

## UMANIZZARE: QUALE MODELLO DI UOMO claudio widmann\*

### *Psicologie materialistiche*

La psico-logia è *logos peri psyche*, da *logos* (discorso, disciplina) e *psyche* (anima). E' disciplina dell'anima, dunque, ma è disciplina dalle anime plurime. Se ne individuano tradizionalmente tre (Maslow 1962), che corrispondono a tre modi di intendere la psiche, a tre modelli d'uomo, a tre impostazioni operative dell'intervento psicologico.

E' noto che la psicologia moderna nasce Lipsia nel 1879, quando Wilhelm Wundt (1832-1920), docente di Fisiologia già a 25 anni, fonda a Lipsia il Laboratorio di Psicologia Sperimentale.

All'illuminata mente di Wundt fu immediatamente chiaro che si prospettavano due approcci allo studio dei fenomeni psichici. Il primo, che egli chiamò *materialistico*, "considera i processi psichici come effetti della materia o di certe complessità materiali, come le parti che costituiscono il cervello". Il secondo, che egli denomina *spiritualistico*, "considera i processi psichici come stati o modificazioni di un'essenza inestesa, indivisibile, persistente avente una specifica natura spirituale" (Wundt, 1874 p. 25 sg.). Due modelli di uomo, due concezioni della personalità e due teorie della psicodinamica immediatamente si affrontarono e assai rapidamente si scontrarono.

Se il Wundt filosofo compendì nei dieci volumi di una monumentale *Völkerpsychologie* l'indagine dello spirito dell'uomo, il Wundt fisiologo cercò la realtà dell'anima dentro la materialità dei processi fisiologici. Nel Laboratorio di Lipsia la *Logica delle scienze dello spirito* (la psico-logia) venne ricercata nel parallelismo solido e indiscusso fra processi fisiologici e psicologici, dove gli eventi psicologici vennero intesi come esiti di processi fisiologici.

Non fu un modello di uomo privo di seguito, se oltre cent'anni più tardi, ad esempio, Liebowitz (1983) sviluppa la ricerca psicobiologica sul sentimento amoroso, argomentando che l'innamoramento è dovuto alla liberazione improvvisa di un neurotrasmettitore, la fenilettilamina. Analogamente, D. Marazziti scrive che "a meccanismi ormonali si possono ricondurre innamoramenti che si verificano durante la menopausa" (2002 p. 63) o che "ci innamoriamo quando l'amigdala sequestra gran parte del cervello" e lo inonda con le sue stimolazioni (*ibidem* p. 75).

Sullo sfondo si profila un modello di uomo fisiologico, la cui psiche è il prodotto dei processi fisiologici, in particolare della fisiologia del sistema nervoso e neuroendocrino. Il neurofisiologo Benini (2009) sintetizza questa posizione affermando che "l'uomo è il suo cervello: organo della mente, materializzazione dell'Io".

La neuropsicologia storica e attuale, studiando le relazioni fra l'esperienza e i processi biologici che la sostengono, si articola sullo sfondo di un'immagine dell'uomo che privilegia il substrato fisiologico e fa discendere l'esperienza psicologica dall'attività fisiologica. Fu grande iniziatore di questo approccio Ivan Pavlov (1849-1936), che nel 1904 ottenne il premio Nobel per i suoi studi sui riflessi condizionati.

La personale, compulsiva esigenza di rigore di Pavlov non lo costringeva solo a mangiare ogni giorno esattamente alle dodici, a coricarsi ogni sera esattamente alla stessa ora, a partire ogni anno esattamente nello stesso giorno per le ferie in Estonia; lo sollecitava anche a ricercare "un metodo obiettivo e scientifico per penetrare nella più complicata delle regioni", quella della psiche (1923 p. 111). Egli ritenne di individuare questo metodo nella "spiegazione fisiologica dei cosiddetti fenomeni psichici" (1932 p. 55), così che "sempre cercava di spiegarsi in termini e concetti fisiologici l'attività psichica dei malati mentali" (1919 p. 94), perché -secondo lui- i "fatti del comportamento normale e patologico divengono intelligibili se considerati sotto il punto di vista della fisiologia pura del sistema nervoso" (1923 p. 110).

Pavlov fu il precursore di una psicologia dell'apprendimento e del comportamento. Dalle sue ricerche, l'uomo fisiologico uscì *uomo cognitivo* e *uomo prassico*.

La sua impostazione venne recepita da John Watson (1878-1958) che la sviluppò in direzione comportamentale presso la prestigiosa John Hopkins University. La sua opera del 1913 (*La psicologia considerata dal punto di vista comportamentistico*) costituisce il manifesto del

behaviorismo. Vi si legge che “la psicologia come la intende il comportamentista è una branca sperimentale puramente obbiettiva della scienza naturale. Il suo scopo teorico è la predizione e il controllo del comportamento. L’introspezione non rappresenta alcuna parte essenziale nei suoi metodi, né il valore scientifico dei suoi dati dipende dalla possibilità che essi vengano tradotti in termini di coscienza” (1913).

Vorrei sottolineare l’esplicita rinuncia all’introspezione e la dichiarata abdicazione a promuovere la coscienza. Nel modello comportamentista la consapevolezza non rappresenta una priorità e non costituisce un valore. La psiche dell’uomo comportamentista è una *black box*, scatola nera di cui non interessa l’essenza, ma la manifestazione<sup>1</sup>. Ne rende testimonianza lo storico, discutibile esperimento umano sul bambino Albert che, dopo un “riuscito” processo di condizionamento, alla vista del topolino bianco con cui prima giocava, ora “piange, volta indietro la testa, s’alza, barcolla e quindi fugge rapidamente a quattro zampe” (1925 p. 153).

Obiettivo d’elezione del comportamentismo si prospetta essere la manipolazione del comportamento umano. Lungi dall’intendere questo termine in accezione negativa, Watson ne esalta le potenzialità in un celebre passo: “datemi una dozzina di bambini sani e ben conformati e vi assicuro di prenderne uno a caso e di addestrarlo a diventare quello che decido io -dottore, avvocato, artista, commerciante e, sì, perfino accattone e ladro- indipendentemente dai suoi talenti, inclinazioni, tendenze, abilità, vocazioni e razza dei suoi ascendenti (1930).

Le possibilità di manipolazione vennero pensate per rimodellare (*modeling* fu chiamata una tecnica del comportamentismo) comportamenti disturbati più che la personalità nel suo insieme. L’uomo comportamentale è un meccanismo prassico, passibile di essere progettato e re-progettato; ciò che accade nella scatola nera non è determinante, purché essa possa essere impostata e reimpostata.

I processi ascritti alla scatola nera umana furono di volta in volta fisiologici (Pavlov), comportamentali (Watson), relazionali (Bateson), ma ogni volta rimasero splendidamente meccanicistici e, da questo punto di vista, rimasero invariati anche quando il modello di riferimento venne rimaneggiato formulato in profondità.

Nel Convegno di Boulder (Colorado) del 1955 venne stigmatizzata come semplicistica la teoria di Watson, secondo cui l’apprendimento comportamentale si struttura sul modello di un arco riflesso, dove l’input sensoriale viene elaborato e attiva un output motorio. Ad essa venne opposta una teoria più complessa, secondo cui il comportamento è il risultato di un processo di *feed-back* sintetizzato nell’acrostico TOTE: *test-operate-test-exit*. Questa teoria sostituisce la teoria dell’apprendimento a quella del comportamento e venne posta a fondamento di una nuova psicologia non più comportamentista, ma cognitivista, di cui il lavoro di Ulric Neisser (*Psicologia cognitiva*, 1967) costituisce l’atto di nascita.

La priorità diventa quella di indagare i meccanismi psico-fisiologici che presiedono all’apprendimento e l’attenzione viene centrata sul “funzionamento della mente come terzo elemento autonomo tra il comportamento e l’attività cerebrale, puramente neurofisiologica (Greco, 2003). Ma il modello dell’uomo rimane meccanicistico.

Dopo essere stata concepita come risultato di processi fisiologici (Pavlov) o di rudimentali meccanismi comportamentali (Watson), ora la psiche viene concepita come estensione dei processi di apprendimento (Neisser). Tutta la vita psichica è un articolato “processo cognitivo” di elaborazione delle informazioni: “quanto viene da noi percepito e logicizzato non è nient’altro che la proiezione della nostra struttura cognitiva sul mondo esterno” e la “nostra comprensione del mondo è nient’altro che il riflesso nel mondo esterno della nostra struttura cognitiva e cioè delle modalità con cui lavora il nostro cervello” (Basso, 2007).

E la psicologia è studio del processamento dell’informazione effettuato dalla mente.

Wundt chiamerebbe indistintamente “materialistiche” queste -pur diverse- psicologie accomunate dal primato di meccanismi bio-neurologici e di processi fisiologici che presiedono all’esperienza psichica. Le voci critiche contestano che, quando la psiche (cioè l’anima) è ridotta a materia, la

---

<sup>1</sup> Le psicologie materialistiche adotteranno ripetutamente la *black box* come metafora dell’uomo; lo fece, ad esempio, anche la scuola di Palo Alto e la psicoterapia fondata sulla *pragmatica della comunicazione umana* (Watzlawick 1967).

psicologia che ne deriva è una paradossale psicologia senz'anima. Per contro, queste psicologie ostentano criteri di oggettività e rivendicano esclusiva di scientificità, assimilandosi alle scienze naturali.

La *querelle* non troverà certo superamento in questa sede. Qui importa rilevare l'indiscusso apporto di conoscenze psicofisiologiche recato dalle psicologie materialistiche e l'opportunità di integrare queste conoscenze nell'assistenza al paziente oncologico.

L'uomo-organismo che si staglia dietro alle psicologie materialistiche è l'immagine più funzionale a parte considerevole degli interventi di riabilitazione. La riorganizzazione di aree connesse a motilità, cognitività, psicomotricità, a funzioni relazionali semplici e a capacità di autonomia personale è obiettivo espressamente perseguito da interventi rieducativi dei processi cognitivi, comportamentali, relazionali che adottano modelli metodologici e protocolli di impronta meccanicistica. L'ambito di impiego con pazienti che presentano deficit cognitivi secondari a danni cerebrali o anche periferici è esemplificativo. Né si può negare che il ripristino di funzioni cognitive o psicomotorie (fosse pure parziale) appartenga al nobile sforzo di umanizzare.

### ***Psicologie dell'Io***

Negli stessi anni in cui Watson o Pavlov maturavano le loro sperimentazioni nei templi accademici della J. Hopkins o nei laboratori statali dell'URSS, lontano dal mondo accademico che lo guardava con distacco e talora con scetticismo, Freud sviluppava un'esperienza diversa.

Egli non era estraneo all'impostazione accademica: aveva svolto il suo apprendistato presso il laboratorio di anatomia comparata, sviluppando ricerche (non) determinanti sulla struttura gonadica dell'anguilla e presso il laboratorio di Brücke sulla struttura del nervo acustico, forse anticipando la teoria del neurone; aveva condotto ricerche sulla neuro-dinamica della cocaina e aveva pubblicato una monografia sulla paralisi cerebrale.

Freud è votato alla medicina: sostiene di disprezzare la filosofia, di ritenere pericolosa la religione e di considerare superflua la metafisica. Il suo approccio inseguì sempre un rigore positivista e il suo sguardo fu sempre orientato alla clinica. Il *Progetto di una psicologia* che pubblica nel 1895 non è esattamente estraneo alla psicologia materialistica: risente della formazione neurologica e della visione dei suoi maestri neurologi, soprattutto di Brücke (che riduceva la psicologia alla neurologia) e di Maynert (che riduceva i processi psicologici a una neurologia dei riflessi). Così, sul finire del XIX secolo, Freud elabora una psicologia che è "l'esito e lo strascico d'un secolo di mitologia del cervello" (Ellenberger 1976 p. 552), ma che è anche il punto di viraggio verso una psicologia dell'anima.

In quegli anni, difatti, egli intraprende una singolare esperienza di introspezione che denominò "autoanalisi" e su di essa edificò la psicoanalisi. Sullo sfondo di questa psicologia non c'è più un uomo biologico, i cui processi psichici siano prodotti di risulta dell'attività neurologica, ma "un'essenza inestesa, avente una specifica natura spirituale".

Al contrario di Watson, Freud ritenne centrale l'introspezione per la sua autoanalisi e centrale ritenne la possibilità di formulare i contenuti psichici in termini di coscienza. Così centrale che il caso di Anna O. divenne prototipo di un metodo che guarisce riportando alla coscienza gli episodi che sono all'origine del trauma.

Anna O., paziente di Breuer affetta da *grand hystérie*, era stata ricoverata con la diagnosi di "disturbo funzionale dell'emisfero sinistro", una formula che parla da sola della visione materialistico-meccanicistica. Una volta, la paziente raccontò che il bolo che le impediva di deglutire era iniziato quando vide un cane bere dal suo bicchiere e dopo aver rievocato questo ricordo, il sintomo scomparve.

Breuer riferisce che Anna O. aveva annunciato in anticipo che sarebbe guarita il 7 giugno 1882, in tempo per le vacanze estive. Ma la storia non può trascurare che quando Anna O., al secolo Berta Pappenheim, lasciò la clinica Bellevue era "fisicamente e psichicamente malata e morfinomane in grado elevato" (Ellenberger, cit. p. 558). A Jung, Freud dirà che la paziente non fu affatto guarita.

A dispetto della realtà dei fatti, questo caso di mancata guarigione brilla nella storia della psicologia come prototipo di guarigioni possibili attraverso la presa di coscienza. Contemporaneamente, addita un modello di uomo in cui la coscienza e le sue funzioni sono al centro della personalità e dell'evoluzione terapeutica.

Implicitamente viene a trovarsi in posizione nodale l'Io, "entità attraverso la quale l'individuo diventa cosciente della propria esistenza e dell'esistenza del mondo esterno" (Nacht, in Ellenberger, *cit.* p. 595). Questa entità psichica non viene identificata con processi fisiologici o con strutture cognitive, ma è un'entità immateriale, puramente mentalistica, descritta in termini di esperienza interiore più che indagata nei laboratori di fisiologia o con gli strumenti della neuro-biologia. Nei termini di Wundt, certamente non graditi al Freud che sognava di fondare una neurobiologia psicoanalitica, il concetto di Io configura una psicologia *spiritualistica*.

A datare dagli anni '20 circa, fecondi ripensamenti portarono Freud a riformulare la sua psicologia nei termini di una psicologia dell'Io. Fu un lavoro complesso di cui *L'io e l'es* (1923) costituisce un saggio emblematico già nel titolo e che culminerà con un lavoro di Hartmann apparso nell'anno in cui Freud scomparve (1939).

La psicologia dell'Io prospetta almeno due scenari di immediato interesse per noi.

Il primo attribuisce alle dimensioni dell'Es e dell'Io regimi ontologici diversi. L'Es è immaginato come un regno caotico, anarchico, privo di rapporto con la realtà, pervaso da energia slegata e popolato di contenuti immaginativi (fantasmi). L'Io è concepito come un sistema ordinatore e adattativo, responsabile dell'organizzazione coordinata dei processi mentali e centro delle funzioni di coscienza.

All'Io sono ricondotte le funzioni della percezione e, in senso più lato, le funzioni conoscitive (sistema percezione-coscienza); gli è attribuita la capacità di convertire la conoscenza in consapevolezza (la "parabola del cobra" di Jung chiarisce la differenza in maniera inequivocabile); gli è ascritto il controllo psicomotorio, che non si risolve in sterili processi neurofisiologici, ma ha a che fare con gli atteggiamenti pratici, con i comportamenti operativi, con le scelte di vita, con le decisioni da prendere. Si profila il mai risolto nodo della volontà e si scontorna l'esperienza dell'intenzionalità.

Il regno dell'Io è dimensione esistenziale solida dell'esame di realtà, è percezione stabile e persistente di sé, è campo della progettualità intenzionale, delle condotte sviluppate entro il confortante lume della ragione e dell'intenzione.

Nel contesto dell'assistenza psicologica in oncologia si ispira a un modello di uomo retto sulla centralità dell'Io chiunque faccia appello alla buona volontà, a "farsi forza", a essere ragionevole. Altrettanto guarda (e deve guardare) alla psicodinamica dell'Io chiunque affronti in maniera responsabile il problema dell'informazione al paziente: si regge sulla nozione di Io e delle sue funzioni di consapevolezza la formula empirica di fornire al paziente tutte le informazioni riguardanti la diagnosi e la prognosi che egli è in grado di affrontare e solo quelle che è in grado di integrare entro il sistema organizzato della sua vita psichica.

Il secondo scenario, che si apre coerentemente sullo sfondo del concetto psicoanalitico di Io, è l'implicita patodinamica dell'Es: il disagio e il disadattamento psichici sono legati all'invasione dell'Es, mentre benessere e maturità psicologici sono presidiati dall'Io quale principio ordinatore e adattivo.

Con la "rivoluzione" psicoanalitica degli anni 1920-1923 Freud spostò decisamente l'accento dal rimosso all'istanza che rimuove: dall'Es all'Io. Il progetto evolutivo dell'individuo, la sua parabola maturativa è condensata in una delle sentenze psicoanalitiche più celebri: "là dove era l'Es, lì sarà l'Io".

In questa prospettiva, umanizzare significa imporre la dominanza dell'Io; assoggettare alle sue funzioni ordinarie i tratti anarchici della personalità; imporre il controllo egoico sulle due potenti e contrastanti forze motrici della psiche: le pulsioni di vita e le pulsioni di morte.

In quelli anni Freud matura una concezione della vita come compromesso fra spinte biofile volte alla crescita e all'evoluzione (pulsioni di vita) e spinte necrofile tese alla destrutturazione e

all'involutione (pulsioni di morte). Nel suo carteggio con Einstein condivide che "l'uomo alberga in sé il bisogno di odiare e di distruggere", affermando che la pulsione distruttiva "opera in ogni essere vivente e che la sua aspirazione è di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato della materia inanimata" (1979 p. 291 e 293).

All'Io spetta la scomoda funzione di mediare fra pulsioni di vita e di morte, ma l'esito del suo compito è segnato fin dall'inizio: alla fine sarà sempre la pulsione di morte a prevalere.

L'immagine dell'uomo che ne scaturisce è un'immagine pessimistica: l'Io è lacerato fra le pulsioni di vita e quelle di morte, fino all'inevitabile prevalere di queste. Lo scopo della vita è la morte.

Vale la pena leggere questa teoria pulsionale alla luce delle vicende personali ed esistenziali di Freud. Il 1923 non è solo l'anno in cui egli pubblica *L'io e l'es*; è anche l'anno in cui subisce il primo intervento per una leucoplachia del cavo orale i cui esiti neoplastici lo porteranno alla tomba. A quell'intervento ne seguiranno altri trentadue, che Freud sopportò con dignità esemplare e con lucida consapevolezza della morte incombente. Egli onorò con la sua testimonianza personale il ruolo ascrivito all'Io nell'affrontare le tempeste della vita. Ma il suo impianto teorico, il suo modello di uomo rimase segnato da un intrinseco pessimismo esistenziale.

Le funzioni egoiche costituiscono un cruciale punto di snodo nell'esperienza di malattia. Dipendono da esse la coscienza di malattia o la negazione dell'evento; la *compliance* terapeutica o l'atteggiamento di passività; il crollo depressivo o un'etica assunzione di responsabilità; la risposta "fiduciosa-combattiva" o quella "dipendente-catastrofica" all'intervento riabilitativo (Lera, 1995).

Umanizzare è processo che passa attraverso il coinvolgimento dell'Io.

Eppure, dinanzi alla morte e alla sofferenza, la psicologia dell'Io rivela la sua strutturale finitezza: ogni progetto esistenziale fondato sul trionfalismo dell'Io è votato a declino, perché distruttività, sofferenza, malattia, morte (in una parola, le pulsioni di morte) incombono e sono destinate a prevalere.

### ***Psicologie idealistiche***

Là dove la psicologia dell'Io mostra i propri limiti e denuncia la strutturale inadeguatezza di questa entità psichica, sorge l'ipotesi che - soprattutto nelle esperienze limite - a fare la differenza non sia la forza dell'Io, ma l'esperienza del Senso. Guardando agli scenari esistenziali della sofferenza e della morte, una terza "anima" della psicologia propone una diversa concezione dell'anima e si propone come psicologia esistenziale.

E' una psicologia di ampio respiro, che adotta un modello di uomo inteso come "totalità unitaria" di materia e spirito, psiche e soma, conscio e inconscio, individuale e collettivo; conosce lo spessore materiale dell'uomo e i meccanismi del suo organismo, ma non disconosce la realtà dello spirito; pone l'Io al centro del campo di coscienza, ma dilata l'esistenza oltre l'orizzonte finito della coscienza egoica.

Nel rintracciare le proprie radici, queste correnti di pensiero attingono alla psicologia filosofica di Jaspers o di Kirkegaard più che alla psicologia fisiologica di Pavlov o di Skinner; non guardano alla *Logica delle scienze dello spirito* di Wundt, ma ai *Principles of Psychology* di W. James, autori profondamente familiarizzati col tormento esistenziale al punto da implorare - come ebbe a fare James - che qualcuno gli dia "una ragione per voler vivere altre quattro ore" (in May, 1970 p. 12). Bastino due titoli di questo padre della psicologia americana a testimoniare la sua collocazione spiritualistica: *The Will to Believe* (1897) e *Varieties of religious experiences* (1916).

Per James l'esperienza religiosa non è un'esperienza confessionale, ma un sentimento di intimità con l'universo, il vissuto essenziale che "io sono"; investe un ambito soprannaturale inaccessibile alla scienza, ma accessibile all'individuo umano. Nelle caratteristiche di esperienze siffatte, James ravvisa tratti psicologici qualitativi che configurano lo specifico umano. Autori posteriori svilupperanno la rilevanza psicodinamica ed esistenziale delle *peak experiences*, momenti di intensità esperienziale, in cui l'individuo si percepisce come "persona a funzionamento pieno" (Rogers), come individuo che funziona a pieno regime.

La sua è una psicologia non più della dimensione personale, ma trans-personale; non più dell'Io, ma del Sé, ovvero della totalità unitaria del sistema-uomo.

Il modello di uomo immaginato da W. James e sviluppato da molte psicologie dell'esistenza differisce in maniera significativa dalle concezioni materialistiche, avvalorandosi di proprietà che trovano nella metapsicologia di Jung la formulazione più complessa, organica e articolata.

Il ruolo dell'Io non è sconosciuto, ma questa struttura psichica non è intesa come meta ultima e apicale dell'evoluzione psicologica, bensì come strumento operativo dell'Uomo Totale. L'Io esiste perché è funzionale alla realizzazione del Sé, perché l'individuo possa esprimersi nella sua totalità.

Alle funzioni gestionali coscienti (controllo, intenzionalità, decisione, volontà, eccetera) viene sottratta ogni prerogativa di egemonia; all'Io viene negato il primato sul resto della personalità. Ma viene riconosciuta all'Io una fondamentale, distintiva libertà; "il libero gioco delle membra nel neonato -scrive Portmann- ci ricorda che il nostro proprio stato alla nascita non è semplicemente bisognoso di aiuto, ma è caratterizzato da una significativa libertà" (1951 p. 30).

La funzione cognitiva dell'Io non viene messa in discussione, ma all'importanza della presa di coscienza viene sostituita l'importanza della presa di senso (Launay, 1975). E il senso di un'esperienza non si risolve nella coscienza: nello specifico della psicologia in ambito oncologico, ad esempio, avere "coscienza di malattia" è segmento necessario ma minimale per dare un senso alla malattia stessa.

L'inconscio non è prodotto di risulta di ciò che l'Io estromette dall'area della coscienza, ma è la sostanza ultima della psiche: in una nota metafora junghiana, l'inconscio è l'oceano sterminato da cui affiora l'isolotto dell'Io. Ciò implica che la vita psichica s'estende al di là e al di qua dell'Io; esiste uno psichismo intrauterino che precede la nascita dell'Io ed esiste una vita psichica in malati terminali in cui l'Io e la coscienza egoica sono manifestamente estinti.

Muta di conseguenza anche la concezione dinamica dell'inconscio: non bacino di forze che distruggono l'individuo (le temibili pulsioni di morte), ma sede di un progetto individuativo, dimensione in cui giacciono le trame profonde su cui l'individuo ordisce la propria soggettività e il decorso della propria esistenza. L'inconscio, cioè, è il depositario di un archetipico, inestinguibile *principium individuationis*.

Questi aspetti configurano l'uomo come un *unicum* evolutivo, non passibile di riduzionismo meccanicistico o materialistico e non identificabile con la realtà dell'Io. Lo specifico umano è cifra distintiva del neo-umanesimo di James, è l'oggetto primario delle psicologie umanistico-esistenziali e sta a fondamento di un'antropologia filosofica che tenta di definire le proprietà che distinguono l'uomo dalle altre specie animate, dagli oggetti inanimati, dalle macchine e dai cadaveri.

Questi assunti non sono puramente speculativi, ma entrano con vigore nello sforzo di umanizzare e meritano essere sviluppati nelle loro implicazioni più macroscopiche e significative anche in una psicologia del paziente oncologico. Soprattutto in questo contesto, perché il mondo della sofferenza è forse il vero banco di prova più vero, dove dottrine e teorie si confermano convincenti o si rivelano banali. Quando l'esistenza è minacciata senza una ragione plausibile, senza una responsabilità evidente, senza una prospettiva credibile, molti progetti di psicologia si rivelano inadeguati.

La sofferenza spiazza (tautologicamente) il principio di piacere, sconvolge le leggi dell'economia psichica, vanifica i processi di apprendimento. Ci sono, nella vita, oceani di sofferenza, dove è velleitario invocare la forza dell'Io; dove l'organizzazione psichica è minacciata di devastazione; dove perfino il sostrato neuro-fisiologico della vita psichica è pregiudicato. Le psicologie dell'esistenza coltivano l'ambizione di rintracciare e di coltivare uno spessore di umanità anche là dove le più elementari pulsioni dell'Es non sono appagabili e dove le più tipiche funzioni dell'Io sono pregiudicate. Già Jung attirò l'attenzione sul *Libro di Giobbe*, quale documento sorprendentemente puntuale nel narrare il dramma esistenziale di ogni uomo contro cui la vita si accanisce come un dio potente e insensibile, di cui Giobbe dice:

*mi ha strappato, come un albero, la speranza  
ha acceso contro di me la sua ira*

*e mi tratta come suo nemico (19, 10-11)*

Senza che sia dato saperne il motivo, la vita si mostra talvolta irriducibilmente ostile, avversa e all'uomo urge almeno una domanda; come un eterno Giobbe crede di avere diritto a una risposta:

*Io all'Onnipotente vorrei parlare,  
a Dio vorrei fare rimostranze (13, 3)  
Dirò a Dio: ...  
"Fammi sapere perché mi sei avversario" (10, 2)  
Se ho peccato, che cosa ti ho fatto?  
Perché mi hai preso di mira e ti sono diventato di peso? (7, 20)*

In questa situazione, in cui non è difficile riconoscersi in quanto esseri umani, le funzioni cognitive dell'Io si rivelano del tutto inadeguate. Ci sono domande la cui risposta è solo silenzio:

*ecco, grido contro la violenza,  
ma non ho risposta;  
chiedo aiuto, ma non c'è giustizia (19, 7)*

Lo cantammo con i versi di Bob Dylan che dinnanzi ai quesiti esistenziali più struggenti la risposta sfuma nel vento: *the answer, my friend, is blowing in the wind*. Pur tuttavia, c'è tutta la nobiltà dell'Io nel Giobbe che non pretende di sottrarsi alla sofferenza, ma chiede a gran voce un perché e pretende di cogliere il senso di ciò che sta accadendo.

Tutti intorno a lui possiedono risposte apparentemente sagge e sanno dare consigli apparentemente illuminati. I conoscitori della Torah e gli interpreti del sapere divino sono solerti nell'affermare banalità. Elifaz argomenta con disinvoltura che un uomo non è mai del tutto giusto dinanzi a Dio e che "la sventura non esce certo dalla polvere, né il dolore germoglia dalla terra, ma è [sempre] l'uomo che genera pene" (4, 6-7): esempio caustico di uso improprio e sadico dell'intervento psicologico, impiegato per addossare all'Io la colpa della sofferenza. Bildad si crede consolatorio, invitando a pregare Dio ed egli "diffonderà di nuovo sulla tua bocca il sorriso e sulle tue labbra la gioia" (8, 21). Come se credere in qualcosa o in qualcuno servisse a cambiare il corso degli eventi, non il tessuto dei viventi. Zofar esorta ad allontanare l'iniquità dalle proprie mani, l'ingiustizia dalle proprie tende, così che "dimenticherai l'affanno e te ne ricorderai come di acqua passata" (11, 16). Versione sofisticata del più corrente "vedrai che ti passa e quando tutto sarà finito andremo ancora a cena insieme".

Ma Giobbe ricusa i luoghi comuni, le razionalizzazioni, le spiegazioni che non spiegano.

La psicologia è densa di razionalizzazioni che non spiegano, come la teoria dello stress o del trauma, la natura psicosomatica del tumore, tale che nelle cellule impazzite di un organo si materializza il nostro caos interno. Ai pretesi esperti di psicosomatica e di energie sottili direbbe Giobbe:

*Siete tutti medici da nulla.  
Magari taceste del tutto!  
Sarebbe per voi un atto di sapienza! (13, 4-5)*

Egli non si affida al pensiero magico che di volta in volta invita a "pensare positivo", a risvegliare non meglio definite "energie vitali", a rivolgersi alla naturopatia per ripristinare l'armonia interiore attraverso forme naturali, anziché rivolgersi alla medicina, sospettata di accrescere ulteriormente le disarmonie in forma innaturale.

A Giobbe non basta nemmeno una solidarietà consolatoria, fondata sulla negazione e sulla falsa assicurazione che prima o poi tutto passerà. Una mia paziente disse un giorno con lucidità cristallina: "so che sto morendo di tumore, anche se tutti dicono che non è vero e io desidero parlarne con qualcuno". C'era una dignità squisitamente umana in questa paziente, la stessa di Giobbe che guarda la propria vita andare in frantumi, che conosce l'impossibilità di ribellarsi alla

sorte, che sta al gioco crudele di un destino che lo annienta, mantenendo tuttavia la volontà di guardare in faccia la vita, di osservarsi e conoscersi in quanto sta accadendo.

E' la dignità eroica di chi guarda negli occhi una diagnosi senza appello; di chi affronta l'impegno delle estenuanti riabilitazioni fisiche e di umilianti riabilitazioni cognitive; di chi ristrutturata la casa per adattarla alle proprie esigenze di invalido; di chi riformula per intero i propri piani di vita, il proprio orizzonte temporale, le proprie priorità; di chi affronta la chemioterapia perché settimane di vomito e di debilitazione valgono tre giorni di tregua, per rivedere il golfo di Napoli; o di chi rifiuta la chemioterapia per morire con quel tanto di decoro personale che gli rimane.

Occorre un Io assai solido per accompagnare l'individuo attraverso le tormentate vicende che scandiscono il tramonto dell'Io; occorre tutta la forza dell'Io per sperimentarne l'impotenza.

C'è una nobiltà esclusivamente umana nel Giobbe che riconosce la propria inadeguatezza a capire del tutto, che sa bene che la mente di Dio è insondabile:

*Chi non sa cose simili?  
Ludibrio del suo amico è diventato  
chi grida a Dio perché gli risponda (12, 4)*

Per la psicologia del Sé, ci sono questioni che la mente umana non sa afferrare, cui l'Io non trova risposta e che tuttavia interpellano l'uomo più di ogni altra cosa. La nobiltà di Giobbe sta nella sua tensione cognitiva, nel continuare a cercare un perché, là dove si dispiegano

*cose troppo superiori a me,  
cose che io non comprendo (42, 3)*

Occorre un Io che non si inflazioni di onniscienza senza abdicare alla propria funzione conoscitiva, per sostenere esperienze di cui non si conosce la ragione; occorre un Io capace di coscienza, per riconoscere le regioni dell'inconscio.

In quelle regioni dell'esistenza, sapersi interrogare è più importante di saper rispondere. Una trafila di immagini mitologiche illustrano questo passaggio esistenziale: Parsifal, alla corte del Re Pescatore, perennemente sofferente, non è di alcun aiuto non perché non ha risposte da dare, ma per non aver saputo "porre la domanda". Edipo, acuto risolutore di enigmi e capace di risposte perfino davanti alla Sfinge, si propone come Signore della Risposta, archetipo dell'uomo "che non deve chiedere, mai", ma anche come ipostasi tragica del fallimento dell'eroe.

Questi esempi suggeriscono che nei frangenti acuti la domanda conti più della risposta: la sofferenza esistenziale esige almeno lo sforzo di interrogarsi. Anche dinnanzi all'abisso e all'insondabile, l'Io è chiamato a chiedere perché, senza rifugiarsi in un'illusoria onniscienza o in un ottundimento beante.

Rimanere in contatto intimo e onesto con la sofferenza, con buona probabilità non illumina le cause, ma getta progressivamente luce sul come e sul dove conduce la sofferenza. E' essenziale per restare in contatto con il Senso.

L'esperienza del "senso", per la psicologia esistenziale, è più centrale della stessa consapevolezza. Assodato già da Freud (come testimonia il caso clinico di Anna O.) che la presa di coscienza non è di per sé trasmutativa, acquista valore la presa di senso. Conoscere aspetti della propria identità, individuare cause e vicende che hanno improntato tratti della propria soggettività ha valore se consente di collocare quegli aspetti entro un'impostazione di vita, entro una prospettiva finalistica, entro un progetto esistenziale. Sapere che diagnosi, che prognosi, che orizzonte temporale, che tipo di invalidazione mi si prospetta serve a dare collocazione alla malattia entro il proprio piano di vita. Schultz (1951) ha lucidamente insegnato che un piano di vita esiste sempre. Esiste anche per il paziente oncologico: può essere quello di ritirarsi in un mondo autistico di isolamento o di visitare luoghi significativi del mondo; può consistere nel riallacciare relazioni sepolte da anni sotto lo strato dei risentimenti o nel recidere contatti vuoti di sostanza per coltivare una dimensione essenzialmente introversiva.



Il piano di vita è la sequenza di eventi che si concatenano a formare l'esistenza dell'individuo; può essere una sequenza ordinata quasi esclusivamente dall'inconscio oppure una sequenza alla cui programmazione concorre anche l'Io con la sua intenzionalità. E non è la stessa cosa.

Si colloca qui l'opzione della psicologia umanistica a favore di un ottimismo esistenziale in contrasto con il pessimismo esistenziale di Freud.

La "fondamentale libertà" dell'Io non è concepita come libertà intrisa di onniscienza, che consente di scegliere vie di cui conosce in anticipo la destinazione. Non è nemmeno una libertà retta sull'onnipotenza, che consente di scegliere secondo il principio del piacere. E' piuttosto la libertà di conservare (o perdere) la sintonia con la propria vicenda esistenziale; di coltivare la volontà di senso anche nelle esperienze che spiazzano il controllo dell'Io.

Scriva May: "quando la vita è ridotta alla semplice sopravvivenza, rimane ancora una libertà fondamentale, la libertà di scegliere il proprio atteggiamento di fronte al destino. Questa scelta non cambierà il destino, ma cambierà sensibilmente la persona" (1970 p. 41).

Occorre essere categorici nel dire che - oltre un certo limite - l'Io non può cambiare la realtà dei fatti, salvo scadere nella magia (come chi rincorre rimedi inesistenti), nell'illusione, nell'inflazione. Dopo aver abdicato ai sogni di onniscienza (per rassegnarsi all'esistenza di realtà non conoscibili) l'Io è chiamato ad abdicare anche alle fantasie di onnipotenza, per rassegnarsi alla realtà di eventi non modificabili. Non di rado la malattia oncologica confronta drasticamente con aspetti dell'esistenza che non sono modificabili e con una sofferenza che non è alienabile. Il tema della sofferenza, anzi, è spesso al centro della vicenda esistenziale del paziente oncologico e sollecita in maniera diretta l'esigenza di umanizzare gli interventi.

Nel modello antropologico della psicologia umanistica anche l'esperienza della sofferenza chiama in causa la dialettica fra Io e Sé.

La sofferenza, difatti, investe direttamente l'Io. In quanto organo del freudiano sistema percezione-coscienza, questa struttura psichica è deputata a registrare la sofferenza dell'intero essere, ma proprio in quanto apparato di percezione e di autocoscienza registra con maggiore sensibilità ciò che mortifica l'area del conscio più che l'intera personalità.

Uno sterminato repertorio di situazioni cliniche e non evidenzia il divario fra una sofferenza "assoluta", che investe la totalità dell'individuo e una sofferenza relativa, circoscritta all'Io. "Chi tradisce il proprio talento, il pittore nato che si mette a vendere calze, l'uomo intelligente che vive una vita sciocca, chi vede la verità e non apre bocca, il vigliacco che rinuncia alla propria dignità" (Maslow 1971 p. 18) vive una sofferenza assoluta, che investe l'intera personalità, che la ammalia di sofferenza esistenziale, anche quando l'Io trovasse forme di ottundimento grazie alle quali se ne rende conto solo confusamente.

Viceversa, l'uomo costretto a cambiare automobile non per acquistarne una migliore, ma una modificata in funzione del suo handicap; la donna che nasconde sotto il foulard gli esiti della chemioterapia la propria calvizie e dietro gli occhiali da sole il proprio imbarazzo sperimentano un evidente smacco dell'Io, che è costretto a riformulare progetti e a ridimensionare ambizioni, che è privato degli sguardi compiaciuti che sono la più elementare e vitale gratificazione del narcisismo. Tuttavia, quella sofferenza dell'Io non corrisponde necessariamente a una mortificazione del Sé, a un fallimento dell'Uomo Totale.

Nel film *Forrest Gump* la vicenda del tenente Dan è esemplare a questo proposito: discendente da generazioni di militari, ognuna delle quali ha lasciato almeno un rappresentante eroicamente caduto sul campo di tutte le storiche guerre d'America, in Vietnam il tenente Dan viene salvato da un ingenuo Forrest Gump. Gli vengono tuttavia amputate entrambe le gambe e quando Forrest Gump lo ritrova, ai margini di una festa, ubriaco e alcolizzato, il tenente Dan gli urla con profondo rancore "Perché mi hai salvato? Laggiù mi aspettava un destino da eroe, caduto valorosamente con i miei soldati. Perché mi hai salvato?".

Nel suo rancore è manifesta la mortificazione dell'Io, che aveva idealizzato una morte da eroe e che avrebbe di gran lunga preferito una fine memorabile a una sopravvivenza da miserabile. A dispetto delle sue preferenze, l'Io del tenente Dan non doveva affrontare l'atto eroico di un momento, ma

l'eroismo quotidiano del reinventarsi un'esistenza da mutilato. La rabbiosa sofferenza dell'Io faticava ad adeguarsi a un diverso, inspiegabile disegno dell'Uomo Totale.

Nel prosieguo del film pare che l'Io del tenente Dan riesca a disidentificarsi dalle proprie opzioni cosce e dalla sofferenza parziale che ne deriva, per trovare un suo personale modo eroico di vivere: riesce a imbarcarsi sulla "nave per gamberi", a recuperare il piacere di un tuffo e di una nuotata sia pure senza gambe, a diventare un piccolo genio della finanza, che investe in borsa con successo. A dispetto della temporanea mortificazione dell'Io, nel tenente Dan l'Uomo Totale trovò una propria via all'individuazione. Con inversa e tragica simmetria, invece, un intraprendente preparatore sportivo, apprese avere un tumore e l'indomani si lanciò da un cavalcavia alto ottanta metri: il suo Io non prese nemmeno in considerazione l'ipotesi di affrontare una curvatura esistenziale che lo avrebbe consegnato all'impotenza.

Se l'Io è solo una parte della personalità, se è il braccio operativo del Sé, se -dunque- è al servizio di una totalità prevalentemente inconscia, le priorità e le preferenze dell'Io non sono il fattore più determinante nella vita dell'individuo; ben più determinanti sono le intenzioni e i disegni prevalentemente inconsci della personalità totale, del Sé.

Spesso, però, il dissenso fra le vedute cosce dell'Io e quelle inconscie del Sé è totale. L'Io matura progetti che lo gratifichino (quali che siano: una morte da scrivere sui monumenti ai caduti o una vita da imprimersi nella memoria di distratti ragazzini che imparano uno sport); il Sé persegue disegni inconsci, che non tengono conto delle preferenze dell'Io e che spesso comportano un suo doloroso patimento.

E' qui che si iscrive una rivisitata concezione del destino, inteso non come una maledizione fatale gettata sull'uomo da potenze esterne (gli dei o gli astri, gli ascendenti o il malocchio) ma come disegno individuativo che l'Uomo Totale impone all'Io, in totale dispregio delle sue preferenze o sofferenze. Duns Scot chiamò *principium individuationis* quella segnatura propria di ogni essere, quella "quiddità" (*haecceitas*) o singolarità che spinge un uomo indeterminato a essere quel determinato uomo (Duns Scot, 1992). Ciò significa che ognuno interpreta nel corso della propria esistenza un disegno individuativo che si snoda secondo trame profonde che giacciono nell'inconscio, che l'Io non conosce e che, nel momento in cui le intravede, d'abitudine non condivide.

Freud e la scuola freudiana indagarono i meccanismi di difesa che l'Io pone in atto nei confronti dell'inconscio, sia per depotenziare la sua irruenza pulsionale, sia per contenere la sua autonomia. Jung e la scuola junghiana operarono una sostanziale riabilitazione dell'inconscio quale struttura dotata di una saggezza *sui generis*, di una intenzionalità occulta ma avveduta, di una progettualità contrastante con le visioni dell'Io ma aderente al progetto individuativo dell'Uomo Totale.

La malattia oncologica costituisce spesso uno scenario dove è conclamato e tragico il contrasto fra le preferenze dell'Io, da un lato, e la curvatura dell'uomo totale, dall'altro. La patologia oncologica spiazza praticamente tutte le gerarchie dell'Io, il suo sistema di valori, le sue funzioni di controllo, la sua programmazione temporale.

Proprio lì questa struttura della psiche è chiamata a mettere le sue funzioni a disposizione di un progetto che non ha voluto e che non condivide. E' chiamata a riprogrammare con avvilenti esercizi di riabilitazione funzioni neuropsicologiche, a resistere alle spinte suicidarie della disperazione, a imporre il proprio dominio sulle sirene regressive che lo richiamano verso oasi di incoscienza, sulle pulsioni di morte che risucchiano anzitempo entro il vortice depressivo. Tutto in funzione di una basilare spinta individuativa, di un inestinguibile richiamo ad attualizzare la propria singolarità di individuo.

In questo modello di uomo la pulsione più dominante che giace nell'inconscio non è quella di morte, ma quella individuativa; è la tendenza a esprimere nella forma più elevata le proprie specificità, secondo un disegno singolare e irripetibile che giace nell'inconscio, incurante della sofferenza e della morte.

C. Lussu ha documentato in maniera esemplare la parabola di una paziente oncologica che conobbe lo smacco dell'Io e che attraversò con congruente sofferenza la destabilizzazione emotiva che ne

seguì. E tuttavia, la personalità totale di quella paziente trovò proprio durante le fasi di malattia la via alla propria individualità al punto da affermare, con provocante, paradossale incisività, di aver cominciato a vivere quando seppe di dover morire (Lussu, 2005 p. 68). Con una certa evidenza, qui, la sofferenza dell'Io non fu mortificazione e sofferenza per la personalità globale.

A 41 di età e 14 mesi di vita la paziente Anna morì e la sua storia impone alla riflessione un ultimo, centrale aspetto che aleggia dietro ogni speculazione esistenziale e che incombe su ogni desiderio di umanizzare la relazione e la cura.

Morte è esperienza estrema, in cui l'Io vede riflessa non solo la propria impotenza, ma il suo stesso annientamento. Essa esula per intero dalla consapevolezza: tutto ciò che sarà o non sarà dopo (e perfino durante) la morte appartiene all'ignoto, è territorio dell'inconscio. Per la psicologia analitica, la nascita e la morte sono eventi polari, avvolti nell'inconscio e distinti da una grande differenza: alla nascita l'inconscio viene prima e alla emergente coscienza si prospetta una promessa di esistenza; alla morte, l'inconscio viene dopo e davanti alla coscienza si prospetta un'inquietante imminenza di estinzione.

La morte costituisce un'intrinseca minaccia per l'Io.

Annientando il substrato fisico, dissolve anzitutto l'Io corporeo, che ne costituisce lo strato più elementare. Ma viene meno anche il controllo psicomotorio e la capacità di organizzare e coordinare, orientare.

Le mummie egizie costituiscono la più deludente attestazione che preservare il cadavere non è sufficiente per ridare all'Io il suo fondamento biologico. I cibi, le suppellettili, gli *ushabti* (servitori) di cui venivano provvisti i morti egizi fanno sfoggio nei musei a distanza di millenni: non sono mai serviti all'Io del defunto.

Gli storici delle religioni ci aggiornano che negli ultimi decenni anche i teologi cristiani ridimensionano l'idea di una letterale resurrezione della carne (Greshake e Lohfink, 1978). E già Origene riteneva *rusticos* coloro che prendevano alla lettera la credenza nel ritorno in vita del vecchio corpo. Pare, in sintesi, che collocare nell'aldilà esseri antropomorfi simili a noi e forme di vita simili a questa vita sia una proiezione dell'Io, che perpetua la permanenza dell'Io oltre il *limen* della sua dissoluzione.

Estinguendosi il conscio nel bacino dell'inconscio, si dissolve inoltre anche la dimensione mentale dell'Io, con le prerogative di cognizione e di consapevolezza. Così, tutto ciò che si può dire della morte è che essa esula dalla conoscenza, che sfugge al dominio del conscio e che costituisce una dissoluzione dell'Io.

Nel modello di uomo della psicologia analitica, l'Io è struttura psichica sistematicamente votata alla trascendenza, ovvero a essere sovrastato e superato da altre categorie della psiche, da altre forme della coscienza.

Entro questo quadro concettuale, la progressiva invalidazione che accompagna la vecchiaia o la malattia, le perdita di funzioni, di autonomia, di controllo psicomotorio e perfino l'obnubilamento della consapevolezza e il restringersi del conscio anticipano la fine dell'Io. Non è da escludersi l'ipotesi che tutto ciò abbia addirittura funzione propedeutica, preparatoria non tanto alla fine della vita, ma alla fine dell'Io. L'attuale preferenza per una morte rapida e inconsapevole, tradisce un diffuso impoverimento esistenziale dell'esperienza terminale e una strisciante, ma dilagante angoscia di morte.

Riconoscere nella morte il tracollo dell'Io non conduce la psicologia analitica verso una concezione nichilista dell'uomo, che ripristini il primato delle pulsioni di morte e che svuoti la vita di senso. Scrive Jung: "noi attribuiamo un senso e uno scopo al sorgere della vita; perché non dovremo fare altrettanto per il suo declino"?

Convinzione comune in tutte le correnti della psicologia esistenziale è che la morte costituisca "una parte costitutiva della vita, piuttosto che semplicemente la sua fine" (Feifel, 1959 p. 56). In quanto tale, essa implementa, non impoverisce la domanda esistenziale di senso.

Sono rilevanti a questo proposito gli studi esistenziali su soggetti morenti, che rivelano come l'angoscia della morte non nasce dalla percezione della fine imminente, ma dallo spreco del tempo

limitato, dai progetti mai messi in atto, dalle opportunità non sfruttate, dai talenti isteriliti per inattività, dalla malvagità che si poteva non commettere. La tragedia fondamentale è che l'uomo muore prematuramente e senza dignità" (*ibidem*, p. 62). La vera tragedia è morire senza che l'Io abbia trovato modi adeguati per lavorare al processo di individuazione, per promuovere la crescita interiore verso forme sempre più elevate di coscienza.

In questa visione dell'uomo, la morte ha una sua logica e un suo senso, non dal punto di vista dell'Io ma bensì del Sé, dal punto di vista della psiche nel suo insieme, che è più ampia della porzione conscia.

Il conscio sfocia nell'inconscio-ignoto che si prospetta dinnanzi alla morte; la psiche individuale riconfluisce nella psiche collettiva; la stagione dell'esperienza personale sfuma nel transpersonale.

Sono illuminanti in questo contesto le osservazioni di M.-L. von Franz sui sogni dei morenti, sogni che annunciano e preparano alla morte le persone terminali. Secondo l'Autrice "tutti i simboli presenti nei sogni di morte esaminati ricorrono anche nel processo di individuazione... Si può addirittura affermare che sogni di individuazione e sogni di morte risultano in via di principio indistinguibili nel loro simbolismo archetipico" (1986 p. 23).

Entrambi, cioè, prospettano il dissolversi del conscio nel grande bacino dell'inconscio, l'estinguersi dell'Io nella totalità del Sé. I sogni di morenti alludono alla fine dell'Io e anticipano per via simbolica il presentimento di un processo di trasformazione. Non evocano però l'orrore dell'annientamento totale, perché si articolano come se il Sé, la psiche in generale e la vita inconscia seguissero il proprio corso e mantenessero la propria permanenza, indifferenti alla sorte dell'Io.

In questo modello di uomo, la fine del conscio e del suo centro - l'Io - è prospettiva assai probabile, ma è ipotesi non infondata che la psiche individuale rifluisca là dove sorse al momento della nascita, vale a dire nel bacino dell'inconscio collettivo, dove il percorso verso gradi più elevati di coscienza può anche continuare, pur senza preservare l'identità individuale. Nulla esclude che la vita inconscia si rinnovi e si perpetui anche quando la coscienza egoica, individuale si spegne. In questo senso Jung scrisse che la morte è l'ombra del Sé.

Si propone cioè come *saltus* inquietante nell'itinerario largamente imperscrutabile e inconscio della vita psichica, come singolarità esperienziale lungo il tragitto della coscienza. Al centro della fenomenologia della morte e del suo enigma sembra collocarsi la vicenda transpersonale, sovra-individuale della coscienza. Forse per questo essa è significativamente punteggiata da immagini di luce, che della coscienza sono il simbolo più universale.

S. Tommaso, che vorrei ricordare qui come estensore di un testo alchemico dal titolo significativo e radioso: *Aurora consurgens*, pare sia morto alle prime luci dell'alba mentre commentava i versetti del *Cantico dei cantici* (*venite, filii, egredimini in hortus*) con cui la bella sulamite invita a entrare nel suo orto di luce. Goethe spirò rantolando le celebri parole: *Licht, Mehr Licht* (luce, più luce) e non sapremo mai se con quelle parole percepisse una nuova luce-coscienza o se si aggrappasse a una luce-coscienza che stava svanendo. Possiamo solo riaffermare l'inconscia percezione che la morte abbia a che fare con le vicende della coscienza e che ciò si esprima anche nel costume pressoché universale di attorniare il defunto di ceri, candele, lumini, pire, fiamme, fuochi. Avvolgendolo di luce, sempre più luce.

## **Bibliografia**

- BASSO G., *Dialogo neurobiologico a favore di una concezione neo-platonica della numerabilità*, Psycholab.net, 2007.
- BENINI A., *Cosa sono io, il cervello alla ricerca di se stesso*, Milano, Garzanti, 2009.
- ELLENBERGER H. F. (1970), *La scoperta dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1976.
- FEIFEL H., *The Meaning of Death*, New York, Mac Grew Hill, 1959.
- FREUD S. (1923), *L'io e l'es*, in: *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977.
- Freud S. (1932), *Perché la guerra*, in *Opere*, vol. XI, Torino, Boringhieri, 1979.
- GRECO A., *Oltre il cognitivismo*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- GRESHAKE, LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg, Herder, 1978.
- LIEBOWITZ M. R. (1983), *La chimica dell'amore. La dinamica del sentimento tra il corpo e la psiche*, Milano, Rizzoli, 1984.
- LUSSU C., *Dolore, malattia e percorso individuativo*, Cagliari, Tesi di Specializzazione FORMIST, 2005.
- Hartmann H. (1958), *Psicologia dell'Io e problema dell'adattamento*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- LAUNAY J., LEVINE J., MAUREY G., *Le rêve éveillé dirigé et l'inconscient*, Bruxelles, Dessart et Mardaga, 1975.
- MARAZZITI D., *La natura dell'amore*, Milano, Rizzoli, 2002.
- MASLOW A. H. (1962), *Verso una psicologia dell'essere*, Roma, astrolabio, 1971
- NEISSER U., *Cognitive psychology*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1967.
- PAVLOV I. P. (1919), *Come la psichiatria può aiutarci a comprendere la fisiologia degli emisferi cerebrali*, in: *Psicologia e fisiologia*, Roma, Newton Compton, 1975.
- PAVLOV I. P. (1923), *Ultimi risultati dello studio obiettivo dell'attività nervosa superiore*, in: *Psicologia e fisiologia*, Roma, Newton Compton, 1975.
- PAVLOV I. P. (1932), *Tentativo di interpretazione fisiologica dei sintomi dell'isteria*, in: *Psicologia e fisiologia*, Roma, Newton Compton, 1975.
- Portmann A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel, Schwabe Verlag 1951.
- SCHULTZ I. H. (1951), *Psicologia bionomica*, Milano, Masson, 200.
- Scott D. (Duns Scoto), *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992.
- WATSON J. B., *La psicologia come l'intende il comportamentista*, in "Psychological review", 1913.
- Watson J. B., *Behaviourism*, New York, 1925.
- Watson J. B., *Behaviourism*, (revised edition), University of Chicago Press, 1930.
- WATZLAWICK P., BEAVIN J. H., JAKSON D. (1967) *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971.
- WUNDT W. (1874), *Compendio di psicologia*, Clausen, Torino, 1900.

Relazione presentata al convegno **UMANIZZAZIONE DELLE CURE IN ONCOLOGIA**, Sardara (CA) 2007.