

P. SGRECCIA

the finitude, but is committed to search in the existential experience and in deep ties the sense of never ending. When the theoretical point of view reflects on loving relationships, gains the views over the end.

The death in the third person is dead neutral, that it doesn't challenge me; death in first person is an experience of which we can not think; is death in the second person, the death of the loved one who speaks to us. The death of those we love opens to the ulteriority.

Morte e ulteriorità

*Palma Sgreccia**

Per introdurre: mistero e problema, scandalo e legge

Vladimir Jankélévitch¹ sintetizza la morte come tragedia metempirica e necessità naturale e sottolinea che la concettualizzazione rischia di banalizzarla, di ridurne l'importanza metafisica, di rendere il mistero un problema, lo scandalo una legge: "da un lato la morte è un evento di cronaca giornalistica, che il cronista riferisce, un incidente che il medico legale constata, un fenomeno universale che il biologo analizza. In grado di sopraggiungere in ogni momento e ovunque, la morte può essere individuata in base a coordinate di tempo e luogo: sono queste determinazioni circostanziali, una temporale e l'altra spaziale, ciò che il giudice istruttore cerca di stabilire allorché indaga sull'*ubi-quando* del 'decesso'. Ma nello stesso tempo, questo semplice accadimento non somiglia a nessuno degli altri fatti dell'empiria: è un accadimento smisurato e incommensurabile agli altri fenomeni naturali. Un mistero che è un evento effettivo, qualcosa di metempirico che accade quotidianamente nello svolgimento corrente dell'empiria: sono questi, indubbiamente, i sintomi del miracolo [...] è il destino ecumenico delle creature"².

Il contrassegno della morte è anche la mescolanza di familiarità ed estraneità: "questa è la naturalità contro-natura, la soprannaturalità naturale della morte"³.

La morte è il punto di tangenza del mistero metaempirico e del fenomeno naturale: il fenomeno letale è di competenza della scienza, il mistero soprannaturale reclama i conforti della religione.

Quando vogliamo riflettere sulla morte, quasi per necessità teorica, pensiamo *come se* riguardasse solo gli altri. Per prendere coscienza della serietà della morte occorre passare dal sapere astratto e puramente

* Docente di Filosofia morale e bioetica presso il Camillianum.

¹ Cfr. JANKÉLEVITCH V., *La morte*, a cura di Enrica Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2009.

² *Ib.*, pp. 4-5.

³ *Ib.*, p. 6.

P. SGRECCIA

teorico all'evento effettivo. È necessario non fermarsi all'eventualità astratta, ma pensare che c'è il nostro turno.

Prendiamo sul serio la morte quando la sentiamo imminente e, nel caso dei condannati a morte, la disumana precisione costituisce un'ulteriore tortura. È lacerante e vertiginoso applicare la legge della mortalità a se stessi perché l'evento ecumenico della morte conserva misteriosamente per ciascuno un carattere intimo e personale (sciagura privata).

È ardua la pensabilità della morte: "assomiglia a un astro che non si riesce più a vedere quando lo si fissa direttamente: lo si intravede solo muovendo lo sguardo a destra o a sinistra"⁴.

È la fonte di tutte le inquietudini empiriche e naturali, "la tara imponderabile che pesa sull'esistenza"⁵.

L'orrore della morte attiva rimozioni sia vitaliste che spiritualiste, ma anche la ricerca, attraverso la tecno-scienza, dell'immortalità fisica, nel tentativo di eliminare la disgregazione della morte. La riflessione sull'ulteriorità non nega la finitudine, ma s'impegna a cercare nel vissuto esistenziale e nei legami profondi il senso del non finire mai. Lo sguardo teoretico, nel momento in cui si sofferma sul calore delle relazioni, guadagna il punto di vista oltre la fine.

1. Domande e rimozioni

Riflettendo sulla morte si possono formulare tre domande:

1) Si può pensare la morte? Da un punto di vista filosofico noi possiamo riflettere sulla morte? Molti filosofi hanno detto che la morte non si può pensare⁶; noi e la morte non ci incontreremo. Si può sconfiggere l'argomento di Epicuro? Si può riflettere sulla morte o è estranea? È possibile interrogarci sul senso della morte?

2) Domanda di carattere morale: è possibile iscriverne la morte in un orizzonte di responsabilità, o è un evento privo di valore? In questo senso si può parlare di questioni bioetiche (eutanasia, accanimento terapeutico).

⁴ *Ib.*, p. 38.

⁵ *Ib.*, p. 53.

MORTE E ULTERIORITÀ

tico), ma anche di accompagnamento al morente. È possibile interrogarci sul valore della morte?

3) Domanda più impegnativa: lo sguardo del filosofo può attraversare la morte? Si può iscriverne la morte in un orizzonte di ulteriorità? O può farlo solo la fede? È un problema squisitamente metafisico. È possibile sporgerci oltre la morte?

L'argomento di Epicuro (quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi) non è solo un invito a non pensare alla morte, a vivere come se la morte non ci fosse, ma il riconoscimento che teoreticamente non è possibile pensare alla morte.

D'altra parte nella società contemporanea le riflessioni intorno all'evento del limite della vita sono rese più difficili da una serie di fattori che storicamente aggravano queste difficoltà. Quindi, da una parte, dobbiamo misurarci con l'argomento di Epicuro e, dall'altra, con una società che mette da parte la morte.

Per analizzare le strategie filosofiche per rimuovere la morte si possono esaminare due testi molto lontani:

1) Il *Fedone* di Platone in cui vengono presentate le ultime ore della vita di Socrate:

2) L'altro testo è di Albert Camus, postumo, *La morte felice*⁷.

Questo è un accostamento audace perché mette vicini autori lontani da un punto di vista storico e concettuale.

Nel *Fedone* si raccontano le ultime fasi della vita di Socrate che sta per assumere la cicuta e rifiuta la proposta di scappare e quindi di sottrarsi alla sanzione della legge; preferisce la morte all'ingiustizia. Vengono analizzate alcune delle argomentazioni filosofiche nelle quali Socrate dimostra che l'uomo non deve avere paura della morte, presentata come una liberazione, come una guarigione da una malattia. Rimprovera i suoi discepoli perché non sono forti nel momento del distacco, prega di sacrificare un gallo ad Esculapio (Dio medico) come segno di gratitudine per la guarigione da una malattia. *La morte è la guarigione da una malattia; non bisogna temere la morte perché la morte non scalfisce la nostra vera identità*: il vero Socrate è quello che discute e non la salma.

⁶ EPICURO, *Lettera a Menecce*, A, 124, 6-7.

⁷ CAMUS A., *La morte felice*, tr. it., Rizzoli, Milano 1971.

MORTE E ULTERIORITÀ

(esistenziale), ma anche problemi teoretici: fino a che punto è consentito alla ragione umana fare i conti con questo evento?

Sia Platone che Camus non prendono sul serio la morte dal punto di vista filosofico: la morte è un episodio della vita, che è *ininfluente*, non solleva grosse questioni, anche se per motivi diversi: in Platone poiché la riflessione filosofica oltrepassa la dimensione somatica, la morte è un evento teoreticamente insignificante, la filosofia guarda all'eterno e non vede la morte, è un piccolo incidente nel ritorno al mondo delle idee; in Camus la morte, a livello filosofico, non apre nessun discorso, è un destino da vivere senza ribellarsi, ma appagandosi della vita che noi abbiamo vissuto.

La posizione platonica potrebbe ritrovarsi anche in un credente che in virtù della fede nella risurrezione non bada alla morte.

Camus è il riferimento del pensiero non credente, che si deve accontentare di vivere la quotidianità in intensità.

Infine c'è un'altra rimozione che ritroviamo nelle visioni totalizzanti in cui la verità sta nell'intero, la morte è un fenomeno transitorio, superficiale. Marx nei *Manoscritti economici-filosofici del 1844*⁸ dice che la morte è una dura vittoria della specie, è il debito che il singolo deve pagare alla specie.

2. La morte come asceno

"La morte è divenuta tabù, una cosa innominabile [...] Non sono più i bambini a nascere sotto un cavolo, ma i morti a scomparire tra i fiori"⁹.

La società sembra voler espellere dalla frenesia del vivere l'ombra della fine, che rappresenta la misura insuperabile della finitezza.

La tutela della salute, che l'OMS riconosce non come semplice assenza di malattia, ma come "condizione di perfetto benessere fisico, mentale e sociale", se perseguita al di fuori di un'antropologia del limi-

⁸ MARX K., *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, ed. it. a cura di B. Croce, Bari 1951 (3ª ed.).

⁹ ARBÈ Ph., *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, tr. it. di S. Vegezzi, Rizzoli, Milano 2006, p. 214.

P. SGRECCIA

te, può trasformarsi in un compito virtualmente sconfinato, dal quale la morte appare esclusa in linea di principio.

Questa negazione del limite può essere colta anche a livello sociale e politico. Quanto più il decesso viene sentito come una sconfitta, tanto più è occultato a livello sociale ed espulso dai processi educativi: è il "nuovo osceno", che prende il posto della sessualità come oggetto di una rimozione sistematica. Del corpo umano debbono essere nascosti tutti quei fenomeni di tipo difettivo che appartengono strutturalmente alla sua dinamica evolutiva: la sofferenza, la malattia, la menomazione: lo testimoniano la cura quasi ossessiva per la forma fisica e il giovanilismo patetico e dilagante.

Una forma di rimozione è costituita anche dalla manipolazione del cadavere, la cosiddetta plastinazione¹⁰, che garantirebbe una sorta di immortalità fisica, di plastica. I corpi plastinati non sono solo messi a disposizione per lo studio e la ricerca, ma diventano anche "oggetti" artistici, messi in posa (mentre giocano a carte, a palla, o ai videogames, o simulano rapporti sessuali)¹¹. Di fronte a questa macabra arte contemporanea non ci si può non domandare perché *qualcuno* vorrebbe diventare un *qualcosa*. Si pone il problema etico, se una simile volontà sia da considerarsi ammissibile, dato che ci sono oltre 1300 iscritti volontari alle "liste d'attesa".

L'eterno non riposo made in plastica è utile per riflettere sul nostro contemporaneo rapporto con la morte, sulla variazione dell'ultimo tabù. Può sembrare che si sia superata la tabuizzazione della morte che ci porta a nascondere le salme dei cari defunti ai bambini, ad evitare le veglie funebri, ma in realtà l'esibizione dei cadaveri plastinati si può porre in continuità con la paura della morte, con l'orrore per il cadavere, con il rapporto problematico con il corpo.

Il corpo è il segno della nostra finitudine. Esso rinvia a ciò che non

¹⁰ La plastinazione è la tecnica di conservazione di corpi e organi ideata da G. von Hagens (anatomopatologo tedesco). Grazie alla sostituzione dei liquidi corporei con polimeri di silicone, le parti organiche si conservano nel tempo senza perdere né forma né colore.

¹¹ La donazione del proprio cadavere per fini didattico-scientifici è corretta (ricordiamo Francesco de Sales che donò il suo cadavere a questo scopo), risponde alla logica della solidarietà, ma non può essere prevista la donazione affinché il proprio cadavere diventi un oggetto d'arte o d'arredo. Cfr. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Donazione del corpo post mortem a fini di studio e ricerca*, 20 maggio 2013.

MORTE E ULTIORITÀ

si vorrebbe essere: fragilità, debolezze, limiti, malattie, morte (liquidi, umori orripilanti). L'essere umano non ama essere ridotto al proprio corpo "abietto", ma cerca di allontanarlo da sé e di sublimare la propria fisicità¹².

All'esperienza della morte in casa, con il conforto dei propri cari subentra il decesso in ospedale, cioè in una istituzione specializzata che per vocazione si rifiuta di riconoscere la morte in quanto è la negazione della sua stessa esistenza: la veglia funebre, espressione di solidarietà e di condivisione sociale, fattore primario di educazione anche per i più giovani, è sostituita dalla requisizione della salma. L'evento funebre poi è interamente appaltato ad agenzie specializzate. Così addomesticato il lutto si riduce ad un'effimera emozione interiore.

Paradossalmente quando diventa un ingrediente della miscela mass-mediale nella quale quotidianamente siamo immersi, la morte raggiunge il suo livello massimo di nascondimento e di neutralizzazione: a quel punto, ormai assimilata a una fatalità caricaturale, essa non fa più paura.

La banalità del "si muore"¹³ stende il suo velo conformista sui nostri giorni frivoli e affannati, anestetizzando lentamente la capacità di interrogarci e di stupirci.

Alla morte rimossa corrisponde inevitabilmente la morte banalizzata, privata del suo valore fondamentale: quello di essere cifra insuperabile del mistero e del valore della vita.

Dobbiamo distinguere, con Max Scheler,¹⁴ due forme diverse di rimozione della morte: in un senso essa può essere un fenomeno naturale e anzi "altamente vitale", che rende possibile nell'uomo una sorta di "leggerezza metafisica", di "inquietante calma" dinanzi alla gravità e all'evidenza della morte. Tale atteggiamento non è soltanto l'espressione immediata di un "istinto di vita", ma il segno di una vera e propria inclinazione ontologica, di una vocazione positiva alla durata.

Esiste però anche una forma ideologica di rimozione: l'uomo moderno si è lasciato soggiogare da un illimitato impulso di onnipotenza, lavoro e profitto non sono più per lui attività volontarie, ma una nuova

¹² Cfr. MARZANO M., *La filosofia del corpo*, Il Melangolo, Genova 2010.

¹³ Cfr. HENRIEGER M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, Longanesi, Milano, 1970, p. 381.

¹⁴ SCHELER M., *Morte e sopravvivenza*, in *Id., Il dolore, la morte, l'immortalità*, tr. it. di B. Biasini G. LDC, Torino 1983, pp. 92-95.

P. SGRECCIA

istintualità insaziabile, quasi una seconda natura che non riconosce più il limite e la possibilità della fine. Da quando la *technè* si è trasformata in un illimitato impulso progressivo della specie, determinando il trionfo dell'*homo faber* sull'*homo sapiens*, afferma Hans Jonas, il decesso "non appare più come una necessità insita nella natura di ciò che è vivo, ma come una prestazione organica disfunzionale a cui si può porre rimedio, comunque un dato in linea di principio modificabile e a lungo differibile"¹⁵.

Dalla vita come valore e risorsa da capitalizzare, in un'ottica di tipo produttivo e mercantile, si scivola progressivamente, nell'odierna civiltà post-industriale, verso la nozione ambigua e sfumata di "qualità della vita", in un'ottica prevalentemente estetico-edonistica. Se ieri la morte appariva per lo più come perdita e disvalore, assolutamente estranea alla logica del profitto, oggi essa appare come una deprecabile avversità che spezza l'avventura emozionale del vivere, in qualche caso una battuta d'arresto addirittura desiderabile, quando il livello della qualità della vita appare deludente o intollerabile.

A questa rimozione negativa, che si limita a riconoscere il "come" del decesso, corrisponde l'immagine riduttiva della morte in terza persona, presupposto di ogni evasione nella neutralità impersonale e indolore del "si muore".

Si tende a neutralizzare l'atto personale del morire, presentandolo come il necessario tributo da pagare all'equilibrio dinamico della vita, invitando di conseguenza a liberarsi dal fardello di angoscia individuale che l'accompagna, nel nome di una superiore promessa utopica.

3. La morte come infedeltà tragica

L'incontro autentico con la morte passa piuttosto attraverso una via che conduce dall'impersonale "si muore" all'"io muoio" attraverso l'esperienza drammatica della seconda persona: tu mi muori. La possibilità di instaurare una relazione diretta con il "tu" del morente non dipende unicamente dalla prossimità fisica; dipende dal coraggio di ac-

¹⁵ JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Ribaudò, a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, p. 25.

MORTE E ULTERIORITÀ

compagnare l'altro fino alla fine, riuscendo a guardarlo negli occhi, dalla disponibilità di percorrere la sua sofferenza, dalla capacità di seguire tutte le vie della premura e della tenerezza.

Quando il legame con la vita comincia ad allentarsi, il sostegno di cui abbiamo bisogno passa sempre meno attraverso i registri della tecnica e sempre più attraverso i registri caldi e discreti della tenerezza e della sollecitudine. Marie de Hennezel invita a esplorare tutto il potenziale di arricchimento reciproco, che può essere vissuto restando accanto a una persona fino alla fine: "Molte cose possono ancora essere vissute. Su un terreno più sottile, più interiore, sul terreno delle relazioni con gli altri [...]. Gli ultimi istanti della vita di un essere amato possono essere l'occasione di spingersi con lui più in là possibile"¹⁶, "non bisogna morire prima di morire"¹⁷ e si può vivere il compimento in un rapporto intenso e profondo con l'altro, che consente di rinascere proprio quando sembra che tutto sia perduto.

La morte del prossimo, ha scritto Landsberg, rivela "qualcosa di affine al sentimento di un'infedeltà tragica"¹⁸. Anche Lévinas vede nella morte dell'altro non una forma di sapere di seconda mano, "mi intacca nella mia stessa identità di io responsabile"¹⁹. Anche Agostino nel quarto libro delle *Confessioni* (morte dell'amico) afferma che la scomparsa del "tu" provoca una lesione profonda nell'"essere nel noi": questa esperienza di vulnerabilità, in cui mi trovo coinvolto, annuncia in modo inequivocabile il mio morire e mette alla prova la ricerca di un ancoraggio duraturo per la nostra capacità di amare.

Senza questo doloroso apprendistato del limite, siamo alla fine condannati a un'alternativa inaccettabile: o fermarci all'impersonalità del decesso ed espellere il problema così neutralizzato dall'orizzonte di un'esistenza spesa all'insegna del *carpe diem*, oppure, al contrario, saltando per così dire dalla terza alla prima persona, ricercare nella morte non un evento terminale ed estraneo, ma il paradigma autentico e insu-

¹⁶ DE HENNEZEL M., *La morte amica*, tr. it. di L. Revelli, Rizzoli, Milano 1996, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 225.

¹⁸ LANDSBERG P.-L., *Saggio sull'esperienza della morte e il problema del suicidio*, tr. it. di M. L. Mazzini, Moizzi Editore, Milano 1980, p. 16.

¹⁹ LEVINAS E., *Dio, la morte e il tempo*, ed. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, p. 54.

P. SGRECCIA

perabile della condizione esistenziale, costantemente esposta alla minaccia del nulla, la sua possibilità "più propria" che provoca l'erosione incondizionata di ogni altra possibilità²⁰.

Lungo la prima via troviamo il sofisma di Epicuro, che nega ogni possibilità di incontro tra la morte e la vita (quando io sono, essa non c'è; quando essa c'è, io non sono più): in qualche modo è all'origine di tutte le varie forme di indifferenza o del rifiuto di ricavare qualsiasi lezione dalla morte, assimilata a una casualità del tutto esterna e fortuita.

L'altra via, battuta da Heidegger, ci ha insegnato a diffidare dell'inautenticità del "si muore" che mortifica e banalizza ogni interrogazione radicale intorno al senso dell'Esserci.

Andando oltre Epicuro ed Heidegger constato che quanto più mi lascio toccare e istruire dalla morte dell'altro, tanto più posso accostarmi alla mia morte, ricavandone un insegnamento di vita.

La morte in terza persona è la morte neutra, quella che non mi interpellava; la morte in prima persona è un'esperienza di cui non ci è dato riflettere; è la morte in seconda persona, è la morte della persona cara che ci parla.

4. La morte come insulto fisiologico

Il mio corpo mi costituisce e insieme mi sfugge come l'irraggiungibile e il non disponibile.

Dalla mia costituzione somatica, dallo stato di benessere psicofisico, dalla curva della salute dipendono i margini di autonomia e di realizzazione esistenziale; ma tra l'io posso, che il mio corpo autorizza e l'io voglio, che addebitiamo alla nostra responsabilità di soggetti liberi e intelligenti, esiste uno scarto. Insomma la corporeità sostiene un intreccio esistenziale di iniziative, disomogeneo e irriducibile ad essa: la persona è il mistero tangibile dell'incontro tra l'opacità della carne e la lucidità della coscienza.

Dentro questa unità incoerente s'intravedono le tracce inequivocabili

²⁰ Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, op. cit.

P. SGRECCIA

altrettanto vero che quando la curva della vita declina ormai irreversibilmente verso la fine, la persona non è ancora pronta: chi è nato per morire, è nato anche per durare e per ricominciare; sta qui la paradossalità di questo "insulto fisiologico" che è la morte: essa getta un'ombra di incompiutezza su ogni pretesa di autosussistenza personale, esercita un potere inappellabile d'interdizione su ogni pretesa dell'io di essere il fondamento della propria esistenza. La morte insegna alla persona a riconoscersi affidata al proprio corpo, senza confidare completamente in esso. La morte è lo scandalo del limite nella speranza dell'ulteriore.

5. Il richiamo alla responsabilità: peso e benedizione della mortalità

La dignità del morire può essere solo il riflesso di una più ampia e fondamentale dignità del vivere. La morte assegna una misura insuperabilmente finita al nostro tempo e insegna a non giocare con esso.

Nel momento stesso in cui dissolve ruvidamente le nostre illusioni, la morte ci chiama a valorizzare le nostre esperienze, a farle dialogare tra loro, facendone il tessuto vivo di una storia, di cui siamo attori responsabili.

La morte riconosce un valore irripetibile al tempo della vita e rinforza il diritto di vivere; la vita assegna un valore irripetibile all'esperienza del limite e consacra il tempo della morte. Ciò che conta non è il fatto bruto del decesso, ma il contesto morale in cui esso s'inscrive: è inevitabile morire, è essenziale morire bene.

La vita morale, del resto, non trova nella finitezza umana un ostacolo, bensì le condizioni materiali del suo esercizio, entro le quali la semina del bene è sempre possibile finché i margini di autonomia si restringono, prima di scomparire del tutto. È impensabile preconstituire condizioni artificiali per una "buona morte" poiché la bontà di un atto sul piano morale è sempre di ordine qualitativo e intrinseco, non quantitativo ed estrinseco.

Nel suo *Nascita della clinica*, evidenziando il legame implicito fra la mortalità e la sfera di intervento della medicina, Michel Foucault ha potuto affermare che l'uomo "non muore per il fatto di essersi ammalato, ma [che] gli capita di ammalarsi proprio perché fondamentalmente può

MORTE E ULTERIORITÀ

morire”²³. La morte sarebbe, in quest’ottica, la prima e al tempo stesso l’ultima *patologia*, da cui tutte le altre dipendono. E, a ben vedere, è proprio la sconfitta della mortalità a costituire “l’obiettivo implicito, anche se non dichiarato”²⁴, della scienza medica moderna. Non a caso oggi “ogni decesso è considerato sempre più spesso come un fatto prematuro, un fallimento della medicina di oggi che la ricerca di domani sarà in grado di evitare”²⁵. La seconda metà dello scorso secolo ha conosciuto alcuni significativi passi in avanti in questa direzione, in cui la tecnologia ha come *congelato le condizioni fra la vita e la morte*. Già le tecniche di “rianimazione”, come suggerisce la parola stessa, sembrano aver trasformato i morti di ieri nei vivi di oggi, estorcendo al processo del morire la sua presunta irreversibilità.

L’ideale più estremo di questo processo potrebbe essere il singolare tentativo di *sdoganare* l’immortalità dal territorio del mito e delle religioni per farla penetrare in quello della sobria analisi scientifica. Già la medicina dei trapianti ha superato limiti prima considerati insormontabili e si fa strada, da qualche anno, persino l’ipotesi di una medicina *crionica*, che garantirebbe una sopravvivenza ibernata, fino al momento in cui nuove terapie o nuove possibilità trapiantologiche fossero in grado di dare a ogni essere umano la possibilità di contrastare efficacemente l’invecchiamento e di sopravvivere alle più terribili patologie.

Non è un caso se, a partire da queste suggestioni, oggi si discute sempre più spesso, in bioetica, di un vero e proprio progetto di potenziamento (*enhancement*) della natura umana²⁶. E infatti, ponendosi l’obiettivo di ridurre gli effetti dell’invecchiamento o addirittura di cancellare la stessa mortalità, il movimento *anti-aging* ingaggia una lotta contro quella che una lunga tradizione ha considerato non *uma*, ma *la* caratteristica essenziale della natura umana. In Omero e in altri grandi documenti della cultura occidentale gli uomini sono definiti, semplicemente, i “mortali”; e non soltanto, si badi, in contrapposizione agli dei, ma an-

²³ FOCALDI M., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino, 1998, 2ª ed., p. 166.

²⁴ KASS L. R., *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino 2007, p. 366.

²⁵ *Ib.*

²⁶ Cfr. HARRIS J., *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell’uomo*, a cura di R. Rini, Baldini & Castoldi, Milano 1997.

P. SGRECCIA

che a tutti gli enti di natura non umana. Questi ultimi, infatti, che pure muoiono, non *sanno* tuttavia di dover morire. Per loro vale l'assioma epicureo dell'impossibilità di incontrare la morte come qualcosa di reale, visto che senza una consapevole anticipazione della morte come possibilità permanente e incombente, non c'è nemmeno la mortalità. Identificandosi con la loro specie di appartenenza, gli enti di natura non umana propriamente non sono mortali, ma rimangono consegnati al ciclo cosmico di un eterno e indifferente ritorno.

Jonas offre una penetrante lettura del carattere intrinsecamente mortale della vita. Leggendo le sue pagine è inevitabile riportare alla mente la lezione del maestro Heidegger, che già in *Essere e Tempo*, com'è noto, aveva individuato nell'"essere-per-la-morte" la condizione affinché l'uomo, come "esserci", fosse in grado di assumere il proprio "poter-essere un tutto" e, dunque, la propria esistenza autentica²⁷. La tesi di Jonas – che può essere presentata come una declinazione bio-filosofica dell'heideggeriano *Essere per la Morte* – è che "le radici della morte" si annidano "nella vita stessa"²⁸. Il vivere, infatti, non è mai un possesso sicuro e garantito, ma sempre l'incerto risultato di un'incessante attività di conservazione, la cui precarietà è legata al favore di un ambiente, che può essere tanto concesso quanto negato.

Questa dipendenza dall'ambiente esterno, ci ricorda Jonas, si chiama "bisogno"²⁹. È il bisogno, in effetti, non è altro che l'espressione fenomenica della precarietà ontologica del vivente. Ora, se essere vivi non è un dato di fatto inerte ma l'esito continuo e precario di un'attività, il "nome scientifico corrente" di questa peculiare condizione, ricorda Jonas, è quello di "metabolismo"³⁰, che indica l'attività interna di ricambio organico con l'ambiente, "del suo incorporamento temporaneo, del suo utilizzo e della sua riespulsione"³¹.

Jonas definisce la mortalità come "peso" e insieme come "benedizione". La qualifica di "mortale", infatti, implica "per un verso che la creatura così designata *può* morire ed è esposta alla permanente possi-

27 HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, op. cit., p. 393.

28 JONAS H., *Peso e benedizione della mortalità*, op. cit., p. 207.

29 *Ib.*, p. 209.

30 *Ib.*, pp. 207-208.

31 *Ib.*, p. 208.

MORTE E ULTERIORITÀ

bilità della morte; per l'altro, che prima o poi *deve* morire, che non può sfuggire alla necessità finale della morte"³². Ora, dal punto di vista della sua possibilità permanente, che pure è costitutiva della vita, la morte è senza dubbio un "peso" e una minaccia. Dal punto di vista della necessità finale, invece, la morte sembra piuttosto una "benedizione", benché tale benedizione non sia evidente tanto quanto lo è la minaccia connessa al primo significato. Per mostrarlo, Jonas sposta la sua attenzione dalla dimensione individuale a quella inter-generazionale, utilizzando come cerniera concettuale – riprendendola da Hannah Arendt – la categoria di "natalità", tanto essenziale alla condizione umana quanto quella di mortalità. Garantendo "che vi saranno sempre quelli che vedono il mondo per la prima volta, che guardano le cose con occhi nuovi, che si meravigliano quando altri sono resi indifferenti dall'abitudine, che iniziano dove altri sono arrivati"³³, la natalità fa leva proprio sulla morte per restituire spessore qualitativo al vivere. E infatti, "Il cominciare sempre da capo, che si può avere solo al prezzo di un finire sempre ripetuto, è la difesa dell'umanità dal cadere nella noia e nella routine, la sua chance di mantenere la spontaneità della vita"³⁴. Una vita, però, che a questo punto non è più quella propria di ciascun individuo mortale, ma quella dell'umanità considerata diacronicamente nel succedersi delle generazioni. E, in effetti, è in questa vita che scorre nella storia umana, non in quella dei singoli, che la mortalità viene compensata dalla natalità e "la natalità ottiene il suo spazio attraverso la mortalità"³⁵. La mortalità, in quest'ottica, potrebbe forse essere una benedizione per un ipotetico spettatore divino della storia umana, più difficilmente per i singoli mortali.

Jonas si pone il problema di un possibile controllo scientifico delle cause naturali della morte e, dunque, di un loro ideale superamento verso l'immortalità fisica dell'individuo e propone un'argomentazione che fa appello al carattere *storico-finito*, non soltanto dell'esistenza umana, ma anche delle sue capacità spirituali. Poiché noi immagazziniamo nel nostro spirito il passato come "substrato" della nostra identità persona-

³² *Ib.*, p. 206.

³³ *Ib.*, p. 217.

³⁴ *Ib.*, p. 217.

³⁵ *Ib.*

P. SGRECCIA

le, l'uomo immortale finirebbe per trasformarsi nel passivo ricettacolo di un avvicinarsi continuo di esperienze che non si raccolgono mai in qualcosa come un "io" determinato.

Il saggio di Jonas afferma che la mortalità, essendo non una caratteristica accidentale della vita ma parte della sua stessa essenza, non può essere rimossa senza trasformare in qualcos'altro la vita stessa che si intende prolungare. Una vita infinita, inoltre, "renderebbe ottusa la lama della decisione e priverebbe della sua urgenza l'appello della situazione"³⁶. Quello che decidiamo di fare oggi, infatti, potrebbe pur *sempre* essere fatto domani.

Leon R. Kass, riprendendo l'idea jonasiana secondo cui una vita infinita priverebbe della sua urgenza l'appello della situazione, ha parlato, significativamente, di "sprone della finitudine"³⁷.

Da questo derivano "i pregi della mortalità": l'*interesse* e l'*impegno*; la *serietà* delle nostre aspirazioni; la *bellezza* e l'*amore*; la *virtù* e l'*eccellenza morale*³⁸. Ciascuna di queste dimensioni ha uno speciale legame con la *finitezza* e con la *fragilità* della vita umana, di cui evidenzia, al tempo stesso, il carattere prezioso.

Sul piano etico, inoltre, la stessa vulnerabilità è la condizione del reciproco affidamento e del prendersi cura, che in un mondo di soggetti invulnerabili non avrebbe luogo. E così anche l'eccellenza morale e il dono di se stessi, o la possibilità di spendere la propria esistenza per qualcosa o per qualcuno, non avrebbero diritto di cittadinanza in una comunità di individui immortali: "Essere mortali significa anche essere capaci di dare la vita, e non in un solo momento, ad esempio sul campo di battaglia, ma anche attraverso i molteplici modi in cui siamo in grado di elevarci e andare oltre il nostro istinto di sopravvivenza"³⁹.

L'equivalenza fra caducità e spessore esistenziale, da un lato, e quella fra eternità e vacuità, dall'altro lato, dovrebbero, secondo Kass, distoglierci dal *desiderare*, prima ancora che dal *progettare*, un prolungamento indefinito delle nostre vite.

L'idea di un prolungamento indefinito della vita veicola un'immagi-

³⁶ *Ib.*, p. 302.

³⁷ Kass, *La sfida della bioetica*, op. cit., p. 375.

³⁸ *Ib.*, pp. 374-377.

³⁹ *Ib.*, p. 376.

MORTE E ULTERIORITÀ

ne distorta del ciclo vitale, concependolo come una linea temporale uniforme e omogenea, piuttosto che come un dramma che procede in avanti, composto da differenti atti o stadi. Ne deriva un modello di vita composto da unità di tempo intercambiabili perché essenzialmente identiche, piuttosto che da differenti forme, ciascuna delle quali è dotata di un peculiare significato.

Onorare la nostra umanità, da questo punto di vista, significa sforzarsi di aggiungere non tanto "anni alla vita" quanto, piuttosto, "vita agli anni"⁴⁰. L'imperativo etico che vige in un'esistenza umana finita è intensificare, non estendere. Il rischio, altrimenti, è di identificare il carattere finito della vita con la sua mancanza di senso, quasi che un prolungamento quantitativo di ciò che non ha senso potesse produrre senso. È chiaro, invece, che non si può "curare il vuoto dell'esistenza estendendola in eterno"⁴¹. Ciò dovrebbe dimostrare, per Kass, che noi aspiriamo "non tanto all'immortalità, quanto alla pienezza"⁴².

Kass propone un'apologia della mortalità, non della morte. Perciò, precisa, "È inutile sottolineare che non vi è alcun pregio nella morte di un bambino o di un giovane; lo stesso dicasi per la prematura scomparsa di chi si spegne prima di essere giunto alla fine dei suoi giorni. Non voglio neanche suggerire che lo specifico *evento* della morte abbia in sé dei pregi, o che il distacco causato dalla morte non sia doloroso per quelli che restano, e della cui vita il defunto era parte integrante"⁴³.

Se il peso della morte rimane innegabile, bisognerà interrogarsi nuovamente sul "desiderio di immortalità", questa volta, però, al di là della soddisfazione caricaturale che ne offre la tecnologia medica. La proposta di Kass, al riguardo, è simile a quella di Jonas, nella misura in cui fa appello al ricambio generazionale come a "un modo concreto per elevare al di sopra della nostra finitudine e partecipare a qualcosa di permanente ed eterno"⁴⁴. E se la vita che continua è quella che "prende il

⁴⁰ *Ib.*, p. 370.

⁴¹ *Ib.*, p. 381.

⁴² *Ib.*, p. 379.

⁴³ *Ib.*, pp. 372-373.

⁴⁴ *Ib.*, p. 380.

MORTE E ULTERIORITÀ

alla passione dell'uomo per l'immortalità, rievocando la stessa insoddisfacente risposta fornita dalla dottrina dell'immortalità puramente spirituale dell'anima, che lasciandosi dietro il corpo, in fondo non salva l'io che chiede di essere salvato.

*6. Morte e ulteriorità*⁴⁸

Gran parte delle domande radicali che ci interpellano germogliano proprio nello spazio, fisico e insieme spirituale, che intercorre tra la città dei morti e la città dei vivi, una voragine che sembra insuperabile, eppure attraversata da un andirivieni ininterrotto. Si può andare nella città dei morti per accompagnare qualcuno nell'ultimo viaggio e si può tornare indietro da soli, con un ricordo da alimentare, un esempio da seguire, una missione da continuare.

Il mondo della cultura ha cercato di elaborare in mille modi il senso di questa distanza, affidando alla teologia, alla filosofia, alla letteratura, all'arte il compito di interpretarlo e di rappresentarlo, ma la misura ultima dell'autenticità di tale impegno dipende dall'accompagnamento che è in grado di offrirci in questo cammino di ritorno.

Occorre, nell'epoca della rinuncia alle risposte, risvegliare l'impegno, il gusto, la passione, per le domande, per gli interrogativi grandi; mettere in questione il senso di un'ulteriorità possibile.

Queste domande, capaci di riaprire sul piano della riflessione l'antico duello tra la morte e la vita, disegnano, in un certo senso, le tappe essenziali nella via impervia ed esaltante dell'approccio all'ulteriorità: una via in cui il primo passo consiste nella possibilità di misurarsi con il flusso instabile ed effimero del tempo, per cercare di contrapporgli una dimensione alternativa di stabilità assoluta e indefettibile.

Grazie a un'antropologia della sopravvivenza, quindi, possiamo ritrovare nella costituzione dell'essere personale, nella sua stessa capacità di amare, una fisionomia di resistenza alla morte e una inclinazione alla durata, in cui s'intravede la filigrana inconfondibile di una potenziale

48. Cfr. ALBERTI, *Filosofia della morte*, in ALBERTI L., D'AGOSTINO E., SANDEUSANIO E., *La dignità degli ultimi giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 51-95; MELCHIORRE V., *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

MORTE E ULTERIORITÀ

RIASSUNTO

Morte e ulteriorità

L'argomento di Epicuro (quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi) non è solo un invito a non pensare alla morte, a vivere come se la morte non ci fosse, ma il riconoscimento che teoreticamente non è possibile pensare alla morte. Questo sofisma che nega ogni possibilità di incontro tra la morte e la vita, in qualche modo è all'origine di tutte le varie forme di indifferenza e di rimozione.

L'orrore della morte attiva rimozioni sia vitaliste che spiritualiste, ma anche la ricerca, attraverso la tecno-scienza, dell'immortalità fisica, nel tentativo di eliminare la disgregazione della morte. La riflessione sull'ulteriorità non nega la finitudine, ma s'impegna a cercare nel vissuto esistenziale e nei legami profondi il senso del non finire mai. Lo sguardo teoretico nel momento in cui si sofferma sul calore delle relazioni, guadagna il punto di vista oltre la fine.

La morte in terza persona è la morte neutra, quella che non mi interpella; la morte in prima persona è un'esperienza di cui non ci è dato riflettere; è la morte in seconda persona, la morte della persona cara che ci parla. La morte di chi amiamo ci apre all'ulteriorità.

SUMMARY

Death and ulteriority

The argument of Epicurus (when we are there there is no death, when there is death there we are) is not only an invitation not to think about death, to live as if death did not exist, but recognition that theoretically you can not think about death. This sophism that denies any possibility of encounter between death and life, in some way is the origin of all the various forms of indifference and removal.

The horror of death prepares vitalist and spiritualist removals, but also search, through the techno-science, physical immortality, in an attempt to eliminate the disruption of death. Reflection about ulteriority does not deny