianesimo si espandeva. Il senso, per lui, coincideva con l'esistenza di un *altrove*, oltre la morte. Per due millenni la nostra civiltà è riuscita a far suo il delirio di morte di Agostino, perché contemporaneamente si sentiva immortale. Ma oggi? Le bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, scrive Canetti nell'agosto 1945, hanno distrutto il sogno dell'immortalità della nostra specie. La distruzione, afferma, "certa della propria origine divina, penetra fin nel midollo delle cose". A suo parere, peraltro, con la perdita dell'immortalità l'uomo ha acquisito una nuova, paradossale, libertà: il "vivere

22 J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, 1943.

23 W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Beaudelaire*, in *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino 2012, p. 365.

24 K. Jaspers (1931), *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

25 F. Mitterand, in M. De Hennezel, *La morte amica*, Rizzoli, Milano 1996.

26 *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, raccolti ed editi da A. Jaffè, Il Saggiatore, Milano 1965, p.378.

27 Al proposito si potrebbe citare una frase di Jan Assman, egittologo, che afferma: "La cultura scaturisce dalla consapevolezza della morte e dell'essere mortali", e costituisce lo sforzo di guardare oltre il "limitato orizzonte di vita, prolungando le linee del suo operare" (cit. in M. Sozzi, *Sia fatta la mia volontà*, Chiarelettere, Milano 2014, p. 64).

senza nessuno scopo". In grado di annientare la vita, "l'umanità deve essere cauta se vuole restare in vita".²⁸

In effetti, nella condizione di mancanza di fondamento in cui l'uomo contemporaneo si trova a vivere, che determina una relativa impossibilità a trovare risposte credibili alle questioni ultime, c'è il rischio di un cedimento al nichilismo. A questo pericolo si oppone, pur in modi differenti, ogni psicoanalisi. "Cercare non è già, in qualche modo, un non essere privi?²⁹", scrive Cacciari. Quello che il filosofo intende è che la ricerca aiuta ad aprire orizzonti di senso già per il solo fatto di essere in atto.

Religioni, filosofie e psicologie, e tra queste segnatamente la psicoanalisi, pongono tra i loro scopi fondamentali quello di rendere in qualche modo comprensibile ai nostri stessi occhi la storia della nostra vita. Se questo è evidente quando ci riferiamo al passato, vale anche se riferito al futuro, poiché l'uomo è sempre situato tra passato e futuro. Dunque, l'antidoto al terrore della morte sta nel riuscire a collocarla in un orizzonte di senso.

Uno strumento molto efficace, in quest'ottica, e soprattutto di sorprendente vitalità, capace come è di rinascere continuamente in civiltà e epoche differenti – e questo mi pare sufficiente per ipotizzarne una matrice archetipica – è il misticismo. La via "mistica" è una delle vie più battute - almeno a parole - per far scomparire non solo la paura della morte ma, in un certo senso, la morte stessa. Si basa sul rifiuto dei dualismi ontologici.

Noi occidentali potremmo partire dalla Bibbia, dove è scritto di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, perché "se ne mangerai, di certo morrai". Dunque, la vita fuori dall'Eden corrisponde alla morte, anzi inaugura la morte. Dov'è la terribilità di questo passaggio dalla vita edenica (divenuta poi oggetto di nostalgia e punto di riferimento di tante utopie) alla vita terrena? Nell'Eden, Adamo ed Eva corrispondono perfettamente alla volontà di Dio, il bene e il male non esistono perché non esiste la scelta. Sulla terra, l'unità originaria si dissolve, l'essere umano è distinto da Dio, appare l'Io, che instaura contrapposizioni ed emette giudizi. In termini filosofici, si è passati da una realtà monistica ad una dualistica. Molte visioni religiose considerano questo passaggio come una caduta, e per loro lo scopo della vita diventa il tornare nella unità originaria. La mistica è appunto un tentativo di liberarsi dell'Io, o quanto meno di relativizzarlo fortemente, realizzando così un'uscita dal tempo storico. Eliminando la dualità (tra uomo e Dio, bene e male, e così via), si diventa "liberati in vita" e si torna all'unità originaria.

Per esempio, in Oriente, come scrive Raveri, "Per i seguaci della dottrina taoista [...] tutto si risolve nella prospettiva del tao, che è senza limitazioni, indefinibile, 'indifferenziato e già completo, nato prima di cielo e terra, silenzioso e immateriale, indipendente e immutabile, circolante ovunque senza posa, fonte di ogni vita', che permea e trasporta ogni essere e lo riporta al non-essere originario".³⁰ Oppure, a proposito dell'Occidente, Gerbi può affermare che "Il male nasce dalla conoscenza perché la conoscenza pone quella separazione, quel momento dell'altro, quel negativo, in cui è l'origine del male. E aggiunge, citando Hegel: 'La conoscenza è innanzitutto il porsi dell'opposizione, in cui consiste il male'".³¹ Ne *La tempesta* Shakespeare fa dire a Prospero: "Noi siamo fatti della stessa sostanza di cui sono fatti i sogni e la nostra breve vita è circondata dal sonno". Quindi, commenta Hessel, possiamo dire che ci siamo svegliati per vivere, e che morendo ci riaddormentiamo. Il sonno che circonda la vita è l'essere stesso. Un essere che non si esprime attraverso l'esistenza, ma che abbraccia la totalità del cosmo, dell'umanità e della natura.³²

28 E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, Adelphi, Milano 1978, p. 96.

29 M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p.88.

30 M. Raveri (a cura di), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1995, p. 72 sg.

31 A. Gerbi, *Il peccato di Adamo ed Eva*, Adelphi, Milano 2011, p. 178 sg.

32 Citazione dal *Testamento* di S. Hessel, in Repubblica, 28/2/2013.

Per passare ai poeti, Hölderlin scrive: “Smarrito nel vasto azzurro, guardo sovente in alto nell’etere e in basso nel sacro mare ed è come se mi si schiudesse la porta dell’Invisibile e trapassassi con tutto ciò che mi circonda, finché un fremito nel cespuglio accanto mi sveglia dalla morte beata e mi richiama, riluttante, al punto da cui partii”.³³ A proposito del ritorno allo *stato di natura*, caratteristico dell’Eden, non si può evitare di citare Leopardi: “Perciocché per opera tua, laddove tutti gli altri animali muoiono senza timore alcuno, la quiete e la sicurtà dell’animo sono escluse in perpetuo dall’ultima ora dell’uomo. Questo mancava, o Platone, a tanta infelicità della specie umana”.³⁴ Anche in S. Weil si fa presente l’aspirazione al superamento del dualismo: “Ciò che è sacro, ben lungi dall’essere la persona, è ciò che in un essere umano è impersonale [...] Chi è penetrato nella sfera dell’impersonale vi trova una responsabilità verso tutti gli esseri umani. Quella di proteggere in loro, non già la persona, ma tutto ciò che la persona racchiude di fragili possibilità di passaggio nell’impersonale”.³⁵

Per completezza, accanto al misticismo, *monismo spiritualista*, è giusto affiancare anche il *monismo materialista*, molto rappresentato tra gli uomini di scienza. Peraltro, nemmeno i cultori di un irriducibile monismo materialistico riescono a immaginare la vita ridotta alla sola biologia, sia nel senso che si accetti la continua trasformazione in inorganico della materia vivente, sia nel senso che si preservi dalla morte ogni frammento di vita, come accade nell’accanimento terapeutico o nell’idiozia *massmediale* di chi si fa ibernare nella speranza di una resurrezione tecnologica, perché in queste tesi si perde la dialettica, o meglio la tensione fra gli opposti, che lega vita e morte, e che trasforma il concetto astratto di morte – o di vita – nell’idea della *mia* morte, o della *mia* vita, irripetibile.

Con ciò non sto riferendomi alla morte come individuale, ma come individuativa, coerentemente con il concetto di individuazione junghiana, che si fonda, appunto, sulla messa in tensione degli opposti. Il rapporto tra la vita e la morte deve allora essere immaginato come una relazione dialettica, accogliendo il senso di una celebre massima di Eraclito, che invita a “vivere di morte, morire di vita”.

Questo è anche il senso di una profonda riflessione di Jung, che, in opposizione alla cosiddetta “psicologia scientifica”, scrive in *Ricordi sogni riflessioni*: “Certamente la morte è anche una spaventosa brutalità, e non c’è da illudersi: non è solo brutale come evento fisico, ma anche, e più, come evento psichico [...] La morte è un “interesse” importante, specialmente per una persona di età avanzata. Una domanda categorica sta per esserle posta, e dovrebbe sapervi rispondere. Dovrebbe, a tale scopo, avere un mito della morte, perché la ragione non mostra altro che l’oscura fossa nella quale sta per discendere. Il mito può evocare altre immagini, immagini della vita nella terra dei morti piene di speranza e di bellezza. Se crede in esse, o se dà loro anche soltanto un po’ di credito, ha altrettanta ragione e altrettanto torto di chi ad esse non crede. Ma mentre colui che nega va incontro al nulla, colui che ha riposto la sua fede nell’archetipo segue i sentieri della vita e vive realmente sino alla morte”.³⁶

Come per Freud, anche per Jung, dunque, la morte non è rappresentabile; ma, come succede per le esperienze traumatiche e per tutte quelle verità intollerabili per la mente umana, i miti ne consentono la condivisione. “Il mito è la metafora che traduce la libido nelle configurazioni”,³⁷ afferma Hillman. Il mito, penso, è lo stadio intermedio inevitabile e indispensabile tra l’inconscio e la conoscenza razionale; è un racconto che tocca le nostre

33 cit. in X. Tilliette, *L’intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 92.

34 G. Leopardi, *Dialogo di Plotino e Porfirio*, in *Operette morali*.

35 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 17 e 22.

36 *Ricordi sogni riflessioni* di C.G. Jung, cit., p. 335 sgg. Vedi anche C.G. Jung, *Gli stadi della vita*, in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 417 sgg. e C.G. Jung, *Anima e morte*, Ibidem, p. 435 sgg.

³⁷ J. Hillman, S. Shamdasani, *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, Bollati Boringhieri, Torino

corde più intime, in grado di entusiasmarci, indicandoci una meta e assegnandoci un compito.

Anche per Mario Trevi morte non è rappresentabile da quella psicologia che si dice scientifica. Apre un suo breve saggio, *Simbolo e morte*, con queste parole: “La nascita della psicologia scientifica segna la fine del rapporto millenario tra considerazione della morte e studio della psiche. Finché la psicologia era rimasta nell’alveo materno della filosofia o in quello più specifico e pertinente della teologia, l’anima fu sempre considerata in stretta relazione con la morte. [...] Con l’avvento della psicologia scientifica l’anima divorzia dalla morte e la psicologia stessa, non essendo più scienza dell’anima ma di un incerto territorio di funzioni difficilmente collocabili nella fisiologia, lascia cadere dai suoi interessi la considerazione della morte”.³⁸

E prosegue: “Se l’inconscio è il regno delle immagini, l’immagine della morte non ne può essere esclusa [...] e la psicologia, pur pretendendo di rimanere ‘scientifica’, deve ricominciare a fare i conti con questo cittadino ribelle e inafferrabile”.³⁹

Nelle visioni di Freud e di Jung possiamo peraltro osservare alcune importanti differenze. Per coglierle nel loro aspetto storico, è necessario citare brevemente Jaspers. Freud e Jaspers rivolgono la loro attenzione al tema della morte quasi contemporaneamente. Però, mentre in *Al di là del principio di piacere*, del 1920, Freud assegna alla morte un ruolo tra le pulsioni, in *Psicologia delle visioni del mondo*, del 1919, Jaspers le riconosce uno *status* di possibilità dell’esistenza. Per il primo la morte è un *fatto*; per il secondo una *possibilità*. Per Freud le pulsioni il cui contenuto turberebbe l’Io possono essere rese accessibili solo mediante il nascondimento operato dal simbolo. Come tale, il simbolo freudiano tende a ristabilire l’equilibrio turbato dalla pulsione: ha cioè una funzione omeostatica (*simbolo sinizetico* secondo Trevi), perché ‘naturalizza’ la morte.

Nella visione di Jung, assai più vicina a quella di Jaspers, invece il simbolo ha una funzione anti-omeostatica, trasformatrice, progettuale, perché, turbando l’ordine raggiunto, apre il presente al futuro (*simbolo proletico* secondo Trevi). Nell’esperienza immaginale inconscia, scrive Trevi,⁴⁰ vita e morte si pongono in relazione attraverso l’archetipo di *Eros*, il dio che propone l’unione di contrari, l’abolizione dei confini. Ma il vero spazio psichico della morte è il ripiegamento dell’Io verso il mondo dell’*immaginale*, dove nascono le metafore della morte come *eros* propulsore di vita.

Per tracciare definitivamente la rotta tra *angoscia di morte* e *individuazione*, che è la *ricerca del senso*, dobbiamo ancora affrontare la distinzione clinica tra l’angoscia di morte come *fisiologica* componente, anzi addirittura motore della vita psichica, e la sofferenza psichica *patologica* legata al *pensare la morte*.

Occorre, innanzitutto, distinguere tra la patologia incentrata sulla paura della morte e il “normale” interrogarsi sulla nostra fine. Nel primo caso, che integra un vero e proprio disturbo psichico, ci troviamo regolarmente di fronte a un arresto del moto libidico. In altre parole, chi ha trovato difficoltà ad affrontare la vita spesso è ossessionato dal pensiero minaccioso della morte. L’analogia è evidente: in entrambi i casi si tratta di affrontare l’ignoto e i rischi che vi sono connessi. Tocchiamo qui un apparente paradosso: sia la vita sia la morte rappresentano una sfida, giacché in entrambi i casi l’Io è chiamato a far fronte al *non ancora*, cioè a qualcosa che va oltre il luogo psichico in cui ci troviamo.

Freud distingue fisiologia e patologia in questo modo: “Il lutto è invariabilmente la reazione alla perdita di una persona amata o di una astrazione che ne ha preso il posto, la patria ad esempio, o la libertà o un ideale o così via. La stessa situazione produce in alcuni individui - nei quali sospettiamo perciò la presenza di una disposizione patologica - la melanconia

³⁸ M. Trevi, *Metafore del simbolo*, Raffaello Cortina, Milano 1986, p. 83-84.

³⁹ M. Trevi, cit., p. 86.

⁴⁰ M. Trevi, cit., p. 103.

invece del lutto".⁴¹ La perdita, nel melanconico, coincide con l'*istinto di morte*, mentre il lutto segnala l'impegno di Eros ad avere il sopravvento sulla perdita.

Jung non traccia affatto confini così rigidi. Al termine *patologia* sostituisce quello, più relazionale, di *sofferenza*; e pone all'orizzonte di qualunque discorso sulla *malattia* le valenze individuative di ogni singola scelta umana.

A questo punto mi sono chiesto se era possibile ricavare conferme cliniche di questi discorsi troppo carichi di *logos*. Vorrei provarci, utilizzando i sogni di alcuni miei pazienti, che hanno per tema la morte, e che ho raccolto, quasi sincronisticamente, pochi mesi fa, quando Bob mi ha proposto di venire a Roma a parlare di questo tema. La mia idea è che esista una netta differenza tra fisiologia e patologia dell'angoscia di morte, o se vogliamo tra lutto e melanconia, anche sul piano onirico. Il problema è che la gran parte dei sogni che i pazienti mi raccontano, inerenti la morte, la tratteggiano –seguendo la distinzione che ho posto prima - in modo patologico.

Ve ne propongo un paio, come esempio, Nel primo, appartenente a un modello certamente non raro, si osservano all'opera difese remote nei confronti della morte.

-Assalito da una banda di mostri, mi rifugiavo in un vicolo stretto. Cercavo di difendermi e contemporaneamente continuavo a correre. A un certo punto, con orrore, mi accorgo che la strada di fronte a me è sbarrata. In un attimo, i mostri mi sono attorno, armati di lance e spade. Vogliono uccidermi. Ma, con mio grande stupore, mi alzo in volo sopra le loro teste e così mi salvo.

Nel secondo si presenta una variante altrettanto frequente: il risveglio, appena prima di morire, allo scopo di cancellare l'evento-morte.

-Volevo raggiungere mio fratello, che stava sul balcone di casa nostra, ma la serranda era rotta e impediva anche a lui di rientrare. Mi affaccio da una finestra vicina e, senza pensarci troppo, spicco un balzo verso il balcone; mi accorgo subito che non riuscirò a raggiungerlo: in un attimo sono in caduta libera e lancia un urlo d'angoscia. Per fortuna mi sveglio prima dell'impatto.

In sostanza, in questi sogni viene negato l'accesso alla rappresentazione della morte. Intervengono trucchi irrealistici (volare) e interruzioni della scena al fine di garantire una sorta di inconsuetà: siamo ancora nel Paradiso terrestre.

Assai più rari sono invece i sogni, o, come nel caso che vorrei esporre, i *cicli di sogni*, in cui il tema della morte viene accettato senza ricorso alle difese dell'io, e si apre quindi la porta alla possibilità, quanto meno, di un'elaborazione profonda di tematiche complessuali. La sognatrice in questione è una anziana professoressa universitaria, ora in pensione, ma ancora in buona salute e impegnata in intensa attività intellettuale, ricca di interessi e relazioni. Non professa alcuna fede religiosa, ma coglie serenamente nel proprio decadimento fisico l'ineluttabilità dell'evento-morte. Nei suoi sogni si legge un'apertura a una spiritualità del tutto inattesa, che perciò stupisce e affascina insieme in primo luogo la sognatrice stessa.

Il primo sogno, che la sognatrice considera un preludio, è il seguente:

-Sto dormendo nel mio letto; a un certo punto, sempre nel sogno, mi sveglio: noto che nella stanza a fianco c'è la luce accesa (nella realtà non esiste una stanza a fianco). Mi alzo, preoccupata, per vedere cosa succede. Guardo nella stanza a fianco e, anziché vedere, come mi aspettavo, un ladro, scorgo, ma solo di spalle, un signore di una certa età, con un cappotto nero, che passeggia.

41 Freud, *Lutto e melanconia*, 1915, OSF, 8.

A questo punto la sognatrice si sveglia realmente. Nelle sue associazioni, immagina che quel signore sia la personificazione della morte, che per ora non è ancora entrata nella sua camera da letto, ma è già oramai molto vicina.

Qualche giorno dopo sogna nuovamente. In una prima parte del sogno, che non ricorda distintamente, appaiono alcune figure defunte da molti anni: la madre, l'amato gatto, il padrino di cresima. Seguono tre episodi:

-Qualcuno - o meglio, una voce non definita - le dice che cultura umanistica e cultura scientifica possono benissimo mescolarsi e andare d'accordo.

-Pietro Nenni e Mario Scelba (figure emblematiche della destra e della sinistra della sua giovinezza) sono ancora vivi, pur molto anziani. Dichiarano che intendono ritirarsi entrambi dall'agone politico.

La sognatrice mi racconta di aver riflettuto, al risveglio, sul manifestarsi qui di un 'collasso degli opposti'. Il termine ha un preciso significato in ambito junghiano: è opportuno segnalare che la sognatrice conosce discretamente l'opera di Jung.

Qualche giorno dopo registra questo sogno:

-Sa che dovrà morire, con certezza, tra 15 giorni. Ha in mano un contenitore in cui scorge dell'acqua limpida, in modesta quantità. Contemporaneamente ella sa di essere quell'acqua. Sa anche che, quando l'acqua si sarà prosciugata, morirà. A un certo punto l'acqua è quasi finita ed ella si avvia a morire. E' calma, serena, saluta i presenti con affetto (in particolar modo una figura femminile non caratterizzata) e muore.

Al risveglio, la sognatrice si rende conto, con stupore, che il proprio io onirico è molto più sereno di quello cosciente. In questo sogno l'evento-morte si realizza compiutamente. Come ho già anticipato, è un'evenienza onirica rara. Segue in rapida successione una sequenza di sogni associati, dalla sognatrice, al presagio della morte. Ne scelgo solo alcuni.

-Devo prendere un treno, ma non riesco a trovare il binario giusto.

-La scrivania del mio studio, che utilizzo per la mia attività professionale, scende lentamente in una vasca. Quando risale, trovo un plico di fogli fradici, pinzati insieme. Mi domando, con dispiacere, se siano ancora leggibili.

Direi che in questi due sogni si esprime il tema della perdita, caratterizzata peraltro da un discreto distacco emotivo e da una relativizzazione valoriale rispetto agli eventi esterni. Proseguo con i sogni:

*-La sognatrice sta preparando una conferenza. Intende proporre alcuni ascolti musicali e commentarli. Sente di non essere ancora molto preparata, ma confida di cavarsela. Sceglie i CD che farà ascoltare. Li intende selezionare in base alla loro capacità di esprimere una spiritualità. Decide che il primo che farà ascoltare è 'il trillo del diavolo', di Giuseppe Tartini. Pensa che il titolo sia forse troppo intenso, però Tartini, in quanto musicista minore del settecento, pur senza velleità innovative, riesce a inquadrare l'argomento in una struttura apollinea e lieve. Non ricorda il secondo brano. Il terzo brano è *Verklärte Nacht* (Notte trasfigurata), di Arnold Schönberg.*

Qui la sognatrice coglie un'associazione, che definisce *insolita*, tra il tema "forte" della spiritualità e quello "delicato" dell'equilibrio, della moderazione. A livello conscio assocerebbe invece alla spiritualità termini più come "intensità", "misticismo", o "assoluto". Scopre invece che il suo io onirico affianca alla spiritualità la levità apollinea. Quanto alla citazione di Schönberg, mi dice che egli ha perso i riferimenti al sistema tonale; in effetti il brano in questione è privo della normale sintassi musicale. E' però, a suo giudizio, ricco di impressioni forse in traducibili, ma che danno l'accesso a un mondo parallelo, privo di regole fisse. Si chiede se la descrizione che ne ha fatto valga anche per l'aldilà.

Nel sogno successivo una amica, che è da poco defunta, le appare invece vitale e serena. Le dice:

-Nel rapporto con gli altri, dobbiamo unire il giudizio alla compassione.

Il giudizio di valore su eventi e persone, commenta la sognatrice, è necessario, ma freddo. La compassione da sola rischia di fare ingiustizie. Si sente in sintonia con il messaggio del sogno. Ha cominciato, suo malgrado, a lasciare 'collassare gli opposti', aggiungo io. Qualche giorno dopo, si presenta un ultimo sogno:

-Scendo le scale, maestose, di una gradinata scenografica verso una grande piazza. Sono attenta, perché i gradini sono alti e io, anziana, impacciata nei movimenti. Comunque, arrivo in fondo senza incidenti. Improvvisamente, senza che nulla accada esternamente, mutano le mie emozioni. E' come se volassi felice verso la morte. Provo una gioia straordinaria, e una sensazione di grande leggerezza.

Alla sognatrice viene in mente la scalinata di Trinità dei Monti, barocca (il suo stile preferito, in cui coesistono l'amore per le linee curve e intrecciate e, insieme, la tensione spirituale). Scendere le scale, badando all'equilibrio di ogni passo, è per lei una metafora della propria vita. Di questa grande gioia che accompagna il viaggio verso la morte, che aveva, in tono minore, già sperimentato in altri sogni, continua a stupirsi, però anche la sua vita diurna è divenuta più serena. Il suo agnosticismo sembra intaccato dall'interesse, via via aumentato, per questi sogni che le propongono, in qualche modo, un aldilà, mai una semplice chiusura dell'interruttore.

La serie di sogni finisce qui. Preferisco non raccontare nulla sulle successive vicende della sognatrice e su come queste si relazionino con i sogni che ho presentato. In parte, perché il tema che desideravo affrontare è l'angoscia di morte e non una riflessione pseudo-filosofica. In parte perché assuefatto alla curiosità un po' morbosa che tutti proviamo verso gli eventi sincronici che riguardano la morte, e alla fascinazione rassicurante che essi spesso ci forniscono: certezze spirituali nutrienti come un cioccolatino offerto a un affamato, e che durano, soprattutto, come un cioccolatino. Come suggerivo in precedenza, il problema è pensare *la* (propria) morte, non *sulla* morte.

Tornando ai sogni, cosa possiamo cogliere dall'insieme di questo materiale inconscio?

La morte viene consapevolmente vissuta dalla sognatrice come evento universale e necessario, al quale, del resto, dedica spesso le proprie riflessioni, e rispetto al quale si pone in atteggiamento di attesa non fatalista. Almeno in un sogno, tra quelli che ho menzionato, la propria morte viene rappresentata "fino in fondo". Nel mio lavoro ho ascoltato un numero considerevole di sogni riguardanti la morte, ma, tranne casi rarissimi, negli altri sognatori le difese dell'io tendevano invariabilmente a evitarne la rappresentazione. Qui l'io onirico la considera, fin dall'inizio, un valore, anche se ambiguo, che va quindi affrontato, pena l'incompletezza.

La morte viene rappresentata, in tutti questi sogni, come evento che ha a che fare con la moderazione, con l'equilibrio. Non appaiono immagini extramondane: solo un'amica da poco defunta, e un signore sconosciuto visto di spalle. Non si registrano particolari eccessi emozionali, ma solo un crescendo di rassicurazione e gioia. In altre parole, vigono le stesse regole che consideriamo ideali per la vita. Morte e vita si presentano come facce di una stessa medaglia.

Un punto che mi sembra importante è che la morte si manifesta come un evento inspiegabilmente sereno. Esiste riguardo questo tema una ampia letteratura, che tralascio per brevità.⁴² Ma è inevitabile l'associazione tra la serenità espressa e l'idea di un completamento, del raggiungimento di un fine; in altre parole, l'idea che esista un *senso* nell'accettazione della fine. Un senso, un significato che in questo caso è forse una *religio*, ma certo non religioso in modo formale.

In questi sogni la morte è rappresentata come un mondo parallelo privo di regole fisse, forse per contraddire le tante, troppe "regole fisse" che la nostra cultura, laica o religiosa,

⁴² Il tema è ampiamente sviluppato, tra l'altro, da M.L. von Franz *Sogni, profezie e apparizioni*. Bollati Boringhieri, Torino 1991.

attribuisce alla morte. La morte è un luogo altro, sì, ma anche un luogo parallelo a quello dei vivi. Quindi non è immaginabile come luogo a sé stante, distante dal mondo dei vivi. Al confronto Ade, inferni e paradisi, walhalla, eccetera, sono luoghi lontani, chiusi, terrifici, che non rendono affatto giustizia ai contenuti inconsci della sognatrice.

Infine, e soprattutto, la morte viene insistentemente rappresentata come luogo in cui è possibile una composizione degli opposti. *Cultura scientifica e cultura umanistica; Scelba e Nenni, Tartini e Schönberg, giudizio e compassione*: gli opposti qui coesistono senza contraddizione, determinando nella sognatrice certo un vissuto di alterità, rispetto alla vita diurna, ma anche una inattesa completezza e una certa serenità.

Inevitabile, a questo proposito, è il rimando al concetto junghiano di *individuazione* come composizione degli opposti, le polarità su cui, archetipicamente, si organizza il pensiero.

E i sogni sono un potente strumento del processo di individuazione, come ci ricorda Marie-Louise von Franz:

In un'epoca in cui la morte viene esaltata o vergognosamente nascosta, i nostri sogni... cercano di aiutarci a ristabilire un rapporto con le verità fondamentali dei nostri istinti, con la realizzazione che vita e morte sono due aspetti di un unico grande mistero che Jung chiamò il processo di individuazione. Questo processo è tuttora e in gran parte sconosciuto a noi; probabilmente avviene in tutti noi, ma rivela il suo vero significato esclusivamente a chi lo cura con consapevolezza.⁴³

“Fai in modo che il tuo discorso sia migliore del tuo silenzio”, affermava Dionigi il vecchio. Una scomoda esortazione, che cerco sempre e invano di fare mia, quando scrivo. Anche oggi, con l'eccesso di logos che ho profuso a difesa dalla mia angoscia di morte, ho l'impressione che sia rimasta inascoltata. Me ne assumo però una responsabilità solo parziale. Di fronte a un tema così carico emozionalmente, il discorso razionale è sempre difensivo e inadeguato.

Vorrei concludere perciò chiedendo aiuto ai poeti. Comincerò con un paio di versi di una elegia di Rilke, che recitano: “...Il bello non è / che il tremendo al suo inizio”.⁴⁴ Senza l'amore di un altro si è perduti – sembra affermare il poeta - eppure senza la paradossale opportunità di poter elaborare la perdita di un altro non si costruisce la propria soggettività. A mio avviso la relazione che intercorre tra le polarità *vita* e *morte* non è dissimile.

Chi, per eludere la fine, abbraccia il cinismo, o il fatalismo, e si spoglia delle emozioni e della bellezza per non doverle, un giorno, perdere, vive anche, gli piaccia o no, una angoscia causata dalla loro assenza. E il vuoto che si realizza, dentro e intorno a chi fa una scelta simile, lo rinvia al tempo in cui la propria assenza si realizzerà, al tempo della propria morte. In altre parole, chi fa questa scelta vive la propria morte ben prima di morire davvero.

Chi riempie la propria vita di intensità, progetti e passioni, deve convivere con il doloroso pensiero della fine di questa sua ricchezza. La necessità di elaborare la perdita - l'incontro ineluttabile con l'Ombra ontologica, la morte - è peraltro l'ineludibile fondamento su cui si poggia la nostra identità, o meglio, per tornare a un linguaggio junghiano, la nostra individuazione.

Questo sembra suggerire, con la pregnanza singolare del linguaggio poetico, la preghiera di Rilke:

“O signore, dà a ciascuno la propria morte / un morire che sia veramente scaturito da questa vita, / dove trovò amore, senso e angoscia”.⁴⁵

⁴³ M.L. von Franz, *Introduzione*, in Wheelwright J. (1980) *The Death of a Woman* New York: St. Martin's Press. Devo questa segnalazione a R. Mercurio, in *Rileggendo La funzione trascendente*, Studi Junghiani, in stampa.

⁴⁴ R.M. Rilke *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1983, Prima elegia, vv. 4-5.

⁴⁵ R.M. Rilke *Il libro d'ore*, Servitium, 2008.