

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume VIII – Issue 1 – 2016

ISSN 2036-4989

Special Issue on *Death*
Guest editor: Davide Sisto

ARTICLES

- La morte e la *necazione*
Luigi Vero Tarca1
- Quando morire è naturale? L'intricato legame tra la vita e la morte
Davide Sisto15
- La morte nella riflessione bioetica: il diritto a morire, il criterio di morte e la speranza dell'immortalità
Maurizio Balestrieri21
- La morte ha/a valore Annotazioni su alcune articolazioni del "mortalismo" novecentesco
Ubaldo Fadini32
- The Philosophical Problem of Eternal Life: Reading Heidegger through Wittgenstein
Leonardo Caffo36
- Lutto, individuo e contemporaneità
Marina Sozzi39
- L'esperienza del dolore. Modelli concettuali a confronto
Luca Vanzago46
- "La morte non richiede un giorno libero". Dialettica della dissoluzione e nuove forme dell'avanguardia artistica: il caso di Damien Hirst
Giancarlo Lacchin53

REVIEWS

- Darrin M. McMahon, *Divine Fury: A History of Genius* (New York: Basic Books, 2013).
Audrey Borowski60
- Giovanni Pico della Mirandola e la "dignità" dell'uomo. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato.* Atti del Convegno internazionale. XVI Settimana di Alti Studi Rinascimentali, in *Schifanoia* (46/47), 2014.
Manuel De Carli62
- Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* (Boston: MIT Press, 2015).
Carlo Crosato65



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
University of Oxford

EDITORIAL BOARD

Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Luca Gili, Katholieke Universiteit Leuven	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Consiglio Nazionale delle Ricerche
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

La morte e la *necazione*

Luigi Vero Tarca

Abstract: The word “necation” (= killing, or murder; from the Italian “necare”) refers to the dimension where death and negation are hand in glove with each other. Just this feature made them both (death and negation) to be the paradigm itself of undeniable truth: death/negation is undeniable because even who denies it confirms it. In our age mankind seems destined to get over death, through technological means, and therefore to get over negation. But this goal can be achieved only by freeing ourselves from the “negative trap”: the negative cannot be avoided because even the non negative (being negative towards the negative) is negative. This liberation happens inside a perspective able to distinguish difference from negation. Likewise, overcoming the age of mortals is tantamount to accomplishing human dreams, rather than causing the discarding of mortal beings, only inasmuch as human beings are able to realize a practical and stylistic gesture purely free from *necation*.

Keywords: death, negation, “necation”, negative, technics, overcoming death, overcoming negation, pure difference

1. Conclusione

Che cosa sia davvero la morte è un problema. È *diventato* un problema. Che persino l’evidenza *indiscutibile* rappresentata dal fatto che tutti moriamo sia diventata un problema conferma che siamo nel tempo in cui ogni certezza vacilla e ogni verità può essere revocata in dubbio. Il compito che abbiamo di fronte è dunque quello di capire che cosa significhi *davvero* quel fenomeno cui abbiamo dato il nome “morte”. Ma – ecco il punto che merita la nostra attenzione – con la messa in questione del significato della morte diventa problematico anche il significato della negazione, e del negativo; perché, come emerge qui, tra la morte e la negazione esiste uno strettissimo legame. Entrambe, in particolare, si meritano il nome di verità: la prima soprattutto nel senso che è un’evidenza universale, la seconda specialmente perché è innegabile, dal momento che è confermata persino dalla propria negazione: “la negazione della negazione è negazione”. Del resto anche il linguaggio testimonia esplicitamente la vicinanza tra la morte e la negazione, in quanto mostra l’affinità che la negazione presenta con il dare la morte, come è evidenziato dalla stretta parentela linguistica tra il negare e il *necare*; parola, questa ultima, praticamente assente nell’uso, ma esistente, che deriva dal latino *necāre*, cioè uccidere,

far morire (da *nĕx*, *nĕcis* = morte, strage). Adotterò dunque la parola “necazione” (e derivati) per significare la stretta parentela – la ‘consanguineità’, potremmo dire, con un voluto riferimento al sangue – tra la morte e la negazione.

Ma perché questa connessione tra la morte e la negazione, cioè la *necazione*, è così rilevante? Se – come abbiamo detto – la morte stessa è diventata un problema, allora il suo significato viene ad essere qualcosa di dubbio, qualcosa che va chiarito, e ogni chiarificazione passa attraverso delle distinzioni che consentono di precisare i termini, di togliere le confusioni e in particolare di superare le contraddizioni. Ebbene, nella nostra tradizione, quindi all’interno di una pratica linguistico-concettuale che è egemone e ultraconsolidata, proprio la negazione – ecco un aspetto fondamentale della questione – pare essere lo strumento linguistico principale e indispensabile al quale dobbiamo fare ricorso se vogliamo differenziare chiaramente una cosa da un’altra, e quindi se vogliamo definire, determinandolo, un qualsiasi significato. Ma allora, se ogni determinazione, e quindi ogni differenza, consiste in qualche misura in una negazione, e se, appunto, la negazione è una forma di *necazione* che perciò fa parte in certo qual senso al fenomeno della morte, ecco che la negazione appartiene all’oggetto stesso (la morte) il cui significato essa dovrebbe chiarire. In tal modo, però, lo stesso gesto chiarificatore e ‘solutivo’ ripresenta, e quindi riproduce, il problema che invece sarebbe chiamato a risolvere. Insomma, se il significato del negare è strettamente imparentato con quello della morte, allora quando – come oggi accade – il significato della morte oscilla, anche quello della parola *necativa* incomincia a sfumare nei suoi confini e a diventare problematico. Questa circostanza rende *a priori* dubbia e quindi discutibile qualsiasi operazione con la quale ci proponiamo di portare chiarezza sul significato del fenomeno ‘morte’. Appunto perché per assolvere questo compito dovremmo (così pare) introdurre delle definizioni e quindi delle differenze che riguardano la morte ma che – per quanto è stato appena osservato – riguardano, oltre alla morte, la stessa nozione di negazione, e che quindi, essendo operate mediante negazioni, verrebbero a riproporre il problema che avrebbero dovuto risolvere. Ci avvittiamo così in una spirale viziosa in cui l’atto stesso che dovrebbe risolvere il problema sembra riprodurlo e quindi riproporlo all’infinito. Solo un discorso che nasca dalla consapevolezza di questa difficoltà può affrontare il problema con la speranza di ottenere qualche risultato soddisfacente. Tra l’altro, l’affinità (la *consanguineità*, per riprendere

l'allusione di prima) tra la morte e la negazione – evidenziata dal termine *necazione* – ci dice che una risposta convincente a questa ampia questione può darsi solo mediante un pensiero capace di tenere insieme, in ogni suo momento, l'aspetto concreto e reale del fenomeno morte con quello formale e speculativo dell'operazione intellettuale/spirituale/linguistica del negare. Questo è appunto quanto ho provato a fare nel presente scritto, naturalmente nella misura in cui un compito del genere è eseguibile, anche tenendo conto della sproporzione tra la vastità del problema e la limitatezza dello spazio a disposizione.

Si sarà notato che ho fatto partire il saggio dalla "Conclusione" anziché giungere a questa attraverso un percorso costruito in maniera tale da condurre passo dopo passo, in maniera rigorosa, dal punto di partenza a quello di arrivo. Questa scelta 'bizzarra' è un tentativo di esprimermi in una maniera che sia coerente con la questione che sollevo. Se, infatti, il rilevamento della problematicità della morte investe anche ogni aspetto del discorso e questo stesso nel suo insieme, allora diventa un problema lo stesso "andamento irresistibile"¹ che caratterizza il percorso logico-razionale classico; cioè quello che, partendo da premesse le quali devono essere in qualche misura indiscutibili, si sviluppa giungendo a delle conclusioni che risultano necessarie in quanto generate da un metodo che a sua volta è infallibile. Ma quando – come si è detto – tutto resta messo in questione (anche la morte e la negazione, quindi pure l'innegabile) allora anche il metodo 'razionale' deve essere revocato in dubbio, e il problema va quindi posto immediatamente in tutta la sua radicalità e ampiezza. Di qui la 'assurdità' di partire dalla conclusione. Appunto perché, in una situazione siffatta, l'unica cosa sensata che si possa fare è quella di iniziare dalla fine (la morte), come sta appunto a indicare il titolo – che può essere giudicato provocatorio, ma che è sostanzialmente rigoroso – di questo paragrafo di avvio.

La conclusione del discorso che propongo è appunto che la totalità del negativo (morte e negazione, con tutto ciò che tali parole com-portano) viene ora finalmente (definitivamente) messa in questione. Ma ad essere messo in questione, insieme alla totalità del negativo, è pure ciò che costituisce da sempre la condizione della possibilità di qualsiasi *problema* (dal momento che questo esprime una difficoltà, e quindi, appunto, una negatività). Si badi che con il problema in quanto tale resta messa in questione anche qualsiasi soluzione *razionale* di un problema; almeno nella misura in cui la ragione, essendo basata sulla *innegabile* opposizione del vero e del falso, si costituisce anch'essa come un negativo (dal momento che l'innegabile, essendo appunto non negabile, è non negativo e quindi, in quanto negativo del negativo, a sua volta negativo). Questa *radicale messa in questione del negativo in toto* è appunto la 'soluzione' del problema della morte, cioè la risposta alla domanda circa il significato che la morte assume nel presente / a venire. È la soluzione, però, in un senso particolare: essa mostra lo scomparire (lo svanire) della "cosa" stessa della quale si dovrebbe parlare. Ma la "cosa" è il problema stesso in generale, cioè il negativo e la sua innegabilità; la "cosa" è, appunto, la morte: la 'madre' di tutti i problemi. Sicché la soluzione (*Lösung*) di siffatto problema consiste nella dis-soluzione della incontestabilità e della definitività del problema: di questo problema e, per ciò stesso, di qualsiasi problema.

Essa è letteralmente lo 'scioglimento' (la liquidazione) del problema in generale. Nell'epoca della liquidità, per dirla con Zygmunt Bauman, tutto *si scioglie*; e così anche la morte viene 'liquidata', e, con essa, la radice stessa di ogni problema. Ispirandoci molto liberamente a Ludwig Wittgenstein² potremmo allora dire: "La soluzione del problema della morte si scorge al *comparire* di esso", cioè quando (finalmente) la morte *appare come un problema*; cosa che è possibile solo quando questa sia decaduta dal ruolo di verità innegabile e si venga così a presentare, persino essa, come qualcosa di 'dubbio'. Cioè come qualcosa di 'doppio' (come indica la radice di "dubbio"): la sua innegabile negatività appare ora come il risultato di un modo di vedere il quale nasconde un altro senso che si tratta di scoprire, di svelare (*a-lētheia*). Ma l'esperienza al cui interno il negativo-della-morte cessa di essere una verità incontrovertibile e si presenta esso stesso come qualcosa di *questionabile*, di *opinabile*, costituisce un aspetto essenziale di quella dimensione nella quale la vita cessa di presentare un volto *problematico* e in tal modo mostra il proprio *vero* senso. Da questo punto di vista il presentarsi del problema della morte (della morte come problema) fa tutt'uno con il *risolversi* del problema del senso della vita. Cosa che, però, accade all'interno di una dimensione nella quale le nozioni stesse di "problema", di "scompare", e così via, incominciano a oscillare e a dissolversi nella loro im-mobilità fissità.

Appunto questa soluzione è ciò che si tratta di decifrare e di comprendere. La scomparsa del problema-come-negativo, legata alla problematizzazione radicale dell'esperienza della morte e della negazione, è lo schiudersi di un'esperienza di pensiero *aperta*, dove persino le nozioni di 'problema', di 'soluzione', e quindi l'idea stessa di "logica", si "dissolvono" in quello che Martin Heidegger ha chiamato il "vortice di un domandare più originario [*löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens*]"³. A partire, dunque, da questa conclusione, iniziamo qui il nostro percorso di pensiero.

2. La morte come problema

Che cosa significa la morte nel tempo presente?⁴ Questa la domanda che ci poniamo; cioè il *problema* che dobbiamo trattare. Ma *che la morte possa costituire un problema, già questo è un grande, vero problema filosofico*. Perché, certo, per un verso da sempre la morte costituisce un problema (un negativo che va in qualche modo 'tolto'), nel senso che è un evento che provoca sofferenze nel morente e in chi sta attorno al morente/morto; ma, per un altro verso, la morte è da sempre, per l'umano, ciò che *non* costituisce problema, nel senso che la morte è la verità indiscutibile: è innegabile e nello stesso tempo evidente, è universale ma insieme anche concreta. Essa è appunto l'universale concreto; il quale, almeno a partire da Hegel, è la cifra stessa della verità. Così la morte è il paradigma della verità: essa vale per tutti, e nello stesso tempo è un fenomeno naturale/reale assolutamente evidente e sperimentabile. Essa è così il *rivelarsi* dell'universale⁵.

La morte, dunque, è verità perché è assolutamente indiscutibile: essa gode di una chiara evidenza fenomenologica, e nello stesso tempo è logicamente inoppugnabile. Per questo la morte è da sempre – in un certo senso –

l'ultima istanza, la parola definitiva. Anche perché a *mettere in dubbio* la morte potrebbe essere solo un essere pensante, cioè un umano, ovvero un 'mortale', quindi qualcuno che, col suo stesso dubitare della morte, ne confermerebbe l'ineludibilità. La morte gode così del fondamento peculiare del sapere filosofico, cioè di quel procedimento elenctico che basa la propria forza sulla circostanza che persino chi volesse negare la verità indiscutibile (dubitare di essa) sarebbe, per ciò stesso, costretto a riaffermarla. Pensiamo alla giustificazione del principio primo nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele, oppure anche al dubbio cartesiano, che rinvia all'indubitabile *cogito*: chi dubita pensa, e conferma in tal modo l'innegabilità/intrascendibilità del pensiero.

Per quanto riguarda quell'aspetto per il quale la morte è un problema, l'umano è da sempre impegnato nella sua *risoluzione*. Questa consiste, in sostanza, nell'alleviare i dolori che la morte provoca, nel morente e negli 'orfani' che essa produce. Fin dai tempi più antichi l'umanità è dedita a lenire le sofferenze legate all'evento della morte. Il tempo presente, con le sue 'illimitate' risorse tecnologiche, sta dando contributi formidabili in questo senso. Al punto da riuscire per molti versi a 'nascondere', addirittura quasi a far dimenticare, il fenomeno della morte. Tant'è vero che proprio questo, spesso, è divenuto oggetto di critica: la morte – si sente dire – viene nascosta; noi viviamo nell'oblio, nella dimenticanza del fatto che siamo mortali, e questo costituisce un male, un inganno fondamentale che contamina tutta la nostra vita, privata e sociale.

Da questo punto di vista, comunque, ciò che costituiva problema (il carattere doloroso della morte) cessa tendenzialmente di essere un problema. In prospettiva il dolore collegato al fatto fisico del morire può venire sostanzialmente se non totalmente superato, e anche le conseguenze dolorose e dannose per coloro che restano possono essere ampiamente alleviate sia a livello socio-economico, mediante opportuni provvedimenti previdenziali (in senso lato), sia a livello psico-esistenziale, mediante il generarsi, come già oggi accade, di forme di socialità molto più elastiche e variabili di quelle rigide di molte società tradizionali: pensiamo, come caso paradigmatico, alla differenza tra il comportamento delle vedove indiane auto(?)immolantisi sul rogo del marito defunto, e gli atteggiamenti più diffusi nella nostra civiltà; per tacere delle possibilità di rimedi farmacologici alla possibile 'depressione' conseguente a un evento luttuoso.

Quello che costituiva problema, il dolore del morire e per la morte, tende appunto a scomparire. Ma ciò, nel nostro tempo, accade in una maniera così essenziale e radicale che lo stesso aspetto per il quale la morte *non* costituiva un problema – nel senso appunto che appariva come qualcosa di indiscutibile e quindi almeno in qualche senso di chiaro e semplice – viene ora a trasformarsi in un enorme interrogativo. Insomma, *ciò che costituiva problema* (il dolore legato al morire) *perde progressivamente la propria problematicità, mentre ciò che appariva chiaro ed evidente* (la inevitabilità della morte) *diventa via via sempre più problematico*.

Questo accade nell'età dell'antropotecnica. Preferisco usare questo neologismo ("età dell'antropotecnica"), al posto della più consueta formula "età della tecnica", per rendere evidenti a colpo d'occhio due tratti essenziali del tempo presente. Il primo è che la nostra epoca è caratte-

rizzata dal fatto che l'operare tecnico ha come suo oggetto privilegiato lo stesso fenomeno umano, inteso in tutta la sua globalità, cioè non solo come insieme di singoli individui ma anche come insieme di gruppi umani: sociali, culturali, economici, istituzionali, politici ecc. Il secondo è che gli strumenti con i quali l'umano interviene a operare sugli uomini e sui raggruppamenti umani sono a loro volta costituiti da apparati/organismi che incorporano ampiamente individui umani.

Vale la pena di osservare, a tale proposito, che questo tipo di sviluppo conduce a un rovesciamento che porta alla fine la tecnica in senso proprio, e quindi conduce in qualche modo al di là di essa. Perché la tecnica è l'operare con il quale un soggetto, che ha un fine, si avvale di un mezzo (lo strumento) che gli garantisce il raggiungimento di quel fine. Insomma, lo strumento costituisce, per il soggetto che ha un determinato desiderio/progetto, ciò che garantisce la realizzazione di tale progetto. Ma – abbiamo detto – la tecnica attuale investe in pieno l'umano stesso: proprio gli individui umani sono ormai oggetto di progettazione da parte dell'uomo e di interventi manipolativi effettuati mediante gli strumenti che egli costruisce ed inventa. Questo, però, vuol dire che a essere oggetto di progettazione/manipolazione è proprio il soggetto stesso che elabora i progetti che la tecnica è chiamata a realizzare. In altri termini, è lo stesso soggetto da cui scaturiscono i progetti a divenire oggetto di produzione tecnica: il soggetto della tecnica è a sua volta il prodotto dell'operare tecnico. 'Attaccando' l'uomo stesso, la tecnica trasforma radicalmente se stessa; e anzi, in un certo senso, diventa qualcosa di assolutamente altro da ciò che essa stessa era, nella misura in cui la sua definizione originaria *presupponeva* quello (il soggetto che elabora i progetti) che invece viene ora ad essere il *risultato* dell'operare, piuttosto che il suo punto di partenza.

Ma, a proposito di rovesciamenti, si deve prestare la dovuta attenzione al passaggio – che è di una importanza immensa – dalla situazione nella quale il valore *etico* della *epistēmē*⁶ (valore rappresentato dalla capacità di garantire l'accordo del soggetto umano con la natura tutta e quindi anche con gli altri esseri umani) è assicurato dal fatto che essa *contempla* le leggi inviolabili della natura, cioè *intoccabili* da parte dell'uomo, alla situazione nella quale, viceversa, l'uomo garantisce tale accordo *sostituendo* la natura con un mondo *artificiale* (tecnico, appunto) costruito in modo da funzionare secondo quelle che egli *impone* come leggi di funzionamento. La nonviolenza dell'atteggiamento massimamente rispettoso della natura, in quanto *ubbidiente* alle sue leggi, si capovolge così in quello massimamente aggressivo che giunge non solo a manipolarla ma addirittura a sostituirla. Cosa che, oggi, vale in particolare per quella dimensione della natura che è costituita dall'umano.

In generale, questo vuol dire che l'operare antropotecnico è praticamente senza limiti, nel senso che, essendo venuto meno ogni punto fermo innegabile e quindi inamovibile, viene meno anche qualsiasi limite relativo a quello che l'uomo può aspettarsi. Fino a ieri, i limiti del nostro orizzonte erano dettati dalla natura 'essenziale' dell'uomo; anche ogni possibile evoluzione storica, sociale, spirituale (come la prospettiva del progresso infinito di matrice kantiana) si collocava comunque all'interno di una 'costituzione' stabile e definitiva, quella dettata dalla

natura propria dell'uomo con le sue 'necessità': mangiare, dormire, e – appunto – morire. Anche il pensiero marxiano si basa in fondo su una prospettiva di questo genere, certamente aperta a gigantesche rivoluzioni storiche, dove però la storia è l'evoluzione 'necessaria' della natura umana, sia pure vista come integrata in un sistema sociale evolutivo piuttosto che come vicenda di singoli individui. L'antropotecnica, schiudendo uno scenario nel quale tutte le *necessità* vengono meno, legittima una prospettiva nella quale tutto è possibile, anche le eventualità fino a ieri ritenute irrealizzabili da parte dell'uomo. Tra queste, appunto, spicca l'immortalità.

Diventa allora pensabile una situazione in cui singoli individui umani possono puntare a una vita capace di durare per un tempo imprevedibile; addirittura, in qualche senso, infinito. Una situazione capace, cioè, di far proseguire *illimitatamente* la vita di un singolo individuo umano. Ora, il fatto che una eventualità del genere sia pensabile la rende in qualche modo possibile, e il fatto poi che essa risulti possibile la rende in qualche misura necessaria. Perché se qualcosa è pensabile allora l'uomo, nella misura in cui ritiene vantaggiosa tale possibilità, incomincia a esplorare tutte le vie che conducono alla sua realizzazione. Ma – in una situazione di conflittualità o perlomeno di rivalità e di concorrenza, quale è in effetti quella in cui si trovano gli umani – che un miglioramento sia possibile implica che la sua realizzazione diventi necessaria; almeno nel senso che, procurando il raggiungimento di tale scopo un vantaggio a chi lo consegue, ciascun soggetto storico responsabile è *tenuto* a cercare di realizzarlo, dal momento che, ove questo riuscisse a un avversario ma non a lui, egli si troverebbe in una condizione di svantaggio. I soggetti umani – in quanto conflittuali – si trovano appunto nella *necessità* di realizzare tutto ciò che di vantaggioso è possibile, e il fatto che *tutti* i soggetti umani si trovino in questa necessità, rende praticamente inevitabile quindi sicuro il raggiungimento di un qualsiasi obiettivo, per quanto arduo e 'incredibile' esso sia. È chiaro che, in questo contesto di discorso, lo stesso significato di parole come "pensabile", "possibile" e "necessario" cambia, e questa semplice circostanza la dice lunga sugli effetti sconvolgenti che la problematizzazione della morte opera su tutto lo scenario antropologico.

3. La morte come innegabile

Nell'epoca post-nietzscheana caratterizzata dalla fine di tutti gli "idoli", e dalla stessa morte di Dio, tutti i fatti appaiono revocabili, e quindi tutti i significati sfumano, perdono la loro necessità e si trasformano in 'eventualità'; sempre per dirla con Nietzsche: non vi sono fatti, ma solo interpretazioni. La morte era rimasta "l'ultimo dio", nel senso che era rimasta l'ultima necessità inviolabile per l'umano. Dunque anche il suo significato era chiaro, almeno nel senso che si presentava, appunto, con il timbro della necessità. È proprio questo che è venuto meno.

Quando parliamo di morte noi ci riferiamo, immediatamente e automaticamente, alla *morte degli individui umani*. Certo, sappiamo che anche gli altri animali muoiono. Anche alla cessazione della loro vita, in effetti, riserviamo il nome di morte. Ma a morire, in senso proprio, è sempre stato l'umano, solo l'umano. Anche quan-

do questa persuasione non comportava immediatamente l'assunzione di un atteggiamento/comportamento da 'macellai' nei confronti degli altri animali, e cioè anche senza tirare in campo la questione, peraltro grande e decisiva, del modo in cui gli umani trattano gli altri animali⁷, sta di fatto comunque che il privilegio che l'umano attribuisce alla propria vita lo rende l'unico per il quale si pone davvero il problema della morte⁸. Ancora Heidegger – quindi pochi anni fa (nelle lezioni 1929-1930) – diceva che, a differenza dell'uomo, l'animale è "povero di mondo"⁹, e che quindi solo l'uomo è l'essere-per-la-morte¹⁰. Da Kierkegaard appunto ad Heidegger, per restare agli ultimi secoli, la "malattia per la morte" definisce la natura umana, e le conferisce un privilegio unico. Ciò che rende speciale e unico, tra tutti gli altri animali mortali, l'uomo, è la sua consapevolezza di essere destinato alla morte. All'uomo appartiene dunque essenzialmente l'esperienza dell'angoscia.

Tutto questo ha certamente qualcosa a che fare con l'apertura dello scenario del terrore/orrore nel quale il vivente mortale è consapevole di essere *condannato* a morte; cioè a quello che – per il vivente – è il negativo totale. La morte è il negativo totale.... *per la vita dell'individuo umano*. L'individuo umano è mortale. Il suo corpo, cioè, è *destinato* alla morte. La morte non è un evento semplicemente possibile, come l'arricchirsi o lo sposarsi. Noi non siamo destinati alla scoliosi né, di per sé, al matrimonio; ma alla morte sì. E la morte è la cessazione, quindi la fine, della vita dell'individuo umano. Il significato originario e indiscutibile che la morte assume è quello di essere, per l'individuo umano, il male assoluto, perché è la fine della sua vita. Questo presuppone, naturalmente, che la vita dell'uomo sia considerata incondizionatamente un bene; e lo è nella misura in cui viene intesa come la condizione della possibilità di tutti i beni dell'uomo.

Certo, può levarsi il Sileno e ricordarci che la cosa migliore, per l'uomo, è non essere mai nato, e quindi che il *second best* – immaginando un Sileno ormai anglicizzato, come del resto oggi si conviene o addirittura è d'obbligo (salvo vedere che cosa succederà con la Brexit) – è uscire subito dalla vita. Ma questo non è il punto di vista dell'umano. Dal punto di vista del vivente umano, per il quale dunque la sua vita è l'orizzonte originario e quindi il bene indiscutibile, la morte, intesa come negazione di tale vita, è la soppressione di tutte le possibili esperienze positive. La morte è il negativo totale. Il significato originario e innegabile, per l'umano (per il vivente-mortale) è il negativo totale, cioè la negazione della vita. Vita che, a sua volta, in quanto positivo, è il negativo di questo negativo totale; la vita è la lotta vincente contro la morte.

4. La contraddizione della morte

Proprio per il fatto di essere la lotta contro la morte, la vita umana è una immensa contraddizione: essa è la volontà di sfuggire a ciò che costituisce la sua stessa essenza, cioè la mortalità; è la volontà di violare la legge stessa che la costituisce, cioè la destinazione alla morte.

Si manifesta qui quel carattere antinomico, se non propriamente contraddittorio, della morte, che ricompare in ogni aspetto di tale fenomeno. Abbiamo già notato che

da un lato la morte è innegabile, e presenta in tal modo il carattere definitorio della verità, ma dall'altro lato il suo essere verità è un problema. Lo è, sia nel senso che – secondo l'insegnamento classico di Epicuro, ripreso ripetutamente nei secoli e ribadito anche a distanza di millenni per esempio da Wittgenstein¹¹ – non è sperimentabile (cosa che contraddice il carattere e il pregio propri della verità: l'evidenza e la sperimentabilità da parte di tutti), sia nel senso che ha un carattere essenzialmente negativo, quindi in qualche modo in contrasto con la positività implicita nella verità intesa come l'in-negabile (dato che questo, proprio in quanto tale, è *non negativo*). Insomma, per un verso ad essere considerata vera è proprio l'unica esperienza non 'verificabile' (sperimentabile) da parte del singolo uomo; per l'altro verso l'esperienza più negativa (la morte, appunto) figura come quella assolutamente indiscutibile ed inevitabile, così che proprio la realtà massimamente negativa, in quanto appare non negabile, viene ad essere, in qualche senso, *non negativa*.

La contraddizione per la quale la morte, come innegabile, è nello stesso tempo il massimo positivo e il massimo negativo, può essere risolta andando in due direzioni del tutto opposte, ciascuna delle quali cerca di eliminare uno dei due poli della contraddizione. La morte è contraddittoria perché è – insieme – evidente e inverificabile, e poi anche negativa (in quanto dolorosa e dannosa) e non negativa (in quanto non negabile); soffermiamoci su questo secondo aspetto, dando in qualche misura per scontato il primo. La morte è innegabile. Che sia tale vuol dire che essa non è passibile di negazione: non ci può essere soggetto che la 'distrugga', che la 'annienti'; e per questo essa non patisce l'offesa del negativo. Tutte le altre cose patiscono l'offesa della corruzione, della distruzione, della violenza e, appunto, della morte, cioè in una parola, l'offesa della caducità (per dirla con Freud)¹²; solo la morte non la patisce. Essa è, in un certo senso, la negazione pura, assoluta¹³. In questo senso la morte è innegabile: non negabile. Essa è negante (*neca*/uccide l'uomo), e *in questo senso* può essere detta negativa; ma non può essere a sua volta negata, e *in questo altro senso* non può essere qualcosa di negativo. Il fatto di non poter essere negato è un tratto caratteristico del pieno, perfetto positivo: ciò che appunto non è passibile di negazione. Per questo versante la morte presenta i tratti stessi del massimo della positività: il divino. Non è un caso, del resto, che tradizionalmente la morte sia legata al divino. Il divino è, per certi versi, ciò che non patisce la morte, e, per altro verso, è l'unico che ha il diritto di infliggere la morte ai viventi. Ecco precisarsi il senso della contraddizione. La morte ha i tratti del pieno positivo, cioè del signore e padrone della vita (è, infatti, non passibile di negazione); ma, nello stesso tempo, ha, almeno per chi ne subisce e patisce l'azione, i tratti dell'assoluto negativo.

La vita umana, insomma, può essere vista – da praticamente tutti i punti di vista – come qualcosa di totalmente problematico, cioè di revocabile in dubbio, ma un minimo semantico innegabile e quindi indubitabile essa pare conservarlo. Si tratta di quel minimo costituito dalla individuazione del negativo (il negativo in sé, o il negativo *in toto*): la morte è la negazione totale di quel positivo originario che è la vita stessa. Per converso, il minimo semantico essenziale che definisce la vita è il suo riuscire ad al-

lontanare la morte, cioè è quel positivo consistente nella negazione di quel negativo che è la morte.

5. La negazione, in quanto in-negabile, come originario principio logico ed etico

Queste ultime formule ci forniscono l'*assist* per il passaggio al problema della negazione. Come la morte è l'elemento semantico stabile e fermo dell'esistenza dell'umano-mortale, così la negazione è il punto fisso del *logos*, e dell'intero ambito del sapere e del discorso. È, infatti, anche solo pensabile un discorso (un sapere, una 'posizione') che non faccia propria la negazione?

Vediamo subito la questione dal punto di vista più formale e perentorio. Consideriamo la seguente formula: (N_v) "La verità si determina negativamente (cioè mediante la negazione)". O, anche: (N_{vA}) "Il valore si determina negativamente (mediante la negazione)"¹⁴. Come possiamo opporci ad affermazioni di questo tipo? Consideriamo N_v : se qualcuno volesse rifiutarla, costui sarebbe – proprio per ciò stesso – costretto in qualche modo ad affermarla, dicendo (al limite anche senza pronunciare parola, per esempio con un semplice gesto di rifiuto) qualcosa come ($non-N_v$) "La verità *non* si determina negativamente (cioè mediante la negazione)". Solo che, proprio così facendo/dicendo, egli confermerebbe che la verità (ciò che ha valore, ecc.) si determina negativamente; almeno nella misura in cui egli avesse la pretesa che ciò che dice/pensa sia vero e abbia valore. Ché del resto, se *non* avesse questa pretesa, da capo la sua posizione verrebbe determinata negativamente, così che qualsiasi accettazione della sua posizione, nella misura in cui implicasse una qualsiasi forma di attribuzione, ad essa, di verità/valore/positività, confermerebbe la verità di N_v (cioè di N_v , o di N_{vA} etc.); e lo stesso accadrebbe a qualsiasi altra *presa di posizione*, nei suoi confronti, che *non* fosse la sua semplice accettazione.

In altri termini questo vuol dire che la negazione è innegabile, e in questo senso essa è il principio e la quintessenza della verità. Essa è innegabile in base a quel principio elentico, già sopra sinteticamente esposto, per il quale verità innegabile è quella caratterizzata dal fatto che persino la sua negazione la conferma. Nel caso della negazione è evidentissimo che essa costituisce un principio elentico, perché è del tutto chiaro che persino la sua negazione costituisce una forma di negazione, quindi una sua (della negazione) conferma.

Del resto, che la negazione costituisca l'alfa e l'omega del nostro pensiero è confermato da molti segni, tra i quali possiamo evidenziare i seguenti. La logica è interamente basata sulla negazione: tutte le formule della logica tabulare (tavole di verità) possono essere generate mediante l'operatore della doppia negazione (né... né...). A tal fine basti considerare le tavole di verità che definiscono il calcolo proposizionale, il cui principio costruttivo è appunto l'incompatibilità del vero e del falso, cioè – per dirla in breve – l'incompatibilità di p e di $\neg p$ (non p). Ma poi anche il resto della logica è, in ultima istanza, basato su questo principio, come è dimostrato per esempio dal fatto che pure per la logica predicativa, come ho mostrato altrove¹⁵, è possibile costruire un calcolo tabulare del tutto simile al calcolo proposizionale; e come è confermato dal fatto che

anche le dimensioni ulteriori della logica sono in fondo, cioè in un orizzonte filosofico, riconducibili a tale principio¹⁶. Del resto è noto che la logica classica è interamente riducibile al principio di *non* contraddizione, cioè alla negazione della contraddizione (contraddizione che a sua volta è la congiunzione di una proposizione e della sua negazione).

Tutto questo può essere presentato in maniera più ampia riferendoci, piuttosto che alla negazione, al *negativo*. Tale termine ci consente infatti di oltrepassare l'ambito strettamente logico-razionale-discorsivo al quale pare limitarsi il discorso sulla negazione e di riferire il nostro dire all'ambito assolutamente generale dell'ontologia e della metafisica, inteso in maniera tale da includere anche la dimensione etica.¹⁷ Possiamo allora affermare che (N_N) "Il negativo del negativo è negativo". Questa proposizione è del tutto tautologica (come "Il padre del padre è padre", cioè "Il nonno è padre"), ma da essa seguono proposizioni estremamente importanti. Per esempio e in particolare che (N_I) "Il negativo è innegabile", appunto perché persino il non negativo (essendo negativo del negativo) è negativo; ma poi pure che (N_T) "Tutto è negativo", appunto perché persino ciò che si volesse proporre come *diverso* (o *altro*) dal negativo sarebbe, proprio per ciò, *non* negativo, e quindi da capo negativo¹⁸. Possiamo chiamare "trappola del negativo" questa situazione per la quale tutto, *persino il positivo*, in quanto non negativo, viene ad essere negativo.

Dicevo che il termine "negativo" ci consente di uscire dalle angustie formalistiche di un certo approccio astrattamente logico. Se, infatti, intendiamo – come del resto pare ragionevole fare – il negativo come l'espressione più formale di ciò che in altro contesto chiamiamo il male, quindi anche di fenomeni quale il dolore e la morte, ecco che l'orizzonte che stiamo descrivendo si avvicina moltissimo a quello delle grandi prospettive sapienziali: dai biblici libri di Giobbe e dell'*Ecclesiaste*, al detto greco del Sileno, sopra ricordato, per cui la cosa migliore è non essere nati, fino al 'pessimismo' schopenhaueriano e al "Tutto è male" del Leopardi dello *Zibaldone*¹⁹, nonché alla dura filosofia di Giuseppe Rensi²⁰, oppure – per cambiare radicalmente scenario – all'insegnamento buddhista che principia con la constatazione che *sabbe sankārā dukkhā* (tutte le esistenze condizionate sono dolore)²¹.

Chiarito questo aspetto, e cioè che la nostra formula – (N_{TI}) "Tutto è negativo, perché anche il non negativo è negativo" – lungi dall'essere un banale formalismo logico, ha una portata etico-metafisico-ontologica fondamentale, possiamo fornire qualche ulteriore indicazione che ci riconduce, infine, al problema della morte. Se tutto è negativo, allora non vi può essere qualcosa che non sia negativo, dunque non vi può essere qualcosa che sia non negativo. D'altro canto, se tutto è negativo, allora anche il negativo in quanto tale (o in sé) è necessariamente negativo, ed è dunque il contrario del suo contrario, cioè del non negativo. In tal modo il negativo si costituisce come una contraddizione totale, perché si presenta come ciò di cui *non vi può essere* il contrario ma del quale *vi è necessariamente* il contrario. Questa è una contraddizione estrema, perché essa si realizza tra due poli uno dei quali è il negativo in generale (il negativo in quanto tale, ovvero in sé, o *in toto*), sicché l'altro polo è *altro* (differente) anche rispetto a quella particolare forma di negativo che è il non

negativo (il negativo del negativo). E, nella misura in cui anche la contraddizione appartiene al negativo, si determina qui quella contraddizione suprema che possiamo chiamare *contradictio contradictionis* (contraddizione della contraddizione): la contraddizione tra due poli uno dei quali è la contraddizione stessa in quanto tale. Il negativo è, in tal modo, una contraddizione *totale*²²; al punto tale che il negativo implica un polo, ad esso contrapposto, il quale *per definizione* risulta essere *altro* rispetto a ogni negativo e ad ogni contraddizione; quindi anche rispetto al *proprio* essere negativo (rispetto al negativo) e contraddizione. Proprio in quanto allude a questo "altro", la contraddizione del negativo costituisce il 'nome negativo' (il 'nome contraddittorio') di quel *tutt'altro* che rappresenta il *puro positivo*, cioè il positivo che si differenzia dalla totalità del negativo e quindi anche da quel negativo che è costituito dal suo (del positivo) essere negativo del negativo (non negativo).

6. La *negazione* come punto di saldatura tra concetto (negazione) e realtà (dolore e morte)

Ebbene, questa configurazione costituisce l'espressione formale di ciò che sopra abbiamo visto caratterizzare il fenomeno della morte, come possiamo cogliere facilmente ponendo l'equivalenza tra il dolore e il negativo, e quindi, poi, tra la morte (la quintessenza del dolore) e il negativo *in toto* (ovvero in sé, o in quanto tale).

Il dolore, infatti, equivale al negativo perché implica la propria negazione, e in questo senso è autonegazione (ovvero auto-contraddizione o, più semplicemente, contraddizione). Il dolore implica la propria negazione nel senso che è la realtà definita dal fatto di implicare il proprio rifiuto: qualcosa è dolore solo se implica un rifiuto, per esempio quello che ci fa esclamare: "No! Fatelo cessare subito!". Se tale rifiuto/rigetto/negazione manca, viene meno anche l'esperienza del dolore. Ma vale anche l'inverso, cioè il fatto che il rifiuto è sempre, anche, rifiuto del dolore: il dolore è ciò che implica il proprio rifiuto, e il rifiuto è ciò che implica il proprio essere rifiuto-del-dolore²³. E, in quanto il rifiuto stesso (implicando il dolore) appartiene all'esperienza del dolore, il rifiuto (in quanto rifiuto del dolore), è sempre anche autorifiuto, cioè rifiuto di se stesso in quanto dolore (dal momento che anche il rifiuto è dolore). Il dolore è così essenzialmente "repellente", nel duplice senso del termine: esso respinge e viene a sua volta sempre respinto.

Come il negativo implica il proprio negativo (il proprio contrario), cioè il non negativo (il negativo del negativo), così il dolore implica il proprio rifiuto; e come il negativo del negativo (il non negativo) è negativo (e quindi appartiene al negativo), così il rifiuto del dolore (che a sua volta appartiene al dolore, ed è dunque *parte* di esso) è dolore. In questo senso il dolore, come il negativo, è autonegazione e quindi contraddizione.

La morte, poi, intesa come la quintessenza del dolore,²⁴ cioè come il negativo *in toto* (ovvero in sé, o in quanto tale), è la contraddizione totale. In quanto tale, essa, da un lato rende la vita (il positivo) del mortale a sua volta una contraddizione (facendola essere quel negativo del negativo che, in quanto lotta contro l'ineludibile morte, è

un'infinita *agonia*), e dell'altro lato costituisce quella suprema contraddizione che rappresenta il 'passaggio' al tutt'altro *della* totalità del negativo²⁵, cioè il passaggio alla "vita eterna". Nella figura della *necazione*, insomma, la dimensione concettuale della negazione e quella reale della morte trovano il loro punto di unificazione.

7. Le diverse vie del superamento della contraddizione della morte

Tale contraddizione può essere tolta in due modi diversi: o eliminando gli effetti negativi della morte, o superando la morte stessa. La morte è il negativo che (in quanto in-negabile) è non negativo. Questa contraddizione può essere tolta superando il fatto che la morte sia il negativo, cioè sia *negante* nei confronti di qualcuno, oppure superando il fatto che la morte non sia negabile, cioè non sia superabile. Quindi: o istituendo un innegabile che non sia negante (cioè negativo per chi lo subisce), oppure facendo sì che tutto ciò che è negante possa essere a sua volta superato, cosa che pare impossibile se esso risulta essere innegabile.

Il primo versante è quello che possiamo chiamare 'filosofico' o 'sapienziale'. Esso in qualche modo scaturisce dalla lucida presa d'atto della *realtà*, cioè del *fatto* che la morte non può essere eliminata. All'interno di questo quadro la negatività della morte può essere superata solo se viene 'interpretata' in maniera diversa, cioè come qualcosa di diverso da un negativo (come da capo Epicuro ci mostra quando dice che non dobbiamo avere paura della morte; o come anche il Buddhismo insegna, quando dissolve l'illusione dell'*ego*). Qui il fenomeno della morte viene reinterpretato come un evento naturale (rinnovamento della vita) o comunque come un passaggio positivo piuttosto che negativo (la vita dopo la morte, il Paradiso, la resurrezione, e simili).

Il secondo versante è quello che possiamo chiamare 'religioso' ma poi anche, in particolare oggi, 'tecnologico'. Esso, all'opposto, nasce dalla convinzione che anche la morte sia superabile. A emblema di questa seconda prospettiva possiamo assumere il motto: "*Ero mors tua, o mors!*"²⁶. In *realtà* (di fatto) la morte è inevitabile; ma in *verità* (in linea di principio) essa è superabile. Peraltro qui la situazione si rivela più complessa di quanto potrebbe sembrare a prima vista; perché il carattere illimitato della rivoluzione tecnologica fa sì che risulti sensato pensare anche a una possibile disgiunzione tra i due fenomeni, il dolore e la morte. Questa disgiunzione, o separazione, può andare in due direzioni diverse: per un verso si può pensare a una morte che sia priva di fenomeni dolorosi; per il verso opposto si può ipotizzare un dolore non legato al destino mortale del corpo. Nella prima ipotesi la morte permane, ma il morire perde i suoi tratti dolorosi/dannosi. Questa 'consolante' possibilità potrebbe collocarsi all'interno di una prospettiva addirittura 'trionfale', quella di una 'vita felice' in quanto totalmente priva di dolore. Si può infatti ipotizzare che il fenomeno del dolore sia legato a una particolare costituzione del corpo animale/umano la quale può essere modificata e superata. Per esempio si può ritenere che esso dipenda sostanzialmente dalla presenza di recettori di tipo particolare, in mancanza dei quali non vi sarebbe alcun fenomeno doloroso. Del resto risultano in letteratura

casi di individui privi di sensazioni dolorose, e comunque le cure analgesiche e palliative vanno in questa direzione. Esse tolgono praticamente il dolore pur in presenza di fenomeni che normalmente procurerebbero sofferenze anche atroci; disattivano infatti i sensori che determinano la sensazione del dolore. Nell'età della tecnica scatenata, cioè dell'antropotecnica, uno scenario del genere è del tutto ragionevole, ipotizzabile e quindi plausibile. È peraltro noto che il dolore, oltre a essere un inconveniente, è anche un formidabile strumento di difesa da parte del corpo. Esso, nelle sue varie forme, costituisce infatti un sistema di segnali che il corpo del vivente/mortale assume come informazioni utili se non indispensabili per la propria sopravvivenza. Da questo punto di vista l'eliminazione del dolore potrebbe risolversi in un danno per il corpo umano, che verrebbe in tal modo privato del suo sistema d'allarme. Tuttavia è pensabile una forma di vita (umana) che riesca a eliminare completamente le sensazioni dolorose e nello stesso tempo conservi i vantaggi 'informativi' del dolore. Questo è possibile sostanzialmente mediante uno sviluppo delle dimensioni dell'intelligenza e dell'educazione (scienza, informazione, comunicazione, istruzione, formazione). Le sensazioni che servono a segnalare la presenza del freddo o del caldo, e che a certe condizioni diventano anche estremamente dolorose (rispettivamente congelamento e ustione) e potenzialmente dannose (in casi estremi: amputazione dell'arto), possono essere tranquillamente sostituite da un sistema informativo extracorporeo (poniamo dei termometri) che consentono al vivente di acquisire tutte le informazioni necessarie senza avere bisogno di sperimentare sensazioni dolorose. Anzi, anche qui il potenziamento tecnologico della strumentazione extracorporea rende ipotizzabile uno sviluppo così ampio e raffinato dei sistemi di 'allarme' da funzionare in maniera infinitamente più sicura e precisa del sistema 'artigianale' costituito dal corpo umano e dai suoi recettori. Si può dunque ipotizzare una forma di vita umana che sia immune dal dolore e nello stesso tempo pienamente consapevole di tutti i pericoli e i rischi per il corpo che sono stati sin qui segnalati ricorrendo alla funzione del dolore.

Ma vi è anche una seconda ipotesi – sempre relativa alla possibilità di disgiungere completamente la vita, compreso il momento del morire, dal dolore – la quale apre la possibilità di uno scenario opposto, che possiamo chiamare dell'orrore. Perché è ipotizzabile una forma di vita che, al contrario della precedente, elimini il fenomeno del morire senza però eliminare quello del dolore. È cioè possibile – sempre pensando al carattere illimitabile della tecnologia attuale e ancor più futura – che si possa protrarre all'infinito, almeno a tempo indeterminato, la vita degli animali e quindi anche degli umani, senza che questo impedisca a tali forme viventi di soffrire. Ipotesi fantascientifiche come quelle presenti nel film *Matrix* possono darci una prima, pallida idea di tale scenario. Conoscendo la ferocia, la crudeltà, e anche l'assurdità/irrazionalità dello sviluppo della vita sulla terra, si tratta di uno scenario che è ben lungi dal costituire una mera fantasia. Del resto, i casi di alcuni cosiddetti "mostri" (pensiamo al *serial killer* che tiene prigioniere e tortura le sue vittime) indicano come forme pazzesche e patologiche possano rientrare coerentemente nella linea evolutiva volta a quella che possiamo chiamare la incondizionata soddisfazione di alcune tra le forme di vita che hanno fatto la loro comparsa sulla Terra.

8. La storia del mortale: dall'esperienza del terrore a quella dell'orrore

Lo scenario del dolore senza fine (senza morte) è quello che rappresenta al meglio (che qui, naturalmente, vuol dire "al peggio") una certa linea evolutiva della vita sulla Terra. La vita del mortale è caratterizzata da paura e terrore. La sua vita è sempre esposta al rischio della estinzione dovuta non solo a eventi naturali nefasti, ma anche all'aggressione da parte di animali predatori di vario genere²⁷. La vita umana, in quanto definita dal distacco dalla natura, e anche dall'affrancamento rispetto ad essa, è dunque, per certi versi, l'esperienza della sicurezza e della tranquillità: gli umani (da capo il riferimento allo sviluppo tecnologico è inevitabile) sono ormai *al sicuro* rispetto alle altre specie animali. Ma la tranquillità e la sicurezza regnano solo fin tanto che vi è una situazione di sicurezza, cioè di pace e di concordia tra gli esseri umani. Questi, infatti, se non hanno più da temere alcunché dagli altri animali, hanno però tantissimo da temere da parte degli altri individui umani, e *soprattutto da parte degli individui/organismi metaumani*. Nello sviluppo della vita umana è presente una linea significativa che vede la società presentarsi come un 'luogo sicuro' all'interno del quale l'uomo può sentirsi al sicuro: protetto, addirittura accudito, e lontano da ogni minaccia. Ma accade spesso pure che improvvisamente lo scenario cambi in maniera tanto repentina quanto radicale; succede allora che tutt'a un tratto l'ambiente accogliente e sicuro diventi minaccioso e ostile, al punto da riprodurre una situazione di terrore (pensiamo alla situazione degli Ebrei in Europa alla metà del secolo scorso, oppure a quella dei nativi americani nell'epoca del colonialismo emergente, ma l'elenco potrebbe proseguire a lungo). E questa volta il terrore, proprio perché proviene dal contesto stesso ritenuto massimamente accogliente e protettivo, presenta il volto dell'*orrore*. Così la linea 'negativa' dello sviluppo della vita sulla terra si presenta come il passaggio dal regno del terrore a quello dell'orrore; con tutti i rovesciamenti tipici di questa linea di sviluppo: i martiri cristiani generano gli inquisitori, il genocidio nazista conduce alla pulizia etnica in Palestina, e in generale gli abusati si rovesciano in violentatori. Anche per quanto riguarda il fenomeno della morte è in agguato il rischio di un rovesciamento siffatto: il superamento tecnologico della morte comporta il rischio di un capovolgimento (*katastrophē*) terribile: la realizzazione del massimo desiderio umano (la vittoria contro la morte) si rovescia nella *rottamazione* dei mortali. I mortali, proprio in quanto esseri dolenti (caratterizzati dal dolore) e mortali (definiti dalla morte), nell'età della tecnica *devono* essere *sostituiti* da forme di vita libere da tali inconvenienti. E tale rottamazione può assumere addirittura la forma della macellazione operata dalle forme di vita che si vanno imponendo nel corso della neo-speciazione tecnologica.

9. La trasformazione della morte: 'vita' e 'morte' degli organismi metantropici

Lo scenario attuale – dicevamo – è quello della messa in questione dei due aspetti fondamentali del negativo, quello della morte/dolore, dal punto di vista esistenziale complessivo, e quello della negazione, dal punto di vista logico/discorsivo/concettuale.

Per quanto riguarda il primo aspetto, particolarmente importante è il fatto che la morte oggi rilevante sia quella che consiste nella fine di organismi diversi da quelli umani, piuttosto che quella degli individui umani e dei loro corpi. Se – come sopra si diceva – la morte, intesa come il semantema originario e innegabile, è la cessazione della vita del singolo individuo umano, allora l'epoca della morte è superata. Perché molto più rilevante della vita di qualsiasi individuo è oggi, dal punto di vista della continuazione dell'esperienza della vita (cioè della gioia) sulla Terra, è la possibile distruzione degli organismi che rappresentano le forme di vita emergenti. Io ho dato il nome di *tecnosauri* a siffatti organismi, per significare appunto il loro conservare la forma degli animali (i grandi animali) ma nello stesso tempo il loro essere guidati e anche costituiti, in buona sostanza, da elementi tecnici/artificiali. Sono la loro 'vita' (ovvero la continuità del loro funzionamento) e la loro 'morte' (la eventuale cessazione di tale funzionamento), piuttosto che quelle dei singoli individui umani, ad essere oggi decisive. Questo almeno per un motivo fondamentale, precisamente che anche la stessa 'immortalizzazione' dell'individuo umano dipende ormai in buona sostanza dal funzionamento di tali apparati/organismi, che possiamo chiamare *metantropici*, o *postantropici*. Questi "grandi animali" – pensiamo per esempio a un esercito, o a una multinazionale (è interessante che queste si chiamino *corporations*), solo per averne una prima idea, peraltro ben poco adeguata e per certi versi addirittura fuorviante – sono di gran lunga più importanti degli umani. Nelle crisi economiche essi sono *too big to fail* ("troppo grandi per morire", potremmo qui tradurre, un po' liberamente), come in effetti è stato detto per i grandi gruppi finanziari che, pur avendo causato la 'morte' (anche in senso proprio) di molti individui umani, e cioè avendo assunto il volto di animali *cannibali*, sono stati salvati dagli Stati nel corso dell'ultima, grande crisi; a dimostrazione appunto che è la loro 'vita' che ha davvero valore, e che vale certamente molto di più di quella dei 'comuni mortali'.

Una significativa spia del trasferimento del primato, per quanto riguarda il valore della vita, dagli umani agli organismi metantropici è data dal fatto che si conferma in maniera sempre più chiara che i soggetti della storia sono altri rispetto ai singoli individui. Per la verità è da un pezzo che è così. Già Hegel, che pure è il grande cantore dell'assolutezza della spirito umano inteso nella sua *singolarità*, e quindi anche individualità, aveva chiaramente mostrato come i soggetti della storia non fossero i singoli individui umani in quanto tali quanto piuttosto gli organismi complessi scaturenti dalla vita umana sulla Terra: la famiglia, poi la società civile, cioè l'insieme non ancora organico di famiglie, e infine gli Stati, i veri soggetti della storia mondiale (a parte, ovviamente, lo Spirito assoluto incarnantesi nelle forme dell'Arte, della Religione e della Filosofia). Ma oggi i veri protagonisti della storia mondiale sono ben altri soggetti che gli Stati nazionali, la crisi dei quali è ormai evidente e drammatica. Certo gli apparati statali restano fondamentali nel gioco del potere (o dell'onnipotere)²⁸ – per esempio al fine di legittimare gli atti con i quali il potere politico, che ha 'diritto' sugli individui umani, ne trasferisce la 'proprietà' a soggetti extrastatali; insomma, gli Stati 'legittimano' il trasferimento del dominio sugli umani dai soggetti pubblici nazionali (gli Stati stessi) ai soggetti privati internazionali – e tutta-

via il loro ruolo è decisamente subordinato a quello dei reali soggetti storici che emergono e che a voce sempre più alta reclamano i loro diritti. Questi sono i grandi organismi metantropici in balia dei quali il potere politico mette i suoi sudditi. Non c'è qui la possibilità di indagare quali siano, in concreto, questi organismi che costituiscono i reali soggetti storico-cosmici – anche se questo è naturalmente uno dei compiti principali per chi pensa, oggi – e ci limitiamo quindi ad alcune considerazioni relative alla questione che stiamo affrontando in questo testo, cioè quello della morte e della immortalità.

Un'osservazione fondamentale, a questo proposito, è quella, cui abbiamo già fatto cenno, che l'immortalità degli individui umani – qualunque cosa ciò verrà poi a significare in concreto – può essere garantita solo dal funzionamento di questi grandi apparati. Altrettanto importante, però, è l'osservazione che la 'vita' di tali organismi è originariamente diversa da quella dei mortali. Non solo nel senso che non si tratta più di individui umani, ma nel senso più essenziale che essi non sono più, propriamente, organismi *mortali*, cioè organismi *destinati* per loro natura alla morte, cioè definiti dalla *necessità* della morte. Essi non sono costruiti come una bomba a orologeria votata, entro un limite di tempo abbastanza prevedibile e tutto sommato sostanzialmente uniforme, a cessare di vivere. In linea teorica essi possono durare indefinitamente, rinnovandosi continuamente. Terza, e altrettanto importante, osservazione, è che tali organismi hanno una 'psicologia' diversa da quella originariamente e costitutivamente dolente dei mortali. Proprio perché non destinati alla morte, essi non sono originariamente sofferenti.

Sia chiaro, anch'essi possono cessare di funzionare, e addirittura scomparire, e in questo senso morire; ma questa non è più una necessità organica, come nel caso dell'uomo. Certo anch'essi sono soggetti al processo del divenire, e quindi al problema del nichilismo inteso nel senso in cui ne parla Emanuele Severino (questo fondamentale problema ritornerà più avanti), ma la loro esperienza di vita è radicalmente differente da quella degli individui umani-mortali. E, soprattutto, questi organismi, *anchorché non più mortali, ripropongono il problema del male, della violenza e del dolore*. Con il loro emergere, infatti, la contraddizione della negazione/*necazione* è solo spostata. La violenza e la guerra tra gli umani si trasforma nella *gigantomachia* tra i neo-organismi in cui sono incorporati i figli degli Dèi in lotta con i comuni mortali. La macellazione del Medio Oriente che è stata sistematicamente avviata da parte del nostro mondo è vissuta, da chi la opera consapevolmente, più come un'opera di 'derattizzazione' che come una guerra in senso proprio. È la resa dei conti tra lo *homo technicus* (o lo *anthropotechnicus*: il 'tecnantropo') e lo *homo naturalis*; è la disperata resistenza dell'animale umano contro i Titani tecnologici.

Che la morte più rilevante sia oggi quella di tali organismi è confermato dal fatto che la morte dei singoli individui umani in quanto tali ha perso ampiamente rilevanza. Più precisamente, l'individuo, inteso come *animal naturale*, è praticamente irrilevante, e può quindi essere equiparato a un qualsiasi altro *animale*. È solo in quanto *artificiale* che l'*animal* umano acquista valore, quindi solo nella misura in cui viene *incorporato* in quei metaorganismi; o, per altro verso, solo nella misura in cui è un ani-

male proiettato verso la propria trasfigurazione nelle figure degli Dèi immortali, i quali a loro volta sono *funzioni* di organismi metaumani (dei quali sono, appunto, *funzionari*). Un sintomo significativo, in questa direzione, è dato dalla crescente rilevanza della questione dei genocidi nella nostra epoca. Si tratta di una sia pur piccola e parziale conferma che la *gigantomachia* che si sta svolgendo sul nostro pianeta è quella tra i vari metasoggetti (famiglie, clan, tribù, popoli, stati, organismi, *corporations*, apparati, tecnosauri ecc.) che si contendono oggi il dominio della vita sulla Terra.

In questo quadro, è chiaro che il significato della morte cambia radicalmente. Cambia, ma – come accade per ogni altra cosa – in una maniera imprecisata e difficilmente determinabile a priori. Come – per esempio – sta cambiando, rapidamente e radicalmente, il significato della comunicazione, o quello dell'amore (omosessualità, *transgender* ecc.), così, in maniera altrettanto accelerata, sta cambiando il significato della morte. Perché che cosa sia la morte dipende dal tipo di organismo al quale tale parola si riferisce; e stanno facendo la loro comparsa sulla terra organismi assolutamente nuovi e difficilmente prevedibili, sicché anche il significato della morte è destinato a trasformarsi in maniera imprevista. Che cosa sia la morte è questione che improvvisamente si spalanca su una serie di possibilità inaudite. La morte, appunto, è diventata un problema. Che cosa essa sia/significhi diventa, improvvisamente, una questione aperta. Ma in un senso diverso da quello che considera un *mistero* che cosa accade dopo la morte, perché la vittoria sulla morte comporta che sia l'uomo stesso a determinare ciò che succede dopo la morte dei singoli individui umani, anche se poi il *significato* di tutto questo gli sfugge. Infatti, come accade per tutte le cose che l'uomo fa, il significato di tale evento è aperto: dipende dall'evento che di volta in volta schiude lo spazio del mondo.

A questo punto – nella situazione in cui tutto cambia, persino la morte – cambia pure la nozione di problema. Il diventare problema del non problematico è l'esser messo in discussione dell'indiscutibile. Questo si spinge al punto estremo di mettere in questione pure che cosa significhi essere discutibile ed essere indiscutibile; dunque di mettere in discussione che cosa significhi lo stesso *cambiare* e, infine, che cosa significhi quello stesso "non" che è presente nella nozione di indiscutibile (*non* discutibile). Tutto ciò fa quindi entrare in gioco la negazione stessa: persino la negazione, oggi, *può* diventare un problema. Proprio questo è il tema sul quale ho cercato ripetutamente di richiamare l'attenzione in sede filosofica.

10. Le distinzioni interne alla negazione e il superamento della contraddizione

Concentriamoci un momento su questo particolare aspetto della questione: la messa in questione della nozione di negazione. In essa si palesa in maniera chiarissima il fatto che ciò che ora si presenta è uno spazio aperto (vuoto? Sto pensando di nuovo al Buddhismo). Voglio dire che la messa in questione/discussione della negazione apre una domanda alla quale si darebbe una risposta troppo schematica se questa consistesse in una semplice negazione; cioè dicendo, per esempio, che quello che si apre è

lo spazio della *non* negazione, cioè uno spazio *non* negativo (e, parallelamente, della *non* morte e del *non* dolore). Perché l'incontro con la trappola del negativo ci ha insegnato che "la negazione della negazione è negazione"; sicché chiamare "non negativa" l'esperienza che si annuncia significa in verità riproporla come negativa: una dimensione che *non* comprendesse le negazioni sarebbe infatti a sua volta definita dalla negazione. Dobbiamo dunque pensare a un'esperienza nella quale ogni negazione viene trattata in maniera libera, all'interno di un orizzonte di significato puramente/pienamente positivo per il quale il significato dello stesso negare assume una valenza di volta in volta diversa a seconda di ciò a cui la negazione si riferisce e del modo in cui ciò si realizza. Si tratta insomma di *definire, determinare, scoprire, comprendere* il significato della negazione, che invece, all'interno di un orizzonte tradizionalmente negativo, assume il ruolo di presupposto indiscutibile e impensato.

In particolare, si tratta di comprendere che tale nozione ("negazione") costituisce una molteplicità significativa di differenze singolari (penso qui, per esempio, a Gilles Deleuze) tenute insieme da quelle che (per dirla di nuovo, ora, con Wittgenstein) possiamo chiamare "sommiglianze di famiglia". Uno dei compiti principali consiste dunque nel *distinguere* questi vari significati. Ed è proprio qui che si affaccia la questione fondamentale. Perché, se l'unico modo che abbiamo per operare una distinzione, e quindi per significare una differenza, è quello di esprimerla mediante una negazione, allora, quando ci troviamo a dover operare delle distinzioni all'interno del significato della negazione, ci imbattiamo in un problema insolubile; in questo caso, infatti, ogni negazione che introduciamo per operare una distinzione riproduce la confusione (l'indistinzione) da cui è affetta la negazione e che si tratta appunto di superare. Occorre dunque, a tal fine, un *peculiare* – e in larga misura *nuovo* – linguaggio capace di esprimere le differenze ma in una maniera diversa da quella negativa. Potrei chiamare "puramente differenziale", o "puramente positivo", tale linguaggio per evidenziare che questa diversità si manifesta nella misura in cui si distingue, sia pure *internamente*, da qualsiasi differenziazione che si presenti nella forma della negazione. Perché, nella misura in cui si presenta nelle vesti della negazione, la differenza riproduce il problema che è chiamata a risolvere.

Questa indicazione diventa particolarmente rilevante quando si ha a che fare con una contraddizione, come ora vedremo. Attenendoci all'impostazione classica e, direi, universale, del problema della contraddizione, questa si risolve distinguendo i diversi rispetti secondo i quali una stessa cosa viene contemporaneamente affermata²⁹. Quando a determinare la contraddizione è una confusione implicita nella stessa nozione di negazione, accade allora che, dovendo risolvere questa contraddizione distinguendo i rispetti, se pretendiamo di fare ciò *mediante una negazione*, allora semplicemente riproduciamo il problema. Il punto è che, all'interno della concezione assolutamente dominante, che viene vissuta come del tutto ovvia e scontata, quindi inevitabile, la differenza equivale alla negazione; sicché introdurre una differenza implica operare una negazione, ma in tal modo – come si diceva – il problema si ripropone e quindi diventa irrisolvibile.

Ebbene, alcune decisive contraddizioni filosofiche sono determinate proprio dalla nozione di negazione; esse richiedono dunque, per essere risolte, che si introducano delle distinzioni all'interno di tale nozione. L'esempio più significativo è proprio quello che abbiamo già incontrato, cioè la contraddizione relativa al negativo in quanto tale, quella che mette capo alla *contradictio contradictionis*. Riprendiamo qui tale discorso incominciando con il ricordare che intendiamo per negativo ciò (x) di cui vi è un contrario (y); così che x nega y e viceversa y nega x , nel senso che assumere " a è x " equivale ad escludere " a è y "³⁰. (In questo senso possiamo dire – ma facendo attenzione agli slittamenti semantici – che x è il negativo di y , e viceversa). Dunque x è il contrario/negativo di y come y è il contrario/negativo di x . Anche gli esempi sono già stati fatti: il pari è il contrario del dispari (come il dispari è il contrario del pari); il maschio è il contrario della femmina (come la femmina lo è del maschio). Supponiamo ora di definire la contrarietà, così intesa, differenziandola dal proprio contrario. Ebbene, questo contrario sarà un elemento essenzialmente contraddittorio; perché, in quanto è *contrario* del contrario è per ciò stesso contrario, ma, in quanto è *del contrario* che è il contrario, non può essere contrario (giacché non può appartenere a ciò di cui è il contrario).

Il problema è che il contrario è un aspetto particolare dell'essere, perciò *differente* da altri aspetti che a loro volta differiscono da esso. Ma quindi se – come normalmente si assume – *la differenza viene determinata mediante una negazione e la negazione esprime la contrarietà*, allora succede che la determinazione di qualcosa di differente dalla contrarietà viene ad essere automaticamente una contraddizione; appunto perché viene ad essere l'affermazione di qualcosa che è (contraddittoriamente) il contrario del contrario. Dunque ci troviamo in una completa aporia: del contrario vi è necessariamente il contrario (dal momento che vi è qualcosa di diverso da esso), ma non vi può essere il contrario (perché il contrario del contrario appartiene al contrario).

Una contraddizione di questo tipo si può risolvere solo distinguendo la differenza dalla contrarietà, cosa che richiede – nella misura in cui la negazione implica la contrarietà – *la distinzione tra la differenza e la negazione* (distinzione che deve essere una *pura* differenza). Solo a questa condizione, infatti, si può affermare in maniera coerente/consistente che vi è qualcosa di diverso dal contrario in generale, e quindi anche dal contrario del contrario. Se, invece, ogni differenza è una negazione/contrarietà, allora anche qualsiasi distinzione si tenti di introdurre per risolvere detta contraddizione riprodurrà il problema. In particolare, nella misura in cui la soluzione di tale contraddizione esige la distinzione dell'aspetto *negativo* (nocivo, mortale-mortifero) della negazione dal suo aspetto positivamente differenziante, allora bisognerà proporre un dire diverso da quello *negativo*, e quindi anche da quello negativo, nella misura in cui tale dire (negativo) porta in sé, sia pure *confusamente* (cioè implicitamente), anche l'aspetto *negativo*.

In realtà, molteplici sono le distinzioni che si tratta di fare all'interno della contraddizione esposta; qui possiamo raccoglierle in due grandi categorie. La prima riguarda distinzioni *semantiche* all'interno del significato dei termini negativi, quale è innanzitutto il "non"; la seconda

riguarda le differenti *funzioni pratiche*, ovvero operative, o performative, della negazione intesa come atto del negare.

Incominciamo dalla prima categoria. Anche la parola “non”, come praticamente tutte le parole, raccoglie una varietà di significati diversi. In particolare, una formula come “non x ” significa almeno due cose diverse³¹:

1) Il *contrario* di x .

In questo caso “non x ” si riferisce a un elemento y tale che, se una cosa è x , allora è escluso che essa sia y , e viceversa. Valgano, come esempi, quelli già fatti: il pari e il dispari, il maschio e la femmina, ecc.

2) Il *diverso* da x .

In questo caso “non x ” si riferisce a un elemento z inteso come il *contrario* di ciò che è *identico* a x (di ciò che *coincide* con x). All’interno di questo caso ci sono numerose possibilità di tipo diverso, le più importanti delle quali sono le seguenti:

2.1) Il caso in cui z è un’altra cosa (z_1) rispetto a x . Per esempio la casa “non è” la pianta, ovvero è la “non pianta”;

2.2) Il caso in cui z è qualcosa di *diverso* da x (z_2), pur potendo essere la stessa *cosa* di x . Per esempio la neve “non è” il bianco e “non è” il freddo, e in questo senso è “non bianco” e “non freddo”, pur essendo qualcosa di bianco e di freddo.

In tutti i casi – come si vede – il “non” significa il *contrario*, anche se non della stessa cosa: nel primo caso (1) è il contrario di x , nel secondo caso (2) è il contrario dell’identità con x . In ogni caso “non x ” è la negazione/esclusione di qualcosa. Possiamo chiamare escludente o *necativo* questo aspetto della negazione. La negazione (“non x ”) significa anche il diverso, ma sempre dal punto di vista negativo della contrarietà a qualcosa (x o l’identità con x). Nelle situazioni normali questa distinzione negativa (cioè la negazione dell’identità) è sufficiente a testimoniare adeguatamente il diverso; ma nei casi filosofici, per esempio quando si vuole testimoniare ciò che è diverso dalla totalità del contrario/negativo, bisogna introdurre un modo del differenziare/distinguere capace di ‘nominare’ l’aspetto differente dal negativo in una maniera diversa da quella (realizzata tramite il “non”) che, di tale diverso, nomina esplicitamente sempre e solo l’aspetto negativo; quell’aspetto che abbiamo chiamato *necativo*.

Ma, come si diceva, vi è almeno un’altra distinzione capitale che va introdotta a proposito della negazione, sempre in relazione alla distinzione tra l’aspetto *necativo* della negazione e altri suoi aspetti. Si tratta della distinzione tra il “non” inteso come *descrizione* di un fatto negativo, e il “non” inteso come a sua volta un atto negante e quindi *necativo*, cioè con valore operativo/performativo. Per esempio, chi dice “Caino uccide Abele” sta solo *descrivendo* un omicidio, quell’omicidio che invece Caino ha *commesso* davvero. E il “non” presente in “Caino non è buono con Abele” è la semplice *descrizione* dell’atteggiamento *necativo* di Caino nei confronti del fratello, ma per parte sua è del tutto compatibile con un atteggiamento pienamente positivo, da parte di chi parla, nei confronti di Abele. Invece, il professore che dice “Il tuo compito non è sufficiente, quindi tu non sei promosso”, oltre a *descrivere* un fatto (il compito è fatto male) opera anche un’azione *necativa* nei confronti dello stu-

dente: ne *decreta/determina* la bocciatura (uno ‘studenticidio’? Forse no, però una *sentenza/condanna* certamente sì). Ma poi, se si riflette meglio, ci si accorge che in fondo ogni negazione – anche solo implicitamente o confusamente – contiene una qualche forma di *sentenza/condanna* e quindi, in senso lato, di *necazione/uccisione*. Ogni negazione è una *sentenza*, quindi una ‘esecuzione’, potremmo dire; ovvero anche – sfruttando l’ambivalenza della parola inglese “sentence”, che significa tanto “proposizione” quanto “sentenza” – “Every negation is a sentence”. In particolare ogni negazione, anche la semplice descrizione negativa, contiene almeno la *condanna della sua negazione*, cioè almeno l’esclusione di una proposizione come “Caino è buono nei confronti di Abele” (o “Caino non è non buono nei confronti di Abele”) dall’ambito delle proposizioni vere, e quindi la condanna/bocciatura (*necazione*) di chi sostiene la verità di tale proposizione.

Vale la pena di sottolineare l’importanza di tale questione applicandola a un importante problema tipicamente filosofico, quello della distinzione tra il significato di un’espressione e il suo riferimento (cioè la realtà, o il ‘fatto’, ai quali l’espressione si riferisce)³². Il problema – intuito da Wittgenstein³³ – è che, fintanto che si usa, per indicare uno dei due differenti (il significato o il fatto), la stessa espressione che si riferisce anche all’altro, si riproduce il problema (cioè la confusione tra i due) che si intende risolvere. Bisogna dunque distinguere, nell’uso della stessa parola, due diversi aspetti/momenti del significare: uno, quello che genera il significato, l’altro, quello che indica/manifesta la realtà / i fatti (il riferimento). Questo è un compito che si pone in generale, cioè per tutte le parole. Il linguaggio deve, insomma, operare una differenza, all’interno dell’ambito complessivo del significare, tra il significato e i fatti (la realtà). Ma – ecco quello che qui merita di essere sottolineato – se si crede di risolvere *in generale* il problema (esprimere questa differenza) mediante una formula negativa (“ x non è y ”) allora il problema si ripropone almeno per quanto riguarda la distinzione tra il significato e il riferimento della parola “non”.

Uno dei problemi fondamentali della filosofia consiste nel riuscire a testimoniare adeguatamente questa distinzione tra l’elemento/aspetto *necativo* della negazione e gli altri aspetti di essa; quindi anche, in particolare, la distinzione tra la negazione (intesa come elemento confuso e vago) e la *necazione*. Se questa distinzione viene operata mediante una negazione – sia essa di tipo semantico o di tipo performativo (e quasi sempre le due cose stanno insieme) – ecco che la confusione si riproduce. Problemi di questo tipo – cioè l’introduzione di siffatte differenze – possono essere risolti solo mediante un linguaggio capace di operare le differenze in una maniera diversa da quella per la quale la differenza viene determinata mediante una negazione. La differenza di cui sto parlando, cioè la *pura* differenza, resta dunque *positiva* rispetto a ogni cosa, quindi anche rispetto alla negazione. Si tratta di una questione delicatissima, che ho trattato in varie occasioni e da vari punti di vista³⁴, ma che ora svilupperò in una maniera parzialmente diversa.

Credo che in generale la soluzione di un problema siffatto richieda un gesto ‘stilistico-compositivo’ (cioè un modo di comunicare/*comporre*) capace di manifestare, all’interno dell’esperienza del significare, la distinzione

tra il significato di ciascuna parola e il suo riferimento-cosa-realtà. Facendo attenzione, in particolare, alla circostanza che, se ci si muove all'interno della ingenuità/superstizione che ci fa credere che la negazione costituisca un minimo semantico sottratto a ogni possibile 'duplicazione' (differenziazione rispetto alla realtà), allora il problema resta aperto *almeno per quanto riguarda la parola "non", cioè la negazione*. Se alla parola "non" viene concesso un privilegio incondizionato, cioè uno "stato d'eccezione", allora la soluzione del problema viene rimandata all'infinito. In questa ipotesi il rischio del rovesciamento del positivo in negativo si presenta massimo e quasi insuperabile, appunto perché nascosto alla coscienza. Anche riguardo alla parola "non", infatti, bisogna distinguere il significato dal riferimento, ma allora pretendere che tale problema sia *senz'altro* (espressione da prendere alla lettera) risolto mediante una differenza-negazione significa escludere, dal campo della soluzione, proprio la decisiva parola "non", e significa cioè riprodurre il problema (se non aggravarlo). Si badi che la questione è delicata e complessa, perché lo stesso vale per qualsiasi altra parola, quindi anche per la parola "differenza". Insomma, anche il semplice dire che invoca una differenza tra la differenza e la negazione, chiamandola per esempio "pura differenza" (come io stesso ho fatto in questo scritto), si trova di fronte allo stesso problema di distinguere, per quanto riguarda tali espressioni ("differenza", "pura differenza", ecc.), il loro significato dal loro riferimento. In questo senso, la pura differenza appartiene in maniera essenziale alla risoluzione del problema di come distinguere la differenza dalla negazione, ma questa distinzione (che viene riprodotta e quindi sostanzialmente impedita se viene determinata mediante una negazione) giunge a compimento solo quando il modo concreto di usare queste espressioni riesce a portare alla luce tale distinzione, cioè quella tra la negazione in quanto necazione e la negazione in quanto differenza.

Riprendendo i due aspetti della negazione (semantico e performativo) sopra evidenziati, potrei allora dire che questo gesto stilistico-compositivo (la 'gestione' della negazione) potrebbe avvenire sostanzialmente in due modi: da un lato *chiarendo*, in maniera coerente e compiuta, le distinzioni interne alla negazione (quelle alle quali si è sopra fatto riferimento); dall'altro lato *limitando* ogni negazione presente nel discorso mediante la sua *contestualizzazione*, cioè esplicitando ogni volta l'*orizzonte* determinato, ovvero la *soggettività* particolare rispetto alla quale essa vale, soggettività che per ciò stesso resta sempre distinta da quella 'filosofico-veritativa' che la pone. Abbiamo qui a che fare, evidentemente, con questioni estremamente delicate e complesse – anche se, da un altro punto di vista, semplicissime (e quindi difficilissime..., come tutte le cose davvero semplici) – il cui approfondimento va rimandato ad altra occasione. Ma poi, più propriamente, esso va assegnato al lettore; perché anche l'esperienza filosofica, come tutte quelle che toccano l'essenza del vivere (il respirare, l'amare e così via), può essere risolta solo se viene affrontata *in prima persona*, cioè da parte del soggetto per il quale le 'risposte' filosofiche devono costituire la soluzione del problema.

11. Introduzione (a una vita libera rispetto alla *necazione*)

La negazione, in quanto comprende la *necazione*, è dunque una forma di 'uccisione', un dare la morte. Il superamento del mortale, cioè del dolore e della morte, richiede perciò, in qualche modo, un superamento della stessa *necazione* e quindi della negazione; un superamento della negazione *puramente differente* rispetto alla negazione (nel *rispetto* della negazione).

Il compito principale del pensiero è quello di distinguere, nel quadro del superamento della morte che è in atto, il suo aspetto *necativo* da quello puramente positivo. All'interno di questa esperienza meritano qui di essere sottolineati in particolare due punti, i quali corrispondono ai due aspetti principali della *necazione*/morte quale essa è apparsa in questo scritto, cioè rispettivamente la *necazione* come conferimento della morte a qualche ente reale, e la *necazione* come atto del negare, cioè del conferimento della morte per via *logica*, ovvero nella pratica intellettuale/discorsiva.

Il primo aspetto riguarda la *necazione* dell'ente, *necazione* che, con Severino, possiamo chiamare "enticidio". Tale aspetto si manifesta, in maniera apparentemente insuperabile, nel fenomeno del divenire. Se il divenire viene inteso come un diventare altro, e questo a sua volta viene inteso come l'annullarsi di una sia pur minima parte di un essere, è chiaro che il divenire viene ad essere una forma di enticidio. Tale interpretazione del divenire si muove pur sempre all'interno di una prospettiva *negativo/necativa*, cioè di una prospettiva *mortale* la quale, appunto per questo, riproduce il problema della morte. Al suo interno, il superamento della mortalità dell'individuo umano costituisce certamente un evento straordinario nell'evoluzione della vita sulla Terra, che però si limita semplicemente a spostare il decisivo problema del rapporto con la *necazione* e quindi con il negativo (come in parte si è già detto).

L'autentica liberazione rispetto alla morte avviene dunque nella misura si manifesta uno sguardo *ontologico* che sia in grado di fornire un'interpretazione del divenire diversa da quella negativa/nichilistica. Per questo riguardo, la filosofia di Emanuele Severino è quella che più esplicitamente si è posta (ci ha posto) seriamente questo problema (anzi, per certi versi direi che è propriamente l'unica che l'abbia sollevato). Si tratta appunto del problema di distinguere la variazione testimoniata nell'esperienza da un processo negativo riguardante l'essere dell'ente in quanto tale. Personalmente credo che – all'interno di questa fondamentale acquisizione – si debba riflettere a fondo sulla equazione tra 'diventare altro' e 'non essere più'; equazione che pare essere alla base del pensiero severiniano e che dal mio punto di vista richiede un'attenta riflessione appunto in merito alla distinzione tra la differenza (l'alterità) e la negazione. Perché è all'interno di un linguaggio che sappia testimoniare coerentemente la distinzione tra la differenza e la negazione che diventa concepibile un dire capace di comunicare in maniera coerente un senso della variazione idoneo di distinguere, mediante una *pura* differenza, il 'diventare altro' da ogni forma di negazione, quindi di annullamento e, per ciò, di nichilismo³⁵.

Un secondo aspetto, altrettanto importante, è il carattere negativo/*necativo* del *logos*. Si tratta, qui, di fornire un'interpretazione delle relazioni – e quindi delle differenze – tra gli essenti (e in particolare tra gli umani) differente da quella che le vede come una *necazione* reciproca, cioè come una *contrapposizione* ('contra-posizione'), ovvero come *polemos*. All'interno di un orizzonte per cui ogni determinazione equivale a una negazione – cioè di un orizzonte per il quale valgono tanto il principio *omnis determinatio est negatio* quanto quello per cui *omnis negatio est determinatio* (Spinoza-Hegel) – inevitabilmente la verità, nella misura in cui si determina, assume una forma negativa; quindi *polemica*, ovvero *necativa* e distruttiva. Il superamento dell'esperienza della morte accade, anche qui, all'interno di una prospettiva grazie alla quale emerge il volto puramente positivo della determinazione (e del Tutto), quello che può essere indicato come la dimensione rispetto a cui *omnis negatio est contradictio*, e quindi rispetto a cui ogni negazione-contraddizione si presenta come il nome negativo di quel perfetto positivo che è puramente differente da ogni forma di *necazione*.

Questa è la dimensione alla quale si rivolgono tutte le grandi tradizioni sapienziali dell'umanità: la vita eterna (vita divina) e lo *id quo majus cogitari nequit* (Anselmo) dei quali parla il Cristianesimo, il *nirvāṇa* buddhista con il suo ottuplice sentiero, il regno dei 'giusti' annunciato dai mistici di tutte le culture umane (dagli zoroastriani ai profeti ebraici, dagli gnostici ai sufi e così via).

È all'interno di tale prospettiva che si apre la possibilità che la disgiunzione della morte e del dolore assuma un valore pienamente positivo. È questa ri-evoluzione che costituisce l'autentico superamento della morte: l'evoluzione umana al di là del mortale. Essa è la conversione (trasfigurazione) della vita del mortale, cioè il superamento della vita mortale come presa di distanza *purificante* la negatività della vita mortale. Questo hanno presagito le grandi forme sapienziali dell'umanità, le quali mirano a una vita libera dalla paura della morte, vita della quale l'immortalità e anche la resurrezione costituiscono una particolare *rappresentazione*.

Naturalmente l'approfondimento storico-filosofico di questi argomenti costituisce un compito immane, rispetto al quale il presente scritto costituisce una semplice "Introduzione", come recita appunto il titolo di questo paragrafo conclusivo. A proposito di questo scritto qualcuno potrebbe parlare di un contributo 'mistico' al problema proposto, dal momento che si compie, con il pensiero del perfetto positivo e della pura differenza, l'esperienza dell'assoluto indicato in qualche modo da tutte le esperienze sapienziali. Essa viene però qui attinta mediante un percorso puramente, perfettamente intellettuale, dunque mediante una via – potremmo dire parafrasando liberamente Raimon Panikkar – al cento per cento mistica e al cento per cento razionale; la quale è davvero tale nella misura in cui è consapevole dei suoi stessi limiti, e quindi è essa stessa in grado di sperimentarli e per ciò anche di testimoniarli.

turo Moni (1925) rivista da Claudio Cesa, Laterza, Bari 1968, "Introduzione", pp. 23-48, p. 36.

² Cioè componendo a modo nostro i suoi aforismi sulla soluzione del problema della vita. In particolare: "La soluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (1921) edizione italiana, con testo originale a fronte, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989; aforisma 6.521, traduzione mia); aforisma che va letto insieme a quell'altro che compare in *Pensieri diversi*: "La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema." Nel senso che "[...] chi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio. 1937". Cfr. *Pensieri diversi*, (1977, opera postuma) ed. it. a cura di Michele Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 58; ed. originale *Vermischte Bemerkungen* (1977), in *Culture and Value*, ed. by G.H. von Wright, translated by Peter Winch, Basil Blackwell, Oxford, 1977, p. 27.

³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (1969¹) 1976 (zehnte Auflage), p. 37, trad. it. *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1987; pp. 59-77, p. 72.

⁴ Su questo si può vedere il recente volume di I. Testoni, V. Pace, G. Bormolini, L.V. Tarca (a cura di), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, Lindau, Torino, 2015.

⁵ Chi fosse interessato ad approfondire questo, e altri aspetti del presente discorso, può vedere il mio saggio *Negazione della morte. Scenari della vita umana nel tempo dell'immortalità*, in I. Testoni, V. Pace, G. Bormolini, L.V. Tarca (a cura di), *Vedere oltre*, op. cit., pp. 97-121.

⁶ In questo contesto è meglio usare il termine greco invece del suo corrispettivo moderno ("scienza"), perché quello evoca più chiaramente i tratti del sapere che nella "scienza" sono andati perduti.

⁷ Su questo argomento si può vedere il recente testo di M. Gazzola, M. Turchetto (a cura di), *Per gli animali è sempre Treblinka*, Mimesis, Milano – Udine, 2015.

⁸ Questo vale, certamente, per la civiltà occidentale, forse meno per altre culture, ma su questo punto ci sarebbe bisogno di una ricerca approfondita.

⁹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, Bde. 29-30, trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, (1983) Il Melangolo, Genova, 1999.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, op. cit., 1983, Bd. 2, trad. it. *Essere e tempo* (1927), UTET, Torino, 1969.

¹¹ "La morte non è evento della vita. La morte non si vive", L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., 6.4311.

¹² Su questo si può vedere, di Marco Fortunato, *L'offesa, la colpa, il fantasma. Muovendo da Caducità di Freud*, prefazione di E. Matassi, Il Melangolo, Genova, 2013.

¹³ Sul tema della negazione si possono vedere: M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano, 2004; L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine, 2015; e M. Visentin, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli, 2015.

¹⁴ Con tutte le possibili variazioni del caso: (N_v) "Il positivo si determina negativamente (mediante la negazione)", (N_b) "Il bene si determina negativamente (mediante la negazione)", e così via.

¹⁵ Chi fosse interessato a questi argomenti può vedere i miei seguenti scritti: a) *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso, 2006, Variazione seconda e relative appendici; b) *Negazione e contraddizione*, in F. Altea, F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova, 2007, pp. 87-118; c) *Logica filosofica. Per una logica interale*, in Aa.Vv., *Le logiche della filosofia*, numero monografico della rivista "Il Pensiero - rivista di filosofia", XLVI (2007/2), ESI (Edizioni Scientifiche Italiane), Napoli, 2008, pp. 5-51.

¹⁶ Per questo aspetto si può fare riferimento, oltre che agli scritti ricordati nella nota precedente, agli altri miei scritti indicati in altre note di questo saggio.

¹⁷ Questa consapevolezza è al fondo anche del pensiero di Martin Heidegger, per esempio quando egli afferma che "il niente è l'origine della negazione, e non viceversa.", *Che cos'è metafisica?*, op. cit., p. 72.

¹⁸ Si noti che anche ciò che si volesse pensare come *diverso* dal negativo, ma non a sua volta negativo del negativo, verrebbe con ciò a essere definito come *non non-negativo*, ma quindi, da capo, come negativo.

¹⁹ G. Leopardi, *Zibaldone*, pp. 4174-4175; contenuto in *Opere complete*, (Introduzione di W. Binni, con la collaborazione di E. Ghidetti), Sansoni, Firenze, 1969, 2 voll., vol. II, pp. 1097-1098.

Note

¹ Il riferimento è qui, chiaramente, all'impostazione hegeliana; si veda in particolare G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Bd. I, Meiner, Berlin, 2008, trad. it. *Scienza della logica*, trad. it. di Ar-

²⁰ Per Giuseppe Rensi si veda anche solo la recente pubblicazione dal titolo *Di Chi la colpa?*, (a cura di M. Fortunato) La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2015; con un saggio di M. Fortunato, “Dio, il dolore, la morte, la vita giusta”, pp. 19-40.

²¹ “*Sabbe sankārā anicca, sabbe sankārā dukkhā, sabbe dhammā anattā* [Tutti gli stati condizionati sono impermanenti, tutti gli stati condizionati sono dolorosi, tutte le realtà sono insostanziali (prive di sé)]”. *Dhammapāda*, XX, §§ 277-9, citato in G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Donzelli, Roma, 1997, p. 33 (traduzione da me rielaborata).

²² Oltre al motivo appena esplicitato, il negativo rappresenta una contraddizione totale anche nel senso che ad essere contraddittori sono sia il negativo del negativo sia il negativo in quanto tale (quindi in generale, ovvero *in toto*: totale). Infatti, il non negativo, in quanto negativo del negativo, è negativo; ma anche il negativo, in quanto è negativo del proprio negativo, è, in quanto negativo *totale*, negativo della totalità del non negativo, e quindi negativo anche di quel non negativo che esso stesso è. Insomma, in quanto *ogni* negativo è il contrario di un negativo, il negativo *in toto* coincide con la *totalità* di ciò che è negativo del proprio negativo; sicché il negativo *coincide* con il non negativo, cioè con il suo contrario.

²³ Anche se a volte potrebbe sembrare che le cose non stiano così. Immaginiamo, per esempio, che qualcuno di cui siamo ospiti ci offra una bibita, e che noi rifiutiamo per mera cortesia, perché in realtà avremmo desiderio di bere. Qui sembrerebbe che il rifiuto non sia collegato a un dolore. Eppure anche in un caso siffatto il nostro rifiuto rimanda a un dolore; per esempio perché è motivato dal desiderio di evitare che la nostra accettazione risulti fastidiosa per l’ospite, e quindi che costui possa non invitarci più la prossima volta, cosa che ci dispiacerebbe: ci darebbe, appunto, un sia pur piccolo dolore.

²⁴ Il dolore stesso può essere visto come una sorta di ‘anticipo’ sulla morte, e la morte può essere vista come il dolore stesso considerato *in toto*, cioè nella sua totalità. Sia nel senso che ogni dolore – come si è appena detto – può essere considerato una sorta di ‘acconto’ della morte, sia nel senso che la morte è il dolore *totale*, in quanto riguarda la totalità dell’esperienza umana (del mortale). O anche: la morte, in quanto cessazione della vita, ovvero di ciò che costituisce la condizione stessa della possibilità di qualsiasi bene (di qualsiasi piacere, gioia etc.), rappresenta il fondamento e l’essenza di ogni dolore.

²⁵ Con questa ‘licenza filosofica’ (“tutt’altro *della*”) intendo evidenziare il fatto che ciò che è altro rispetto alla totalità del negativo è la stessa totalità del negativo, naturalmente intesa come differente rispetto al suo essere qualcosa di negativo, cioè intesa come puro positivo.

²⁶ “Sarò la tua morte, o morte!”, frase attribuita al profeta Osea (*Os*, 13,14), ripresa da San Paolo (*I Corinti*, 15, 54-55) e così riportata da Girolamo nella Vulgata.

²⁷ Per questo aspetto si veda per esempio G. Rensi, *Di Chi la colpa?*, op. cit., p. 11.

²⁸ L.V. Tarca, *Lo spirito della tecnica: dal potere all’onnipotere*, in G. Pasquale (a cura di), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, Carocci, Roma, 2012, pp. 389-397.

²⁹ Per esempio, la contraddizione “Napoleone è grande e non è grande” si risolve distinguendo i due rispetti del significato di “grande”, cioè “Napoleone è importante (come figura storica)” e “Napoleone non è alto (di statura)”.

³⁰ Da un punto di vista un po’ diverso: se *a* appartiene a *x* allora resta escluso che *a* appartenga a *y*.

³¹ I casi che qui presento sono molto simili alla celeberrima distinzione compiuta da Platone nel *Sofista* al fine di compiere il cosiddetto “parricidio” (241 d 3) nei confronti di Parmenide; mi riferisco alla distinzione tra *enantion* (“contrario”) e *heteron* (“diverso”) (*Soph.*, 257 b 3-4).

³² O, per altro verso, il *Sinn* dalla *Bedeutung*; ma qui occorrerebbe essere cauti e introdurre molte precisazioni.

³³ “Il limite del linguaggio si mostra nell’impossibilità di descrivere il fatto che corrisponde a una proposizione (che è la sua traduzione) senza appunto ripetere la proposizione. (Abbiamo qui a che fare con la soluzione kantiana del problema della filosofia). 1931”, L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, op. cit., p. 30 (testo tedesco p. 10).

³⁴ Chi fosse interessato a queste trattazioni può vedere i miei seguenti scritti: a) *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova, 1994; b) *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001; c) *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003 (scritto con R. Mådera); d) *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble ’900, Treviso, 2006; e) *Verità e negazione. Saggi 2005-2015* (in corso di stampa).

³⁵ Ho l’impressione che gran parte del difficile e complesso lavoro teorico svolto dal ‘secondo Severino’ – da *Destino della necessità* in poi (E.

Severino, *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano, 1980) – consista precisamente nell’intenzione di testimoniare il significato autentico del ‘divenire’, cioè un significato diverso da quello che lo intende come un annullamento di ciò che appare come ‘variante/cangiante’.

Quando morire è naturale? L'intricato legame tra la vita e la morte

Davide Sisto

Abstract: This essay wants to analyse the meaning of the concept of natural death. The starting point will be the distinction made by Jean Améry between the logic-formal language of philosophical thought and the everyday language of common thought. These two languages end up with being mutually incompatible, and this shows how problematic it is to determine a univocal meaning for natural death, and how complex it is nowadays to accept the bond between death and nature. After describing the features of the two languages, this essay will try to find a possible meeting point by highlighting an incontrovertible fact: it is natural that each of us one day must die.

Keywords: natural death, ageing, nature, life, biocentrism

1. Jean Améry e i due tipi di morte naturale

Hans Chaim Mayer, in arte Jean Améry, due anni prima del suo suicidio avvenuto a Salisburgo nel 1978, pubblica *Levar la mano su di sé. Discorso sulla libera morte*, saggio che risente in maniera drammatica del primo tentativo fallito di suicidio nel 1974. Con una forma stilistica segnata, infatti, dall'instabilità emotiva e psicologica dell'autore, che mai è riuscito a superare il ricordo delle atroci violenze subite durante l'epoca nazista, il testo non si sofferma soltanto sul tema del suicidio, ma si interroga anche sulla complessità propria del rapporto tra il fatto della morte e il suo eventuale carattere naturale. Améry individua due possibili modi di interpretare il concetto di morte naturale: uno che riguarda il linguaggio logico-formale del pensiero filosofico e l'altro che concerne, invece, il linguaggio quotidiano del pensiero comune.

Su un piano propriamente logico-formale, la morte è di per sé *sempre naturale*, se con il termine "natura" intendiamo "tutti i nessi causali che ponendosi come mondo esterno nei confronti del nostro io dominano la nostra esistenza"¹. Seguendo tale impostazione teorica, non vi è parte o elemento del singolo individuo che non appartenga al mondo esterno, per cui è del tutto *naturale* che egli, prima o poi, sia nella sua interezza destinato a morire.

Sul piano invece del linguaggio quotidiano, un linguaggio che – secondo Améry – pur tecnicamente vago e privo di rigore teorico manifesta una funzione comunicativa di rete sociale che dona colore alla vita, il termine "naturale" associato alla morte non rimanda tanto alla "natura" di per sé, qualunque sia il significato che le attribuiamo. Rimanda

piuttosto a ciò che per il singolo individuo "è 'normale', o detto altrimenti, a ciò che per una determinata popolazione, in una determinata fase diviene quantitativamente una norma"². Secondo tale principio, allora, è *normale* che sia *innaturale*, o addirittura scandalosa, una morte che colpisce un giovane a cui il padre ha regalato come premio di laurea un'auto sportiva, con la quale egli provoca un incidente stradale per lui fatale. Secondo la logica comune, a tale giovane sarebbe spettato un determinato futuro lavorativo, da avvocato o da architetto per esempio, e il ruolo di padre di famiglia, a cui la morte ha tolto la possibilità di avere un figlio.

È altrettanto *normale* considerare *naturale* la morte di un novantenne, le cui forze lo hanno progressivamente abbandonato, sino a spegnersi dolcemente: "in questo caso – osserva Améry – nessuno, nemmeno fra i parenti più stretti, protesterà con veemenza"³. Rientrano, infatti, nell'ordine delle cose – e su ciò Améry trova manforte nelle parole dell'ex chirurgo Sherwin B. Nuland – l'idea che la morte di ogni individuo sia strettamente legata al progressivo logoramento dei suoi tessuti e il pensiero che tale logoramento, in relazione al novantenne summenzionato, non sia riferibile a una malattia specifica, ma a quel "processo insidioso che interessa l'intero suo organismo e che si chiama invecchiamento"⁴.

Attraverso una serie di altri esempi riguardanti scrittori, artisti, filosofi e personaggi dello spettacolo, ciascuno morto in età differenti, Améry mette in luce come, secondo lo sguardo comune, non vi sia mai una morte veramente naturale, fatto salvo il caso del novantenne, né per chi ne è minacciato in prima persona né nell'ottica altrui, poiché la morte sembra troncarsi *ingiustamente* la continuità di una vita ritenuta creativa a tempo indeterminato.

Per Améry, in definitiva:

- Dal punto di vista del linguaggio logico-formale del pensiero filosofico, la morte è sempre naturale, quindi è sempre normale;
- Dal punto di vista del linguaggio quotidiano del pensiero comune, la morte è invece naturale e normale solo quando ha luogo in tarda età, quindi solo in un caso rigorosamente circoscritto (nella fase ultima del processo di invecchiamento).

In questa distinzione si palesa chiaramente quanto già sosteneva Sigmund Freud: se, da una parte, siamo pronti a sostenere che "tutti noi abbiamo contratto questo debito con la

natura e dobbiamo dunque essere pronti a pagarla”, essendo la morte “un fatto naturale, innegabile, inevitabile”, dall’altra però “ci comportiamo come se le cose stessero in modo completamente diverso. Abbiamo mostrato una chiara tendenza a mettere da parte la morte, a eliminarla dalla vita”⁵. Nei paragrafi che seguono cercheremo di capire i motivi che separano – in merito alla morte naturale – il linguaggio comune da quello filosofico, partendo dal presupposto che è di fatto complicato stabilire cosa sia effettivamente la morte e in che modo essa disponga di un carattere, per così dire, “naturale”. Nella conclusione cercheremo di dimostrare quanto sia pedagogico, in relazione al fine vita, il tentativo di stabilire un legame tra i due linguaggi.

2. Evanescente e priva di immagine: la morte, un costruito culturale

Il concetto di *morte naturale* è un concetto problematico e colmo di contraddizioni, le quali non possono trovare una loro limpida risoluzione per almeno due ragioni specifiche, collegate l’una con l’altra:

1. l’impossibilità di comprendere e spiegare effettivamente cosa sia la morte di per sé, dal momento che nessuno da vivo può farne esperienza diretta;
2. la considerazione umana della morte come “un costruito culturale che può variare nel tempo, con il mutare delle conoscenze biomediche e con le trasformazioni dei principi morali condivisi dalla società”⁶.

In relazione al primo punto, la morte pare essere un evento o un processo contraddistinto da evanescenza ontologica e assenza di immagine giacché si colloca là dove non può più arrivare lo sguardo, privando il suo concetto di un’intuizione sensibile corrispondente. Coniuga, cioè, in sé la latenza totale di una concreta visibilità con il carattere radicale della *realtà* che le appartiene, a cui mai può corrispondere una definizione univoca e certa. Siamo coscienti della morte quale interruzione momentanea o definitiva, ma non sappiamo in cosa consista la sua specifica essenza. Come sottolinea Gadamer, il pensiero della morte, che ciascuno di noi prova a elaborare quando è *in vita*, non è molto diverso dal sogno, giacché esso trasforma immediatamente la morte in qualcosa che essa non è⁷. Detto in altri termini: come posso stabilire con esattezza quale sia l’essenza di quella condizione specifica il cui requisito fondamentale è la mancanza di vita, essendo io un essere in vita e, dunque, non avendo esperienza diretta di quella condizione? “La morte è l’eccedenza concettuale inumana – scrive Rosi Braidotti – l’irrapresentabile, l’impensabile, l’improduttivo buco nero che tutti temiamo”⁸. Paradossalmente, gli unici a non temere questo improduttivo buco nero sono i morti stessi, in quanto ciascuno di loro è ormai privo di qualsivoglia rimando concreto alla vita e, al tempo stesso, già prigioniero della propria scheletrica idiosincrasia nei confronti dell’intersoggettività⁹. Tale ragionamento sembra avallare il pensiero di chi, per esempio come Fichte, interpreta in termini idealistici la nota riflessione epicurea sul senso della morte per l’uomo, sostenendo che, sì, la morte è un fenomeno uguale a tutti gli altri fenomeni, sebbene probabilmente il peggiore che ci possa capitare sulla terra, ma, proprio in quanto tale, incapace di toccare l’Io:

a chi sente la propria autonomia – osserva Fichte – è fisicamente impossibile anche solo pensare qualcosa del genere. Per lui, la morte è la fine di una certa serie di fenomeni e nient’altro. Che cosa sia connesso con la fine di questa serie non lo sa, e il saperlo è la cosa che lo preoccupa di meno. Egli continuerà ad essere; questo egli sa; gli è impossibile pensare che non continuerà a essere, giacché l’Io è quella cosa dalla quale egli non può fare astrazione. Volersi pensare come non essente è pura assurdità¹⁰.

Anche nell’ipotesi di poter definire la morte a partire dalla definizione della vita, considerata nella sua intima essenza, in quanto ne rappresenta la revoca ultima, non si farebbe altro, infine, di cadere in una petizione di principio: non è, infatti, nemmeno possibile stabilire con certezza scientifica e una volta per tutte cosa sia effettivamente la vita¹¹.

Evanescenze ontologicamente e latente di immagine, la morte non può che divenire, dunque, per l’uomo un *costrutto culturale* in cui si incrociano le linee dell’antropologia e dell’ontologia, della ricerca di una definizione del senso dell’essere e di quello dell’uomo. In tale costrutto si determinano trasformazioni storico-culturali tali per cui la morte viene presentata come frantumata in molteplici processi privi di coordinazione intrinseca e slegati gli uni dagli altri. Pensare la morte come costruito culturale permette, così, all’uomo di aggirare l’ostacolo della definizione della sua essenza, avvicinandosi teoricamente al suo significato più profondo attraverso l’analisi dei comportamenti sociali, culturali, medici, politici, ecc. che contraddistinguono una determinata epoca storica.

A proposito, Werner Fuchs, nel testo *Le immagini della morte nella società moderna* (1969), osserva che sono gli orientamenti socioculturali sulla morte a riflettere forme tipiche del morire, le quali a loro volta dipendono da forme particolari di influenza che la società stessa le esercita sopra. Secondo Fuchs, “il sistema sociale influenza la morte in modi e tempi diversi, mediante due strumenti: il dominio sulla natura e la violenza”¹², nel senso che per comprendere le modalità che contraddistinguono il rapporto tra il singolo o il collettivo e il decesso bisogna tener conto degli spostamenti continui del confine tra natura e cultura, spostamenti nel cui significato è implicito il fatto che non disponiamo degli strumenti necessari per stabilire con precisione dove finisca la vita e dove cominci la morte.

3. Morte per vecchiaia e fine biologica irreversibile

Le considerazioni svolte nel paragrafo precedente forniscono la cornice teorica, tanto necessaria quanto problematica, all’interno di cui si deve collocare un’analisi attenta del rapporto tra la morte e la sua (presunta) naturalità. Tale analisi ha il suo punto di partenza nel modo di pensare tipico – in materia di morte – del mondo occidentale contemporaneo: la morte naturale va definita in contrapposizione alla “morte violenta”, vale a dire a una morte improvvisa, dovuta a cause *esterne* e non biologiche che si concentrano in un circoscritto lasso di tempo e che agiscono in modo impetuoso, interrompendo il *naturale* – e dunque *normale* – corso della vita (omicidi, incidenti stradali, infortuni sul lavoro, ecc.). In altre parole, il concetto di morte naturale, privato dell’elemento della violenza, ha un suo uso riservato, in linea generale, al decesso per *vecchiaia*, proprio come vuole il linguaggio quotidiano del pensiero comune citato da Améry. Tale concetto rimanda all’idea, ben descritta da Max Scheler nella prima metà del XX secolo, del “lento esaurirsi

di una forza vitale che agisce autonomamente”: essa, cioè, sottintende un fattore vitale autonomo che “si serve dei meccanismi corporei secondo un ritmo a esso immanente di crescita e invecchiamento, che possa non essere distrutto nella morte catastrofica, ma soltanto essere privato del suo luogo di manifestazione nel mondo inorganico ed essere perciò sottratto alla nostra conoscenza e alla nostra esperienza”¹³.

Questo accostamento tra morte naturale e morte per vecchiaia trova dei riferimenti specifici anche nel XIX secolo. Proprio nei primi anni dell’Ottocento, il medico francese Xavier Bichat collega la morte naturale alla graduale cessazione della *vita animale*, consistente nel fissare in maniera attiva relazioni con l’ambiente circostante, a cui segue il progressivo indebolirsi della *vita organica*, che si identifica con le funzioni di assimilazione ed escrezione di tutto ciò che garantisce l’autosussistenza. Bichat sottolinea come l’esaurimento dei due tipi di vita non sia mai simultaneo, aspetto su cui si fonda la distinzione che Hans Jonas pone, nel XX secolo, tra la “morte dell’organismo come tutto” e la morte di “tutto l’organismo”: le funzioni della vita organica, infatti, durano più a lungo rispetto a quelle della vita animale, come dimostrano la crescita immediatamente *post mortem* di capelli e unghie¹⁴. In riferimento a tali osservazioni, il medico francese sostiene che la vita *tout court* non è se non “l’insieme delle funzioni che resistono alla morte”¹⁵, per cui deve essere definita proprio *a partire dalla* morte e interpretata come un costante sforzo di *resistenza* nei confronti di quella fine che le è implicita.

Qualche decennio più tardi rispetto alle osservazioni di Bichat, Ludwig Feuerbach sostiene che la morte naturale interviene quando “l’uomo è sazio di vita, come nell’Antico Testamento si dice dei patriarchi e degli altri uomini benedetti da Dio”¹⁶. Secondo la Bibbia, infatti, “la durata della nostra vita – come leggiamo nel *Salmo 90: 10* – è di settant’anni e per i più robusti di ottanta, ma il loro vanto è travaglio e miseria, perché passano presto e noi dileguiamo”. A sua volta, Schopenhauer, tenendo conto che nell’*Upanisad* del *Veda* si calcola a cento anni la durata naturale della vita, ritiene che solo coloro i quali hanno superato i novant’anni “partecipano dell’eutanasia [...] muoiono senza nessuna malattia, senza neppure un’apoplezia, senza convulsioni né rantoli, anzi talvolta senza neppure impallidire, per lo più seduti, dopo il pranzo; in conclusione [...] non muoiono neppure, ma cessano soltanto di vivere”¹⁷. Prima dei novant’anni, per il filosofo tedesco, si muore prematuramente o *innaturalmente* di malattia; dopo si muore *naturalmente*, cioè si cessa soltanto di vivere. Se la morte violenta corrisponde a quella provocata da un agente esterno, che con impeto interrompe il *normale* corso della vita, o da una malattia, intesa da Schopenhauer in modo non naturale quando interrompe il procedere della singola esistenza prima dei novant’anni, la morte naturale – dunque – coincide con il mero esaurimento delle funzioni vitali a causa dell’invecchiamento. La morte naturale è *soltanto* cessazione di vivere. Nulla a che vedere con il morire vero e proprio.

Riprendendo la spiegazione di Schopenhauer in termini profondamente critici, il filosofo e bioetico americano Daniel Callahan compie un passo in più, mettendo in luce come venga considerata normalmente naturale, nella società occidentale contemporanea, quella morte che ha luogo nei seguenti quattro casi: in primo luogo, quando tutte le attività della singola vita sono state portate a termine, in secondo

luogo, quando tutte le responsabilità etiche e morali sono state adempiute, in terzo luogo quando l’*evento* della morte non appare alla comunità offensivo al senso dell’esistenza e alla sensibilità e, infine, in quarto luogo quando il *processo* del morire non è contraddistinto da un intollerabile e degradante dolore¹⁸.

Se la cessazione di vivere in tarda età sembra essere l’azione che meglio caratterizza il rapporto tra morte e natura, si tende solitamente a includere nella definizione di morte naturale anche un’altra caratteristica fondamentale. Quando si parla di morte naturale non si pensa alla morte come un *transito* verso una dimensione vitale ultraterrena; essa è, semmai, una *fine biologica* irreversibile, un accadimento o un evento *immanente* alla vita stessa, conseguenza di stati morbosi che appartengono all’ordine del decesso spontaneo, quindi frutto di patologie di carattere endogeno. Sembra, pertanto, impossibile separare il fenomeno della cessazione di vivere dai principi che sorreggono funzioni vitali destituite completamente di significato religioso o metafisico. Per definizione, la morte naturale è *anti-teleologica* e priva di alcun significato che rimandi ai concetti di trascendenza, caduta, colpa e peccato. Morire, lungi dall’essere *devianza* a causa di un’interferenza esterna, è tanto naturale quanto nascere e ogni singolo individuo ha con la natura un *debito* che può estinguere soltanto con il decesso quale compimento ultimo dell’esistenza.

A differenza, poi, di una morte “digitale”, che consiste nel passaggio fulmineo dall’essere vivi all’essere morti, la morte naturale, quale a priori di ogni osservazione ed esperienza di dati sempre in movimento, ha un carattere *processuale*, frutto di una teoria “analogica”, poggiante sul concetto di graduale dissolvenza, per cui “la vita – osserva Guy Brown – non è tutto o niente: esistono gradi di vita, e in alcuni periodi le nostre vite sono più vive che in altri. Tutti converremmo che in qualche momento del giorno (o della notte) siamo più vivi che in altri”¹⁹. Il biologo Lyall Watson ritiene che la vita e la morte tendano a non contrapporsi, a non essere radicalmente distinti: esse sono manifestazioni dello *stesso* processo biologico, nel quale si differenziano solo per gradi. Watson individua tre stati materiali: quello della materia in vita, quello della materia morta e quello del *goth*, uno stadio intermedio associabile al comportamento delle cellule non organizzate e soggette al caos, come nelle patologie tumorali²⁰. Pertanto, vi sono molteplici gradualità del morire, come dimostra – tra l’altro – il fatto che certe attività vitali continuano brevemente *post mortem*: per esempio, la già menzionata crescita dei capelli e delle unghie e la produzione di glucosio da parte del fegato. Aspetto che, legato all’indistinguibilità della morte dalla vita e alla processualità di tutti i processi vitali nei singoli organismi, viene ribadito anche da Walter Benjamin ne *Il dramma barocco tedesco*:

Considerata dal punto di vista della morte, la vita è produzione del cadavere. Non solo nella perdita di parti del corpo, non solo nel mutamento del corpo che invecchia, ma in tutti i processi di secrezione e di purificazione c’è qualcosa di cadaverico che si stacca, pezzo per pezzo, dal corpo. E non è un caso che proprio le unghie e i capelli, che vengono tagliati dal corpo come qualcosa di morto, continuano a crescere nel cadavere²¹.

La morte, secondo tale prospettiva, riassunta facendo riferimento a una serie di pensatori molto diversi tra loro, è

un evento o un fenomeno naturale, *integrato* nella vita del singolo, di per sé delimitata da un inizio e da una fine, come lo è il movimento della crescita progressiva di una pianta o il gioco con cui il gatto tortura il topo. Il rapporto circolare che lega la vita con la morte elimina la convinzione che la morte, pur non essendo un transito, equivalga al concetto di *termine*, quindi a una semplice assenza di vita, un'assenza che – frutto di una visione delle cose profondamente dicotomica, per cui la vita è esclusione di morte e la morte esclusione di vita (Epicuro) – si dovrebbe tradurre nell'immediata e istantanea trasfigurazione "violenta" del corpo in cadavere, come se un solo istante dividesse radicalmente ciò che è dinamico da ciò che è eternamente statico. Essa rappresenta il coronamento ineludibile di un'esistenza la cui *naturalità*, e quindi il cui senso, è data proprio dalla convergenza e integrazione tra ciò che è vivo e ciò che è morto o che sta morendo; in altre parole, è l'ultima, irreversibile perdita, successiva alle numerose piccole perdite di cui è costellata l'esistenza di ogni singolo individuo.

4. I lati oscuri del rapporto tra morte e natura

I due modi di intendere la morte naturale, descritti nel paragrafo precedente, sono tuttavia forieri di problemi e di contraddizioni.

In merito all'accostamento tra morte naturale e morte per vecchiaia si può notare che, fino all'inizio del XX secolo, per la limitatissima durata della vita dei singoli individui, la morte naturale per vecchiaia è inusuale rispetto a quella causata da fattori violenti esterni; viene, infatti, definita "anormale", proprio perché non è l'effetto "normale", cioè consueto, di una malattia, di una violenza o di disturbi di genere esogeno, a partire da cui si possa indicare una causa tale da essere definita con precisione e in maniera assolutamente specifica. Quanto osserva Montaigne ne *I saggi* mantiene una sua legittima attualità fino alla fine del XIX secolo:

Morire di vecchiaia è una morte rara, singolare e straordinaria, e *tanto meno naturale* delle altre; è l'ultima specie di morte, e la più difficile; più è lontana da noi, tanto meno possiamo sperare in essa; essa è senza dubbio il confine al di là del quale non andremo, e che la legge di natura ha prescritto non debba essere oltrepassato; ma è una sua rara concessione farci giungere fin là²².

La morte acuta di un giovane è ritenuta naturale, mentre quella cronica di un anziano innaturale, a differenza di ciò che ha messo in luce Améry. Nel mondo odierno, in ambito medico-legale, vi sono poi casi come la "morte naturale improvvisa", che mantiene la caratteristica della cessazione del vivere, ma si differenzia da quella per vecchiaia, poiché ha luogo senza che si possa determinare una sintomatologia clinica: quindi, una morte legata a una causa naturale che comporta un improvviso arresto delle funzioni vitali in soggetti in buona salute, non necessariamente anziani e non caratterizzati da fenomeni patogeni tali da far prevedere l'imminente fine (infarti, ictus cerebrali, ecc.). Inoltre, capita spesso che una morte provocata da malattie infettive o parassitarie, quindi provocata da fattori esterni al singolo organismo, sia considerata naturale, mentre decessi causati da sforzi fisici siano interpretati come "violenti".

In merito, invece, all'idea che sia naturale solo la morte come fine biologica irreversibile si possono osservare numerosi casi concreti, influenzati dalla presenza invasiva della tecnologia nella vita umana, che avallano l'ipotesi di un legame tra il concetto di morte naturale e una visione spirituale della realtà. Sofferamoci brevemente sul noto caso italiano di Eluana Englaro. Il padre di Eluana, per diversi anni, chiede ai medici di staccare le apparecchiature che tenevano artificialmente in vita la figlia e *lasciare alla natura fare il suo corso*. Monsignor Fisichella, arcivescovo cattolico e presidente della Pontificia Accademia per la Vita, intervenendo nel dibattito pubblico, afferma a più riprese che il padre di Eluana pretende di dare *una morte non naturale* alla figlia. Qui emergono due modi differenti di intendere la morte naturale: uno, quello del padre di Eluana, dichiaratamente non credente, attribuisce – in un certo qual modo – un valore prescrittivo alla natura, indipendente dalle velleità tecnologiche e mediche dell'uomo, l'altro, quello di un rappresentante ufficiale della Chiesa cattolica, mette in relazione la naturalità del morire con le capacità tecno-scientifiche, quindi "artificiali", acquisite dall'umanità per il prolungamento della vita. Posizione, questa, che non convince Giovanni Reale, filosofo italiano cattolico, che a proposito afferma:

Non dico: fatemi morire. Ma: lasciatemi morire come ha stabilito la natura. Né io né voi. La natura. Non fatemi restare vittima di una tecnologia che costituisce qualcosa di sostitutivo e artificiale [...] Come ho avuto la libertà di vivere, nel momento in cui la natura mi dice "è finita" voglio che sia la natura, non la sovrastruttura prodotta dalla scienza e dalla tecnologia, a decidere. Quando non gli prolunga l'agonia, è questo il risultato ottenuto dalla scienza: l'uomo non si accorge più di morire²³.

Il caso Englaro rappresenta l'esempio più significativo, a livello pubblico, di come le innovazioni tecnologiche, mediche e scientifiche, dalle quali deriva la definizione di morte come morte cerebrale, stabilendo di fatto una distinzione tra la cessazione dell'attività neurologica e la cessazione dell'attività cellulare, abbiano reso ancora più complesso il tentativo di definire una volta per tutte il legame tra l'evento della morte e la natura, tra una visione immanente e una trascendente del morire, tra una concezione religiosa e una non religiosa delle "leggi della natura" o delle "regole della vita".

5. Dalla morte negata alla morte come definizione di vita

Tutto ciò di cui abbiamo discusso nei paragrafi precedenti dimostra quanto sia difficile conciliare il linguaggio quotidiano del pensiero comune con quello logico-formale del pensiero filosofico riguardo al rapporto tra morte e natura. Definendo la natura come *ciò che è normale* per una determinata popolazione in una determinata fase storico-sociale, così da diventare quantitativamente una *norma*, il primo linguaggio sembra impossibilitato a conseguire una stabilità oggettiva e definitiva, valevole per tutti, in materia di morte. Pare, cioè, che sia intrinseca alla sua definizione una palese mobilità concettuale, il cui carattere relativistico dipende dai cambiamenti storici, sociali, culturali, politici e così via. Ciò che *oggi* riteniamo essere naturale e quindi normale in materia di fine vita, a differenza delle epoche passate, è – in primo luogo – ces-

sare di vivere in tarda vecchiaia, una volta consumate le proprie precarie strutture organiche, e – in secondo luogo – terminare la propria vita senza proseguirla in una dimensione ultraterrena. In queste odierne idee di normalità/naturalità ritroviamo due elementi fondamentali del nostro attuale rapporto con il morire:

- la definizione di morte in termini neurologici, definizione che si è imposta *soltanto* dalla metà del secolo scorso e che risulta inedita nei periodi storici passati;
- una concezione secolarizzata di natura, nel cui concetto non vi è più traccia di alcunché di spirituale e a cui si sovrappongono la cultura e la tecnica umane.

Elementi, questi, che ci conducono a una situazione paradossale in cui morire diviene un evento – di per se stesso – innaturale e, dunque, anormale. Spieghiamoci meglio: il punto di partenza è ritenere che la morte non sia opposta alla vita, ma un suo aspetto costitutivo “come ‘fenomeno fisico-chimico’” o come “processo” naturale, i cui singoli momenti possono essere spiegati dalle nuove discipline mediche (biochimica, fisiologia meccanica, patologia cellulare, patologia microbica). In tal modo, “la morte, che da un punto di vista antropologico è, nella sua globalità biografica, il massimo evento, dal punto di vista delle nuove scienze” diviene “un fatto di molecole e di cellule”, che devono essere anticipatamente monitorate. Segue un graduale processo di minimizzazione del morire che si traduce, infine, nella sua dissoluzione: esso comincia a sparire o a venire emarginato, tramutandosi nell’ottica del medico e dello scienziato in un “processo fisiologico di involuzione e degradazione organica”²⁴. A conferma di ciò è il fatto che nell’attuale classificazione internazionale delle malattie (ICD-I O) la morte naturale non è più menzionata, dal momento che quando una persona muore, deve essere per forza a causa di una malattia a cui l’uomo tendenzialmente può porre rimedio²⁵.

L’innaturalità e l’anormalità della morte, conseguenze di una invadenza medica e tecnologica dell’uomo all’interno dei meccanismi propri del biologico, portano nella direzione di un’equivalenza tra il vivere e il funzionare, i cui effetti immediati sono l’ipotetica separazione della mente dal corpo e il raggiungimento di un’immortalità terrena. In tal modo, si rende ancor più cospicuo il distacco del linguaggio quotidiano del pensiero comune da quello logico-formale del pensiero filosofico. Addirittura, si può prevedere – in un futuro non così lontano – che la stessa morte per vecchiaia perda il suo carattere naturale e normale, una volta che saremo in grado di intervenire tecnicamente sul processo di invecchiamento²⁶.

Ma è proprio auspicabile la separazione radicale dei due linguaggi? Non sarebbe meglio tentare di riavvicinarli reciprocamente, a tempo indeterminato e nonostante l’influenza imprescindibile dei cambiamenti storici, culturali, sociali, ecc.? Di fatto, il linguaggio logico-formale del pensiero filosofico, con il suo carattere statico, ci ricorda che il modo più corretto di intendere la morte naturale è il seguente: *è naturale*, cioè inscritto nelle leggi a fondamento della nostra esistenza, *che prima o poi dobbiamo morire*, in quanto siamo esseri mortali, limitati cioè nel tempo. Come osserva il medico e filosofo Georges Canguilhem, sulla scia di una tradizione filosofica molto più biocentrica che antropocentrica, tra i cui esponenti di punta vi è un filosofo della natura fondamentale come

Schelling, per comprendere la naturalità della morte occorre non dimenticare mai che il “vivente” per definizione è privo di compiutezza. “Che la si chiami o meno evoluzione – scrive Canguilhem – e qualunque sia la spiegazione per la quale si opta, la successione storica di organismi a partire da quella che si chiama oggi l’evoluzione chimica prebiotica, è una successione di viventi condannati a essere solo vitali, a vivere cioè, ma senza garanzie di riuscirci totalmente. La morte è nella vita, e di questo la malattia è il segno”²⁷.

Una successione di viventi condannati a essere solo vitali: la vitalità a cui siamo condannati è tale solo in quanto implica la morte e il morire. Senza la morte e il morire non è possibile pensare a una forma di vitalità. Non vi è, infatti, tecnica o istituzione in grado di garantire a tempo indeterminato l’integrità psicofisica di un organismo vivente, il cui percorso di vita, proprio perché è un percorso *vitale*, è segnato da una nascita e da una morte, da un punto di partenza e da un punto di arrivo. Il percorso vitale di ciascuno di noi non assumerebbe su di sé alcun significato positivo se non implicasse la nostra consapevolezza di vivere senza garanzia di riuscirci veramente. “La vita dell’individuo – continua Canguilhem – è, sin dall’origine, una riduzione delle proprie capacità della vita”²⁸. Questo è un punto fondamentale quando ci interroghiamo sul significato della morte naturale. È la riduzione delle capacità di vita, processo che ha luogo sin dall’origine in ogni singolo essere vivente, a delimitare i contorni della naturalità della morte. Risulta, pertanto, errato o addirittura nocivo voler attribuire al fatto della morte un *valore* umano, come se fosse insita nelle possibilità dell’uomo la capacità di impedire che la vita, prima o poi, si interrompa. Il legame così indissolubile tra la vita e la morte, fa sì che non si possa immaginare una vita priva di morte così come una morte priva di vita. E anche se si potesse immaginare una vita priva di morte, l’immediato pensiero successivo sarebbe quello di una vita non desiderabile, a causa di una dilatazione temporale che, nel rallentare tutti i ritmi dell’esistenza, ci immette sulla via di un inaridimento del pulsare eccitato delle emozioni e, quindi, di un’apatica immobilità completa.

Tali considerazioni sono decisive per cercare un punto di contatto tra il linguaggio quotidiano del pensiero comune e quello logico-formale del pensiero filosofico. Riprendiamo gli esempi iniziali di Améry e ripensiamoli alla luce di quanto appena detto. Il decesso del giovane a cui il padre ha regalato come premio di laurea un’auto sportiva è naturale e normale tanto quanto quello del novantenne. Una tale affermazione, immediatamente, può apparire assurda e inaccettabile. Per nessuno di noi è, cioè, accettabile, soprattutto in un’epoca storica in cui la durata della vita è stata ampiamente prolungata grazie ai progressi della scienza e della tecnica, una morte che interrompa di colpo la vita di un adolescente o, peggio, di un bambino. È legittimo ritenere ingiusto, da un punto di vista emotivo e irrazionale, questo tipo di decesso.

D’altro canto, prendere coscienza della naturalità della morte e, quindi, del fatto che l’intreccio tra vita e morte non implica che la fine della nostra esistenza debba aver luogo necessariamente al termine di una permanenza quasi centenaria nel mondo assume una rilevanza pedagogica basilare. Ci rende, infatti, consapevoli della fragilità della nostra esistenza e ci permette di eludere quel senso di on-

nipotenza che, nello spingerci a negare la possibilità della morte, rischia di danneggiare il nostro percorso di crescita e di maturazione individuale. Essere coscienti che la nostra vita include in sé, in ogni momento possibile, la morte, che siamo condannati a essere solo vitali, ci permette di ridimensionare il nostro modo di agire e di pensare, ribilanciando con raziocinio le priorità della nostra esistenza e il nostro autistico senso di onnipotenza nei confronti di tutti gli altri esseri viventi.

Come sosteneva Montaigne, in uno dei passi più importanti dei suoi *Saggi*, “la meditazione della morte è meditazione della libertà. Chi ha imparato a morire, ha imparato a servire. Il saper morire ci affranca da ogni soggezione e costrizione”²⁹. E, forse, proprio cercando di sovrapporre costantemente al linguaggio quotidiano del pensiero comune, che vede nella morte prematura una condizione di anormalità e innaturalità, il linguaggio logico-formale del pensiero filosofico, che ci insegna invece che natura e vita sono tali perché c’è la morte, potremmo trarre insegnamenti importanti per affrancarci da ogni soggezione e costrizione e vivere con un maggiore vigore morale. Siamo “solo” vitali, condannati alla sola vitalità e questo, di fatto, è un bene di cui dobbiamo prendere coscienza e a partire dal quale costruire i nostri rapporti di amicizia, di amore, di lavoro e, in linea generale, il nostro stare al mondo con gli altri.

Note

¹ J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Klett, Stuttgart, 1976, trad. it. *Levar la mano su di sé. Discorsi sulla libera morte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 31.

² J. Améry, *Levar la mano su di sé. Discorsi sulla libera morte*, op. cit., p. 31.

³ J. Améry, *Levar la mano su di sé. Discorsi sulla libera morte*, op. cit., p. 29.

⁴ S.B. Nuland, *How We Die: Reflections of Life's Final Chapter*, Knopf, New-York, 1994, trad. it. *Come moriamo: riflessioni sull'ultimo capitolo della vita*, Mondadori, Milano, 1995, p. 97.

⁵ S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 72. A proposito dei problemi relativi all'inconciliabilità attuale dei due linguaggi, consigliamo soprattutto tre importanti libri usciti in Italia: L. Campanello, *Sono vivo, ed è solo l'inizio. Riflessioni filosofiche sulla vita e sulla morte*, Mursia, Milano, 2013, M. Sozzi, *Sia fatta la mia volontà. Ripensare la morte per cambiare la vita*, Chiarelettere, Milano, 2014 e I. Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.

⁶ D. Steila, *Vita/morte*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 170. Sulla morte come costruito culturale si veda anche J.-C. Ameisen, D. Hervieu-Léger, E. Hirsch, *Qu'est-ce que mourir?*, Le Pommier, Paris, 2010, pp. 90-91.

⁷ H.-G. Gadamer, “La morte come problema”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 2 (1973), p. 227.

⁸ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge, 2013, trad. it. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma, 2014, p. 140.

⁹ Cfr. T. Macho, *Morte*, in C. Wulf (a cura di), *Le idee dell'antropologia*, ed. it. a cura di A. Borsari, pref. di R. Bodei, Mondadori, Milano, 2002, vol. 2, pp. 961 ss. Si veda, inoltre, il mio *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, ETS, Pisa, 2013, pp. 34-40.

¹⁰ J.G. Fichte, *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*, in *Gesamtausgabe, Band 6: Werke 1799-1800*, hrsg. v. E. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth, P.K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012, trad. it. *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989, p. 28.

¹¹ Cfr. a proposito L. Dibattista, *La morte nella medicina francese del XIX secolo. Dall'incertezza dell'exitus alla speranza dell'immortalità*, in F. De Ceglia (a cura di), *Storia della definizione di morte*, Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 275-302.

¹² W. Fuchs, *Todesbilder in der moderne Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, trad. it. *Le immagini della morte nella società*

moderna. Sopravvivenze arcaiche e influenze attuali, Einaudi, Torino 1973, p. 22.

¹³ M. Scheler, *Tod und Fortleben (1911-1916)*, in *Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Gesammelte Werke*, Francke, Bern, 1957, trad. it. *Morte e sopravvivenza*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 71.

¹⁴ Cfr. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800), Inalf, Paris 1961, pp. 66 ss e H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1985, trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp. 174 ss.

¹⁵ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*, op. cit., p. 66. Michel Foucault sostiene, nel suo libro *Nascita della clinica*, che proprio a partire da questa definizione della morte data da Bichat è cominciato un processo di medicalizzazione che ha, di fatto, spogliato il morire di un ruolo decisivo per lo sviluppo della vita. A proposito si veda il mio “Stroncato da un male incurabile: come la morte tecnica ha prevalso sul morire”, *Lessico di etica pubblica*, 1 (2015), soprattutto pp. 131 ss. Link: <http://www.eticapubblica.it/d-sisto-stroncato-da-un-male-incurabile-come-la-morte-tecnica-ha-prevalso-sul-morire/>.

¹⁶ Cfr. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960-64, Bd. X, p. 234.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. P. Deussen, München, 1913; trad. it. *Parerga e Paralipomena*, vol. I, Adelphi, Milano, 1981, p. 670.

¹⁸ Cfr. D. Callahan, “On Defining a ‘Natural Death’”, *The Hastings Center Report*, vol. 7, n. 3, p. 33. Osserva a proposito Umberto Galimberti: “‘Naturale’ è la morte per vecchiaia, quella che tutti accettiamo perché è l’unica che ubbidisce a quell’itinerario biologico che è poi il modello con cui la scienza ci ha abituati a pensare il nostro corpo”. Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2010²⁰, p. 92.

¹⁹ G. Brown, *The Living End. The Future of Death, Aging and Immortality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008, trad. it. *Una vita senza fine? Invecchiamento, morte, immortalità*, Cortina, Milano, 2009, p. 6.

²⁰ Cfr. L. Watson, *The Romeo Error. A matter of Life and Death*, Anchor Press, London, 1974.

²¹ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1999, p. 193. A proposito, si veda il mio *Narrare la morte*, op. cit., pp. 99 ss.

²² M. de Montaigne, *Essais*, in *Oeuvres complètes*, teste établis par A. Thibaudet et M. Rat, Gallimard, Paris, 1962, trad. it. *Saggi*, Bompiani, Milano, 2012, pp. 581-583.

²³ G. Reale, *L'uomo non si accorge più di morire*, in D. Monti (a cura di), *Che cosa vuol dire morire*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 25-26.

²⁴ Cfr. G. Cosmancini, *Testamento biologico. Idee ed esperienze per una morte giusta*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 41.

²⁵ Cfr. G.D. Borasio, *Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Was wir uns darauf einstellen*, Beck, München, 2011, trad. it. *Saper morire. Cosa possiamo fare, come possiamo prepararci*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 31.

²⁶ Per quanto riguarda l’idea che l’uomo possa modificare il processo di invecchiamento tramite la tecnologia, si vedano soprattutto gli studi del biogerontologo Aubrey de Grey, in particolare *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, St. Martin’s Press, New-York 2007, scritto insieme a M. Rae. Riguardo, invece, all’equivalenza tra vivere e funzionare cfr. i seguenti miei saggi: “Stroncato da un male incurabile: come la morte tecnica ha prevalso sul morire”, op. cit.; “La sanzione di ogni narrare: sulla morte”, *Cosmopolis*, XI, 2/2014, http://cosmopolis.globalist.it/Detail_News_Display?ID=79820; *Moral Evil or Sculptor of the Living? Death and the Identity of the Subject*, in G. Chiurazzi, D. Sisto, S. Tinning (Eds.), *Philosophical Paths in the Public Sphere*, Lit Verlag, Berlin, 2014, pp. 31-48.

²⁷ G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, trad. it. *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino, 2007, p. 21.

²⁸ G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, op. cit., p. 52.

²⁹ M. de Montaigne, *Saggi*, op. cit., p. 149.

La morte nella riflessione bioetica: il diritto a morire, il criterio di morte e la speranza dell'immortalità

Maurizio Balistreri

Abstract: The essay discusses the main moral questions relating to death and dying tackled by bioethics, by comparing the positions of mainstream paradigms. The starting point will be the moral right to die; then the definition of death and the theme of immortality will be covered. These are very complex issues at the center of wide-ranging literature that we will refer to in the hope of giving the reader the opportunity to delve into the discussion.

Keywords: bioethics, ethics, death, euthanasia, immortality

1. Introduzione

È stato affermato che la riflessione bioetica avrebbe un'attenzione particolare per la morte, in quanto il morire – anche molto di più della nascita e di altri momenti della vita – sembrerebbe caratterizzare, nella sua dimensione più profonda, la nostra umanità. La morte, del resto, si presenterebbe come un ambito di possibilità e di scelta che la nascita non sembrerebbe, per sua natura, possedere o poter possedere.

Possiamo superare – sostiene Virginia Held – le nostre paure e morire coraggiosamente. Possiamo morire per cause nobili e morire coraggiosamente. Possiamo morire per lealtà, per dovere, per una promessa. Possiamo morire per un futuro migliore, per noi stessi, per i nostri figli, per il genere umano. Possiamo morire per dar vita a una nazione, oppure alla democrazia, o per porre fine alla tirannia e alla guerra. Possiamo morire per Dio, per la civiltà, per la giustizia, per la libertà. Gli animali non umani non possono morire per alcuna di queste cose; il fatto che gli esseri umani possano è una parte importante e forse essenziale di ciò che significa esseri umani¹.

Completamente diversa sarebbe la nostra immagine della nascita, che non sarebbe riconosciuta come un ambito autentico di possibilità di scelta e per questo di umanità. La nascita – scrive ancora Virginia Held – viene descritta anche dalla filosofia “come un processo naturale, biologico. Il fatto di dare alla luce un bambino renderebbe le donne, dicono, ‘essenzialmente’ vicine alla natura, simili ad altri mammiferi in questo processo cruciale della loro vita. Le cure materne prestate da una madre umana sono viste come una sorta di estensione dell'evento ‘naturale’, biologico del parto. Si pensa che le donne si impegnino nell'attività di accudire il bambino perché gli hanno dato la vita e che la cura materna dovrebbe essere inserita nell'ambito di “naturale”².

È vero, cioè, che è attraverso la nascita e quindi la scelta di una donna che veniamo al mondo, ma non è il mettere al mondo che permetterebbe di esprimere e realizzare la nostra umanità, in quanto nella riproduzione saremmo più simili agli animali che agli umani. Nella nascita non si mostrerebbe la nostra capacità di sollevarci sulla natura, piuttosto la nostra dipendenza da una natura che sembrerebbe minacciare la nostra umanità. “Quando è stata vista come qualcosa di diverso da una manifestazione della volontà di Dio, la nascita umana è stata rappresentata quasi sempre come un evento naturale, biologico, piuttosto che specificamente umano. Nel corso dei secoli i filosofi e i creatori della cultura maschile hanno sempre presentato la morte come un evento umano”³. Anche se possiamo non condividere la tesi di Virginia Held che gli uomini come genere e il pensiero filosofico “sono eccessivamente occupati dal pensiero della morte”⁴, non c'è dubbio che il tema della morte è da sempre al centro della riflessione bioetica.

In questo breve lavoro non abbiamo l'ambizione di presentare una ricostruzione esauriente di come la questione del morire viene affrontata dalla bioetica o di ricostruire il dibattito di bioetica per ogni singolo problema morale collegato al morire. Rivolgeremo, invece, la nostra attenzione alle principali questioni che riguardano la morte sulle quali la riflessione bioetica si è interrogata e continua ad interrogarsi, mettendo a confronto, per ogni questione, le linee di pensiero più significative e cercando di fare emergere le ragioni di contrapposizione tra i diversi paradigmi. Incominceremo dal diritto morale a morire, per poi passare alla questione della definizione di morte e alla fine ci confronteremo con il dibattito sull'immortalità.

Si tratta naturalmente di questione estremamente complesse intorno alle quali è ormai disponibile una ricca letteratura che richiameremo soltanto parzialmente nella speranza, comunque, di offrire al lettore interessato l'opportunità di un approfondimento.

2. Le questioni morali alla fine della vita

Il dibattito bioetico si confronta con il tema della morte all'interno di una riflessione di carattere più generale sulle pratiche e gli interventi che riguardano e caratterizzano la cura e la medicina a seguito dello sviluppo scientifico e tecnologico degli ultimi decenni. Le innovazioni introdot-

te nell'ambito della medicina a partire dalla seconda metà del Novecento hanno permesso non soltanto di sviluppare nuovi trattamenti terapeutici e di garantire la sopravvivenza a persone affette da patologie un tempo incurabili, ma hanno anche cambiato profondamente la dimensione del nascere e del morire. Come all'inizio della vita disponiamo ormai di tecnologie che consentono di avere un figlio o di portare avanti una gravidanza anche a persone che naturalmente non potrebbero farlo, così alla fine della vita le nuove tecnologie consentono di prolungare la sopravvivenza del paziente, vicariando le funzioni del suo corpo e trasformando, in questo modo, il morire in un "processo lunghissimo e innaturale"⁵.

La riflessione bioetica ha ampiamente affrontato e discusso le questioni morali che emergono da questa nuova dimensione del morire a partire da alcuni casi emblematici che nel corso degli anni sono stati al centro del dibattito pubblico e di controversie giuridiche⁶. Il nucleo di questa riflessione è la possibilità di riconoscere o meno un diritto a morire ai pazienti che chiedono la sospensione o interruzioni delle cure o di essere aiutati da altri, direttamente o indirettamente, a porre termine alla propria esistenza. Mentre negli ultimi anni appare sempre più evidente, non soltanto a livello morale ma anche giuridico, l'accettabilità morale della richiesta del paziente di rifiutare le cure o di chiedere la loro sospensione anche quando ciò dovesse comportare la sua morte, la questione dell'aiutare una persona a morire attraverso il passaggio di sostanze letali o un'azione eutanasi è ancora uno dei temi più dibattuti della riflessione bioetica.

Il dibattito morale vede protagonisti i sostenitori di due diverse concezioni dell'etica: da una parte ci sono coloro che "ritengono che la vita umana non sia disponibile alle persone e quelli che invece ritengono che le persone ne possano disporre"⁷. Secondo coloro che difendono un'etica dell'indisponibilità della vita aiutare un'altra persona a morire (suicidio assistito) o darle la morte attraverso un'azione eutanasi sarebbe un atto gravemente lesivo della dignità di quella persona e, di conseguenza, sempre moralmente inaccettabile, a prescindere dal grado di sofferenza che può accompagnare il processo del morire e dalle richieste che vengono espresse. Chi sostiene una concezione ontologica o sostantiva di dignità arriva a questa conclusione affermando che il suicidio assistito e l'eutanasi priverebbe la persona della possibilità di vivere il morire come una parte fondamentale della sua vita e aggiungendo che la morte dovrebbe essere affrontata sempre con serenità o coraggio⁸: "Dare dignità alla morte implica non nasconderla, non mistificarla, non burocratizzarla, non sanzionarla, ma lasciare che si manifesti per tutti e per ciascuno nella sua terribile, naturale, ineluttabile epifania. *Produrla* [...] è indegno al di là della crudeltà che pur l'esecuzione di necessità veicola; è indegno quanto è indegna la pretesa – per riprendere il tema della morte come debito dal quale eravamo partiti – che il debitore paghi il anticipo il suo debito, prima della sua 'naturale' scadenza"⁹. L'idea che il suicidio assistito e l'eutanasi offendano la dignità del morente viene, però, giustificata anche attraverso una concezione non ontologica ma filosofica di dignità, a partire dall'idea che l'aiutare a morire sarebbe incompatibile con il rispetto che meritano le persone che sono in grado, in quanto razionali, di essere legislatori di se stessi e con il valore intrinseco dell'umanità

che caratterizzerebbe ogni persona razionale¹⁰. Questa posizione di principio contro l'accettabilità morale del diritto a morire può essere, poi, ulteriormente motivata mettendo in dubbio le capacità razionali e, di conseguenza, la competenza della persona che chiede di essere aiutata a morire¹¹. Si afferma, infatti, che nessuna persona razionale potrebbe mai veramente desiderare e, quindi, chiedere di essere privata della vita, che è la "cosa" più preziosa che abbiamo¹². Ma anche quando si ammette che la richiesta eutanasi possa essere avanzata da persone razionali e, in questi termini, ancora in grado di intendere e di valutare il loro bene si esclude che, in questo caso, il vero desiderio della persona sia quello di morire. La richiesta eutanasi non sarebbe altro che un grido di dolore e di disperazione lanciato da un paziente che, vicino alla morte, si sente abbandonato dai propri familiari e, di conseguenza, semplicemente un pretesto per ricevere da loro maggiori attenzioni e cure¹³. A prescindere, inoltre, da quali siano le reali motivazioni della richiesta eutanasi, non si potrebbe comunque chiedere ad un medico di praticarla, in quanto compito della medicina è di salvaguardare la vita, non di dare la morte. Il paziente "non può chiedere nulla al medico che non sia a favore della vita e il medico, a sua volta, ha il dovere di non compiere alcun atto che vada contro di essa: il carattere *terapeutico* della medicina, per quanto debba essere inteso in senso estremamente lato, trova qui il suo fondamento e la sua unica legittimazione"¹⁴. In questo senso, il problema del morire non dovrebbe essere affrontato con l'eutanasi e, così facendo, pretendendo dagli operatori sanitari di snaturare il loro ruolo professionale, ma rendendo più accessibili al morente i trattamenti che leniscono il dolore. La richiesta di essere aiutato a morire, infatti, sarebbe motivata soltanto dalla paura del dolore e della sofferenza che possono accompagnare il processo del morire e, pertanto, verrebbe meno con la possibilità per il paziente di accedere alle cure palliative¹⁵. Un argomento diverso, che può essere avanzato anche da coloro che non hanno una posizione di principio contro il suicidio assistito e l'eutanasi, è invece quello che fa riferimento alle conseguenze negative che l'introduzione dell'eutanasi produrrebbe. In questo caso, cioè, non si rifiuta necessariamente la legittimità del diritto a morire, ma si paventa che questa pratica, una volta legalizzata, possa attivare, a livello sociale, delle pressioni a chiederla nei confronti dei pazienti terminali o incurabili o rendere moralmente accettabile l'eutanasi, anche contro la volontà del paziente¹⁶.

A fronte di queste posizioni e preoccupazioni nei confronti dell'aiuto a morire, coloro che difendono l'etica della disponibilità della vita negano che esista un'incompatibilità di principio tra il diritto a morire (suicidio assistito ed eutanasi) e l'etica. Innanzitutto, si contesta che l'appello alla dignità del morente possa rappresentare una giustificazione per negare questo diritto e quindi la libertà delle persone: "non si può condividere – scrive Eugenio Lecaldano – un'impostazione che in nome di una pretesa dignità assoluta – spesso ontologicamente fondata – della natura umana pretenda di limitare la libertà individuale di ciascuna persona di dare senso e dignità in modo del tutto autonomo alla propria vita. Non vi sono basi metafisiche per riconoscere un unico modo di dare contenuto alla dignità della natura umana"¹⁷.

Diversamente, cioè, da quanto affermano i sostenitori dell'indisponibilità della vita, non è imponendole un modello di vita e di morte che rispettiamo la dignità di una persona, ma prendendo atto del modo in cui quella persona, anche di fronte al morire ed eventualmente anche attraverso scelte eutanasiche, dà valore e senso alla propria vita¹⁸. Per quanto riguarda, invece, la preoccupazione che il paziente che chiede la morte possa essere incapace di intendere e di volere o mancare, più in generale, delle capacità razionali, si sottolinea la possibilità di distinguere caso per caso e di verificare, anche attraverso specialisti in materia, se la richiesta della persona possa essere accettata o no. In altri termini, escludere che la richiesta eutanastica possa essere sincera e, oltre a questo, motivata da ragioni moralmente accettabili significa assumere una posizione di principio che giudica, *a priori*, come irrazionali e inautentiche alcune scelte che le persone fanno, in maniera responsabile, quando la loro vita diventa insopportabile. Se, poi, "fragilità, ansia, vulnerabilità fossero condizioni ostantive alla manifestazione di un valido consenso informato ai fini dell'autorizzazione di un trattamento medico-chirurgico, anche molto complesso, almeno la metà dei casi concreti in cui un paziente autorizza tali trattamenti sanitari con il suo consenso dovrebbe essere considerato estorto con la violenza, con l'inganno o comunque viziato. Anche perché decidere se autorizzare determinati trattamenti medico-chirurgici è una scelta molto complessa, che implica il soppesare numerosi pro e contro, come il rischio di effetti collaterali significativi"¹⁹.

Per altro, la posizione dei sostenitori dell'etica dell'indisponibilità della vita sarebbe incoerente, in quanto essi, da una parte, accettano come moralmente accettabili tutta una serie di trattamenti che abbreviano la vita del paziente, ma, d'altra parte, rifiutano come inaccettabili altri interventi che hanno le stesse conseguenze²⁰. Chi giustifica, cioè, la sospensione delle cure o particolari trattamenti contro il dolore (che, di fatto, con l'aumentare, progressivamente, del dosaggio abbreviano la vita del paziente) non sembra avere ragioni veramente convincenti per non "ammettere la legittimità di interventi attivi in certe condizioni per abbreviare la vita del malato"²¹. Sulla questione, poi, che riguarda i compiti e l'eventuale ruolo degli operatori sanitari nell'eutanasia, i sostenitori della disponibilità della vita non vedono alcuna contraddizione tra la medicina e una pratica che promuove il bene e gli interessi del paziente. Tra la pratica eutanastica e la professione medica ci sarebbe un'incompatibilità di principio se per il paziente fosse sempre meglio continuare a vivere. Tuttavia, anche a seguito dei numerosi casi che sono emersi negli ultimi decenni, sappiamo ormai che la vita può diventare per la persona che la vive una condizione così infernale da rappresentare uno scenario molto peggiore della morte. Un medico, pertanto, che aiuta una persona a morire non tradisce la propria professione, ma agisce in linea e nel pieno rispetto dei propri doveri e dei propri compiti, in quanto, anche in una situazione così drammatica, non interrompe la sua cura²².

La preoccupazione che l'introduzione dell'eutanasia aprirebbe le porte e legittimerebbe pratiche moralmente inaccettabili, come ad esempio la soppressione dei malati incurabili o terminali, viene considerata con attenzione, ma si riconosce la possibilità di distinguere, anche in questo caso, tra pratiche ammissibili e non ammissibili. La

maggioranza degli autori favorevoli all'eutanasia delle persone competenti – come ricorda Giorgio Maniaci – prevede procedure molte complesse, scandita da diversi passaggi e finalizzate ad accertare se sussiste veramente la volontà del paziente e se

tale volontà soddisfi quattro requisiti fondamentali: razionalità e/o capacità di intendere e di volere, conoscenza dei fatti rilevanti, stabilità nel tempo del consenso e sufficiente libertà da pressioni coercitive, come ad esempio, l'assenza di grave minacce da terze persone. Ora, il caso di una persona che non voglia sottoporsi al trattamento della "dolce morte" e che, pur essendo soddisfatti i requisiti di cui sopra, vi venga ugualmente sottoposta è un'ipotesi altamente improbabile, quasi paranoica, perché dipende dal verificarsi di quattro condizioni congiuntamente necessarie e sufficienti²³.

Coloro che rifiutano l'accettabilità dell'eutanasia avrebbero, pertanto, una visione unilaterale di fronte alla possibilità di riconoscere nuovi diritti, in quanto immaginano "come unica alternativa futura necessaria che tutti i nostri timori si realizzino"²⁴. "laddove sono in azione grandi numeri di esseri umani, invece, quando cerchiamo di anticipare il futuro è molto più probabile e affidabile il ragionamento che (come spiegava Hume) ci porta a prevedere una condotta sociale non molto lontana da quella su cui nel passato e nel presente gli esseri umani hanno già realizzato una convergenza"²⁵. Inoltre, l'esperienza maturata da quei paesi che hanno legalizzato l'eutanasia è la migliore conferma circa l'infondatezza di quelle posizioni che collegano un eventuale riconoscimento di un diritto a morire ad un'inevitabile deriva morale. L'argomento del pendio scivoloso può essere, cioè, confutato su basi empiriche: anche se la legalizzazione dell'eutanasia "sembra evocare gli spettri dell'eliminazione selettiva di determinati individui o categorie di individui socialmente deboli", le ricerche condotte mostrano che, dove l'eutanasia è praticata, questo non è avvenuto²⁶.

La contrapposizione tra sostenitori dell'etica dell'indisponibilità della vita e sostenitori della disponibilità della vita si ripropone anche in merito a quegli strumenti, come le direttive anticipate (o testamento biologico) e la nomina di un fiduciario, che mettono le persone nella condizione di poter scegliere sulla propria vita e sulla propria morte, anche prima o nell'eventualità di non avere più la capacità di intendere e di volere. Anche chi difende un'etica dell'indisponibilità della vita può riconoscere il valore delle direttive anticipate e il diritto del paziente di negare, anche attraverso volontà anticipate, il proprio assenso a trattamenti medici già iniziati o proposti dal medico. Quello che si contesta è ancora una volta che possa essere riconosciuto al paziente un diritto, anche attraverso le direttive anticipate, di chiedere la sospensione delle cure salvavita o di avanzare una richiesta di essere aiutato a morire da altre persone: "il diritto alla rinuncia e al rifiuto delle cure – afferma Francesco D'Agostino – va riconosciuto, ribadito, tutelato e promosso. È necessario orientare, nel processo della loro formazione biogiuridica, le coscienze dei medici ad acquisire un profondo rispetto verso l'esercizio, da parte dei malati, di un simile tragico diritto". Tuttavia, la «rinuncia e il rifiuto delle cure salvavita da parte di un paziente vanno interpretati non come l'esercizio di un diritto, ma come il segno di una situazione psicologica ed esistenziale tragicissima (a volte prodotta da un colpevole abbandono terapeutico). È necessario

orientare, nel processo della loro formazione biogiuridica, le coscienze dei medici ad acquisire questa consapevolezza e ad operare costantemente per la difesa della vita²⁷.

Ma i sostenitori di un'etica dell'indisponibilità della vita negano anche che le direttive anticipate possano essere uno strumento veramente valido per conoscere la volontà del paziente e che, di conseguenza, i medici siano obbligati a rispettarle, in quanto non si potrebbe mai avere la certezza che il paziente, prima di essere ricoverato o, comunque, di diventare incompetente, non abbia cambiato idea. Non soltanto, poi, il paziente potrebbe non aver avuto il tempo o l'occasione di modificare le direttive precedentemente espresse in linea con il nuovo atteggiamento maturato, ma potrebbe anche non aver immaginato la condizione in cui si sarebbe trovato²⁸. Si sostiene, inoltre, che chiedere al medico di rispettare le volontà del paziente significherebbe ridurlo al ruolo di mero esecutore delle richieste di terzi e mettere, in questo modo, in discussione il modello di alleanza terapeutica che caratterizza la prassi medica e che vede l'operatore sanitario partecipare da protagonista alle scelte del paziente, tenendo sempre presente, comunque, quello che è il fine della medicina: "medico e paziente – scrive Francesco D'Agostino – più che uniti da un vincolo contrattuale sono *partners* di una alleanza il cui stesso oggetto, il cui stesso orizzonte di legittimità e di senso, non sono però nella compiuta disponibilità degli 'alleati', perché trovano un limite di principio, che è costituito dalla natura (*medicus curat, natura sanat*)"²⁹. Ancora una volta, poi, come nel caso dell'eutanasia, viene paventata la possibilità che con l'introduzione delle direttive anticipate i pazienti siano "costretti", a causa delle pressioni sociali o dei familiari, a rinunciare alle cure mediche, in quanto – sostiene Adriano Pessina – non andrebbe trascurato che "i malati terminali, sempre più emarginati in strutture anonime, pesano sull'esistenza di coloro che debbono assisterli e comportano, come già ricordava Lamb, oneri economici. Queste paure possono incrociarsi con possibili 'attese' che condizionano il desiderio dell'accelerazione della morte, sia in ordine all'eventuale utilizzo degli organi da espantare, sia in vista di una rimozione psicologica della nostra condizione di esseri mortali"³⁰.

Diversa è la posizione dei sostenitori dell'etica della disponibilità della vita. Essi sostengono che le direttive anticipate estendono l'autonomia delle persone, consentendo loro di avere un controllo sulla propria vita e, in particolare, sul lunghissimo processo del morire anche quando esse non sono più nella condizione di farlo³¹. A seconda, infatti, della situazione in cui si trova e del momento in cui le sottoscrive, con queste direttive una persona può dare indicazioni più o meno specifiche riguardo allo spettro di interventi e di trattamenti cui altrimenti potrebbe essere sottoposti e che possono allungare una condizione di sopravvivenza non desiderata. Ovviamente, almeno fino a quando è competente, la persona interessata può sempre modificare le proprie volontà (e, insieme a queste, eventualmente nominare un altro fiduciario) e in ogni modo, se è ancora in grado di farlo, può sempre scegliere se accettare o no un trattamento, a prescindere dalle richieste che ha precedentemente indicato. Per le stesse ragioni viene valutata positivamente anche la possibilità di nominare un fiduciario ovvero sia di delegare le scelte sui trattamenti medici ad un'altra persona, la quale dovrà

comunque conformarsi, nelle diverse situazioni che possono presentarsi, alle volontà precedentemente espresse e ai valori di chi rappresenta. Dal momento che non possiamo prevedere in maniera precisa il nostro futuro, la nomina di un fiduciario che può decidere al nostro posto, se noi non abbiamo più la possibilità di farlo, viene presentata come il modo migliore per tutelare i propri interessi. Ma la nomina del fiduciario e le direttive anticipate vengono descritte come strumenti complementari, in quanto attraverso le volontà precedentemente espresse in forma scritta anche la persona che curerà i nostri interessi potrà avere la possibilità di avere una traccia di riferimento più oggettiva circa le nostre volontà e le nostre preferenze. La questione, poi, dell'autenticità e delle conformità delle volontà precedentemente espresse con la posizione e le preferenze reali della persona viene ridimensionata, ricordando la possibilità di revocarle o, comunque, modificarle in ogni momento. In assenza, inoltre, di indicazioni diverse, le direttive anticipate (o le volontà precedentemente espresse) restano il punto di riferimento migliore – sia per gli operatori sanitari che per i familiari – per rispettare la volontà e quindi la dignità di una persona. Chi sostiene un'etica della disponibilità della vita difende, infine, anche la possibilità di stabilire, in assenza di direttive anticipate, la volontà di una persona circa i trattamenti medici sulla base di ciò che questa persona sceglierebbe se fosse competente. In altri termini, come è emerso anche recentemente con il noto caso di Eluana Englaro³², "si è fatta strada l'idea che quel che è lecito fare per il bene di questi pazienti deve comunque tener conto di quel che presumibilmente essi, se fossero competenti, sceglierebbero per se stessi. Si tratta di ricorrere a forme di 'giudizio sostitutivo', quale può essere quello dei familiari o di un tutore legale, di concerto con il medico"³³.

Per quanto riguarda, invece, quelle situazioni in cui sono coinvolte persone che non hanno mai avuto la possibilità di essere consapevoli o di avere una vita biografica "sembra del tutto impraticabile una qualche consapevole proiezione sulla morte della concezione della vita e della morte che la persona ha sviluppato nel corso della sua biografia"³⁴. In questi casi, nel dibattito di bioetica, accanto a coloro che riaffermano un diritto alla vita per tutti fin dal momento del concepimento, troviamo coloro che, invece, ritengono che, in particolari situazioni, sia giusto aiutare queste persone a morire, non soltanto sospendendo le cure ma anche attraverso vere e proprie azioni eutanasiche. Chi discute scenari eutanastici di questo tipo ritiene, poi, che la scelta dovrebbe essere fatta dai genitori di queste persone o, comunque, dalle persone che si prendono cura di loro oppure sulla base di criteri oggettivi circa la loro qualità della vita. Entrambe le soluzioni presentano limiti che sembrano condizionare la loro applicabilità: da una parte, le persone chiamate a decidere possono avere punti di vista diversi circa il bene della persona e se quindi per quella persona sia meglio morire, dall'altra, è discutibile che esistano criteri oggettivi e assoluti circa la qualità della vita. In alternativa la soluzione che viene proposta per superare questi problemi è, in questi casi, quella di valutare la qualità della vita (e, di conseguenza, i criteri per eventuali scelte eutanasiche) "sulla base di criteri formulati in modo chiaro e discussi pubblicamente e non dati per intuitivamente condivisi e in modo tale che una loro eventuale applicazione non venga sottratta alla

critica pubblica. In questa situazione [...] può risultare di aiuto per trovare una soluzione moralmente coscienziosa e largamente condivisa una discussione pubblica delle diverse alternative da parte di un comitato bioetico (ovviamente un comitato legato ad una qualche struttura sanitaria)³⁵.

3. Il dibattito sul momento della morte

Il tema della morte è affrontato dal dibattito bioetico anche nella riflessione sul momento della morte, ovvero sia su quando si può affermare che una persona cessa di esistere. Attualmente il criterio di morte accettato a livello internazionale è quello di morte cerebrale: una persona, cioè, viene considerata morta quando non ha più attività cerebrale³⁶. Anche la legge italiana del 29 dicembre 1993 n. 578 afferma all'articolo 1 che "la morte si identifica con la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo". Il nuovo criterio di morte ha incominciato ad affermarsi alla fine degli anni Sessanta, con la pubblicazione, da parte della Commissione della Scuola medica di Harvard, di un breve documento in cui veniva sottolineata la necessità di abbandonare il tradizionale criterio di morte incentrato sul venir meno dell'attività cardiopolmonare. Nel passato – scrivevano i medici di Harvard – il venir meno dell'attività cerebrale avrebbe provocato la cessazione del battito cardiaco e della respirazione, oggi, invece, il "cuore e i polmoni possono continuare a funzionare in virtù della stimolazione elettrica del cuore e della respirazione artificiale, 'anche quando non vi è la più remota possibilità che l'individuo recuperi la coscienza (*even when there is not the remotest possibility of an individual recovering consciousness*) in seguito a un danno cerebrale massivo"³⁷ o torni ad avere qualche forma di attività cerebrale.

In altri termini – afferma la Commissione della Scuola medica di Harvard – i miglioramenti delle misure di rianimazione e di sostegno vitale hanno un successo soltanto parziale, in quanto il "risultato è un individuo il cui cuore continua a battere, ma il cui cervello è danneggiato in modo irreversibile. L'onere è grande per i pazienti che hanno perso definitivamente l'intelletto, per le loro famiglie, per gli ospedali e per coloro che abbisognano di un letto ospedaliero già occupato da questi pazienti comatosi"³⁸. Per questo serve una nuova definizione di morte che superi criteri obsoleti. La ragione per considerare la cessazione dell'attività cerebrale con la morte della persona è che il cervello garantirebbe la sopravvivenza del corpo come organismo: "è stato anche in genere affermato – sottolinea Jeff McMahan – che la nostra univoca nozione di morte è la cessazione permanente del funzionamento integrato in un organismo e che il criterio per determinare quando questo avviene negli animali che hanno un cervello è la morte completa del cervello, cioè la morte cerebrale. La ragione più comunemente data per sostenere questa posizione è che il cervello è il centro di controllo per eccellenza e insostituibile dell'integrazione dell'organismo"³⁹.

In altri termini, attraverso tecnologie come la ventilazione meccanica e il defibrillatore, è anche possibile mantenere nell'individuo il battito cardiaco e l'attività polmonare anche in assenza di attività cerebrale, ma con il venir

meno di quest'attività non avremmo più un corpo in cui i diversi organi sono integrati come parti di un sistema. Dal momento, cioè, che sarebbe il cervello e, più precisamente, il tronco encefalico, e non il cuore, l'area specifica che regola tutti i processi vitali, ne segue che dopo la morte del cervello (ovvero sia, la cessazione completa della sua attività) l'individuo è morto. Nella riflessione bioetica degli ultimi decenni accanto a coloro che giustificano il nuovo criterio di morte proposto dalla Commissione della Scuola medica di Harvard troviamo altre posizioni che, invece, mettono in evidenza i suoi limiti sia scientifici che filosofici, proponendo, allo stesso tempo, il passaggio ad una nuova definizione di morte. Una prima posizione mette in discussione l'"oggettività" del criterio di morte cerebrale a favore di un criterio che identifica la morte con la cessazione dell'attività corticale, ovvero sia di quella parte del cervello da cui dipende la coscienza di una persona. A rendere il criterio di morte cerebrale poco attendibile dal punto di vista scientifico sarebbe innanzi tutto il fatto che esso viene giustificato con l'idea che la cessazione dell'attività cerebrale porrebbe fine alla vita del corpo come organismo⁴⁰. È vero, infatti, che con il venir meno dell'attività cerebrale, il battito cardiaco e la respirazione non sono più spontanee o naturali ma sono mantenute dalla ventilazione artificiale, ma proprio per questo abbiamo ancora il funzionamento del corpo come organismo, in quanto ci sono ancora i processi che assimilano l'ossigeno, metabolizzano il cibo, eliminano le scorie e mantengono l'organismo in relativa omeostasi⁴¹. Obiettare che questi processi non sono più spontanei non avrebbe alcun senso, in quanto ci sono molte persone i cui processi vitali sono vicariati da macchine, anche estremamente tecnologiche, ma non pensiamo che per questo esse siano già morte: "pensiamo infatti ad un esempio concreto: alcuni soggetti, in passato a seguito di poliomielite e oggi soprattutto a causa di altre malattie, come la sclerosi laterale amiotrofica, perdono parzialmente o completamente la capacità di respirare in modo spontaneo. Fino a circa quarant'anni fa questi soggetti morivano per asfissia e conseguente arresto cardiocircolatorio. Oggi possiamo invece farli vivere anche per molti anni"⁴². Orbene, se identifichiamo la morte di una persona con il venir meno delle funzioni spontanee che assicurano l'esistenza del corpo come organismo si dovrebbe giungere "al paradosso di dire che questi soggetti, pur coscienti e manifestamente vivi, in quanto privi di respirazione e di circolazione spontanea, in realtà sono morti"⁴³.

Oppure immaginiamo, seguendo ancora McMahan, un altro caso in cui

il cervello è ancora capace di avere soltanto una funzione critica di controllo (*critical regulatory function*). Tutte le altre funzioni sono vicariate con l'impiego di tecnologie di sostegno vitale. Supponiamo ora che proprio al momento in cui il cervello è vicino a perdere la capacità di controllare l'unica funzione critica che ancora gli resta, rimpiazziamo la sua attività con una strumentazione meccanica e con perfetta efficienza. Potremmo veramente credere che questa è la differenza tra la vita e la morte? Nota che, dal momento che la strumentazione vicariante garantisce le funzioni esattamente nello stesso modo in cui faceva il cervello, la condizione dell'organismo non cambierebbe, ad eccezione di questo piccolo cambiamento nel cervello stesso. È molto difficile credere che un tale cambiamento farebbe la differenza tra la vita e la morte in un organismo⁴⁴.

Inoltre, anche ammettendo che l'organismo muoia con la morte del cervello, questo non sarebbe ancora sufficiente per accettare il criterio di morte cerebrale, in quanto non è vero che noi, come persone, siamo identici con il nostro organismo: noi persone siamo associate al nostro organismo, ma non siamo un organismo⁴⁵. Possiamo immaginare, infatti, che una parte del nostro cervello (il cervelletto) sia trapiantata nel corpo del nostro fratello gemello e nel suo tronco cerebrale. In questo caso il mio corpo originario potrebbe continuare a vivere perché avrebbe ancora un tronco cerebrale funzionante ed essere mantenuto in uno stato vegetativo. Oppure, dopo un certo periodo di tempo, potrebbe smettere di funzionare. Ma io continuerei a sopravvivere a prescindere da quello che accade a questo organismo. Che, però, noi come persone non siamo organismi può essere sostenuto e dimostrato anche senza ricorrere a casi immaginari o scenari fantascientifici e improbabili. Pensiamo, infatti, ai gemelli siamesi: essi condividono lo stesso corpo (e possiamo dire, lo stesso organismo), ma, malgrado questo, sono due diverse persone. Se, invece, noi come persone fossimo il nostro organismo, essi sarebbero una stessa persona.

Ma se noi, come persone, non siamo il nostro organismo, che cosa siamo? E se la morte dell'organismo non coincide con la nostra morte, dove fissare questo punto? La risposta è che noi siamo di fatto la nostra mente che è necessariamente incorporata (*embodied*): "Se ho ragione – scrive Jeff McMahan – che tu non sei un organismo umano e che non ci sarebbe più niente di te lì, allora sembra corretto affermare che tu devi aver cessato di esistere quando il tuo cervello ha perso la capacità per la coscienza"⁴⁶. Se noi, cioè, siamo menti incorporate, cessiamo di esistere quando perdiamo irreversibilmente la capacità di essere coscienti ovvero sia quando c'è una perdita irreversibile delle funzioni in quelle aree del cervello che assicurano la coscienza. Il criterio di morte più corretto, in altri termini, è quello che fa riferimento non alla cessazione di tutte le funzioni cerebrali, ma alla morte della corteccia cerebrale. Noi, del resto, come persone possiamo anche morire prima che il nostro organismo (o il nostro corpo come organismo integrato) cessi di funzionare e di esistere: "infatti – come scrive Defanti – il cadavere continua a esistere per qualche tempo dopo la morte della persona, prima di andare incontro al processo di dissoluzione finale"⁴⁷. Per questa ragione, quando cioè le funzioni superiori del cervello vengono meno, può essere moralmente accettabile non soltanto lasciar morire l'organismo che sopravvive, ma anche l'espanto dei suoi organi e anche prima che esso cessi di funzionare. Anzi, continuare a prendersi cura di organismi che non sono più persone rappresenta una scelta morale irresponsabile perché implica uno sperpero delle risorse e perché impedisce a tante persone di ricevere un organo che potrebbe salvare loro la vita.

Un'altra prospettiva contesta il criterio di morte come cessazione di tutte le funzioni cerebrali non da un punto di vista scientifico, ma da una prospettiva filosofica. Anche gli autori che sostengono questa posizione sono d'accordo circa i limiti scientifici di una definizione di morte che fa riferimento alla cessazione dell'attività cerebrale. Anche secondo loro, infatti, è evidente che il corpo come organismo può continuare a sopravvivere anche quando le funzioni cerebrali sono state perse irreversibil-

mente. Per altro, una volta che è stata accertata la morte cerebrale, avremmo ancora un organismo anche in assenza di tecnologie che assicurano l'attività cardiaca e la respirazione, in quanto in questo corpo resterebbe comunque ancora una qualche attività cerebrale, sufficiente a garantire il funzionamento del corpo come un sistema integrato:

Negli ultimi dieci anni [...] i medici, nel mettere a punto le tecniche di trattamento per i pazienti affetti da morte cerebrale, con l'intento di tenere in vita più a lungo i loro organi (e, in qualche caso, le loro gravidanze), si sono resi conto che certe funzioni del cervello continuano, anche quando i test di routine attestano la morte cerebrale. Noi pensiamo al cervello principalmente come l'organo deputato a elaborare le informazioni fornite dai sensi e dal sistema nervoso: ma esso ha anche altre funzioni. Una di esse è quella di produrre vari ormoni, che contribuiscono a regolare diverse funzioni corporee (per esempio, l'ormone antidiuretico, che i medici giapponesi sono riusciti a introdurre nei loro pazienti per fleboclisi). Oggi sappiamo che in molti casi alcuni di questi ormoni continuano a essere prodotti, anche quando il cervello, sulla base di test standard, risulta morto. Inoltre, quando i pazienti affetti da morte cerebrale vengono incisi per procedere all'espanto di organi, a volte la loro pressione arteriosa aumenta e il battito cardiaco accelera. Queste reazioni dimostrano che il cervello svolge ancora alcune sue funzioni, per esempio quella di regolare le risposte del corpo. Di conseguenza, la definizione giuridica di morte cerebrale e la pratica medica corrente di certificare come morte le persone in stato di morte cerebrale hanno ricevuto un duro colpo⁴⁸.

Inoltre, anche secondo questi critici del criterio di morte come morte cerebrale, la morte delle persone coincide con la perdita irreversibile della coscienza e, di conseguenza, con il venir meno, in maniera irreversibile, dell'attività della corteccia cerebrale, in quanto le persone sono "essenzialmente" esseri pensanti ed intelligenti, dotati di ragione e consapevoli di sé come esseri esistenti nello spazio e nel tempo.

Tuttavia, le ragioni per identificare la morte delle persone con la perdita irreversibile della coscienza e dell'attività della corteccia cerebrale non sono scientifiche, ma morali. Quando, cioè, ci interroghiamo su quando una persona muore non ci poniamo un interrogativo scientifico ma una domanda di tipo morale ovvero sia vogliamo comprendere quando è moralmente giusto considerare e trattare una persona come morta: "dovrebbe essere ormai chiaro che il dibattito sulla definizione di morte è di fatto un dibattito sulla rilevanza morale degli esseri umani. È un dibattito su quando gli esseri umani dovrebbe essere trattati come membri a tutti gli effetti della comunità umana. Quando gli esseri umani sono vivi, meritano pieni diritti umani morali e giuridici. Dire che le persone sono vive è solamente un modo più semplice per dire che essi sono portatori di tali diritti. Per questo la definizione di morte è così importante"⁴⁹. Affermare, in altri termini, che una persona è morta, significa semplicemente sostenere che non abbiamo più il dovere di garantirgli quella cura e attenzione che dobbiamo alle persone. Non c'è bisogno, in altri termini, di interrogarsi su cosa sono le persone e su se le persone sono essenzialmente il loro organismo e qual è il rapporto tra mente e corpo. La domanda che dobbiamo porci è come dobbiamo relazionarci a questi individui che non hanno più e non possono più ritornare ad avere coscienza e autocoscienza. Per questa ragione può essere moralmente accettabile interrompere l'alimentazione e la nutrizione artificiali a un individuo privo di attività corticale. Anzi, non farlo, – come afferma Robert M. Veach – potrebbe essere un'offesa alla sua di-

gnità. Oppure, come nel caso dei bambini anencefalici, possiamo anche moralmente giustificare l'espianto dei loro organi, anche nell'ipotesi che essi non siano ancora morti: "alcuni ritenevano – scrive Peter Singer in *Ripensare la vita* – che gli infanti anencefalici e quelli affetti da morte corticale dovevano essere dichiarati legalmente morti; altri sostenevano che essi non erano morti e, quindi, non potevano diventare donatori di organi altri ancora, e tra questi ultimi c'ero anch'io, affermavano che questi bambini non erano morti, ma potevano diventare ugualmente donatori di organi"⁵⁰. Naturalmente se la morte è una questione di scelta morale è facilmente immaginabile che possano sorgere contrasti profondi tra le persone chiamate a decidere su casi concreti, in quanto le persone hanno punti di vista molto diversi su ciò che è giusto fare. Tuttavia non c'è un modo più semplice per stabilire quando una persona muore: "non c'è una soluzione scientifica per risolvere il dibattito. Determinare chi è vivo – che ha, cioè, piena rilevanza come membro di una comunità umana – è fondamentalmente una questione morale, filosofica o religiosa, e non una questione scientifica"⁵¹. Per altro, qualsiasi tentativo di stabilire il momento della morte su basi "ontologiche" o "scientifiche" è condannato problemi e discussioni anche maggiori, in quanto le nostre idee su cosa sono le persone possono essere anche meno convergenti.

4. Il sogno dell'immortalità

Negli ultimi anni il tema dell'immortalità è stato al centro di un intenso dibattito bioetico. L'allungamento della vita oltre i limiti finora conosciuti e il superamento della morte rappresentano un argomento sempre più esplorato dalla riflessione sul potenziamento. Accanto a ipotesi che indicano la possibilità di un'estensione della durata della vita, troviamo posizioni che non nascondono la loro fiducia che lo sviluppo scientifico e tecnologico dei prossimi decenni possa rendere la morte un vecchio ricordo. All'immortalità si conta di arrivare soprattutto attraverso quelle ricerche che puntano a rallentare i processi di invecchiamento cellulare e a trovare una soluzione terapeutica per quelle malattie che sono le principali cause della morte degli esseri umani. La speranza, cioè, è che i progressi della scienza e della tecnologia rendano sempre più praticabili ed accessibili trattamenti capaci di curare e prevenire qualsiasi malattia, con il risultato di garantire una durata maggiore della vita, se non l'immortalità⁵². Tuttavia, anche le nuove tecnologie riproduttive, e in particolare la clonazione, appaiono una risorsa importante per coloro che coltivano i sogni dell'immortalità. Da molti decenni, ormai, la clonazione viene presentata sia nei romanzi di fantascienza che nella riflessione filosofica come la tecnologia che, in prospettiva, avrebbe le migliori possibilità di assicurare un'esistenza non segnata dalla morte. Vengono immaginati soprattutto tre modi per raggiungere questo ambizioso risultato. Un primo modo è il trasferimento dei propri contenuti mentali in un organismo precedentemente clonato a partire da una cellula somatica del proprio corpo. In questo maniera, il nostro corpo muore, ma noi continuiamo a vivere in un altro organismo. In alternativa – e questo rappresenta un altro modo di usare la clonazione per raggiungere l'immortalità –,

quando invecchiamo, il nostro cervello viene trapiantato in un altro corpo, precedentemente clonato a partire da una nostra cellula somatica. Il risultato non sarebbe diverso da quello che si potrebbe raggiungere con il trasferimento dei contenuti mentali, ma forse richiederebbe una tecnologia meno avanzata. Le altre soluzioni prospettate rasentano ancora di più il mondo della fantascienza. Una è quella di produrre un clone, al momento della nostra morte, e ricostruire intorno a lui l'ambiente e le stesse identiche condizioni in cui siamo cresciuti. In questa maniera, il clone sarebbe una copia perfetta di noi non soltanto dal punto di vista genetico, ma anche dal punto di vista delle esperienze e del carattere che svilupperà. L'altra è quella di creare per clonazione delle copie di noi stessi, da utilizzare, poi, nel corso della vita e quando ne avremo bisogno, come deposito di organi. Così – quando invecchiamo e come condizione per raggiungere l'immortalità – non avremmo bisogno di abbandonare il nostro corpo, in quanto potremmo ringiovanirlo, sostituendo gli organi che invecchiamo e che si deteriorano con organi nuovi.

Nei confronti delle ricerche che puntano all'immortalità sono state avanzate diverse obiezioni. Le obiezioni si possono distinguere a seconda che l'immortalità venga considerata qualcosa di negativo per il soggetto che diventa immortale oppure per la società. Un primo gruppo di obiezioni che rivolge l'attenzione soprattutto alla condizione dell'essere immortale afferma che una durata senza fine dell'esistenza impedirebbe necessariamente al soggetto di apprezzare, nel modo giusto, la propria vita. La mortalità, cioè, sarebbe la condizione per riuscire a dare significato alle esperienze della vita e per riconoscere valore alle cose e alle persone che incontriamo. Una vita senza confini ci priverebbe di quell'orizzonte di senso che oggi abbiamo perché non avremmo più bisogno di aver cura, di amare e di lottare, "saremmo qualcosa di completamente differente, che ha perduto qualcosa di essenziale all'essere umano"⁵³. Ci sono, in altri termini, cose che danno valore alla vita che sono legate alla nostra finitezza, in quanto individui con capacità e disposizioni che presentano limiti e imperfezioni: "suggerisco che vivere con la nostra finitezza e, quindi, accettandola è la condizione necessaria per godere di molte delle cose migliori nella vita umana"⁵⁴. Perdiamo, pertanto, qualcosa di importante se miglioriamo le nostre disposizioni – dal gusto per l'impegno alla naturale inclinazione ad apprezzare la bellezza delle cose, dalla capacità di essere virtuosi a quella di cogliere il significato delle cose e della vita – e guadagniamo soltanto una preoccupante tendenza all'omogeneizzazione e alla mediocrità, in quanto, avendo perso la vita ogni significato, non avremmo più voglia di distinguerci: "l'omogeneizzazione, la mediocrità, la pacificazione, l'appagamento indotto dalla droghe, la trivialità dei gusti, un'anima senza amore e desiderio – afferma, ad esempio, Leon Kass in *La sfida della bioetica* – sono le inevitabili conseguenze dell'aver trasformato l'essenza della natura umana nell'ultimo progetto di dominio tecnologico"⁵⁵.

Per altro, più si allunga la vita più la nostra esistenza sarebbe segnata da periodi in cui non avremmo la possibilità di svolgere attività collegate a ruoli sociali. La nostra vita, cioè, ha un senso, finché siamo inseriti all'interno di un contesto sociale produttivo e possiamo sentirci membri

di una comunità che contribuisce alla sua prosperità. Nel momento in cui, per sopraggiunti limiti di età, perdiamo questa condizione, indipendentemente dagli anni che ci restano da vivere, la vita non ha più senso:

Nella terza età qualcuno deciderà di lavorare, ma – scrive Fukuyama – l'obbligo al lavoro e al genere di rapporti sociali coatti che esso comporta sarà in larga parte sostituito da occupazioni gradite all'individuo. Chi si troverà nella quarta età non si riprodurrà, non lavorerà, e ricoprirà addirittura il ruolo di forte consumatore di risorse e beneficiario di obblighi sociali, senza corrispondere nulla in cambio. Questo non significa che le persone anziane diventeranno improvvisamente irresponsabili o sfaticate, ma piuttosto che la loro esistenza potrebbe risultare più vuota o più solitaria, dal momento che sono proprio gli obblighi sociali a rendere la vita di molte persone degna di essere vissuta. Quando il pensionamento viene considerato un breve periodo di riposo preceduto da una vita di lotte e di duro lavoro – afferma ancora Fukuyama – può sembrare un premio ben meritato, ma se si prolunga per venti o trent'anni senza che se ne veda la fine può apparire semplicemente privo di senso. E risulta anche difficile pensare come persone giunte all'ultima fase della propria esistenza possano considerare gioioso o ricco di soddisfazioni un prolungato periodo di dipendenza e di invalidità⁵⁶.

All'immortalità, però, si guarda con preoccupazione anche per altre ragioni. L'incompatibilità tra l'immortalità e una condizione di felicità viene sostenuta anche da coloro che ritengono che una vita senza fine sarebbe per il soggetto un'esperienza noiosa⁵⁷ o, contrariamente a quanto siamo portati ad immaginare, renderebbe la vita piena di sofferenza e, pertanto, molto meno degna di essere vissuta. Fukuyama, ad esempio, ha contestato la relazione tra allungamento della vita e miglioramento della sua qualità, sostenendo che una maggiore durata della vita potrebbe portare con sé una maggiore probabilità di avere una vita insopportabile e penosa: «la professione medica – afferma Fukuyama – è votata al principio che ogni cura in grado di sconfiggere la malattia e prolungare la vita sia per definizione qualcosa di positivo. La paura di morire è uno dei sentimenti più antichi e profondi dell'uomo, quindi la celebrazione di ogni avanzamento della tecnologia medica in grado di disporre la morte è comprensibile. Le persone però si preoccupano anche della qualità della loro vita, e non solo della sua durata; idealmente non si desidera solo vivere di più, ma – conclude Fukuyama – anche conservare le proprie facoltà il più a lungo possibile, in modo da non dover attraversare un periodo di invalidità prima di morire»⁵⁸. Inoltre, nota sempre Fukuyama, un soggetto con una vita più lunga dovrebbe fare i conti anche con la perdita significativa, per un maggior numero di anni, della propria autonomia, in quanto con le malattie aumenterebbe la condizione di dipendenza. Il che significa, secondo Fukuyama, che c'è il pericolo concreto che la società che ricorre alle biotecnologie migliorative diventi simile a una grande casa di riposo con cittadini che devono essere affidati alle cure di altri per un terzo delle loro vite.

Appartengono, invece, al secondo gruppo di obiezioni quelle critiche rivolte all'immortalità che puntano l'attenzione sulle conseguenze sociali negative che essa avrebbe. Il timore in questo caso è che una società composta da individui immortali possa essere una società insostenibile, in quanto ci sarebbero richieste continue di assistenza sanitaria da parte di persone che, anno dopo anno, indipendentemente dall'immortalità, invecchierebbero e, quindi, perderebbero progressivamente le loro funzioni. Inoltre, è ragionevole supporre che una vita più lunga possa favorire tensioni sociali, in quanto il mecca-

nismo del ricambio generazionale sarebbe probabilmente bloccato. Per i più giovani, cioè, non sarebbe facile farsi strada verso posizioni importanti, in quanto i più anziani – che, possiamo immaginare, hanno avuto il tempo e l'occasione per arrivare a posti importanti – non avrebbero alcuna voglia di mettersi da parte. Finora, afferma Fukuyama, la durata breve della vita e la difficoltà di mantenere le stesse capacità nel tempo, al sopraggiungere dell'invecchiamento, non permetteva ad una generazione di esercitare un potere troppo forte nei confronti delle altre. La situazione cambia radicalmente nel momento in cui le persone potranno lavorare senza problemi anche a cent'anni o, con lo sviluppo biotecnologico, anche oltre. In questo caso, i giovani avranno sempre meno occasioni e possibilità per affermarsi e prendere il posto dei vecchi:

Nelle società più democratiche e/o più meritocratiche esistono meccanismi istituzionali che consentono la rimozione di capi, leader e amministratori delegati per raggiunti limiti d'età, ma i termini della questione non cambiano. Il problema fondamentale è il fatto che le persone che si trovano in cima a una gerarchia sociale di solito non vogliono perdere il proprio status, e spesso fanno uso della propria notevole influenza per proteggerlo. È difficile – sottolinea ancora Fukuyama – che qualcuno più giovane prenda l'iniziativa di rimuovere un leader, un capo, un campione dello sport, un professore o un membro del consiglio di amministrazione, almeno fino a quando l'età non ne abbia deteriorato notevolmente le capacità⁵⁹.

Le conseguenze sarebbero catastrofiche per la società non soltanto per le gravi tensioni sociali, ma anche per il rallentamento economico e culturale che si avrebbe. Sono infatti i più giovani il motore del cambiamento, gli individui che possono mettere la società nella condizione di svilupparsi con nuove idee e nuove energie. Se il ricambio generazionale si ferma, si ferma anche il rinnovamento: «c'è un detto secondo il quale la disciplina economica progredisce funerale dopo funerale. Il che purtroppo è più vicino alla realtà di quanto molti sono disposti ad ammettere. La sopravvivenza di un 'paradigma' fondamentale (per esempio il pensiero keynesiano, o il liberalismo di Friedman), che in un determinato periodo storico influenza il modo di pensare della comunità scientifica e intellettuale, non dipende solo dalla sua verifica empirica, come a qualcuno piace pensare, ma anche dalla sopravvivenza dei suoi curatori»⁶⁰.

C'è, infine, il timore che il pianeta non avrebbe le risorse sufficienti per sostenere una crescita demografica continua prodotta dall'assenza o dal rallentamento del ricambio generazionale e che l'aumento della popolazione potrebbe produrre a lungo termine conseguenze devastanti sugli equilibri ecologici e sulla sopravvivenza della specie umana che sarebbe destinata a fare i conti con una crisi ambientale senza precedenti.

A fronte di queste obiezioni, i sostenitori del potenziamento delle disposizioni e delle capacità sottolineano gli importanti benefici che deriverebbero da un allungamento anche significativo della vita prodotto dallo sviluppo scientifico e tecnologico. Le generazioni future non soltanto potrebbero essere risparmiate dalla sofferenza causata dall'invecchiamento, dalle malattie e dalla perdita dei propri cari, ma potrebbero anche apprezzare le cose belle della vita per un periodo molto più lungo⁶¹. Non ci sarebbero, poi, ragioni veramente convincenti per rifiutare questa forma di miglioramento. Coloro che difendono, infatti, una posizione di principio contro l'allungamento

della vita e dell'immortalità sarebbe vittime di un pregiudizio nei confronti della scienza e della tecnologia e di qualsiasi intervento di potenziamento umano, considerato da loro, *a priori*, incompatibile con la nostra umanità e benessere⁶².

Le loro critiche al potenziamento, inoltre, sarebbero fondate su premesse moralmente inaccettabili. Innanzitutto, peserebbe sulla loro diffidenza nei confronti delle tecnologie la convinzione che ciò che è naturale è sempre meglio di ciò che è artificiale e che, di conseguenza, qualsiasi intervento sulla natura sia destinato a peggiorare le cose. Non sarebbe facile, tuttavia, distinguere con precisione e oggettività cosa è naturale da ciò che non lo è, in quanto si tratterebbe di una questione filosofica complessa che si presta a risposte diverse, a seconda della prospettiva che si assume. Ad esempio, anche quello che facciamo ricorrendo alla tecnologia può essere considerato naturale, in quanto, come precisava David Hume, la stessa necessità che troviamo nella natura può essere scoperta anche nei comportamenti umani che, proprio per questa ragione, non sono affatto meno naturali dei processi che caratterizzano la natura: “dimentichiamo facilmente – afferma, al riguardo, David Hume – che i piani, i progetti e le opinioni degli uomini costituiscono dei principi tanto necessari nella loro azione quanto il caldo e il freddo, l'umido e il secco, ma siccome li consideriamo come liberi e del tutto in nostro potere siamo soliti contrapporli agli altri principi della natura”⁶³.

Inoltre, una posizione che difende una superiorità morale della natura sulla tecnologia non tiene conto del fatto che ricorriamo quotidianamente a strumenti e prodotti che, anche ammesso che non siano naturali, permettono di avere una vita migliore. Non soltanto, cioè, una cosa può essere innaturale e, allo stesso tempo, buona, ma, oltre a questo, è ingenuo affermare che ciò che produce la natura sia sempre accettabile. Vengono, pertanto, ampiamente richiamate le parole di John Stuart Mill che scriveva che “il corso dei fenomeni naturali è zeppo di azioni le quali, quando vengono commesse dagli uomini risultano degli del massimo aborrimiento” che “chiunque tentasse di imitare nel proprio modo di agire il corso naturale delle cose, sarebbe universalmente considerato o riconosciuto come il più malvagio degli uomini”⁶⁴.

Indipendentemente, poi, dalla posizione che difendono in merito al valore morale della natura, ci sarebbe da parte dei critici del potenziamento umano la difficoltà di immaginare che i nuovi scenari che possono essere prodotti dalle tecnologie e dalla scienza possano essere veramente migliori, per gli esseri umani, della condizione attuale: è “difficile dimostrare l'irrazionalità o la predisposizione, ma nel suo complesso, l'evidenza che è stata accumulata in molti studi scrupolosi, nel corso degli ultimi decenni, è certamente indice di un diffuso pregiudizio a favore dello status quo”⁶⁵. In altri termini, il rifiuto di qualsiasi forma di potenziamento sarebbe prodotto dalla difficoltà di fare i conti con gli scenari completamente nuovi che si stanno aprendo e, pertanto, sarebbe spiegabile con il sentimento di disorientamento suscitato dalla sorpresa che, come diceva ancora Hume, getta spesso l'animo in uno stato di agitazione.

A favore, poi, del potenziamento, anche nei termini di un allungamento della vita, i sostenitori dell'*enhancement* sottolineano la capacità degli esseri umani di adattarsi alle

nuove condizioni e la tendenza di costruire la loro umanità anche attraverso i cambiamenti che introducono non solo nel mondo ma anche nella natura umana. Non ci sarebbe, cioè, un'incompatibilità di principio tra natura umana e tecnologia, al contrario la nostra umanità si definirebbe, nelle sue potenzialità e caratteristiche, nella relazione con la tecnologia che contribuirebbe a modellare i suoi contorni. Per questa ragione, è legittimo interrogarsi su come potrebbe cambiare l'esistenza delle generazioni future nell'ipotesi di un allungamento della vita per via tecnologica ed è anche giusto affrontare le questioni di giustizia che potrebbero sorgere. Ma non c'è motivo di pensare che una diversa “condizione esistenziale” prodotta dalla possibilità di vivere per un periodo di tempo anche molto più lungo getterebbe chi verrà dopo di noi in una situazione incontrollabile e, ad ogni modo, indesiderabile. Per altro, si dovrebbe anche considerare che, insieme ad un allungamento della vita, lo sviluppo scientifico e tecnologico potrebbe permettere di intervenire e, di conseguenza, potenziare molte altre importanti caratteristiche e disposizioni umane con il risultato di rendere più facile la gestione di condizioni complesse.

In altri termini, coloro che rifiutano come moralmente accettabile l'allungamento della vita immaginano che questa forma di potenziamento sarebbe destinata a realizzarsi in una realtà non molto diversa da quella che attualmente viviamo. Motivo per cui temono che un eventuale allungamento della vita debba necessariamente non soltanto prolungare i periodi di sofferenza, di malattia e dipendenza dagli altri, ma anche condannare le persone lunghi anni di inattività e di noia. Tuttavia, si possono immaginare scenari diversi in cui l'allungamento della vita è accompagnato da miglioramenti importanti anche nelle disposizioni fisiche e intellettive che permettono alle persone di godere ancora, in maniera piena, della vita senza essere condannate a rinunciare al genere di attività che danno un senso all'esistenza⁶⁶.

Note

¹ V. Held, *Feminist Morality: Transforming the Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, trad. it. *Etica femminista. Trasformazione della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 126.

² V. Held, *Etica femminista*, op. cit., pp. 126-127.

³ V. Held, *Etica femminista*, op. cit., p. 126. Questa tesi viene sostenuta anche da A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre Corte, Verona, 2009, pp. 59-122 e da C. Botti, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano, 2007.

⁴ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 47.

⁵ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., p. 47.

⁶ P. Singer, *Rethinking Life & Death*, Text Publishing Company, Melbourne, 1994, trad. it. *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano, 1996; R. Barcaro, *Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, Franco Angeli, Roma, 1998; T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica bioetica*, Le Lettere, Firenze, 1999; Comitato Etico Fondazione Floriani, *Alla fine della vita. Casi e questioni etiche*, Guerini & Associati, Milano, 2002.

⁷ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., p. 53; G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano, 2005; G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Mondadori, Milano, 2008; G. Fornero, M. Mori, *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Le Lettere, Firenze, 2012.

⁸ D. Tettamanzi, *Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato, 1990.

- ⁹ F. D'Agostino, *Pena di morte e dignità della vita*, in L. Alici, F. D'Agostino, F. Santeusano (a cura di), *La dignità degli ultimi giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998, pp. 101-120, in particolare p. 120; si veda a questo riguardo anche E. Sgreccia, *Manuale di bioetica, Vol. I, Fondamenti ed etica medica*, Vita & Pensiero, Milano, 2007⁴, pp. 878-879.
- ¹⁰ M. Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002.
- ¹¹ F. D'Agostino, *Bioetica*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 204: "Chi ha tanta serenità e lucidità da progettare la propria morte per mano altrui, dovrebbe pur averla per progettarla di mano propria (al limite attraverso il rifiuto delle terapie). E se il paziente rifiuta l'idea del suicidio perché non ne ha sufficiente coraggio, non significa ciò forse che viene meno proprio uno degli elementi tipici dell'ipotesi sopra formulata, quello della volontà forte e serena del paziente, una volontà da vero *esprit fort*? La realtà è che anche un'ipotesi del genere [...] si muove in un'atmosfera chiaroscurale, dominata dall'angoscia e dall'incertezza e tutt'altro illuministicamente univoca". Ma a questo riguardo si veda anche K. Amarasekara, M. Bagaric, "Moving from Voluntary Euthanasia to Non-Voluntary Euthanasia: Equality and Compassion", *Ratio Juris*, 17, 3, 2004, pp. 398-423, in particolare p. 410; L. Cornacchia, *Il dibattito giuridico-penale e l'eutanasia*, in G. Zanetti (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Carocci, Roma, 2003, pp. 195-208; C. Sunstein, "The Right to Die", *The Yale Law Journal*, 106, 4, 2007, pp. 1123-1163.
- ¹² F. D'Agostino, *Bioetica*, op. cit. pp. 210-214: "l'appello alla libertà non risolve il problema del perché concreto di un suicidio, anzi questa necessaria ricerca del perché sembra comunque condurre al di là della libertà, in quell'ambito oscuro, in cui il soggetto più non riesce a padroneggiare se stesso e trova la propria personalità schiacciata da impulsi che la sovrastano, la dominano, la rendono schiava..." (pp. 211-212).
- ¹³ M. Aramini, *Eutanasia. Spunti per un dibattito*, Ancora, Milano, 2006, p. 117-118: "Proprio in uno stato avanzato della malattia il desiderio di morire rappresenta una comunicazione velata, che a un livello più profondo intende dire qualcosa di diverso dal significato diretto delle parole adoperate. [...] In un secondo momento simili desideri di morire sembrano un appello disperato a non essere lasciati soli nel difficile momento del trapasso. Dietro di essi si cela il desiderio di essere in quel frangente efficacemente aiutati, desiderio che un'interpretazione letterale della richiesta di eutanasia o addirittura il suo immediato appagamento potrebbero solo deludere"; M. De Hennenzenel, *La morte amica*, Rizzoli, Milano, 2003.
- ¹⁴ F. D'Agostino, *Bioetica*, op. cit.; si veda anche P. Binetti, *Il consenso informato. Relazione di cura tra umanizzazione della medicina e nuove tecnologie*, Magi Edizioni, Roma, 2010.
- ¹⁵ L. Savarino, *Bioetica cristiana e società secolare. Una lettura protestante delle questioni di fine vita*, Claudiana, Torino, 2013, p. 126: "Altrettanto condivisibile è la necessità di ridurre al minimo la richiesta di eutanasia, tramite assistenza pastorale e adeguate cure palliative. [...] Di fronte all'enorme progresso biomedico in corso, non sembra sufficiente sostenere che, nelle società occidentali, siamo di fronte a un'emergenza eutanasi, favorita da un uso smodato della libertà individuale che sconfinava nell'arbitrio". G. Zeppegno, *La vita e i suoi limiti. Questioni bioetiche*, Edizioni Cammilliane, Torino, 2011; M. Aramini, *Eutanasia. Spunti per un dibattito*, op. cit., p. 104: "Le indagini sul tema dimostrano che la maggior parte delle persone preferirebbero al suicidio medicalmente assistito cure palliative più adeguate e l'accesso ai servizi di un hospice, se queste forme di trattamento fossero generalmente disponibili. Invece, meno di un quinto dei pazienti malati terminali vi ha oggi accesso".
- ¹⁶ S. Amato, *Eutanasie*, Giappichelli, Torino, 2011; F. D'Agostino, *Bioetica e Biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 225. Secondo D'Agostino, c'è il rischio che "sotto la figlia di fico del rispetto per una pretesa e supposta volontà sovrana, autonoma, informata del paziente, si lasci aperto il campo a pratiche mediche di abbandono dei pazienti marginali, cioè - ripeto - di persone impaurite, fragili, il più delle volte anziane, sole, angosciate da problemi economici, familiari, incerte del loro futuro, bisognose soprattutto di essere alieggiate dal peso di decisioni più grandi di loro, spesso in stato di confusione mentale, pronte a dar credito non al parere migliore, ma a quello prospettato loro da ultimo o comunque nel modo retoricamente convincente".
- ¹⁷ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., pp. 60-61; M. Mori, *Manuale di Bioetica*, Le Lettere, Firenze, 2010; P. Borsellino, *Bioetica tra "moralità" e diritto*, Raffaello Cortina, Milano, 2009, pp. 351-364; P. Borsellino, *Bioetica tra autonomia e diritto*, Zadig, Milano, 1999; U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Dalai, Milano, 1998.
- ¹⁸ M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze, 2010, pp. 332-352.
- ¹⁹ G. Maniaci, *Eutanasia e suicidio assistito*, in F. Poggi (a cura di), *Diritto e bioetica. Le questioni fondamentali*, Carocci, Roma, 2013, pp. 163-177, in particolare p. 176; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law: Harm to Self*, Oxford University Press, New York, 1986.
- ²⁰ H. Küng, W. Jens, *Dying with Dignity. A Plea for Personal Responsibility*, New York, 1995, trad. it. *Della dignità del morire. Una difesa della libera scelta*, Rizzoli, Milano, 1996.
- ²¹ Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., p. 96.
- ²² S. Zullo, *L'aiuto a morire. Eutanasia e diritto nell'orizzonte della filosofia di Emmanuel Lévinas*, CLUEB, Bologna, 2006.
- ²³ G. Maniaci, *Eutanasia e suicidio assistito*, op. cit., pp. 167-168.
- ²⁴ Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., p. 75.
- ²⁵ Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., p. 75.
- ²⁶ S. Moratti, *L'eutanasia in Olanda tra etica e diritto*, Vicolo del Pavone, Piacenza, 2010, in particolare, p. 95.
- ²⁷ F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, op. cit., p. 227; M. Aramini, *Testamento biologico. Spunti per un dibattito*, Ancora, Milano, 2007.
- ²⁸ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 1999: "Il primo condizionamento è dato dalla difficoltà di conoscere adeguatamente le situazioni che viene prefigurata. Si tratta, in altre parole, del problema del consenso informato. Non è accessorio chiedersi fino a che punto il sottoscrittore di direttive anticipate comprenda il significato preciso delle condizioni cliniche in cui egli potrebbe trovarsi e sappia valutare il tipo di trattamento a cui si sottrae o no. Quando più le indicazioni sono precise e tanto meno sono accessibili al più vasto pubblico, e viceversa. Inoltre, ogni situazione clinica prevedibile resta per sua natura espressa in modo generico e non può tenere conto dei progressi della medicina o di fattori concomitanti non contemplati" (pp. 152-153).
- ²⁹ F. D'Agostino, *Bioetica*, op. cit., p. 177.
- ³⁰ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, op. cit. p. 153.
- ³¹ M. Mori, *Introduzione alla bioetica. 12 Temi per capire e discutere*, Edizioni Express, Torino, 2012, pp. 110-135; M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà secolarizzata*, op. cit., pp. 298-331; D. Neri (cura di), *Autodeterminazione e testamento biologico. Perché l'autodeterminazione valga su tutta la vita e anche dopo*, Le Lettere, Firenze, 2010. M. Warnock, E. Macdonald, *Easeful Death. Is There a Case for Assisted Dying?*, Oxford University Press, Oxford, 2008; P. Borsellino, *Bioetica tra morali e diritto*, op. cit., pp. 137-174; C. Triolo, *Liberi di morire. Una fine dignitosa nel paese dei diritti negati*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 27-69.
- ³² M. Mori, *Il caso Eluana Englaro. La "porta pia" del vitalismo ipocratico ovvero perché è moralmente giusto sospendere ogni intervento*, Pendragon, Bologna, 2008.
- ³³ D. Neri, *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 52.
- ³⁴ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., pp. 120-121.
- ³⁵ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit., p. 124.
- ³⁶ P. Becchi, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008; C.A. Defanti, *Soglie. Medicina e fine della vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- ³⁷ B. Morcavallo, *Morte e persona. Un dialogo fra etica medica, bioetica e riflessione morale*, Guida, Napoli, 1999, pp. 56-57.
- ³⁸ Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, "A Definition of Irreversible Coma", *JAMA*, 205, 1968, pp. 337-340.
- ³⁹ J. McMahan, "An Alternative to Brain Death", *Journal of Law, Medicine & Ethics*, Spring 2006, pp. 44-48, in particolare p. 44. Si veda anche J. McMahan, *Brain Death, Cortical Death and Persistent Vegetative State*, in H. Kuhse, P. Singer (a cura di), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford 1988, pp. 250-260; J. McMahan, "The Metaphysics of Brain", in *Bioethics*, 9, 2, 1995, pp. 91-126.
- ⁴⁰ Questa giustificazione viene data ad esempio da D. Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, Croom Helm, London & Sidney, 1985, trad. it. *Il confine della vita. Morte cerebrale ed etica dei trapianti*, Il Mulino, Bologna, 1987; D. Lamb, *Therapy Abatement, Autonomy and Futility: Ethical Decisions at the Edge of Life*, Ashgate, Aldershot, 1995, trad. it. *L'etica alle frontiere della vita. Eutanasia e accanimento terapeutico*, Il Mulino, Bologna, 1998; L. Becker, "Human Being: The Boundaries of the Concept", *Philosophy and Public Affairs*, 4, 1975, pp. 334-59; J. Bernat, C. Culver, and B. Gert, "On the Definition and Criterion of Death", *Annals of Internal Medicine*, 94, 1981, pp. 389-94; D.A. Shewmon, "The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating 'Brain Death with Death'", *Journal of Medicine and Philosophy*, 26, 2001, pp. 457-78.
- ⁴¹ Stabilire, comunque, se abbiamo davanti ancora un organismo oppure no è una questione complessa in quanto dipende sia «dalla nozione di

- individuo (o persona) adottata, sia dalla definizione di “organismo integrato”: F. Poggi, *Ubik. L'incerto confine tra vita e morte*, in Id. (a cura di), *Diritto e bioetica. Le questioni fondamentali*, op. cit., pp. 195-213, in particolare p. 213. A questo riguardo si vedano N. Tonti-Filippini, “Religious and Secular Death: A Parting of the Ways”, *Bioethics*, 26, 2012, pp. 410-421 e M. Balistreri, *Sul concetto di morte*, in P. De Nardis, S. Polverini, A. Sannella (a cura di), *Questione di vita o di morte. Bioetica, comunicazione biomedica e analisi sociale*, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 93-102.
- ⁴² C.A. Defanti, *Vivo o morto? La storia della morte della medicina moderna*, Zadig, Milano, 1999, p. 103.
- ⁴³ C. A. Defanti, *Vivo o morto?*, op. cit., p. 103.
- ⁴⁴ J. McMahan, *An Alternative to Brain Death*, op. cit., p. 46.
- ⁴⁵ McMahan precisa, comunque, che secondo lui la questione se noi siamo organismi non è una questione biologica e nemmeno una questione scientifica, ma una questione metafisica.
- ⁴⁶ J. McMahan, *An Alternative to Brain Death*, op. cit. p. 47.
- ⁴⁷ C.A. Defanti, *Vivo o morto?*, op. cit., p. 97.
- ⁴⁸ P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, op. cit., p. 51.
- ⁴⁹ R.M. Veatch, “The Impeding Collapse of the Whole-Brain Definition of Death”, *The Hastings Center Report*, 23, 4, 1993, pp. 18-24, in particolare p. 21.
- ⁵⁰ P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, op. cit., pp. 66-67.
- ⁵¹ R.M. Veatch, “The Impeding Collapse of the Whole-Brain Definition of Death”, op. cit., p. 21; R.M. Veatch, “The Whole-Brain-Oriented Concept of Death: An Outmoded Philosophical Formulation”, *Journal of Thanatology*, 3, 1975, pp. 13-30; K. Gervais, *Redefining Death*, Yale University Press, New Haven, CT, 1986. Ma a questo riguardo si veda anche D. De Grazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; D. DeGrazia, “Persons, Organisms, and Death: A Philosophical Critique of the Higher-Brain Approach”, *Southern Journal of Philosophy*, 37, 1999, pp. 419-40.
- ⁵² R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking, New-York, 2005, trad. it. *La Singolarità è vicina*, Apogeo, Milano, 2008; A. De Grey, M. Rae, *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, St. Martin's Griffin, New York, 2007; S. Knell, M. Weber (a cura di), *Länger leben?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.
- ⁵³ G. Brown, *The Living End. The Future of Death, Aging and Immortality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008, trad. it. *Una vita senza fine? Invecchiamento, morte, immortalità*, Cortina, Milano, 2009, p. 192; S. Sandel, *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Harvard, 2007, trad. it. *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita & Pensiero, Milano, 2008; N. Agar, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*, The Mit Press, Cambridge (MA), 2010.
- ⁵⁴ L. Kass, “Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection”, *The New Atlantis*, 1, 2003, pp. 9-28, in particolare p. 25.
- ⁵⁵ L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco, 2002, trad. it. *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino, 2007, p. 76.
- ⁵⁶ F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002, trad. it. *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002, p. 64; D. Sisto, *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, ETS, Pisa, 2013; D. Callahan, *False Hopes*, Simon & Schuster, New York, 1998; *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini & Castoldi, Milano, 2000; D. Callahan, *Setting Limits. Medical Goals in an Aging Society*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1987.
- ⁵⁷ B. Williams, *Il caso Macropulos: riflessioni sul tedio dell'immortalità*, in *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 101-124.
- ⁵⁸ F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo*, op. cit., p. 95.
- ⁵⁹ F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo*, op. cit., p. 63.
- ⁶⁰ F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo*, op. cit. p. 94.
- ⁶¹ P. Singer, *Die Erforschung des Alterns und die Interessen gegenwärtiger Individuen, zukünftiger Individuen sowie der Spezies*, in S. Knell, M. Weber (a cura di), *Länger leben?*, op. cit., pp. 152-173; J. Harris, *Anmerkungen zur Unsterblichkeit. Die Ethik und Gerechtigkeit lebensverlängernder Therapien*, in S. Knell, M. Weber (a cura di), *Länger leben?*, op. cit., pp. 174-209.
- ⁶² M. Balistreri, *Superumani. Etica ed enhancement*, Edizioni Espress, Torino, 2011; J. Savulescu, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What We Owe the Gods?*, in J. Savulescu, N. Bostrom (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 211-247.
- ⁶³ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, a cura di D.F. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2000, trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 1982, vol. 2, pp. 501-502.
- ⁶⁴ J.S. Mill, *Three Essays on Religion. Nature, the Utility of Religion and Theism*, Longman, Green and co., London, 1885³, trad. it. *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 52. Si vedano ad esempio, J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton, 2007; J. Harris, “Intimations of Immortality”, *Science*, 288, 2000, p. 59; J. Savulescu, R. Meulen, G. Kahane (a cura di), *Understanding Human Enhancement*, Wiley-Blackwell 2011.
- ⁶⁵ N. Bostrom, T. Ord, “The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics”, *Ethics*, 116, 2006, pp. 656-679; M. Balistreri, *Il futuro della riproduzione umana*, Fandango, Roma, 2016.
- ⁶⁶ N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

La morte ha/a valore. Annotazioni su alcune articolazioni del “mortalismo” novecentesco

Ubaldo Fadini

Abstract: The contribution highlights the attention given to the essential link between life and death by a group of authors (from Canguilhem to Foucault, from Deleuze to Macherey) which allows for connecting a huge part of the so-called contemporary “vitalism” to a sort of “mortalism” aimed at better clarifying some key-notions as the ones of health and normality.

Keywords: health, normality, body, life, death

Pierre Macherey ha sottolineato, non troppo tempo fa, l’opportunità di riprendere un motivo dell’indagine complessiva di Georges Canguilhem – quello del rapporto essenziale tra il vitale e il sociale – anche ri-attraendosi alcune dimensioni della ricerca foucaultiana¹. Lo sfondo di questo tentativo di rilettura non può che essere quello delineato dalla riflessione sulla vita, da una attenzione costante alla “conoscenza della vita”. Macherey insiste, in quest’ottica, soprattutto sull’idea della vita come “potenza”, vale a dire come produzione di normatività, di quadri ordinati di confronto, socialmente condizionati, rispetto a un dato di vitalità considerato in prima battuta come “naturale”. In tutto ciò si esprime l’interesse di Canguilhem a quello sforzo proprio del vivente a esistere *secondo possibilità* (si potrebbe anche dire: a *errare* in avanti) che pare apprezzabile pure filosoficamente, nel senso di una ripresa di suggestioni di matrice bergsoniana, alla quale lo stesso Macherey affianca l’influsso, per lui importante, del *conatus* spinoziano, rilevante soprattutto perché consentirebbe di spostare lo sguardo – oltre che su Louis Althusser – su quel rapporto decisivo tra Canguilhem e Gilles Deleuze sempre sostenuto dalla presenza della particolare “filosofia della vita” di Henri Bergson.

Rispetto a tale ‘filiera’ di autori e di figure concettuali non si può non rilevare poi la presenza di Friedrich Nietzsche, d’impatto assolutamente eccezionale su molta filosofia francese dagli anni ‘50 agli anni ‘70, ma il filosofo della *Genealogia della morale* è da richiamare per restituire al meglio la concentrazione teorica di Canguilhem su una idea di corpo capace di parlare concretamente del “senso della terra”, di esprimersi sotto veste di “grande ragione”, come pluralità/molteplicità inesauribile in grado di veicolarsi come un “senso” assai più potente di qualsiasi “somma saggezza”. È anche a partire da ciò che deriva una concezione della salute come

espressione della “verità del corpo”, di quel corpo inteso come molteplicità organica, posto nella situazione di un vero e proprio “esercizio”. Canguilhem insiste su tale motivo in un testo intitolato *La salute: concetto volgare*, laddove la qualifica “volgare” non vale come triviale, bensì – kantianamente: nel senso indicato dalla terza sezione de *Il conflitto delle facoltà* – come qualcosa di “comune”, “alla portata di tutti”. E il rinvio a Nietzsche è diretto, in questi termini:

Non è facile, dopo tanti commenti alla sua opera, penso soprattutto a quelli di Andler, Bertram, Jaspers, Löwith, determinare il senso dei tanti testi che Nietzsche dedica al tema della salute e della malattia. Nella *Volontà di potenza* gli capita a volte, sulla scia di Claude Bernard, di teorizzare l’omogeneità tra salute e malattia [...] e a volte di celebrare la “grande salute”, il potere di assorbire e vincere le tendenze morbose. Nella *Gaia scienza* questa grande salute equivale alla capacità di mettere alla prova tutti i valori e tutti i desideri. Nell’*Anticristo* la religione cristiana è criticata per aver fatto proprio il rancore istintivo dei malati per i sani, la ripugnanza per “tutto ciò che è retto, fiero e superbo”. Fermiamoci sul *retto*. Ritroviamo in *Così parlò Zarathustra* la rettitudine del corpo contrapposto ai malaticci predicatori dell’aldilà. “Il corpo sano parla più in buona fede e con maggiore purezza; il corpo completo, il corpo ad angoli retti [*rechtwinkling*: fatto con la squadra] parla del senso della terra”. Forse non è superfluo rammentare che la squadra, nella mitologia cinese, è il simbolo della terra, la cui forma è quadrata, le cui divisione sono quadrate. *Salute* equivale dunque, per Nietzsche, a rettitudine, affidabilità, completezza. Ed egli aggiunge altrove: “Il corpo è una grande ragione, una molteplicità con un solo senso, una guerra e una pace, una mandria e un pastore”. E infine: “C’è più ragione nel tuo corpo che nella tua somma saggezza”².

La “grande salute” è “più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più ardita, più gaia di quanto ogni salute sia stata finora”: così scrive Nietzsche nell’*aforisma* 382 della *Gaia scienza*, in un senso che richiama qualcosa che eccede la sua consueta considerazione in chiave alternativa alla malattia, come se portasse in sé il suo contrario. A ragione, un fine interprete dell’opera nietzscheana, Ferruccio Masini, ha sottolineato il carattere rischioso di uno stato di potenziamento – quello appunto della “grande salute” – indicativo non tanto di un possibile cedimento/deterioramento, quanto di una vera e propria catastrofe. È tale rischio ad essere costitutivo della salute che si potenzia: è la pericolosità di tale stato, meglio: di tale dinamica, a rendere il suo darsi come qualcosa di transitorio e di effettivamente travagliato. Scrive Masini:

“[...] una salute” dirà ancora Nietzsche “che non soltanto si possiede, ma che incessantemente si acquisisce e si deve acquisire, dato che sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare [...]”. Il suo orizzonte è stato più

sconfinato, in quanto la ricchezza che si raccoglie in esso è fatta non solo di “cose belle”, ma anche “ignote”, enigmatiche, terribili e divine. Nietzsche non parla di libertà né di liberazione: parla di rischio e di conquista, parla dell’instabilità e precarietà di un possesso sempre esposto al rischio. Questa “grande salute” sta, a ben vedere, nel rifiuto del possesso. “Noi non ‘conserviamo’ nulla, non vogliamo neppure regredire in alcun passato, non siamo assolutamente ‘liberali’, non lavoriamo per il ‘progresso’, non abbiamo bisogno di tapparci le orecchie contro le avveniristiche sirene del mercato – quel che esse cantano, ‘uguaglianza dei diritti’, ‘libera società’, basta con i padroni e con gli schiavi; non ci attira (*La gaia scienza*, V, 377)³.”

La “grande salute” è ciò che risulta indispensabile per percorrere con la propria vita “tutto l’orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino a oggi”: non è dunque il risultato di un processo di liberazione o di una particolare disposizione di pensiero; la sua ragione è corporea, viva e multiforme, in grado di fare i conti – fino a negarla – con la realtà meschina dell’uomo odierno, con quelle “sue più degne mete e speranze” a cui va opposta l’arma del riso, appartenente agli “argonauti dell’ideale”, a “noi senza nome”. Masini coglie in tutto ciò non tanto il concretizzarsi di un “ideale della libertà”, quanto il delinearci di una sorta di “diritto” a qualcosa di ideale, soprattutto a ciò che è stato disprezzato e continuamente rifiutato perché visto in contrasto radicale con il “sacro buono, intangibile e divino” e dunque afferrato come l’opposto di quella concezione della libertà riflessa “nella sovranità idealistica dell’Io o dell’Idea”: “Non a caso Nietzsche parla di cose ‘problematiche, terribili e divine’: è per esse che si richiede un’‘esuberante pienezza e possanza’, quella stessa che consente allo spirito di sottrarsi alle venerazioni tradizionali con l’estro prevaricante (*Übermut*) che non è tanto dell’Io voglio’, quanto dell’Io sono’ del fanciullo. La ‘grande salute’, la ‘grande serietà’, il ‘vero interrogativo’ con cui ‘il destino dell’anima conosce la sua svolta’ sono i segni di un trapasso nel quale e per il quale è necessario un *surplus* di forza, un eccesso di potenza creativa: l’oltrepassamento ‘danzante’ del limite. Il diritto a un ‘ideale’ diverso nasconde, nella sua ‘fisiologia’, un rapporto particolare col ‘disumano’: (...). Questo ideale s’illumina quando cogliamo la tensione smisurata che sta alla base della ‘grande salute’, poiché a cagione della sua stessa sovrabbondanza dionisiaca questa salute diventa una salute non più umana, una salute sovra-umana”⁴.

È la “metafora fisiologica” ad essere particolarmente significativa nel momento in cui si rinvia proprio all’“ideale di un umano-sovraumano benessere e benvolere” al quale non può che cor/rispondere una pratica sperimentale, un movimento di “trapasso/transizione”, luogo proprio di una “differenza” che vale costitutivamente come “sovrabbondanza” che sempre si afferma *parzialmente*. C’è un altro “passo” nietzscheano nel quale si torna a parlare di “grande salute”: all’interno della *Genealogia della morale* (II, 24), con il quale Masini conclude la sua riflessione sul tema che qui mi interessa e che riporto con i tagli operati dallo stesso studioso fiorentino:

[...] una specie di spiriti *diversa* da quelli che sono proprio in quest’epoca verosimili: spiriti fortificati da guerre e vittorie, per i quali la conquista, l’avventura, il pericolo, il dolore sono diventati addirittura un bisogno; ci vorrebbe, per tutto questo, l’abitudine all’aria tagliente delle altitudini, alle peregrinazioni invernali, a ghiaccio e montagne in ogni senso, ci vorrebbe, detto in breve e malamente, appunto questa *grande*

salute! [...] È questa, proprio oggi, anche soltanto possibile? [...] Ma in un qualche tempo, in un’età più forte di questo marcido, dubitoso presente, dovrà pur giungere a noi l’uomo *redentore*, l’uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore, che sempre la sua forza incalzante torna a spingere via da ogni eremo e da ogni trascendenza, colui la cui solitudine è fraintesa dal popolo, come se fosse una fuga *dalla* realtà – mentre è soltanto il suo sprofondamento, il suo seppellirsi, il suo inabissarsi *nella* realtà, affinché un giorno, quando tornerà alla luce, porti fuori di essa a casa sua la *redenzione* di questa realtà: la sua redenzione dalla maledizione che ha posto su di essa l’ideale esistito sino a oggi⁵.

È in ogni modo questo riconoscimento della salute anche e soprattutto come “verità del corpo” ad accompagnarsi all’assunzione, propria del ricercatore epistemologicamente accorto, della verità “in senso logico”, scientifico, dotata di una singolare forza attrattiva per coloro che si occupano appunto di questioni di epistemologia e di storia della scienza. Su tale base si delinea un interesse fuori dall’ordinario nei confronti del tema della riduzione delle capacità di vita, a livello individuale, che ben si esprime nella legge della degradazione entropica, esemplificativamente riassunta nell’osservazione acutissima di Francis Scott Fitzgerald: “Ogni vita è ben inteso un processo di demolizione...”. La vita di ogni individuo è da considerarsi come una riduzione delle proprie capacità di vita, un processo inarrestabile/irrimediabile, di fronte al quale si può unicamente tentare di impedire una diminuzione eccessiva delle possibilità di esistenza, anche al fine di evitare processi patologici di fissazione/ossessione sugli stati/stadi “perduti”.

Macherey riprende il testo di Canguilhem del ’43, *Saggio su alcuni problemi concernenti il normale e il patologico*, suggerendo che sia stata poi la pubblicazione dello studio foucaultiano sulla *Nascita della clinica* (1963), ospitato nella collana diretta da Canguilhem per le edizioni PUF, ad aver stimolato le *Nuove riflessioni concernenti il normale e il patologico*, che lo stesso Canguilhem aggiungerà al testo del ’43 per la sua riedizione del ’66. Dello studio foucaultiano viene apprezzata e ripresa l’idea che la morte – e con essa la vita – possa valere come potere di “schiarimento” rispetto a tutto ciò che si articola come organismo e che nell’organismo trova modo (anche con difficoltà) di scorrimento, di ulteriore rilancio/divenire. Foucault si presenta così, in riferimento al suo testo del ’63, come colui che ha visto meglio “il legame fondamentale tra la vita e la morte”, che ha fatto sì che il “vitalismo” sia coniugato in una qualche maniera, apparendo sullo sfondo”, con un cosiddetto “mortalismo”. È su tale sfondo che si può apprezzare lo sforzo foucaultiano di delineare una “estetica dell’esistenza” basata anche sul chiarimento riguardante l’effettiva importanza di nozioni come quelle di salute e di normalità, “al fine di comprendere come ci si possa prendere gioco delle norme giocando con esse, cioè facendole funzionare e aprendo al contempo il margine di iniziativa che il loro stesso ‘gioco’ consente. Quest’arte di vivere presuppone, da parte di colui che la esercita, che si sappia mortale e che impari a morire: questa idea Foucault stesso l’ha sviluppata, in quello stesso anno 1963, nel suo testo su Raymond Roussel, nel quale l’esperienza del linguaggio prende in qualche modo il posto dell’esperienza clinica”⁶.

Al di là del rinvio comunque assai significativo al

libro su Roussel, rilevante per un processo iniziale di resa dei conti con i dispositivi di normalizzazione, nel loro disporsi su diversi piani dell'esistere, Macherey coglie il fatto che con le *Nuove riflessioni* il loro autore colloca la questione delle norme, a partire da una considerazione della norma "su un fondo di normatività piuttosto che di normalità", su un terreno di novità, nel tentativo di vedere con più precisione la portata effettiva del loro funzionamento. La domanda che si pone è quindi quella della possibile estensione del pensare la norma, la sua potenza, dal campo del vitale a quello del sociale.

La risposta di Canguilhem, com'è noto, è complessivamente negativa, perché per lui la società, in quanto comunque espressione di un progetto di normalizzazione, non può essere omologata – nel suo funzionamento – all'esercizio di vita di un organismo "naturale". Ciò non può portare ad ammettere l'esistenza di due differenti tipi di norme per il vitale e per il sociale, che da tale assunzione risulterebbero radicalmente separati. Infatti Canguilhem rimarca, sempre nelle *Nuove riflessioni*, come le norme vitali non siano nel mondo umano semplicemente l'espressione di una vitalità "naturale", confinata in un proprio ordine (così assolutamente "astratto"): esse sono invece da considerarsi come "l'espressione di uno sforzo" che ha come proprio scopo quello di oltrepassare tale ordine e che manifesta un senso nel suo essere "socialmente condizionato". In questi termini si delinea l'idea di una "forza delle norme", di una potenza immanente che affiora anche nell'idea di una "normatività sociale" capace di inventare/produrre nuove capacità e nuovi "organi". Macherey riassume efficacemente tutto ciò in alcune annotazioni del suo testo che mi pare opportuno riproporre, a partire proprio dalla qualifica "tecnica" della dinamica inventiva:

Questo suggerisce la necessità di rovesciare il rapporto del vitale con il sociale: non è il vitale che impone il proprio insuperabile modello al sociale, come vorrebbero far credere le metafore dell'organicismo, ma è piuttosto il sociale che, nel mondo umano, trascina il vitale oltre se stesso, non foss'altro che perché uno degli "organi" che nascono dalla sua "invenzione" è la conoscenza del vitale stesso, conoscenza che è sociale nel suo stesso principio. Pensare le norme e la loro azione significa dunque riflettere su un rapporto tra vitale e sociale che non è riducibile a un determinismo causale unilaterale. Questo richiama lo statuto molto particolare del concetto di "conoscenza della vita". Questo concetto, di cui Canguilhem si è servito per intitolare uno dei suoi libri, corrisponde al contempo alla conoscenza che si può avere della vita considerata come oggetto, e alla conoscenza che la vita stessa, in quanto soggetto, produce, promuovendo l'atto di conoscenza e conferendogli valore. Ciò significa che la vita non è né solo oggetto né solo soggetto, non più di quanto sia solo coscienza intenzionale o solo materiale inconsapevole degli impulsi che la lavorano. La vita è potenza, cioè [...] incompiutezza: ed è per questo che essa non si mette alla prova che confrontandosi con "valori negativi". Alla fine delle *Nuove riflessioni* possiamo leggere: "è nella furia della colpevolezza come nel rumore della sofferenza che l'innocenza e la salute si manifestano come i termini di una regressione tanto impossibile quanto ricercata"⁷.

È nelle pagine conclusive del testo *Sulle malattie* (pubblicato nel 1989) che Canguilhem fornisce una versione particolarmente efficace della finitezza costitutiva/costituente dell'essere umano, di quella che si è visto qualificarsi come una potenza di vita sempre appunto incompiuta per via della sua ineliminabile de/finitezza. Le malattie appaiono come "crisi di crescita" in direzione della "forma e struttura adulta degli

organi", "crisi di maturazione delle funzioni di autoconservazione interna e di adattamento" agli stimoli esterni, crisi evidenziate all'interno delle dinamiche di realizzazione dei "modelli di attività" scelti o imposti, oppure negli sforzi intrapresi "per proteggere valori e ragioni" dell'esistere. E ancora: "Le malattie possono talvolta essere il prezzo da pagare per uomini che sono stati creati viventi senza volerlo e devono imparare col tempo che tendono per forza, sin dalla nascita, a una fine imprevedibile eppure ineluttabile"⁸. Tale fine può essere accelerata da "malattie brutali" oppure avvicinata da malattie responsabili di una diminuzione di "capacità di resistenza ad altre malattie". D'altra parte, l'essere – stati – malati può portare a invecchiare, a durare, proprio perché induriti e cioè beneficiati, rifatti in un qualche modo dall'esistere della malattia. Canguilhem chiarisce qui al meglio il suo singolare *mortalismo* proprio a partire dalla constatazione della malattia come "fatto biologico universale" (e "prova esistenziale per il singolo uomo") indicativo di una precarietà irrimediabile della strutturazione organica:

Nulla di ciò che è vivente è compiuto, in senso stretto. Che la si chiami o meno evoluzione, e qualunque sia la spiegazione per la quale si opta, la successione storica di organismi a partire da quella che si chiama oggi l'evoluzione chimica prebiotica è una successione di viventi condannati ad essere solo *vitali*, a vivere cioè, ma senza garanzie di riuscirci totalmente. La morte è nella vita, e di questo la malattia è il segno. La meditazione sull'esperienza, realmente mortificante, della malattia ha trovato spesso voce in poemi più efficaci di qualsiasi sermone. (...) Tra la rivolta, eccitata dall'idea dell'addio alla vita, e l'accettazione rassegnata del ritorno all'inorganico, la malattia ha fatto il suo travaglio. Travaglio (*travail*), stando all'etimologia, significa tormento e tortura. Tortura è la sofferenza inflitta per ottenere la rivelazione. Le malattie sono gli strumenti della vita con i quali il vivente, in questo caso l'uomo, è obbligato a confessarsi mortale⁹.

Cosa mi colpisce di questo "passo", dal quale ho espunto alcune annotazioni di Freud, contenute nelle lettere a Lou Andréas-Salomé, in cui si parla del proprio male materiale di vivere come di un "modo di cominciare a diventare inorganico"? Innanzitutto l'incompiutezza, potente in ogni caso, del vivente, che si qualifica così come effettivamente "vitale" perché in definitiva mortale. Ma tale mortalità è dentro il vivente, espressa da tutto ciò che lo trasforma individuando la revocabilità/provvisoria dei suoi assetti e delle sue configurazioni, sempre dunque precariamente presenti: espressa anche e soprattutto dalle malattie, da quello che è il loro lavoro (*travail*), che consiste nel delineare differenzialmente la condizione di esistenza dell'uomo, laddove il loro valore di mortalità, assunto consapevolmente, è posto al servizio di "vite a scadenza", per dirla con Elias Canetti. Ho parlato di "mortalismo" e questo mi permette di arrivare a trattare sinteticamente alcuni aspetti della lettura che Gilles Deleuze, autore assai prossimo a Canguilhem, ha fatto dell'articolazione del tema del rapporto con la morte, in riferimento proprio ai processi di soggettivazione, all'interno della ricerca complessiva di Michel Foucault. Il mio rinvio è qui al corso tenuto da Deleuze – nel 1985/1986 – dedicato all'amico da poco scomparso, nel quale appunto si riflette sul collegamento decisivo della vita con la morte, il che rende possibile comprendere il "vitalismo", inteso da Deleuze anche come filosofia della resistenza e della vita, su "un fondo di mortalismo", vero e proprio

indicatore del ruolo della morte, della morte messa all'opera, nello sviluppo delle pratiche di soggettivazione. È soprattutto all'interno della sesta lezione (26.11.1985) che Deleuze ricorda l'interesse di Foucault – all'interno della *Nascita della clinica* – nei confronti di Marie François Xavier Bichat, “un medico molto famoso del XIX secolo diventato celebre proprio per aver istituito un nuovo rapporto medico tra la vita e la morte”. Bichat concepisce la morte in termini originali, effettivamente moderni, contrapposta a quella tradizionale, che coglie la morte come un “istante indivisibile e inseparabile”, quello proprio del termine della vita, del limite dell'istante finale. Deleuze individua in Bichat due novità, che spiegano l'attenzione prestata nei suoi confronti da Foucault. Innanzitutto l'idea che la vita sia “l'insieme delle funzioni che resistono alla morte”, alla “non-vita”, il che significa affermare – contro la “concezione classica” della morte – che alla vita sarebbe coestensiva appunto la morte: essa non può cioè essere considerata come un istante indivisibile, il limite della vita, bensì come una potenza che accompagna la vita; in questo senso, “stupefacente”, che non confonde la vita con la morte, si capisce cosa voglia voler dire “coestensiva” e si possono afferrare le ragioni che stanno anche alla base – in tale prospettiva – della ripresa del “si muore” di Maurice Blanchot, quale espressione di quel “fuori” che fa letteralmente *fuori* l'idea di un soggetto comunque invariabile restituendolo alla sua realtà irriducibile ad ogni “io”, presente caso mai sotto veste di un “egli”, di “tutti gli ‘egli’” che “prendono posto nel corteo del ‘si’” (“Si parla” e “si muore” ed è la “morte che viene da fuori”, componendo un “fuori-dentro” che consente di pensare diversamente la morte stessa). In secondo luogo, si ha una idea della morte che la raffigura come qualcosa che si dissemina/pluralizza/moltiplica nella vita, nella forma della “morte parziale”, quella che vale come corrispettivo della parzialità di fondo del soggetto, contrapponendosi ancora all'idea “classica” dell'istante indivisibile, finale: “Quindi, primo punto: la morte come potenza coestensiva alla vita. Secondo punto: le morti parziali, frammentarie e multiple, proseguono dopo la grande morte, infatti ciò che chiamiamo la grande morte è una morte legale. Ebbene non smettiamo di morire. Proprio come abbiamo cominciato a morire. Se voi guardaste anche solo l'indice del grande libro di Bichat, potreste vedere come in esso si parli di morte cardiaca, morte cerebrale, morte polmonare e di tutti gli altri tipi di morte. È con Bichat che comincia il tema delle morti multiple e parziali”¹⁰.

Non si fa altro che morire... lo si fa in vita, nella messa a valore della propria parzialità (il che vuol dire trasformazione, cambiamento, metamorfosi: nella ri(con)duzione della morte alla [potenza di] vita, nel farla cioè valere all'interno del “corpo” vivente, nell'insieme dei suoi caratteri e delle sue capacità), e lo si fa morendo nella forma del “si muore”, prendendo posto – così come ha fatto Foucault – nel “corteo della morte”. Non è possibile seguire qui la ripresa di *L'infinito intrattenimento* da parte di Deleuze: porterebbe troppo lontano; può essere sufficiente ricordare il testo su “Parlare non è vedere”, che permette di afferrare come in Blanchot la morte possa essere soltanto parlata, nel senso di ciò che soltanto può essere parlato senza essere visto,

vale a dire il silenzio, ma al di là della riflessione deleuziana sulle forme autonome del parlare e del vedere, sul loro combinarsi specifico, per via di “potere”, nelle differenti formazioni storiche, nel variare delle epoche, si può sottolineare come il “vitalismo su un fondo di mortalismo”, laddove il vitalismo – in termini foucaultiani – è riassumibile nella formula rivelativa del fatto che ogni forma è un composto di forze, si complichino proprio perché contiene, accanto al motivo della vita e della resistenza, quello della relazione con la morte, con il fuori-dentro, che ci restituisce una carattere per così dire mondano di ciò che abitualmente è considerato interno e a volte intimo, troppo intimo.

È in definitiva la linea del fuori, anche ripensando il rapporto di Foucault con Blanchot, a interessare Deleuze, come appare nella lezione del 15 aprile 1986, a dare respiro alla tendenza al vitalismo propria della singolare “metafisica” delineata dal complesso della sua ricerca. Tornando però al “mortalismo”, mi pare opportuno richiamare, in conclusione, un altro passo di Canguilhem, centrato sul rapporto tra la “morte parziale” e il prendere posto nel “corteo della morte”, sul significato, in breve, della guarigione e della salute:

La vita dell'individuo è, sin dall'origine, una riduzione delle proprie capacità della vita. Dato che la salute non è una costante di soddisfazione ma *la priori* del potere di affrontare situazioni pericolose, è abbastanza evidente che questo potere si consuma a mano a mano che esso affronta pericoli su pericoli. La salute del dopo guarigione non è la salute di prima. E la lucida consapevolezza del fatto che guarire non significa ritornare a uno stato anteriore può aiutare forse il malato nella sua ricerca di uno stato di minor rinuncia possibile, liberandolo dalla fissazione di com'era prima. Uno degli ultimi testi di Francis Scott Fitzgerald, *The crack-up*, comincia così: “Ogni vita è ben inteso un processo di demolizione...” [...] Imparare a guarire significa imparare a conoscere la contraddizione tra la speranza di un giorno e lo scacco, inevitabile alla fine. Senza dire mai di no alla speranza. Intelligenza o ingenuità?¹¹.

Note

¹ Cfr. P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, La Fabrique, Paris, 2009, trad. it. *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, introduzione di V. Fiorino e P. Savoia, ETS, Pisa, 2011.

² G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, trad. it. *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, con un saggio di F. Dagognet, prefazione di A. Zaloszczyk, Einaudi, Torino, 2007, p. 26.

³ F. Masini (a cura di), *Il meglio di Nietzsche*, trad. it. di S. Cresti e U. Fadini, Mondadori, Milano, 1988, p. 14.

⁴ F. Masini (a cura di), *Il meglio di Nietzsche*, op. cit., pp. 14-15.

⁵ F. Masini (a cura di), *Il meglio di Nietzsche*, op. cit., pp. 15-16.

⁶ P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, op. cit., p. 102.

⁷ P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, op. cit., p. 104.

⁸ G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, op. cit., p. 20.

⁹ G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, op. cit., p. 21.

¹⁰ G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1985) I*, introduzione di M. Guareschi, Ombre corte, Verona, 2014, p. 189.

¹¹ G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, op. cit., p. 52.

The Philosophical Problem of Eternal Life: Reading Heidegger through Wittgenstein

Leonardo Caffo

Abstract: In this article I analyse the philosophical problem of eternal life through Wittgenstein's and Heidegger's analysis of dying as a philosophical concept. Using the latter part of the *Tractatus*, in fact, it is possible to read differently Heidegger's lessons on the fundamental concepts of metaphysics, so as to claim that there are some really immortal life forms: those without memory.

Keywords: ontology of life, Wittgenstein, Heidegger, death, immortality

1. Nothing is eternal: psychological time runs parallel to the thermodynamic arrow. Death simply arrives. The only possible form of eternity happens when psychological time does not flow because it does not know its parallel: it does not know it will die. "He lives eternally who lives in the present", says Wittgenstein (*Tractatus*, 6.4311): if one is not in the past (through memory) or in the future (through projects) but only exists in the "here and now", one is literally eternal – the arrow crashes. In his *Fundamental Concepts Of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, his 1929-30 lectures, Martin Heidegger claims more than once that "the animal cannot die": it just "stops living". This controversial position was then interpreted, but also theorized by Heidegger himself, as a negative conception of the animal: it is "poor in world". Mortality is denied to it.

2. In this paper I will try to overturn Heidegger through Wittgenstein¹. First of all if Wittgenstein is right, and eternity is therefore an eternal present, then the same reasons why Heidegger deprives animals of mortality are those that make it eternal: animality – with no long-term memory, with no distinction between the present / past / future – is eternal. Eternity only exists in animality.

3. The preliminary question is: what does it mean to die? Evidently, both in Wittgenstein and in Heidegger (although the former, too, compares it to the "world that ends"), it is not simply the end of life: that is death, not dying. The point here is not to revive the Epicurean issue of the fear of dying², but rather to understand what dying

is in philosophical terms.³ Both perspectives imply the perception of death: Heidegger's in the ability to separate oneself from the outside world so as to prove its "possession", while Wittgenstein's in altering one's practice to the extent that perception is temporally limited to the present time. If this is dying then the non-dying of which Heidegger speaks negatively so as to create a hierarchy (weak, but still clear)⁴ between living entities, is instead the immortality yearned for by our species.

4. Immortality belongs to very young children and animals that are not too complex from a neuro-cognitive standpoint: eternity belongs to the simple; death to the complex. The relationship between simple and complex is not quantitative but worldly: it is a matter of being inside or outside the world.

5. This reading of Heidegger through Wittgenstein leads to the thesis that "The solution of the problem of life is seen in the vanishing of this problem"⁵: the present is a full space. But how can we reach it if the adult condition of Homo Sapiens seems intrinsically tied to the dimension of dying? The life/death distinction is an all-encompassing cognitive map: it limits all of our actions. "Our life is endless in the way that our visual field is without limit": thus Wittgenstein famously stated in his *Tractatus* (6.4311). But what does this mean? Or, to stick within Wittgenstein's encyclopaedia, what "means"? The distinction between life and death is polysemic: it is political because, as is known, it has been administered thanks to biopolitical thought; it is metaphysical by definition. In one of the most complex and less known parts of the *Tractatus*, Wittgenstein suggests that this distinction between life and death is not appropriate, despite stating in 6.4312 that "The temporal immortality of the human soul, that is to say, its eternal survival after death, is not only in no way guaranteed, but this assumption in the first place will not do for us what we always tried to make it do." Sharp distinctions often propose a view that only holds within a system: in fact, while it is obvious that the dead differ from the living, because the former *are not* and the latter *are*, it is far from obvious that the living can die. This issue is not trivial, and the whole administration of existence is stratified based on this possibility. And yet, if by possibility we mean the things that the subject can do,

dying simply isn't one. We may think that it is possible to approach death, but death always comes as an external event: the world ceases to be without us being aware of it. If Wittgenstein's reading key is true – that is, if only he who lives in the present lives eternally – one can see why politics in every form is based on time management: politics has to make us mortal.

6. The riddle of life cannot be solved with the great dictionaries of natural science: this is a philosophical problem that has no coextension with any other discipline. What follows both from the analysis of Wittgenstein and from my interpretation through the lenses of Heidegger, is that the human being has the potential for immortality: if you are not able to separate life and death, and if death is not lived, then you're literally immortal. From this point it follows that the living / mortal distinction is a hole in the extended present in which every form of life should exist: a time that is levelled day and night, but not through the anxiety of the linear flow of the things of the world. This hole, which partly turns every memory into a form of nostalgia and transforms the future into a goal to reach by stages, is the essential passage of the organization of the living: the flow of events has to be administered. As mentioned, immortality aims to focus on children and animals, and is already present within them: what should the constructive proposal be at this point? The solution to the problem of living lies in the destruction of "human life" as it has been understood by human sciences: the space that must follow is a timeless space. Here one must be careful because the implied philosophy becomes deliberately dangerous, taking a stance against contemporary human beings and in favour of a species to come, able to go back to the eternity of time promised by Wittgenstein and condemned by Heidegger. The idea that consciousness is a gift to be paid on a daily basis at the price of suffering which characterizes us as a species is a false myth created by the philosophy of mind: memory, writing, temporalised memories are exactly what philosophy, with an extreme paradoxical effort of memory, must aim to eliminate. The animal life form is the ultimate goal.

7. The "child" is a concept: the people of eternity is composed of such concepts. "The things that we have owned for decades may be the mirror of our experience of time going by"⁶. This buildup, which is not only memory but also physical possession, is what fundamentally triggers the life / death distinction: the destruction of the archive, represented by the child deprived of ownership (even of the concept of property), is its starting point. The issue is related to images: what you already own as a pre-visual legacy. In fact, as John Berger argued, all images are a human product, and our world has been built on collecting (which is the real sense of contemporary ontologies, because thus we operate "an attempt to challenge the threat of death. Collecting a number of objects means imposing, at least for a moment, a sense of order on a universe that has none"⁷). Therefore, it is against this apparent metaphysical order, which soon turns into domination, that the philosophical problem of

eternal life must work. The child thus becomes an ally – without objects, images, memory – and represents the starting state of mind whence to reach immortality.

8. Children are on the other side of any Kantian schematism: the horror experienced when facing the platypus, which is unclassifiable so that one has to create new *ad hoc* categories for it, is only an issue for those who need to reduce all of reality to their theories. A problem for adults. After all, *The Little Prince* by Antoine de Saint-Exupery is a book of naive metaphysics: immortality looks a little like the strange space travel described in it (where space, by definition, is always space-time). Jacques Derrida, in his *The Animal That Therefore I Am*, had sought this new ontological starting point in animality – to be precise, in a cat surprised by his nakedness⁸. In my view, he was mistaken: Martin Heidegger was right, then, because animals have no need to relate to the world. *Animals are the world*.

Humans fracture the "we-world" relationship and it is starting from this fracture, which is already a residue in Clément's sense, that we must look for the origin of man. Traditional ontology, which runs like a thread from Kant's *Critique of Pure Reason* to Quine's work, would largely approve of the image of a world that is always seen through a filter - this filter being schematism (linguistic, cognitive, or in some other form, it is always a paraphrase of "being that can be understood is language"). In its most recent version in cognitive science, then, the underlying idea is that - to put it with Kant - "intuitions without concept are blind" (think of the discourses on equivalent interpretations in Hans-Georg Gadamer's hermeneutics). The point is that this vision has literally imposed itself on reality, because every form of cleverly oriented description becomes a prescription, and thus we are no longer able to know what is not given for us to know to begin with. Therefore, knowledge always amounts to complying with a schema: that which does not find its place either has the privilege of a new box (the platypus), or - simply - does not exist, as it has been deprived of all its properties that fall under other boxes, up until eliminating the *surprising whole* we initially had.

A "surprising whole" is that special kind of entity that, in violation of any schema category, forces us to see a new portion of the world: since the schema does not contemplate surprise, the classical reaction is its compression into a previous category.

The child is free from schematism, as genetics does not weigh more than the environment. This produces a similar situation to that of a world that emerges, within a childish and animal space, crossing the minds of those who inhabit it - who then, having acknowledged of the world, will use it to experience it. In fact, in this case, what we see is always a world that comes from behind: an ontology emerging on the basis of the manifestation of reality not only as a "negative resistance" but also, and primarily, as positive emergence⁹. The child sees the world in the sense often discussed by Ludwig Wittgenstein: "the child learns by believing the adult. Doubt comes *after* belief"¹⁰. Whom would we believe, if there were no adults? Here is the destruction of memory that I mentioned above: the human would, finally, start rebuilding and the essential

items, previously invisible to the eyes, would once again be visible. The apocalypse, perhaps, is immortality: if you do not remember you cannot die.

Notes

¹ This has already been done in relation to many other topics: D. Egan, S. Reynolds, A. J. Wendland (eds.), *Wittgenstein and Heidegger*, Routledge, London, 2013.

² I have spoken of this in L. Caffo, "Hypochondria, Or, The Awareness of Death that Goes Against the Cure", *Annali dell'Istituto Superiore di Sanità: a Science Journal for Public Health*, Vol. 52, No. 1 2016, pp. 4-5.

³ See D. Sisto, *Moral Evil or Sculptor of the Living? Death and the Identity of the Subject*, in G. Chiurazzi, D. Sisto, S. Tinning, (Eds.), *Philosophical Paths in the Public Sphere*, Lit Verlag, Berlin 2015, pp. 31-46.

⁴ See M. Heidegger, "Letter on Humanism", in Id. *Basic Writings: Martin Heidegger*, Routledge, London 1977.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.521.

⁶ D. Sudjic, *Il linguaggio delle cose*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 9.

⁷ D. Sudjic, *Il linguaggio delle cose*, op. cit., p. 12.

⁸ J. Derrida, "The Animal That Therefore I Am, Jacques Derrida and David Wills", *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2 (Winter, 2002), pp. 369-418.

⁹ See M. Ferraris, *Positive Realism*, Zer0 Books, London, 2015.

¹⁰ L. Wittgenstein, *On Certainty*, Arion Press, 1991, §160.

Lutto, individuo e contemporaneità

Marina Sozzi

Abstract: Is there a specific difficulty in coping with grief, in contemporary Western culture, or does the pain coming from bereavement have universal markers, regardless of cultural and historical connotations? This paper tries to give an answer to this complex question. Having assessed the widespread loneliness of the mourners, and the obvious differences between cultures, I focused on the western notion of the individual, which, I think, is the root cause of our own struggle. The contemporary, individualistic mindset perceives the relationship with others, deceptively, as something extrinsic, fundamentally non-essential for the self, which has become the measure of all things. In addition, our society has fully embraced the primacy of the market and its core tenets: wealth, success, material happiness. Lacking a communal and consensual “frame”, achieving these objectives is left to the individuals’ efforts, convinced as they are to be the ultimate maker of their own biography. The emotional cost of such burden is very high: people are often prone to anxiety and anguish, experiencing an overwhelming sense of inadequacy. More and more feel fearful, non-affective, vulnerable, unable to cope with life changes. Overcoming bereavement, however, does require welcoming pain without fleeing, letting emotions run through oneself, recognizing and understanding them for what they are, and how they affect us; and it entails that the mourner develop the ability to redefine his or her life, building new relationships, and a different way of being in the world.

Keywords: bereavement, individualism, emotion, change, suspension

1. Cosa accade a chi è in lutto: il processo duale in psicologia

Con il termine “lutto”, come è noto, si intende oggi la perdita di una persona a noi cara, e profondamente inscritta nelle nostre vite, tale che la sua mancanza non induca solo una generica tristezza, una meditazione sulla caducità dell’uomo, un impegno a rendere solenne il suo passaggio sulla terra, ma un vero e proprio sconvolgimento della vita e della quotidianità. La morte del congiunto provoca un dolore acuto, che si prova ogni volta che si spezza un legame, che si interrompe una relazione per noi essenziale. Nella vita di chi resta si installa, subdolo, un sentimento di vuoto, la percezione di un disordine esistenziale.

Durante una conferenza volta a promuovere i gruppi di Auto Mutuo Aiuto, uno psicologo chiese, rivolto a una sala gremita: “Se voi doveste morire in questo momento, quante persone sarebbero in lutto?”. Un signore affermò che, più o meno, una cinquantina di individui sarebbero stati in lutto per lui. Risate serpeggiarono dappertutto nella sala. Lo psicoterapeuta sorrise e disse che tre o quattro persone sono “in lutto” quando moriamo.

In tal modo spiegò l’interpretazione psicologica del lutto, l’unica lettura comprensibile nella nostra cultura. Luttuanti, o dolenti, sono coloro che devono riorganizzare la propria vita senza il defunto: coniugi, figli, genitori, amanti, fratelli e sorelle. È generalmente in questi casi che l’esistenza richiede di essere reinventata e di assumere un nuovo profilo: senza la capacità di compiere questa operazione di cambiamento il dolore rischia di cronicizzarsi. Il “lavoro” o “elaborazione” del lutto, come Freud lo definì – con un’espressione fortunata, oggi efficace perché ormai entrata nel comune sentire e nel linguaggio del mondo occidentale – riguarda nella nostra cultura il singolo individuo affranto e confuso per la morte di un congiunto, coadiuvato semmai, talvolta, dalla famiglia e/o dagli amici più stretti (meno frequentemente di quanto non si possa credere).

Non è sempre stato così. In epoca moderna, anche nella nostra civiltà, quando moriva qualcuno in un villaggio o in un borgo, le campane della chiesa suonavano a lutto, per informare tutti i paesani della scomparsa di un loro simile. La morte riguardava una comunità più ampia, anche se solo per i congiunti (e soprattutto per le vedove) il costume prevedeva un lungo periodo di astinenza dalla vita mondana e di abbigliamento scuro. I concittadini, adulti e bambini, erano però tenuti a tenere un atteggiamento consono in presenza di un dolente, avevano l’obbligo sociale di fare visite di condoglianze alla famiglia; inoltre, nei giorni successivi alla perdita e al funerale, i vicini di casa e gli amici si occupavano di portare cibo alla famiglia colpita dalla morte, troppo triste per pensare alla propria sopravvivenza (*consolo* o *reconsolo*). Si tratta di rituali che si sono persi nel tempo, a mano a mano che progrediva la scelta culturale della seconda metà del Novecento, che ha pensato di poter allontanare il pensiero della morte, lo sgradevole *memento mori*, dalla vita umana (allungatasi grazie ai progressi di medicina e chirurgia). Usanze dismesse poco per volta, prima nelle grandi città e poi in quelle piccole, e, per quanto riguarda l’Italia, prima al Nord e poi al Sud.

L’ilarità della sala di fronte all’affermazione che cinquanta persone possano essere in lutto alla morte di cia-

scuno di noi, sono il chiaro segno dell'ampio consenso che ha al nostro tempo la visione psicologica, interiore e privata del lutto. La nostra cultura, così come ha delegato la morte alla medicina, ha affidato il cordoglio alle competenze della psicologia.

Non possiamo quindi prescindere da questa delega se vogliamo volgere lo sguardo a cosa accade oggi ai nostri contemporanei quando attraversano un lutto, non più accompagnati da norme sociali chiare, spinti però a riprendersi presto e a tornare quanto prima alla vita "normale" di produttori e consumatori. Abituati, inoltre, ad appagare i desideri istantaneamente¹, gli uomini e le donne dell'epoca postmoderna non sanno darsi il tempo necessario all'attraversamento della fase di difficoltà e sofferenza che inevitabilmente segue una perdita grave, e si aspettano di "guarire" rapidamente.

I più recenti teorici della psicologia del lutto si sono distaccati dalle interpretazioni novecentesche classiche, che tendevano a dividerne in fasi il processo (come Bowlby e Parkes²). Una delle letture più interessanti è quella della studiosa olandese Margarete Stroebe³, che ha identificato un andamento binario, duale, nella vita del dolente, ossia di un'oscillazione tra due obiettivi, diversi ma complementari, che, in un tempo adeguato, ci permettono di ritrovare un nuovo equilibrio. Quando siamo in lutto, è come se fossimo strabici: un occhio è orientato a fare i conti con la perdita, a ripensare al defunto, a coltivare la memoria. L'altro, invece, si occupa della vita che continua, della costruzione, della riscoperta dell'universo esterno. Entrambi gli sguardi sono importanti: da un lato, evitare la concentrazione esclusiva sul dolore consente all'individuo di operare nel mondo e ricostruire l'esistenza; dall'altro lato, confrontarsi internamente con la perdita è indispensabile per ridare un ruolo e una sistemazione alla relazione perduta.

Si tratta, per chi ha subito una perdita, di guardare alle proprie spalle, il passato, e di dare un ruolo al defunto nella vita che continua. Nessuno desidera dimenticare il proprio caro morto, nessuno vuole relegare il passato nell'oblio. Ma oggi, nella nostra società, le forme della memoria dei morti non sono strutturate e condivise: pertanto, anche l'esigenza di collocazione del defunto nella memoria richiede una certa creatività. Esiste, certo, una memoria "del cuore e della mente", ma sovente si cerca di darle un appiglio materiale, una tomba in un cimitero, un'urna nella celletta di un cinerario, una dispersione in un luogo affettivamente significativo per il defunto.

Accanto alla sistemazione del ricordo, processo sovente bagnato di lacrime e intriso di lacerante emozione di mancanza, di perdita, di ferita, c'è la vita davanti al dolente che va comunque vissuta, giorno dopo giorno.

E, poiché le emozioni, per loro natura, sono ondvaghe (specialmente quando le si accoglie e si dà loro diritto di cittadinanza), la ricostruzione del futuro avviene mentre si piange ancora. George Bonanno parla, a questo proposito, di una capacità di resilienza dopo la perdita (ossia di adattamento alla nuova situazione di vita, orba della persona defunta)⁴ mediamente superiore a ciò che si pensa e si teme. Nonostante il dolore, si prova a capire come sia possibile andare avanti, costruire una vita vivibile, addirittura piacevole, attingendo a risorse talvolta dimenticate sotto la sabbia del tempo, a potenzialità che parevano archiviate fin dall'adolescenza, a capacità mai utilizzate.

2. Sospensione

Malgrado la resilienza (che gli esseri umani hanno in misura diversa, per ragioni sia genetiche, sia esistenziali), quando una persona che abbiamo amato e ha fatto parte della nostra vita non c'è più, la nostra identità personale e sociale consolidata è messa in discussione, e restiamo sospesi, come in un limbo: non siamo più mogli, mariti, genitori, fratelli, amanti, amici, figli di...

Al dolore si aggiunge il vuoto. La domanda su chi siamo non prende però la via razionale, difficilmente è formulata a parole, tende a insinuarsi sotto la pelle, a farci sentire insicuri, instabili e timorosi, non dormiamo, non mangiamo, siamo ansiosi e irrequieti. Ecco perché l'esperienza della perdita è frequentemente ardua da attraversare: quest'ultima pone davvero in pericolo la nostra identità, c'è il rischio di perdersi senza ritrovarsi, di scivolare nella patologia depressiva e nella cronicità del lutto. Non a caso quasi tutti coloro che l'hanno attraversata percepiscono tale esperienza come una cesura nella propria esistenza, che delimita un prima e un dopo molto netti e chiari. Difficile e spesso doloroso è il periodo di mezzo, la sospensione, lo stare nel guado, tra un'identità che non è più e una che non è ancora, e che magari non si vede all'orizzonte, che occorre inventare e costruire. È un limbo spigoloso, una condizione incerta e pericolosa, destrutturata e transitoria, che fa paura. Per questo talvolta si è portati a evitare di stare nell'incertezza, cercando disperatamente di tornare a essere "quelli di prima", di "rimettersi". Naturalmente non si guarisce dal lutto come da un'influenza, poiché l'esperienza da esso costituita impone una modificazione dell'identità. E, malgrado la diffusa cultura contemporanea, che fa sognare un immediato cambiamento identitario ottenuto con un giro di shopping, modificare il proprio modo di essere è un'avventura faticosa, che reclama tempo, attenzione e, sovente, attraversamento della sofferenza.

La fase di sospensione, però, non è statica. Proprio perché è libera dalla definizione dei ruoli sociali, da molte costrizioni, e sovente anche dall'obbligo del lavoro, può dar luogo a un atteggiamento mobile e riflessivo, non facile e spesso penoso, ma foriero di un nuovo assetto della personalità. Le capacità personali d'introspezione, l'atteggiamento di apertura ai cambiamenti, l'abitudine a ripensare il senso della propria vita, a riorganizzare le proprie priorità sono qualità di grande aiuto. Al contempo, le persone intorno al dolente possono fare molto, se gli permettono di condividere con loro emozioni e pensieri, con apertura, con ascolto empatico, rinunciando ad applicare i propri consueti schemi di giudizio.

Fermo restando il dolore, quindi, il senso di vuoto nel lutto può portare nuove opportunità, come accade in altri momenti di sospensione dell'identità sociale, quali un divorzio o il pensionamento, o in altri momenti di sofferenza, come durante una malattia. Nel cercare una nuova identità, nuove certezze, punti di riferimento e relazioni differenti, si può crescere e maturare.

3. Universalità/variabilità culturale

Ciò che non è facile stabilire, è se esista (o meglio *in che misura* esista) un'universalità della reazione alla perdita,

oppure se sia la nostra cultura, imbevuta di diniego di fronte alla morte, a cavarsela con maggior fatica rispetto ad altre civiltà. *Vexata quaestio* – quella dell'universalità del cordoglio e della variabilità culturale del lutto – tratta soprattutto dagli antropologi (o dagli psicologi con competenze antropologiche), che hanno ampiamente dimostrato che le differenze culturali esistono, e che riguardano non solo l'espressione delle emozioni, ma anche le emozioni stesse. È stato in primo luogo Paul Rosenblatt⁵, psicologo e antropologo, che lavora all'università del Minnesota, ad approfondire il tema delle altre culture di fronte alla perdita, sia al fine speculativo di sottoporre a vaglio critico le teorie occidentali, sia con lo scopo pratico di dare indicazioni ai counselor che operano nella società multiculturali.

Ci sono modi diversi di esperire la perdita. Alcuni studiosi enfatizzano le similitudini che l'essere tutti indistintamente uomini mortali comporta; ed è vero che la morte di un congiunto porta con sé un forte impatto emotivo, tristezza e sconvolgimento. Tuttavia, non ci sono prove che l'umanità affronti la morte nello stesso modo in culture differenti: pertanto, è più corretto partire dal presupposto della diversità.

Dai resoconti degli antropologi, infatti, si possono desumere comportamenti dissimili, che riguardano svariati aspetti della reazione alla perdita. In primo luogo, non tutte le culture ritengono adeguata l'estrinsecazione delle medesime emozioni di fronte alla morte. Vi sono culture che privilegiano l'espressione del dolore e altre che ritengono adeguata la manifestazione di rabbia, così come ve ne sono che richiedono ai propri membri di piangere e altre di avere un saldo controllo delle proprie emozioni. Per esempio, l'antropologa Unni Wikan, che ha paragonato le reazioni al lutto in due comunità musulmane, Bali e gli slum del Cairo, in Egitto, ha affermato che a Bali l'espressione di emozioni forti è considerata perniciosa per la salute individuale e collettiva, poiché rende l'intera comunità vulnerabile di fronte ai malefici; viceversa, nella cultura cairota, di fronte a una perdita importante, è considerato normale restare immersi, anche per anni, in una profonda depressione⁶. E, come è noto, l'aspettativa sociale condiziona non solo l'espressione emozionale ma anche la stessa percezione degli affetti da parte dei membri di una data società, come ha messo in evidenza David Le Breton, che scrive: "I sentimenti o le emozioni, sia chiaro, non sono affatto fenomeni puramente fisiologici o psicologici, non sono lasciati all'azzardo o all'iniziativa personale di ogni attore. Il loro emergere e la loro espressione corporea rispondono a convenzioni..."⁷.

La varietà delle emozioni relative alla perdita mette in crisi la concezione etnocentrica di un lutto universalmente sperimentato, in virtù della comune umanità degli uomini. L'idea che le emozioni siano culturalmente condizionate è oggi condivisa dalla maggior parte degli antropologi. Anche Clive Seale afferma che non esistono culture ove le emozioni del lutto siano naturali e naturalmente espresse: ogni società costruisce socialmente le emozioni dei propri membri, stabilendo il campo delle possibilità più o meno rigidamente⁸.

Non solo le emozioni sono culturalmente modulate, anche le tipologie di rapporto dei vivi con il defunto divergono. In alcuni contesti si immagina che quest'ultimo continui a essere una presenza attiva e protettiva nella vita

dei sopravvissuti, in altri il morto può essere percepito come pericoloso per i vivi, soprattutto nel caso in cui i riti funebri non siano stati correttamente compiuti.

Differenti quantità e qualità di memoria e oblio sono rinvenibili in ogni cultura relativamente ai defunti, articolate e pensate in modi svariati.

Infine, ogni cultura, oltre a essere unica, non è monolitica ed è soggetta a cambiamenti che possono essere imputabili al contatto con altre culture o a mutamenti politici o economici. Ma, essendo costituita da uomini, una cultura non si modificherà in blocco: alcuni dei suoi membri recepiranno prima di altri determinate tendenze al cambiamento. Di conseguenza, non solo all'interno di una cultura in generale, ma addirittura all'interno di una stessa famiglia si potranno avere significative discrepanze di vedute tra individui, creando conflitti o tensioni sulle modalità di gestire la morte o il lutto.

L'antropologia, dunque, ha fornito importanti stimoli per ripensare sia la tesi dell'unità psichica dell'uomo, sia il modello culturale del lutto come processo di elaborazione e come "lavoro" individuale. In particolare l'antropologia contemporanea ha superato la netta dicotomia universalismo/relativismo psichico, mediante la tesi secondo cui la mente umana si sviluppa all'interno di ricche interazioni, in una complessa dialettica e scambio tra esperienza umana e formazione di modelli culturali⁹.

4. Concezioni dell'individuo

Una volta accolta l'idea dell'influenza della cultura sulle emozioni del lutto e della perdita, possiamo far ritorno a noi, alla società occidentale. Abbiamo già mostrato che la concezione prevalente del lutto è quella che lo vede come questione soggettiva, privata, interiore, psicologica, da gestire e superare con le risorse individuali (eventualmente incrementate attraverso una psicoterapia). Tale visione, peraltro, è molto ben esemplificata non solo e non tanto dai "discorsi" sul lutto interni alla psicoanalisi, ma da abitudini sociali consolidate: un esempio efficace di questa lettura del lutto è rappresentata dai tre giorni di permesso dal lavoro concessi in occasione della morte di un congiunto. Chi non riuscisse a rientrare al lavoro appena sepolto il proprio caro, chi dovesse ancora per settimane o mesi avere a che fare con una sofferenza insostenibile, viene inventariato sotto la voce "malattia" (altra vicenda privata): il soggetto in questione può restare a casa, ma mettendosi in "mutua", il che equivale a dichiarare il proprio *status* di malato. Analogamente, molti dolenti narrano del frequente appello che ricevono da parenti, amici e conoscenti¹⁰ a "uscire e distrarsi": si tratta evidentemente di persone che ritengono che il dolore debba interferire meno possibile con la vita sociale di chi è in lutto, e che possa essere ridimensionato se messo da parte e lenito dalla distrazione.

Dobbiamo chiederci che cosa intendiamo esattamente quando pensiamo che il lutto sia una faccenda personale e individuale: qual è il modello di "individuo" cui ci si rifà implicitamente?

Concentrarsi sugli individui e sulla loro immagine di sé, operante a monte di queste opzioni sociali, può fornire, a mio parere, qualche strumento per capire le difficoltà specifiche della nostra cultura a superare il lutto, difficoltà

differenti da quelle di altre epoche storiche o di altre culture.

Quando nasce, intanto, l'idea dell'individuo? La maggior parte degli studiosi la fa nascere in epoca liberale, nel corso del XIX secolo, quando si forma il concetto di "individualismo", mentre altri la fanno risalire a Paolo di Tarso e al cristianesimo, che metteva al centro della definizione dell'uomo la coscienza. Già Gesù aveva incitato i discepoli a non dare la priorità ai legami familiari: "E un altro dei discepoli gli disse: 'Signore, permettimi di andare prima a seppellire mio padre'. Ma Gesù gli rispose: 'Seguimi e lascia i morti seppellire i loro morti'"¹¹.

Quella che può apparire una frase dettata da cinismo, è un appello all'universalismo cristiano, ossia alla costruzione di un'umanità formata da individui, contrapposti ai clan, alle caste, alle tribù e anche alle famiglie. Paolo, come Matteo, pensava a un diverso modo degli uomini (tutti uguali) di mettersi in rapporto l'uno con l'altro, su base volontaria.

La concezione cristiana di Dio fornisce un fondamento ontologico per l'individuo, in primo luogo come status morale e poi, alcuni secoli dopo, come ruolo sociale principale.¹²

Questa è l'utopia cristiana, dalla quale cominciare a ragionare. L'accezione positiva della nozione di individuo, come essere umano libero da legami non voluti, eguale a tutti gli altri e per questo aperto a loro, è ripresa in epoca romantica, soprattutto in Germania, dove il concetto di individualità si contrappone a quello di individualismo: l'individuo (di cui l'artista, il genio, è il paradigma), è unico e irripetibile, indipendente, originale, dotato di una soggettività dilatata, capace di introspezione e di autorealizzazione¹³. L'accento è messo sulle risorse proprie, sullo sviluppo pieno e armonioso della personalità di un individuo degno di tale nome. Questa visione dell'individuo, purtroppo, non ha una base nel reale funzionamento degli uomini (come oggi dimostrano le neuroscienze), delle comunità e delle culture (come gli studi antropologici e storici hanno accertato): gli uomini sono, loro malgrado, radicati nel contesto in cui nascono e crescono, nella famiglia alla quale appartengono, hanno legami obbligati con le figure di riferimento della propria infanzia, e solo con enorme fatica, semmai, riescono a distaccarsene. Non sono liberi di mettersi o meno in relazione con altri, sono strutturalmente in reciproca relazione. Gli individui, inoltre, non sono una *tabula rasa*, ma la loro configurazione di personalità (che si forma, come è noto, molto precocemente), li porta verso alcuni loro simili piuttosto che verso altri.

Un'altra concezione ottocentesca dell'individuo molto radicata nella mentalità dei nostri contemporanei è quella mutuata dal liberismo: portatore di interessi personali, di diritti e di libertà, l'individuo liberista si muove in un mondo di eguali, e ciò facendo contribuisce al bene e alla felicità comune, vista come somma della prosperità di ciascun singolo membro di una società. Lo Stato deve limitare il proprio intervento: la razionalità intrinseca operante nel perseguimento del proprio interesse conduce comunque gli uomini a cooperare, limitando la spinta centrifuga dell'individualismo. Gli autori utilitaristi che vedono l'individualismo con tali occhi, come Hobbes, Locke, Hume, e poi Smith, Bentham, Mill, Spencer, hanno fiducia nell'esistenza di un meccanismo immanente, ca-

pace di garantire il bene comune a partire da quello individuale.

Tuttavia, già contemporaneamente allo sviluppo di tale visione ottimistica, non sfuggirono agli autori del XIX secolo i pericoli collegati alla concezione individualistica della società. Conservatori e socialisti concordarono nel criticare il culto dell'individuo che stava prendendo piede. Le questioni erano molte, e riguardavano un intreccio tra politica, economia, morale, filosofia in genere. L'individuo idolatrato, si diceva, è caratterizzato da egoismo: il perseguimento dell'interesse personale, ben lungi dal garantire il maggior bene collettivo, rischia di danneggiarlo. Inoltre, l'individuo ha fiducia solo in se stesso, rivendica diritti, si pensa come giudice sovrano di sé e di tutte le cose; è in competizione con tutti gli altri individui (eguali) per appagare i propri bisogni e desideri. Pertanto, benché sia autonomo e autosufficiente, è solo, isolato, straniero rispetto ai suoi simili, infatuato di se stesso (così Tocqueville, Durkheim e altri). Secondo Tocqueville, che sembra intuire cosa diventerà l'individuo nella società postmoderna descritta magistralmente da Zygmunt Bauman, è la democrazia a creare questa tipologia di individuo. Ora, come si rapportano queste tradizioni con l'epoca contemporanea?

Scriva Elena Pulcini, interpretando Tocqueville con uno sguardo alla nostra cultura e alla debole democrazia nostra contemporanea:

La democrazia genera una massa indifferenziata di individui irrelati, atomisticamente chiusi nel perseguimento di un benessere mai appagante, caratterizzati dalla debolezza delle passioni e della volontà, estranei gli uni agli altri pur nella generale somiglianza; individui, infine, disposti a rinunciare, per un bisogno di tutela e di ordine generato dalla propria solitudine e dal deficit di solidarietà, persino alla libertà, e inclini ad assoggettarsi al dispotismo di un potere apparentemente soft, a cui vengono delegate ogni scelta e decisione¹⁴.

La nostra era ha portato due grandi trasformazioni, che rendono particolarmente dolorosa da vivere la mitologia dell'individuo, che pure continua a dominare socialmente: il primo cambiamento rilevante è legato alla scomparsa delle piccole comunità e delle società coese, che comportavano al tempo controllo sociale e solidarietà tra i membri. Poco per volta, col procedere dell'urbanizzazione prima e della globalizzazione poi, sono sempre più vaghi i punti di riferimento identitari dei cittadini. Anche gli stessi Stati nazionali non funzionano più come tali, dato che se ne percepisce la fragilità rispetto ai possenti interessi delle multinazionali. Di fronte a un mondo esterno troppo vasto, incoglibile, "smisurato" (reso ancora più fuori misura umana dalla tecnologia), non resta agli individui che restringere l'orizzonte quanto più possibile per avere norme per l'azione. Così l'io è divenuto misura di tutte le cose, e la relazione con gli altri è pensata, illusoriamente, come qualcosa di estrinseco, non essenziale rispetto all'io, qualcosa che può esserci oppure no, su base volontaria, come pensava Paolo di Tarso.

Il secondo mutamento, più recente ma non meno influente, è quello che riguarda i valori, collocabile, perlomeno in Italia, all'inizio degli anni Ottanta: la società che ha accolto il primato del mercato ha posto come suoi valori fondamentali la ricchezza, il successo, la felicità ad ogni costo. In assenza di punti di riferimento condivisi, la responsabilità del raggiungimento di questi obiettivi valo-

riali è ricaduta interamente sull'individuo, convinto di essere l'artefice della propria biografia. Una tale assunzione di responsabilità – che trascura volutamente le condizioni di partenza di ciascuno, e l'oggettività del limite opposto dalla realtà all'essere umano – non è avvenuta senza un costo emotivo imponente, peraltro non riconosciuto dagli individui stessi: i quali sono sempre più spesso in preda all'ansia, all'angoscia, al senso dell'inadeguatezza personale. Emozioni troppo penose alle quali, proprio per questo, gli individui rispondono sempre più frequentemente con meccanismi di difesa di dissociazione. Si moltiplicano gli individui che diventano aridi, anaffettivi, difesi, nevrotici, e che, se fanno esplodere le loro emozioni, ignote a loro stessi, sovente mettono in atto gesti di inaudita aggressività.

Non a caso oggi la critica dell'individualismo coincide, come fa notare Elena Pulcini, con la riflessione sulle patologie della postmodernità: l'erosione dei legami sociali, l'indebolimento o addirittura la scomparsa della dimensione comunitaria, che rende l'individuo narcisisticamente ripiegato su di sé, irrazionale nel suo comportamento (contano solo gli interessi immediati, mentre l'individuo della prima modernità perseguiva razionalmente il proprio benessere), sostanzialmente apatico e indifferente agli altri. Pulcini parla di una "entropizzazione" della passione acquisitiva, che non dà forma a un aperto conflitto, ma scade in invidia e risentimento.

Vorrei aggiungere che l'omologazione, e l'idea di essere responsabili in prima persona del proprio successo o insuccesso, rendono possibile anche la sottomissione ai poteri contemporanei, sovente pervasivi ma invisibili; costruiscono un individuo conformista, timoroso e bloccato, rigido e all'erta, senza slancio rivoluzionario o anche solo riformatore, né in ambito politico né nel campo solo apparentemente più semplice della propria biografia, della propria vita morale, delle proprie relazioni. Il diffuso analfabetismo emotivo è causa e sintomo al contempo di tale situazione. La smisurata responsabilità individuale intorno alla costruzione della propria vita, insieme al mito dell'autonomia dell'individuo e al manifestarsi dei nuovi valori, hanno provocato nei nostri contemporanei un frequente, paradossale sentimento: la vergogna di non essere felici. Considerando la libertà come potenzialità di *essere* come si vuole, e non come diritto a *fare* determinate cose e a partecipare alle decisioni, ci siamo abituati a saltare a piè pari la fatica del mutamento, del miglioramento personale, del lavoro continuo sulla propria personalità, e a immaginare, come si è detto sopra, di essere persone nuove con un nuovo abito, una nuova auto, un filler contro le rughe, con un nuovo libro sul pensiero positivo. Un essere umano che si pensa libero in questi termini viene colto alla sprovvista dalle proprie emozioni, dalle parole del corpo.

5. Il lutto e l'individuo

E il lutto parla nel corpo, sovente a voce così alta che anche l'individuo più dissociato dalle proprie emozioni non può non accorgersi che qualcosa non va, se non altro perché non dorme più, non digerisce più, soffre di mal di testa o addirittura si ammala.

Ciò che interessa qui comprendere è l'influenza che ha, sul processo del lutto, il diffuso atteggiamento di negazione delle emozioni e di indifferenza verso il prossimo, di scollamento sociale e di disaffezione per tutto ciò che si scosta dal mero, istantaneo appagamento del desiderio.

Il superamento del lutto, come si è detto, è un processo articolato, che richiede, nel periodo di sospensione dei ruoli che la mancanza di un congiunto provoca, l'apertura ad accogliere il dolore senza fuggire, a lasciarsi attraversare dalle emozioni, a riconoscerle e comprenderle; e presuppone inoltre che il dolente abbia la capacità di ridefinire la propria vita, costruendo nuove relazioni e un diverso modo di stare nel mondo.

Già alcuni noti antropologi, quali Hertz, Van Gennep, o Turner hanno parlato del lutto come periodo di passaggio. Hertz¹⁵ studiò i Dayak del Borneo, una popolazione indonesiana che praticava la cosiddetta "doppia sepoltura": una prima collocazione provvisoria era assegnata al corpo in decomposizione, subito dopo la morte, mentre una seconda sistemazione definitiva era data ai resti. Un tempo variabile trascorrevano tra la prima e la seconda sepoltura, ciascuna delle quali richiedeva una cerimonia. Vi è un parallelismo, scrisse Hertz, tra le vicende del corpo e quelle dell'anima del defunto. Mentre il corpo completa la sua trasformazione per divenire resto immutabile, l'anima compie il suo viaggio verso la destinazione finale, dove acquisirà un nuovo status (presso i Dayak, quello di antenato e spirito protettore): anche l'anima ha bisogno di tempo, e tra la prima e la seconda sepoltura resta in una situazione incerta, più o meno vicina ai vivi e più o meno pericolosa e minacciosa per questi ultimi.

Da questo percorso dipende anche il lutto, considerato non come un fatto inerente la psiche individuale, ma come istituzione che coinvolge l'intera società: i luttuanti sono contaminati dall'impurità funebre, perché i sopravvissuti, e soprattutto la vedova, sono indissolubilmente uniti al destino del morto, e devono pertanto, tra le due sepolture, rispettare numerose norme, e astenersi da molte pratiche dei vivi. Solo dopo la cerimonia finale potranno pienamente tornare alla vita, e chiudere il processo del lutto. La seconda sepoltura, infatti, ha tre funzioni: dare ai resti la collocazione definitiva, assicurare all'anima il riposo e l'accesso ai paesi dei morti e infine sollevare i sopravvissuti dall'obbligo del lutto sociale, liberarli dall'impurità e dai divieti e reintegrarli pienamente nel mondo dei vivi.

L'intero ragionamento di Hertz dà, anche se implicitamente, molta importanza al tempo. Tra la prima e la seconda sepoltura passa *un tempo* determinato, un tempo che trattiene nel lutto i parenti del morto. Solo un paio d'anni più tardi, nel 1909, Van Gennep in *Riti di passaggio*¹⁶ considerò i funerali come una tipologia della più vasta categoria di tali riti, tra i quali va annoverato anche il matrimonio o l'iniziazione alla vita adulta. Nel rito funebre si possono individuare tre fasi: alla necessaria separazione dei vivi dal morto segue lo stadio di margine o *liminarietà* (tempo di lutto per i dolenti e tempo del viaggio dell'anima per il defunto). La fase conclusiva è caratterizzata dall'aggregazione del defunto al mondo dei morti e dalla rinnovata accoglienza dei dolenti nel contesto dei vivi. Il lungo processo di metamorfosi del morto verso la condizione di antenato, cioè, e quindi il corrispondente

stato del dolente in attesa di essere riaggregato al mondo dei vivi, è concepito da Van Gennep come un periodo *liminare* (dal latino *limen*, soglia), di sospensione, appunto. La fase di margine, e dunque il tempo, appaiono fondamentali per introdurre una gradualità nel passaggio da uno stato all'altro: infatti, è tale margine a eliminare dal passaggio quell'immediatezza, che provocherebbe turbamenti sia nella vita sociale sia nella vita individuale.

La dimensione sociale del rito su cui gli antropologi insistono è dunque indissolubilmente legata all'esigenza condivisa di lasciare passare un certo tempo tra la morte e il ritorno alla normale quotidianità, affinché dolenti e comunità possano affrontare nuovamente il mondo con fiducia dopo una perdita. Questo tempo è il tempo della sospensione, della *liminarità*. Un tempo di attesa, di riflessività, di ricerca su di sé, di ridefinizione del proprio ruolo.

Il concetto di liminarità è utile per comprendere la condizione esistenziale e sociale dei dolenti. La liminarità può essere definita come uno "stare sulla soglia", uno stato che non coincide con i modi di vivere e i processi normali, quotidiani, culturali e sociali. L'identità sociale del dolente, cioè, è sospesa tra una vecchia condizione perduta per sempre e una nuova non ancora acquisita. L'esperienza nella liminarità è quindi destrutturata, incerta, transitoria. Al contempo, questa condizione è indispensabile per la riflessività, e apre la possibilità di ripensare e riconfigurare il senso della vita di chi è in lutto. L'elaborazione, più che un ritorno a uno stato precedente, appare come una profonda riconfigurazione della persona. Durante la condizione liminare l'individuo è strappato alla sua vita e alla sua identità normali: luoghi, oggetti, relazioni, abitudini, azioni e pensieri che erano solidi punti di riferimento diventano improvvisamente e violentemente privi di senso, dolorosi, vuoti. Tuttavia, il confronto con l'ignoto, l'informe, e l'incerto conduce a essere riflessivi e consapevoli. Di conseguenza, apre la possibilità di ripensare e riprogettare un nuovo senso della vita, e spesso stimola cambiamenti concreti.

Questo processo di riforma dell'individuo non avviene però facilmente laddove la concezione di quest'ultimo sia statica, autoreferenziale, priva di radicamento sociale e comunitario, come nella nostra cultura. Non tutti hanno la stessa facilità a ridefinire la propria identità, ma tale compito è indubbiamente più arduo nel contesto di una frammentazione sociale e di una mentalità individualistica, narcisistica e tendenzialmente onnipotente, volta a non riconoscere la realtà delle emozioni e della vita senza infingimenti. È inoltre compito difficile dove dominano l'indifferenza verso gli altri, e quindi anche l'incapacità di avere fiducia nel prossimo e di chiedere aiuto; così come, viceversa, dove non si sappia riconoscere la sofferenza altrui, e non si senta lo slancio a dare sostegno. I nostri contemporanei hanno sovente troppo terrore della propria passata o possibile sofferenza per accostarsi alle esperienze dolorose altrui, nelle quali temono di specchiarsi. Meglio quindi ignorare quegli esseri umani troppo vicini e concreti, bisognosi d'aiuto. Concezione atomizzata dell'individuo da un lato, e disinteresse per il prossimo dall'altro, sono ingredienti che rendono nella nostra società più gravoso e lento superare il lutto. Questa difficoltà è messa in luce sia dagli psicoterapeuti, che rilevano un aumento dei lutti bloccati, cronici, patologici; sia dagli

stessi dolenti, che parlano spesso della propria solitudine nell'affrontare il lutto. Non a caso oggi si è cercato di correre ai ripari mediante l'istituzione dei gruppi di Auto Mutuo Aiuto, comunità elettive che sostituiscono quella "naturale", rimpicciolimento dell'universo sociale troppo ampio mediante la selezione della "condivisione del problema". I dolenti coi dolenti, per aiutarsi reciprocamente. Soluzione artificiosa, indubbiamente, eppure forse l'unica che sappia contrapporsi, perlomeno, alla medicalizzazione e "psicologizzazione" eccessiva del fenomeno del lutto.

Proprio dall'osservazione dei gruppi di Auto Mutuo Aiuto emerge che chi ha una concezione più flessibile di sé supera meglio e più facilmente il lutto: cioè chi si concepisce come suscettibile di mutamento, chi accetta di restare sospeso e incerto, chi non reagisce con irrigidimento di fronte alle emozioni dolorose, chi riesce a chiedere aiuto, chi si percepisce, insomma, non come monade chiusa al mondo, ma come dipendente da una rete di persone. La liminarità, viceversa, rischia di diventare uno stato permanente, terribilmente doloroso, se il soggetto si contrae nello sforzo di evitare il dolore per la morte, se si concentra a tornare a essere "come prima" il più presto possibile, se non riconosce negli altri un sostegno e un nuovo aggrancio alla vita e al suo significato.

Poiché la storia non cammina a passi da gambero, dunque, non c'è altra via per superare l'impasse della nostra civiltà di fronte alla morte e al lutto, che quella di reinventare un'educazione emozionale, impartita agli individui fin da piccoli. Un'educazione che permetta ai nostri posteri di essere più flessibili, aperti e solidi, empatici verso la sofferenza altrui, capaci di tollerare le frustrazioni, in grado di contrastare l'ingiustizia, non arroccati in difesa dello *status quo*, a livello biografico e politico. Le dinamiche della perdita non sono molto diverse da altre dinamiche di cambiamento, e cambiare non è, per gli esseri umani, istintivo. Stiamo parlando di un salto qualitativo nell'essere umano, che traccerebbe una società immensamente più umana e un mondo più giusto, meno violento, meno fondato sulla supremazia del più forte, meno lanciato verso la distruzione del pianeta. Poiché, nell'umano, tutto si tiene.

Note

¹ A. Elliott, Ch. Lemert, *The New Individualism: The Emotional Costs of Globalization*, Psychology Press, London, 2006, trad. it. *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2007, p. X ss.

² J. Bowlby, *Attaccamento e perdita*, vol. 3, *La perdita della madre* (1980), Bollati Boringhieri, Torino, 1983; C.M. Parkes, *Il lutto. Studi sul cordoglio negli adulti* (1972), Feltrinelli, Milano 1980.

³ M. Stroebe, "Bereavement Research and Theory: Retrospective and Prospective", *American Behavioral Scientist*, vol. 44, n. 5, gennaio 2001, pp. 854-865.

⁴ G.A. Bonanno, *The Other Side of Sadness: What the New Science of Bereavement Tells Us About Life After Loss*, Basic Books, Philadelphia, 2009.

⁵ P. C. Rosenblatt, *Culture, Socialization and Loss, Grief and Mourning*, in D. Balk (a cura di), *Handbook of Thanatology. The essential body of knowledge for the study of Death, dying and bereavement*, Routledge, London e New York, 2007; P.C. Rosenblatt, *Cross-cultural Variation in the experience, expression, and understanding of grief*, in D.P. Irish, K.F. Lundquist, V. Jenkins Nelsen (a cura di), *Ethnic Variations in Dying, Death, and Grief: Diversity in Universality*, Taylor & Francis, Philadelphia, 1993.

⁶ U. Wikan, "Bereavement and loss in two Muslim communities: Egypt and Bali compared", *Social Science and Medicine*, n. 27, 1988, pp. 451-60.

⁷ D. Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Colin, Paris, 1998. Cfr. anche Id., *Anthropologie de la douleur*, Éditions Métailié, Paris 1995, trad. it. *Antropologia del dolore*, Meltemi, Roma, 2007, p. 109: "Radicata in una cultura affettiva, si inscrivono poi in un linguaggio di gesti e di mimica che dovrebbe essere riconoscibile (a meno che l'individuo non dissimuli il suo stato affettivo) da coloro che condividono il suo radicamento sociale. [...] L'emozione [...] è un'attività di conoscenza, una costruzione sociale e culturale, che diviene un fatto personale attraverso lo stile proprio dell'individuo".

⁸ C. Seale, *Constructing Death. The sociology of Dying and bereavement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

⁹ D. Klass, "Developing a cross-cultural model of grief: the state of the field", *Omega*, vol. 39 (3), 1999, pp. 153-178.

¹⁰ G. Gorer lo denunciava già nel suo libro sul lutto, *Death, Grief and Mourning. A study of contemporary society*, Cresset Press, London, 1965.

¹¹ *Vangelo secondo Matteo*, 8, 21,22.

¹² L. Siedentop, *Inventing the Individual: the Origins of Western Liberalism*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2014, trad. it. *L'invenzione dell'individuo. Le origini del liberalismo occidentale*, LUISS University Press, Roma 2016, p. 398, cfr. pp. 78 ss e 398 ss.

¹³ S. Lukes, "The Meanings of 'Individualism'", *Journal of History of Ideas*, XXXII, 1971, pp. 45-66, trad. it. "I significati dell'individualismo", *La società degli individui*, n. 7, anno III, 2000/1.

¹⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, pp. 15-16.

¹⁵ R. Hertz, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", *Studi Tanatologici*, n. 2, 2006. Cfr. anche la versione italiana, R. Hertz, *La preminenza della destra* (a cura di A. Prosperi), Einaudi, Torino, 1994.

¹⁶ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909, trad. it. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

L'esperienza del dolore. Modelli concettuali a confronto

Luca Vanzago

Abstract: In this paper I discuss the theme concerning the experience of pain by comparing three different theoretical perspectives: the cognitivist and reductionist approach most widely adopted at present within the neuro-sciences, as it is offered by P. and P. Churchland's works; the hermeneutical approach offered by H.-G. Gadamer's reflection; finally, a possible phenomenological conception grounded on E. Husserl's and M. Scheler's theses. The paper aims to show, through a discussion of the present-day evaluation and measurement methods of subjective experience of pain and its objectivation by means of questionnaires (McGill Pain Questionnaire), that in order to adequately understand, from a medical and philosophical standpoint, the complexity of painful experience, it is necessary to avoid a reductionist approach, and to open the investigation to the subjective structure, at the same time avoiding falling back into dualism derived by an opposition between physical explanation and hermeneutical understanding. While therefore the eliminativist and reductionist approach fails to make room for the subjectivity of painful experience, and Gadamer's hermeneutics remains without knowing it within Cartesian dualism, phenomenology seems to be able to open up a path towards the experience of felt/feeling corporeity, seen as a structural basis for an incarnated yet non-reductionist conception of bodily suffering.

Keywords: pain, reductionism, hermeneutics, phenomenology, subjectivity.

1. Introduzione

Analisi e riflessioni sul complesso fenomeno chiamato dolore sono antiche quanto l'uomo e certamente presenti fin dall'inizio della storia del pensiero filosofico. Tuttavia, recentemente, si può dire che questo tema stia tornando alla ribalta dell'attenzione degli studiosi, non soltanto dei filosofi ma, anche e forse soprattutto, degli scienziati cognitivi, dei biologi e insomma di ricercatori che operano in ambiti solitamente meno direttamente coinvolti in questioni che potremmo, almeno provvisoriamente, chiamare soggettive o per altro verso, qualitative.

In realtà, il problema di come comprendere il dolore è da tempo presente anche nella riflessione epistemologica sulla medicina, e anzi forse il ritorno di interesse per questo aspetto universale ma certo poco piacevole dell'esistenza umana può essere motivato, innanzitutto, dalla crescente preoccupazione dei medici per un aspetto

della sofferenza che, da appendice inevitabile della malattia, si sta progressivamente trasformando in patologia autonoma, soprattutto in connessione con l'invecchiamento della popolazione. La International Association for the Study of Pain, che pubblica l'importante rivista internazionale *Pain*, è stata fondata nel 1973 e ora vede al proprio interno più di 7000 membri provenienti da 133 nazioni, ha 90 sedi nazionali e 20 gruppi di interesse speciale, dedicati ad altrettanti temi rilevanti connessi alla ricerca generale sul dolore.

Ma è proprio dall'ambito degli studi medici che emerge la questione epistemologica di fondo, su cui intendo concentrarmi in questo intervento. Il medico e psicologo Ronald Meltzack da anni concentra la propria attività clinica sulla necessità di elaborare questionari di valutazione dell'esperienza dolorosa che siano più raffinati di quelli, tuttora ampiamente utilizzati negli ospedali, che in effetti consistono in semplici righelli dotati di un cursore, che i pazienti fanno scorrere su di una scala graduata che va da zero a dieci. È evidente la limitatezza di tale metodo rudimentale di misurazione del dolore, ma il punto propriamente è chiedersi che cosa voglia dire "misurare" il dolore. Che cosa, esattamente, si misura?

Proprio per chiarire questo problema, Meltzack ha elaborato un questionario che è stato progressivamente raffinato, il McGill Pain Questionnaire, che deve il proprio nome all'università canadese dove è stato concepito, e che è costruito su tre assi portanti, ossia tre classi di descrittori dell'esperienza dolorosa, che possono essere utilizzati dai pazienti per specificare la loro esperienza *soggettiva*: sensoriali, affettivi, valutativi. Questi tre gruppi di descrittori linguistici (questione su cui tornerò tra poco) sono connessi ad una scala di intensità, al fine di fornire misure quantitative del dolore clinico che possano poi essere trattate con metodi statistici. Meltzack e i suoi collaboratori molto chiaramente sostengono che le tre misure che si possono ottenere da questo modello di questionario sono:

1. il Pain Rating Index, l'indice di valutazione del dolore, basato su due tipi di valori numerici assegnabili a ciascun descrittore linguistico;
2. il numero di parole scelte per caratterizzare il dolore effettivamente esperito;
3. l'intensità del dolore *presente*, basata su di una scala che va da 1 a 5.

Quanto è forte il dolore attuale? (a ciascuna delle domande rispondere con uno degli aggettivi elencati sotto)				
Quale aggettivo descrive meglio il dolore che provi ora?				
Quale aggettivo descrive il dolore al suo massimo?				
Quale aggettivo descrive il dolore quando è minimo?				
Quale aggettivo descrive il peggior mal di denti che hai mai avuto?				
Quale aggettivo descrive il peggior mal di testa che hai mai avuto?				
Quale aggettivo descrive il peggior mal di stomaco che hai mai avuto?				
Medio				
Spiacevole				
Molto spiacevole				
Orribile				
1				
2				
3				
4				
Quale parola/e userei per descrivere l'andamento temporale del tuo dolore?				
Continuo		Ritmico		Breve
Regolare		Periodico		Momentaneo
Costante		Intermittente		Transiente
1		2		3
Qual è la sensazione associata al tuo dolore?				
1 (temporale)		tremolante	1	11 (tensione)
		vibrante	2	stancante
		pulsante	3	spossante
		palpitante	4	2
		batteante	5	
		martellante	6	
2 (spaziale)		scattellante	1	12 (sen autonomo)
		fulmineo	2	nauseante
		come una molla		soffocante
3 (pressione sul punto)		come uno spillo	1	13 (paura)
		come un ago	2	spaventoso
		perforante	3	preoccupante
		come un pugnale	4	terrificante
		lancinante	5	3
4 (pressione incisiva)		tagliante come una lametta	1	14 (punitivo)
		tagliante come un coltello	2	affliggente
		lacerante	3	esteruante
5 (pressione costrittiva)		pizzicante	1	crudele
		che roie	2	feroce
		come un crampo	3	mortale
		schiacciante	4	5
6 (pressione di trazione)		tira	1	15 (affettivo-valutativo-sensoriale misto)
		stira	2	grave
		strazia	3	aocaccante
7 (termico)		caldo	1	16 (valutazione)
		scotta	2	noloso
		brucia	3	fastidioso
		è rovente	4	deprimente
8 (Intesità luminosa)		formicolio	1	Intenso
		irrita	2	Insopportabile
		prude	3	5
		punge	4	17 (sensoriale misto)
9 (profondità)		sordo	1	si diffonde
		dolente	2	si irradia
		fa male	3	penetrante
		fa molto male	4	perforante
		estremamente doloroso	5	4
10 (sensibilità mista)		sensibile	1	18 (sensoriale misto)
		teso	2	fasciante
		stridente	3	che intorpidisce
		dolorante	4	che tira
				che stritolia
				lacerante
				5
				19 (sensitivo)
				fresco
				freddo
				congelante
				3
				20 (affettivo-valutativo misto)
				fastidioso
				nauseante
				che dà angoscia
				terribile
				4
				torturante
				5

Figura 1. Questionario del dolore di McGill

I termini che ogni paziente può scegliere sono raggruppati in 20 categorie. Nella figura 1 si può vedere il questionario nella sua versione italiana, elaborata dall'Istituto Nazionale di Sanità. Come si può notare, c'è una certa attenzione per l'andamento temporale del dolore, ma come si vedrà in seguito la temporalità di cui si tratta qui riguarda aspetti sostanzialmente sensoriali e come tali circoscritti a un "presente", a sua volta, non articolato in dimensioni temporali. I 20 gruppi di descrittori sono piuttosto eterogenei, ma nel complesso insistono in maniera a mio avviso interessante su aspetti che non sono soltanto aggettivali, ma anche, e in certi casi soprattutto, verbali, ossia delineano un aspetto processuale della sensazione dolorosa. Questa è una tematica su cui una collaborazione interdisciplinare con filosofi del linguaggio e linguisti è a mio avviso maggiormente auspicabile.

Ma la questione teorica cruciale consiste nel comprendere che cosa implichi doversi affidare a un questionario che consenta al paziente di esprimere la propria esperienza interna per poter operare su di essa da un punto di vista clinico. Qui si danno infatti almeno due problematiche distinte sebbene tra loro connesse: la prima concerne come trattare il problema del nesso tra causa ed effetto, in questo caso tra dolore sentito e sua connotazione linguistica; la seconda concerne come trattare il fatto stesso che il dolore sia una esperienza, e quale tipo di espe-

rienza. È su questo secondo punto che in effetti le distanze sono maggiori, poiché alcuni autori sono portati a ritenere che ciò che si chiama esperienza soggettiva vada ricondotta in modo più o meno riduzionistico a eventi neurologici, mentre altri al contrario affermano che la dimensione soggettiva, cioè 'in prima persona', sia irriducibile a qualunque forma di riduzionismo e anzi costituisca la base per poter trattare effettivamente ciò che costituisce il fenomeno in questione, ossia appunto il sentire dolore e non semplicemente avere un dolore, nel senso di avere una parte dolente.

Chiaramente dunque la questione della comprensione del dolore riapre un capitolo del più generale dibattito su cosa sia l'esperienza, e in particolare se la coscienza abbia un ruolo oppure no. Ma, come si diceva, va tenuto in conto anche l'aspetto della comunicazione, non necessariamente linguistica, dell'esperienza dolorosa. In effetti altri questionari propongono una valutazione delle espressioni facciali o dei comportamenti gestuali, quando non sia ad esempio possibile ottenere uno scambio verbale significativo con la persona sofferente. In questo senso il corpo 'parla' anche se non utilizza il linguaggio.

Questi due problemi sono chiaramente interconnessi e aprono a un dibattito epistemologico che chiama in causa la più generale problematica relativa a cosa sia l'esperienza e in particolare come si debba comprendere l'aspetto fenomenico, in questo caso connesso alla sofferenza, rispetto a un più o meno chiaramente concepito substrato corporeo o materiale. In definitiva l'esperienza del dolore riapre il vaso di pandora del contrasto tra dualismo e monismo e dunque la grande questione del rapporto tra mente e corpo. Forse però l'indagine sul dolore può offrire uno sguardo diverso su questi temi tradizionali. In quanto segue cercherò di schematizzare alcuni tra i modelli concettuali prevalenti senza peraltro poter neppure presumere di esaurire tutti gli aspetti impliciti in questo problema.

2. Le prospettive riduzionistiche

Tra le opere di coloro che a vario titolo possono essere compresi in questo tipo di approccio si possono annoverare in particolare quelle dei coniugi Churchland e di Daniel Dennett. Le loro posizioni sono molto note e questo mi consente di evitare una introduzione al loro pensiero. Ho scelto per ragioni di economia di spazio di concentrarmi su di un saggio dei coniugi Paul e Patricia Churchland¹. L'esordio del saggio *Neurofilosofia*, con cui i Churchland esprimono in modo sintetico e come in un manifesto programmatico la propria posizione, è esemplare nel chiarire anche la sua concezione del dolore:

Gli sviluppi conoscitivi delle basi neurobiologiche della percezione, dell'attenzione, della memoria, dell'apprendimento, del linguaggio, del sonno e della pianificazione delle azioni prefigurano per le scienze cognitive e le neuroscienze la possibilità di spiegare a livello di attività cerebrale anche la coscienza e la qualità delle esperienze soggettive. Che cosa ne sarà delle definizioni e dei concetti psicologici una volta che le relative funzioni saranno state ricondotte alle proprietà di specifiche reti di neuroni o meccanismi neurobiologici? Si tratta di una questione non banale, perché implica un giudizio di validità per quanto riguarda gli studi psicologici e di realtà in merito ai fenomeni descritti dalla psicologia. Nell'ambito delle neuroscienze l'atteggiamento epistemologico prevalente è il materialismo eliminativo, per cui concetti quali credenza,

libero arbitrio e coscienza potranno e dovranno essere ridefiniti e spiegati via via che la ricerca empirica farà luce sulla natura delle funzioni cerebrali.

L'approccio riduzionista basato sull'eliminazione sostiene che la spiegazione di un macrofenomeno nei termini delle sue dinamiche a livello microstrutturale non significa che il macrofenomeno stesso, come per esempio il dolore, non sia reale, né che rappresenti qualcosa di ridondante che non vale la pena di spiegare scientificamente. La strategia riduzionista implica non una spiegazione diretta dei fenomeni che accadono ai livelli superiori in termini di fenomeni che interessano i livelli organizzativi inferiori, ma progressive spiegazioni riduttive che comunque prevedono che la ricerca proceda simultaneamente a tutti i livelli.

Il materialismo eliminativo implica sul piano metodologico un approccio naturalistico, in quanto assume che nessun metodo a priori possa da solo far scoprire la natura della mente, e che sia possibile spiegare in termini di attività nervosa, di evoluzione del cervello e di interazione tra cervello e cultura anche scelte e responsabilità morali. Tale teoria accetta una nozione non mistica di emergenza, intesa come proprietà di una rete nervosa dovuta alle proprietà intrinseche dei neuroni e al loro modo di interagire.

Una proprietà emergente è una proprietà scientificamente spiegabile, non una proprietà non fisica non spiegabile dalla scienza. I sistemi nervosi presentano molti livelli di organizzazione, i quali spaziano dalla scala molecolare a quella di complessi funzionali non cellulari, come le spine dendritiche, ai neuroni, alle piccole e grandi reti, alle aree, fino ai sistemi. Sebbene si debba sempre stabilire in modo empirico quali siano i livelli funzionalmente significativi, risulta improbabile che i macroeffetti dovuti all'attività di un apparato funzionale, come per esempio la percezione del movimento, possano essere spiegati richiamando direttamente le proprietà dei livelli di organizzazione più elementari. Più verosimilmente, le prestazioni dei network di livello più elevato saranno l'effetto dell'attività dei network più piccoli, i quali a loro volta saranno l'effetto dei neuroni che vi partecipano e delle loro interconnessioni, che a loro volta dipenderanno per le loro attività dalle proprietà dei canali proteici, da quelle dei neuromodulatori e dei neurotrasmettitori.

I Churchland sono consapevoli del fatto che tale impostazione suscita un'obiezione di fondo, ossia quella fondata sulla specificità dell'esperienza qualitativa di fenomeni che, come il dolore in particolare, non possono essere risolti in una prospettiva in terza persona e causale. Come essi stessi sostengono,

Le argomentazioni contro il materialismo si basano su quanto segue. Il carattere qualitativo intrinseco (o quale) di una sensazione deve essere nettamente distinto dai numerosi aspetti causali, funzionali e relazionali che lo caratterizzano. Riprendiamo l'esempio del dolore: esso è il risultato di un danno subito dall'organismo e provoca nell'individuo uno stato di infelicità e una reazione di evitamento. L'esigenza filosofica riduzionista è quella di individuare gli stati del cervello che esprimono il medesimo profilo causale e relazionale precedentemente accettato da noi come caratteristico dello stato di dolore. Se nel confronto tra questi stati del cervello che esprimono lo stesso profilo causale si rinvenissero caratteri sistematici, potremmo legittimamente affermare di avere scoperto in che cosa consiste il dolore, ovvero in uno stato cerebrale.

Nel sostenere tale tesi dovremmo confrontarci però con una difficoltà: il quale intrinseco del dolore dovrebbe essere ignorato dall'analisi, come lo sarebbe la conoscenza intima che ogni individuo ha del quale del proprio dolore. Si tratta di un problema di difficile risoluzione, perché il dato dell'autocoscienza non si esaurisce nella struttura di rapporti causali o di altra natura entro cui si colloca. Mentre in tutti gli altri ambiti della scienza il problema della natura essenziale dei fenomeni è affrontato in termini riduzionistici, nel caso unico dell'autocoscienza ci troviamo di fronte a un insieme di proprietà intrinseche (il colore legato a un ricordo, il profumo di una rosa e tutti gli altri qualia soggettivi che animano la nostra vita interiore) la cui essenza non può essere colta con argomenti di natura causale, funzionale, strutturale o relazionale. In altre parole, secondo le tesi antiriduzionistiche, i qualia soggettivi delle sensazioni costituiscono un qualcosa di aggiuntivo e di diverso rispetto al ruolo causale e relazionale che le sensazioni stesse svolgono nell'economia biologica e cognitiva individuale. Per quanto le nostre capacità introspettive innate ci consentano di valutare, tali sensazioni correlate al quale, per esempio di un dolore o del colore rosso, non rivelano in alcun modo elementi costitutivi o una struttura relazionale. Possiamo riconoscerle e distinguerle in modo spontaneo, certo e inequivocabile, ma non siamo in grado di dire come o su quali basi. Di conseguenza, i qualia sensoriali appaiono come delle entità intrinsecamente e assolutamente

semplici; inoltre, la nostra conoscenza di essi non sembra poter essere più diretta e fondata ed essi non sembrano dunque analizzabili dalle scienze fisiche.

All'obiezione per cui questa prospettiva rende molto difficile dar conto delle peculiarità soggettive dell'esperienza, i Churchland replicano sostenendo la plausibilità della costituzione di un modello artificiale che possa illustrare anche ciò che avviene nel cervello umano:

La risposta riduzionista a tali obiezioni è consistita, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, in un fiorire di ricerche sulle capacità cognitive e le strategie rappresentazionali delle reti neurali artificiali. Questi modelli informatici si propongono di ricreare alcuni dei principali caratteri anatomici e fisiologici dei più importanti sottosistemi cerebrali, come per esempio le vie visive o uditive primarie. L'obiettivo è duplice: in primo luogo, addestrare la rete artificiale mediante una procedura di apprendimento che comporta la presentazione ripetuta di esempi sensoriali appropriati, in modo da ottenere un elevato livello esecutivo per alcune abilità classificatorie o per abilità cognitive a esse connesse; in secondo luogo, esplorare il profilo dell'abilità acquisita e individuare le proprietà strutturali e dinamiche che la rendono possibile.

In questo senso dunque i Churchland ritengono che si possa superare l'obiezione per cui il dolore conterrebbe un aspetto qualitativo irriducibile alla sua riconduzione all'analisi dei correlati neurali. Sulla base di questa modellizzazione, essi ritengono infatti che si possa giungere a ricondurre i cosiddetti 'qualia', di cui il dolore è espressione eminente, a rappresentazioni che, a loro volta, possano essere inquadrate in un modello 'scientifico':

Per quanto concerne il problema cruciale della coscienza, dunque, si potrebbe supporre che una rappresentazione entri a farne parte qualora il suo vettore di attivazione si trovi presso una particolare popolazione di cellule, all'interno di un adeguato sistema nervoso centrale ricorrente, che unifichi le numerose modalità sensoriali e che controlli il comportamento motorio. Che risponda o meno a verità, l'ipotesi riduzionistica che abbiamo formulato ci fornisce in primo luogo una possibile spiegazione fisica della natura 'intrinseca' dei qualia sensoriali, che altro non sarebbero che vettori di attivazione, e ci permette inoltre di esplorare la possibilità che tali vettori si trasformino in autocoscienza manifestandosi come parte dell'attività di rappresentazione di una rete adeguatamente strutturata.

La prospettiva qui delineata solleva una quantità di problemi che evidentemente non possono essere discussi in questa sede. Vorrei soffermarmi allora soltanto su di uno di essi, che tuttavia mi pare cruciale. I Churchland impostano la propria analisi all'interno di un quadro concettuale per cui i qualia possono, e in effetti devono, essere compresi in termini di rappresentazioni. A questo patto è poi possibile ricondurre la nozione di quale entro l'approccio oggettivante e retto da una modellizzazione sostanzialmente causalistica. Ci si può però chiedere se il dolore possa essere inteso in termini di rappresentazioni.

3. Le prospettive ermeneutiche e fenomenologiche

In effetti anche Husserl all'inizio della propria ricerca ha adottato un simile approccio, anche se la sua posizione è molto più complessa. Non intendo discuterla qui se non per ciò che consente di comprendere relativamente alla difficoltà di cogliere l'esperienza del dolore nella sua articolazione. Comincerò tuttavia con il tratteggiare rapidamente i contorni di un approccio apparentemente opposto a quello neurofilosofico, ossia quello di Gadamer, che ha

svolto osservazioni a loro modo significative per il problema che ci riguarda.

In un testo pubblicato nel 2000², Gadamer parla a partire dalla propria esperienza personale e dall'infezione poliomiolitica che, senza menomarlo permanentemente, lo afflisse da giovane e gli inflisse dolori regolari anche se non invalidanti per molti anni, fino alla soglia della vecchiaia. In effetti questo testo è uno degli ultimi riferibili a Gadamer vivente, in quanto riporta un intervento tenuto a Heidelberg nel 2000, l'anno del suo centesimo compleanno.

Nella breve conferenza, cui fa seguito un dibattito importante per i nostri fini, egli prende posizione contro la medicalizzazione del dolore, e in particolare contro la prospettiva centrata sulle terapie farmacologiche. Rivendica in qualche modo un senso al dolore, nella misura in cui esso venga affrontato e superato. Allude poi alla possibilità e in effetti all'opportunità di sviluppare forme alternative di medicina, riferendosi in particolare a un amico, Paul Vogler, medico di Heidelberg e propugnatore di un approccio in cui si possa far fronte al dolore sviluppando l'energia latente nell'organismo dolorante invece di trattarlo come un meccanismo, magari bio-chimico e non fisico, ma pur sempre soggetto a leggi deterministiche di stampo meccanicistico. Il beneficio che Gadamer sostiene di aver tratto da questa diversa impostazione viene così avvicinato all'ermeneutica, in quanto il dolore può allora essere compreso nel suo senso e in particolare nel suo valore per l'esistenza, poiché il dolore ha a che fare con l'esperienza e solo in tale prospettiva può essere compreso e non semplicemente eliminato, più o meno temporaneamente, grazie a farmaci sedativi.

Il tema fondamentale che Gadamer così evoca consiste nel porre la questione del senso del dolore, ossia della necessità di 'comprendere' e non soltanto 'spiegare' il dolore, individuandone il radicamento nell'esistenza umana e non considerandolo come manifestazione di errori o malfunzionamenti organici. Nel dibattito che segue, alcuni medici convengono con il filosofo sull'utilità, anche per lo stesso approccio medico, di considerare l'intera personalità del malato, e non soltanto la sua condizione di corpo dolente, al fine precipuo di risvegliare nel paziente quelle risorse che sono latenti ma non assenti. Altri medici tuttavia obiettano che anche se ciò è auspicabile, può rivelarsi molto difficile o addirittura impossibile, e che un trattamento farmacologico è comunque necessario. Gadamer acconsente, tendendo però al contempo a ribadire l'opportunità di non trascurare le risorse naturali presenti negli organismi umani. A una domanda finale che gli viene posta, di dire cosa sia in definitiva il dolore, Gadamer ritiene di poter rispondere che sia un avvertimento e un monito, quindi in definitiva comunque una risorsa significativa, anche se il senso non appare che attraverso la lotta con esso.

In un altro testo, pubblicato nel 1994, *Dove si nasconde la salute*³, Gadamer aveva sostenuto che la salute consiste fondamentalmente nel potersi dimenticare del proprio corpo. Il corpo è quindi latente e appare quando non funziona, come gli strumenti il cui senso, seguendo *Essere e tempo*, mostrano il proprio contesto di senso quando esso sfuma, è interrotto, o interferisce. Il corpo malato invece porta all'interno, ossia nell'interiorità, ciò che usualmente resta "nell'esteriorità della nostra esperienza

delle cose". Ma con ciò rischia anche di essere travolto. Attraverso un dialogo con Viktor von Weizsäcker, Gadamer si chiede allora se il domandare il senso del dolore, e in particolare il chiedere che cosa voglia comunicare, non possa essere di giovamento al malato, proprio per toglierlo alla prostrazione di dover fronteggiare un corpo silenzioso per ciò che concerne il suo senso, ma assolutamente presente, e irrecusabilmente efficace nel testimoniare la propria brutale presenza, con la sofferenza che infligge all'anima.

Si tratta quindi in definitiva, per dirla in termini filosoficamente più raffinati, di immettere la soggettività nella pratica medica, che usa trattare soltanto di corpi oggettivati. Si tratta perciò di vedere il *Leib* del malato e non solo il suo *Körper*, per usare i ben noti concetti husserliani. Il problema teorico in definitiva risiede precisamente nel comprendere come ciò sia però effettivamente possibile. Si pone qui a mio avviso un problema per chi, come Gadamer essenzialmente fa, opponga una prospettiva causale, quale è quella propria delle scienze naturali, a una ermeneutica intesa come interpretazione del senso e quindi come reperimento di un registro semantico e concettuale diverso e irriducibile al primo. Con tutte le cautele del caso, mi spingerei a sostenere che così facendo si rischia di restare all'interno del paradigma cartesiano che separa la *res cogitans* e la *res extensa*, per poi affannarsi a trovare il modo per ricongiungerle. Ma come sapeva Heidegger, una volta separati, questi due lembi non potranno più essere fatti di nuovo combaciare, perché l'abisso che li separa è incolmabile.

Il problema fondamentale che Gadamer giustamente pone è rappresentato dalla tecnicizzazione del corpo quale è sottesa alla medicalizzazione, e in particolare dalla considerazione del dolore come malfunzionamento a cui por mano, aggiungendo la parte che non funziona. In effetti molti approcci medici alla terapia del dolore teorizzano la necessità di eliminare del tutto il dolore, in particolare quello cronico, vedendo nei progressi della farmacologia la via regia allo sradicamento di ciò che viene però così considerato in termini di puro deficit meccanico o tutt'al più organico, trascurando del tutto la fondamentale natura esperienziale del dolore. La medicina naturale di cui Gadamer si fa a suo modo promotore insiste invece sulla necessità di tenere in considerazione proprio l'esperienza che la persona fa del proprio dolore, vedendo nel proprio corpo non lo strumento da utilizzare e da riparare quando non funziona, ma in modo del tutto diverso il proprio sé.

Il problema mi pare situarsi a questa altezza: ossia come comprendere categorialmente l'evento dell'esperienza del corpo, nel doppio senso di questo genitivo, cioè in termini di corpo che esperisce e di corpo che esperisce se stesso. Si potrebbe anche introdurre a questo punto la nozione, elaborata soprattutto da Michel Henry, del sentirsi come dimensione riflessiva peculiare alla vita nella sua irriducibilità rispetto alla materia. La posizione di Henry pone un altro problema che però non affronterò qui, per concentrarmi piuttosto su cosa implichi parlare di un corpo che "si" sente. Per farlo è necessario arretrare verso la fenomenologia, e in particolare in direzione della fenomenologia delle emozioni. Ciò che mi preme fare è portare in luce la questione dello statuto categoriale della corporeità senziente e affettiva, e pertanto affetta

dall'esperienza del dolore in modo intrinseco e non in termini di condizione difettiva.

Si tratta, come noto, di una problematica estremamente vasta e diversificata. Considerando solo le analisi fenomenologiche in senso stretto, e quindi partendo dagli scritti di Husserl, si deve innanzi tutto notare come già il fondatore stesso della fenomenologia abbia progressivamente sviluppato posizioni diverse rispetto alla questione di come comprendere il fenomeno emotivo. Nelle *Ricerche logiche* Husserl segue un modello ereditato dal pensiero dominante all'epoca ed elaborato in particolare da C. Stumpf, il quale se da una parte introduce importanti innovazioni rispetto al fenomenismo empiristico della psicologia positivista, intende comunque le emozioni in termini di strutture fondate su soggiacenti rappresentazioni cognitive. Husserl sostiene una tesi analoga quando afferma che "le intenzioni affettive (*Gemütsintentionen*) si basano su intenzioni rappresentazionali o giudicative"⁴. Il ragionamento è piuttosto semplice: per poter provare emozioni rispetto a qualcosa è necessario prima averlo percepito o rappresentato intenzionalmente. È altrettanto evidente che tale considerazione non può essere applicata al dolore, quanto meno al dolore fisico, in quanto esso si dà in maniera affatto svincolata da qualunque rappresentazione intenzionale, e anzi è proprio tale mancanza di oggetto (anche se non di correlazione, questione su cui tornerò) uno degli elementi strutturali della peculiare "logica" del dolore.

Tale considerazione peraltro non vale soltanto per il dolore in quanto tale, il cui statuto è ancora indefinito, ma più in generale per una quantità di sentimenti e stati affettivi che Husserl stesso qualifica come "privi di riferimento a un oggetto". Di qui la decisione piuttosto drastica, presa nelle *Ricerche logiche*, di escludere tali stati soggettivi dal novero di quelli intenzionali, e di relegarli nell'ambito della categoria, estremamente controversa e soggetta a ripetuti slittamenti di senso, di *hyle*. L'iletica è forse la parte più problematica dell'analisi fenomenologica husserliana, ma anche la più feconda se si guarda a quanti sviluppi e a quali diverse formulazioni proprio la sua ambiguità abbia suscitato.

Già nel primo volume delle *Idee*, in ogni caso, Husserl apporta una trasformazione rilevante alla propria posizione, considerando le emozioni come atti intenzionali, in grado di far apparire oggetti di nuovo tipo. Le emozioni cioè non sono più mere colorazioni di atti cognitivi precedenti (in senso strutturale) e in quanto tali fondanti, ma al contrario vengono comprese nella loro capacità di mostrare aspetti dell'essere a cui gli atti cognitivi non accedono. Gli atti emotivi si strutturano secondo due assi fondamentali: consentono la presa di posizione affettiva verso il mondo, indipendentemente dagli atteggiamenti proposizionali, e permettono al soggetto di incontrare *se stesso* secondo determinate possibilità. Questo non significa che Husserl consideri l'affettività come una sorta di fusione emotiva, ma al contrario questa tematica lo porta ad attribuire capacità oggettivante agli stessi atti emotivi, considerando però appunto come 'di nuova specie' gli oggetti così intenzionati.

Husserl distingue inoltre gli atti intenzionali emotivi dalle tonalità emotive, termine che si è soliti attribuire piuttosto a Heidegger, in quanto ritiene che con queste ultime ad apparire sia piuttosto un certo senso della totalità,

e non quindi un determinato affetto, connesso a un individuo in senso fenomenologico. Una diversa tonalità emotiva non cambia una relazione affettiva a questo o quel determinato ente, quanto piuttosto produce una diversa modalità di manifestazione di un mondo, e quindi in definitiva un mondo diverso. La tonalità emotiva rappresenta quindi lo sfondo emozionale dell'apparire del *sensu* di un mondo. In un manoscritto dei primi anni Venti, Husserl sostiene che lo sfondo affettivo non costituisce alcun oggetto particolare, dunque neppure gli oggetti di nuova specie di cui parla nelle *Idee*, quanto piuttosto esso è un "elemento unitario non chiaro, un essere in una tensione confusa e tuttavia priva di direzione" (Ms. A VI 26/3). Di questa determinazione va qui ritenuta soprattutto l'indicazione della tensione come elemento strutturale fondamentale.

La tonalità emotiva dunque, nell'analisi di Husserl, presiede alla configurazione affettiva del mondo, e come tale condiziona anche le apprensioni affettive di oggetti particolari. Pertanto si può dire che ogni senso d'essere che si manifesti in una determinata emozione è disposto nell'orizzonte del mondo che è reso possibile da una peculiare tonalità emotiva. Il che non significa che la tonalità emotiva possa accadere oppure no, perché anzi una certa determinata tonalità è sempre data, anche eventualmente nella forma della assenza di rilevanza affettiva (che non è pura assenza ma qualcosa come una modalità attutita o un grado zero, dunque non puro nulla).

È la tonalità emotiva a "colpire", propriamente, il soggetto, il quale allora si risveglia, diviene desto per il contenuto nella sua caratteristica emozionale (Ms. B III 9/18b). Sono le affezioni stesse dunque a venir incontrate all'interno di una peculiare tonalità, la quale condiziona ogni singola affezione e si propaga lungo ognuna di esse. A volte dunque si può dare il caso che una affezione che apparterebbe a un determinato registro, ad es. una gioia relativa a eventi giocosi, non riesca a far breccia nel suo senso "oggettivo" in una struttura soggettiva condizionata, ad es., da una tonalità emotiva depressa o melanconica. Tale considerazione suggerisce pertanto due riflessioni. Innanzi tutto si può notare che la vita emotiva è costituita essenzialmente da strutture generali, le tonalità emotive, che ne determinano il livello di ricettività. Qui Husserl si avvicina ma insieme prende le distanze dalle analisi di Kant, poiché la ricettività non è pura plasmabilità inerte, ma al contrario costituisce comunque un campo di possibilità e pertanto vi è una forma di attività della passività stessa, su cui Husserl ha speso fondamentali pagine soprattutto nelle *Analisi sulla sintesi passiva*.

In secondo luogo, e propriamente, si può allora porre il problema dell'esperienza del dolore in termini di una prima determinazione strutturale fondamentale. Il dolore accade non a un corpo inerte o meccanico, che come tale nulla potrebbe neppure sapere relativamente alla sua condizione di sofferenza, ma a una struttura caratterizzata da una ricettività generale determinata in base alla propria 'intonabilità' emotiva, se mi si passa l'espressione, ossia secondo una struttura trascendentale di stampo affettivo e non cognitivo, che costituisce propriamente la condizione di possibilità dell'esperire in generale e dell'esperire affettivo in particolare.

A partire da questa prima determinazione si può allora anche osservare che il dolore può correttamente essere

compreso soltanto se lo si considera in termini dinamici. Esso infatti non 'è' puramente e semplicemente, cioè non sussiste, ma accade e interviene, cosa che anche il senso comune del resto riconosce, nella misura in cui, all'interno di una struttura trascendentale affettiva determinata già sempre in un determinato modo, un evento può, ma può anche non, propagarsi sia che esso segua il corso di una determinata tonalità pre-delineata (ad esempio in una tonalità depressa determinati eventi suffragano e rafforzano tale precipua tonalità e altri restano sordi proprio a causa di essa). Ma poi e soprattutto, un evento di natura affettiva peculiare, come è una esperienza dolorosa, si caratterizza per il suo rompere in maniera forzata e traumatica una tonalità emotiva, qualunque essa sia. Il dolore si caratterizza cioè anche per la sua dinamicità non-lineare, quindi sia per il fatto di avere una natura temporalmente connotata, fosse anche di marca estemporanea e istantanea, sia per il fatto che un dolore non può essere compreso nel suo senso d'essere che se viene considerato come proprio di un soggetto vivente, ossia temporalmente atteggiato. Naturalmente qui si apre il capitolo fondamentale della correlazione tra vita e temporalità, su cui non mi posso soffermare se non facendo osservare che forse il dolore costituisce una possibile porta per comprendere il nesso tra tempo e vita, e non una sua manifestazione derivata. In altre parole forse si può dire che il dolore è la marca strutturale del corpo vivente, e cioè di un corpo segnato intrinsecamente dall'apertura rispetto a se stesso, da intendersi come una non-chiusura che ne fa un ente dinamico in senso ontologico, ossia inaugurante un disequilibrio, o forse meglio sarebbe dire essendo aperto all'essere in quanto dis-equilibriata, che non è una determinazione accessoria ma l'essenza stessa del 'vivere' in senso verbale.

Un passo fondamentale nella direzione di una più adeguata comprensione fenomenologica dell'affettività in generale e del dolore in particolare è compiuto da Scheler. Non mi soffermerò qui sulla critica svolta da Scheler nei confronti della prima formulazione data da Husserl, perché si è appunto appena visto quanto essa sia stata comunque sorpassata e fondamentale abbandonata da Husserl stesso, anche se non senza nessi con la critica scheleriana. Intendo però porre in risalto un'altra considerazione che Scheler svolte in connessione con il darsi affettivo. In saggi come *Amore e conoscenza* e poi più ampiamente nella sua *Etica*, egli avanza la tesi per cui gli atti emotivi non sono "semplicemente attività del soggetto conoscente che penetra in un oggetto già compiuto, ma sono anche reazioni di risposta dell'oggetto stesso: un 'darsi', un 'dischiudersi' e 'aprirsi', ovvero un autentico *rivelarsi* da parte dell'oggetto"⁵. Le emozioni dunque non vanno intese in senso soggettivistico, anche se sono date a un soggetto corporeo. In esse qualcosa "mi viene dato e 'si manifesta'"⁶.

Il mondo stesso, dunque, si schiude e rivela a quel domandare che è implicito nel sentire emozionale. Scheler parla essenzialmente dell'amore, ma questa tesi può essere estesa sia alle emozioni in generale, sia poi anche alla questione più specifica dell'esperienza dolorosa. Naturalmente Scheler ha di mira il dischiudersi del valore, come oggettualità peculiare, non esperibile cognitivamente ma non per questo relegabile alla convenzione o al contrario pertinente a una sfera formale di tipo trascendentale

kantiano. Ciò che però questa prospettiva consente di vedere meglio, dal punto di vista del problema di comprendere cosa voglia dire 'esperire il dolore', è la sua relazionalità intrinseca. Non soltanto, in altre parole, il soggetto è affetto da esperienze dolorose solo in quanto ha già pre-delineato un mondo in cui si possano dare esperienze di questo genere, come si è visto dalla rapida esposizione della posizione di Husserl; ora si tratta di aggiungere che nell'esperire emotivamente connotato si danno modi peculiari di manifestatività del mondo e degli enti in esso racchiusi. A questo punto dunque si è guadagnato un ulteriore elemento per porre ancora più chiaramente i termini delle condizioni di possibilità di comprendere la manifestazione del dolore: soggetto e oggetto sono co-implicati dalla manifestatività non nel senso che coincidano, ma piuttosto per il fatto che ognuno mostra determinazioni che il pensiero classico tenderebbe innanzi tutto a separare e in ogni caso a rovesciare. Ciò consente di delineare la presenza di un elemento ulteriore per ciò che concerne l'esperienza del dolore, nel doppio senso di questo genitivo: nel suo manifestarsi, si potrebbe osservare, l'oggetto si disvela ovvero 'si' mostra e si rivela, anche se questa manifestazione è lungi dall'essere, come nel caso dell'amore, cui il discorso di Scheler fondamentale mira, fonte di elevazione. Chi o cosa si rivela in questo modo, e a chi?

Bisogna qui procedere rapidamente e accennare soltanto a temi che richiedono un ampio sviluppo. Non c'è dubbio che l'oggetto che 'si' manifesta e si dà nell'affettività dolorante del soggetto è il soggetto stesso, ma in forma rovesciata e alienata. Solo a queste condizioni è poi sensato oggettivare il dolore cercandone le cause. Non si deve cioè immaginare di togliere al dolore corporeo questa condizione di estraneità in nome di un approccio diverso dal causalismo, perché ciò lascerebbe fuori comunque un elemento strutturalmente decisivo per la comprensione della stessa interpretazione del fenomeno che si ha di mira. È invece soltanto rispettando l'intimità dell'esperienza del dolore, che è intrinsecamente riflessiva ma proprio perciò anche estraniante, che lo si può cogliere adeguatamente sia per ciò che esso manifesta sia anche per il modo con cui si manifesta, ossia come estraneità.

Si tratta con tutta evidenza di una estraneità intrinseca, una *extimità* avrebbe detto per altre ragioni e con altri fini lo psicoanalista J. Lacan. Ma soltanto questo genere di estraneità intima può essere propriamente dato come dolore, cioè non come evento materiale registrabile in uno spazio omogeneo di tipo fisico-geometrico, ma neppure come 'senso' da interpretare. Se di interpretazione si deve parlare qui, e lo si deve fare perché poi è in gioco la cura e la salute di chi soffre, si tratta allora semmai di quel tipo di interpretazione che procede attraverso la decifrazione dei sintomi. Il dolore, anche quello corporeo apparentemente più meccanico, significa qualcosa, ma il suo modo di significare è proprio dell'enigma, a cui non si pone mano risolvendo un'equazione, ma piuttosto rispondendo in maniera esistenziale e vitale. Soltanto a questo patto si può sottrarre l'esperienza del dolore al suo destino di reificazione medicalizzante, farmacologizzante e in definitiva configurata secondo la prospettiva della tecnica, nel senso heideggeriano e gadameriano del termine, rispettando al contempo il suo radicamento corporeo. È di una

peculiare logica della corporeità che il dolore si nutre e anzi contribuisce più e meglio di altri fenomeni a portare in luce. Con tutta evidenza si tratta di una logica non fondata sul principio di non contraddizione, perché il corpo che duole “è e non è” lo stesso corpo che esperisce il proprio dolore. Ciò pone a sua volta la questione del concetto fenomenologico di “proprio” e correlativamente di “estraneo”, su cui l’ultimo Husserl, alcuni osservazioni di Merleau-Ponty e certe riflessioni di Derrida concordano nel non cessare di interrogarne la complessità.

In chiusura di questo mio intervento non posso che osservare che non si tratta certamente di concludere, poiché la ricerca è appena agli inizi. Si può dire però che alcuni risultati conseguiti da una prima ricognizione delle diverse modellizzazioni disponibili spinge a operare in direzione di una revisione del quadro concettuale pur già articolato e complesso che soggiace alla redazione del McGill Pain Questionnaire. Attraverso la cooperazione interdisciplinare con neuroscienziati, linguisti, psicologi, neurologi e fisiologi, la filosofia può introdurre alcune considerazioni fondamentali di carattere categoriali atte a rivedere piuttosto significativamente il presupposto ontologico che regge l’approccio analitico per metterlo in questione non da un punto di vista speculativo, ma a partire da esigenze pratiche e si potrebbe dire empiriche. Forse è proprio da un empirismo radicale, come direbbe James, ma quindi un empirismo che metta in discussione anche l’ontologia soggiacente la prospettiva cognitivista riduzionistica, che si può muovere in direzione di una ricompressione del dolore nel suo manifestarsi che resti più aderente alla complessità del fenomeno.

Note

¹ Il saggio è pubblicato online in “Enciclopedia della scienza e della tecnica – Treccani” al sito:

http://www.treccani.it/enciclopedia/neurofilosofia_%28Enciclopedia-della-Scienza-e-della-Tecnica%29/.

² H.G. Gadamer, *Schmerz. Einschaetzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Winter, Heidelberg, 2000, trad. it. *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, Apeiron, Roma, 2004.

³ H.G. Gadamer, *Über die Verborgenheit des Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, trad. it. *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano, 1996.

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Halle, 1922³, trad. it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1988, vol. 2, p. 159.

⁵ M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. III. Gesammelte Werke*, Francke, Bern, 1963, trad. it. *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 78.

⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bd. II. Gesammelte Werke*, Francke, Bern 1954, trad. it. *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p. 319.

“La morte non richiede un giorno libero”. Dialettica della dissoluzione e nuove forme dell’avanguardia artistica: il caso di Damien Hirst

Giancarlo Lacchin

Abstract: The relationship between death and artistic creativity has always been an interesting and important point of view from which to understand the development of Western (but not only Western) art in its capacity to represent the spirit of the ages and of history, the relationship between subject and object, between artist and the reality around him. Within this perspective, German Romantic thought, which is at the beginning of Western aesthetic modernity, has a particularly significant meaning: in the poetics of one of the most important exponents of this tradition, Friedrich Hölderlin, the concept of “negative” represents the essential dynamic of thought, i.e. tragic dialectic, the power of dissolution and of death. In the context of the artistic avant-garde of the early twentieth century, the Romantic philosophical tradition is a moment of extraordinary and often controversial symbolic meaning. The concept of abstraction is the main feature of the much-celebrated modern art revolution and in the development of the so called “post-aesthetic art” it is involved in a very intense dialogue with life, with its dynamics and contradictions. With regards to the theme of death and of flesh decay, the British artist Damien Hirst, one of the most celebrated in contemporary art, develops one of the most interesting and challenging phases of its production, in which the same desecration of the taboo of death becomes a powerful communicative gesture and a pure artistic transfiguration act.

Keywords: death, Damien Hirst, aesthetics, art, Hölderlin.

*La morte non esiste senza la vita.
Credo che la sola cosa che esista
sia l’ossessione della morte,
è un modo per celebrare la vita.*
(Damien Hirst)

“È pensando che Casaguemas era morto che mi sono messo a dipingere in blu!”. Sono queste le parole con le quali Pablo Picasso inaugura, con una consapevolezza di ordine apparentemente quasi deterministico, una delle fasi più caratterizzanti della sua evoluzione artistica, il cosiddetto “periodo blu”, che include la produzione compresa fra i primissimi anni del Novecento e l’inizio dell’esperienza propriamente cubista, con la composizione, nel

1907, de *Les desmoiselles d’Avignon*. La tragica morte dell’amico, che si suicida nel 1901 a Parigi in seguito a un amore non corrisposto, si pone all’origine di quel ripensamento della sua prima poetica che lo porterà nello stesso anno a dipingere due autentici capolavori, profondamente intrisi di simbolismo, quali *Il morto* e, appunto, *Il funerale di Casaguemas (Evocazione)*: tali dipinti ci riconsegnano, attraverso in primo luogo una profonda riflessione artistica sul tema della morte, il segno del suo radicale mutamento nello stile e nel linguaggio pittorico, attraverso l’abbandono della policromia a favore delle tinte fredde e malinconiche del blu, più idonee a comunicare le sue nuove esigenze espressive e un sentimento diverso nei confronti del mondo e dell’esistenza.

La volontà, da lui in più occasioni affermata, di operare artisticamente *nel* presente e *per* il presente esprime la cifra più identificativa e costante della sua poetica, che, colta qui nella sua prima fase di sviluppo, viene fin da subito a definirsi attraverso il confronto con il tema del trapasso, della transizione, della mutazione, in un’ottica primariamente stilistica e formale. Ciò porta Picasso in primo luogo a escludere la possibilità di intendere l’opera d’arte all’interno di un’ottica meramente storicistica ed evolutivistica¹ e ad ammettere la necessità dell’idea di una eterna contemporaneità della pittura, che si risolve piuttosto nel riconoscimento della natura dialettica dell’opera d’arte stessa, nel cui procedimento costitutivo convivono per l’appunto gli estremi della vita e della morte, della permanenza e della provvisorietà, dell’essere e del divenire.

Proprio in questo passaggio è rintracciabile, a nostro avviso, una traccia indelebile della declinazione che Picasso compie in tutta la sua opera del tema della morte, pur se a volte celato dietro ai rigidi e astratti processi di costituzione dello spazio pittorico e cromatico che caratterizzano la sua ricerca stilistica, in particolar modo quella successiva del cosiddetto “cubismo scientifico”.

Eternità del gesto artistico e natura dialettica dell’opera, retaggio della ricezione nel maestro spagnolo e nel cubismo dell’estetica del primo romanticismo tedesco², contribuiscono, a nostro avviso, a fornire gli estremi teorici utili non solo a una comprensione della poetica cubista in sé, ma anche a una rivisitazione del concetto stesso di “avanguardia”, soprattutto per quel che riguarda le dinamiche che presiedono il processo di creazione artisti-

ca nel rapporto fra soggettività e oggettività, fra artista e mondo, fra sentimento e forma. Al di là delle complesse implicanze di ordine teorico che tale discorso porta con sé³, in tale dinamica, a partire dalla quale possiamo riconoscere la cifra assolutamente più significativa della produzione artistica novecentesca, è possibile individuare quell'elemento che all'interno delle poetiche d'avanguardia permette di riconoscere e di verificare il funzionamento del processo dialettico stesso, cioè proprio il confronto con il tema del trapasso e della morte, che, come noto, fin dalla prime definizioni nel contesto del pensiero romantico e del pensiero dell'idealismo tedesco⁴ viene a costituire il meccanismo stesso su cui si fonda il movimento di progressione e di costruzione del *Geist*. La dinamica hölderliniana del "divenire nel trapassare", per esempio, ne rappresenta a tal riguardo una delle più emblematiche e rigorose formulazioni, nel momento in cui alla affermazione della necessaria presenza del tutto a partire solo dal momento del suo declino e della sua transizione si accompagna il riconoscimento dell'ineludibilità della mediazione negativa nel manifestarsi ed esprimersi del tutto stesso, il ruolo della memoria e del ricordo come luogo di compresenza fra il passato e il futuro, cioè fra il particolare dissolto e l'infinito *in fieri*, e infine la natura dell'arte come rappresentazione superiore della "dissoluzione ideale".

Nella riflessione hölderliniana sul tragico, infatti, la realtà più autentica dell'esistenza appare come quella che deriva in modo necessario e "mediato" dalla potenza insondabile della negazione, della transizione, della dissoluzione, cioè, come dice il poeta, da «quello che è incomprendibile, l'elemento irrisolto della dissoluzione, del conflitto, della morte stessa, in virtù di ciò che è armonico, comprensibile, vivo»⁵, e solo in esso si gioca il rapporto fra esistenza e possibilità, fra essere e non essere, fra vita e morte. A partire da questa prospettiva il poeta tedesco sottolinea quella distinzione che si pone all'origine del processo dialettico stesso, cioè quella fra necessità e possibilità, identificando la natura di una nuova e autentica forma di esistenza proprio nel passaggio della materia spirituale attraverso il dissolvimento, che conferisce per l'appunto realtà alla possibilità e stabilità alla dissoluzione. Se infatti quest'ultima sembra definire una forma di necessità che si colloca in un ordine delle cose di tipo temporale ma al contempo anche ideale, proprio per questo essa porta il possibile alla realtà e la realtà alla idealità, definendosi come l'oggetto ideale di quella esistenza che è riportata a nuova vita. La dissoluzione si presenta quindi come "un guardare indietro al cammino che si è dovuto percorrere dall'inizio della dissoluzione fino al punto in cui dalla nuova vita può derivare un ricordo di ciò che si è dissolto e da questo, in quanto esplicazione e conciliazione della lacuna e del contrasto che ha luogo tra il nuovo e il trapassato, il ricordo della dissoluzione"⁶. La dissoluzione contiene materiale mnestico e, in quanto essa stessa atto dello spirito, rappresenta la potenza stessa della memoria, che si pone a fondamento dello stesso gesto artistico.

È con l'arte infatti, che il divenire e il trapassare vengono fissati nella forma formata e nella forma formante dell'opera⁷, che mantengono comunque al loro interno quella dinamicità originaria dalla quale esse sono scaturite. In tal senso è proprio il processo dialettico di dissolu-

zione che si presenta come vero e proprio atto riproduttivo, ponendosi al contempo all'origine del processo poetico-produttivo stesso, cioè di quel procedimento in cui la vita attraversa tutti i suoi momenti e si esplica nella sua intera natura non soffermandosi su nessuno di essi in modo particolare, ma appunto dissolvendosi "in ognuno di essi, per ricostituirsi nel successivo"⁸ e realizzando quella dimensione che Hölderlin definisce, con termine quasi ossimorico dal punto di vista logico, di "idealismo sensibile". È all'interno di questa dimensione che la morte si presenta pertanto non come indebolimento, scomparsa o annullamento, quanto piuttosto come potenziamento spirituale, come rinascita e come crescita continua, non come "violenza distruttiva ma come amore [...], come un (trascendentale) atto creativo, la cui essenza è di conciliare l'individuale ideale e l'infinito reale e il cui prodotto è dunque l'infinito reale congiunto con l'individuale ideale"⁹.

Quella che possiamo definire come una concezione profondamente simbolica dell'opera d'arte, che al pensiero romantico deriva in primo luogo da una originale rielaborazione del pensiero metamorfico goetheano sulla natura e sul rapporto fra arte e natura¹⁰, trova il suo fondamento proprio nell'unità organica fra individuale e universale, fra soggetto e oggetto, fra sentimento e forma, così come Hölderlin la definisce a partire dal ruolo centrale che la sua dialettica attribuisce alla dinamica del trapasso, della dissoluzione e della morte, ma sempre in una prospettiva eminentemente ricompositiva e formativa, quale solo l'arte e la creatività hanno il privilegio e il destino di rappresentare.

Il dibattito estetico sulla formatività dell'opera rende ragione, anche nella nostra contemporaneità, della possibilità del giudizio estetico, in uno scenario profondamente mutato e alterato rispetto a quello in cui venivano ad agire le estetiche classiche così come le estetiche romantiche, quelle, cioè, che si trovano all'origine della nostra modernità filosofica e artistica. Tale possibilità si fonda sulla necessità ineludibile di riconoscere sempre il portato trascendentale del gesto artistico, riconducendolo cioè alle sue condizioni di possibilità e a quella dimensione "puramente esistenziale" che connota, anche oggi, il suo ambito di costituzione. È in tale dimensione che viene quindi a definirsi quella che possiamo chiamare come la "costante romantica" del concetto di avanguardia, cioè, come abbiamo visto in modalità diverse in Picasso e in Hölderlin, quel guardare al carattere eterno e permanente dell'arte che però si colloca all'interno di una concezione dialettica del suo procedimento formativo e costitutivo.

Il concetto di astrazione, attraverso il quale passa gran parte della produzione estetica e artistica della nostra modernità e contemporaneità artistica, permette in un certo senso di comprendere le forme che tale dialettica ha oggi assunto, in configurazioni evidentemente nuove ma sempre comunque definite all'interno del rapporto soggetto-oggetto, artista-mondo, sentimento-forma. Il processo astrattivo viene a svolgere in tal senso una funzione di mediazione nella trasmissione del senso estetico attraverso la *poiesis* artistica, rappresentando quell'impulso, all'origine della storia stessa dell'arte, che, nell'interpretazione di Wilhelm Worringer, è il segno della grande inquietudine interiore dell'uomo di fronte ai fenomeni esterni. L'impulso astrattivo, secondo lo storico dell'arte tedesco,

è volto giustappunto a isolare l'oggetto dal suo contesto naturale, per collocarlo in quella dimensione assoluta e universale che, proprio in quanto bellezza astratta, permette all'uomo di trovare quiete e riposo di fronte all'incommensurabile e spesso dolorosa immagine del mondo. Il procedimento, che si può riconoscere sia nella fase originaria e primitiva dell'arte sia, in modalità differenti, nella nostra contemporaneità, si basa sul riconoscimento che

la semplice linea e la sua evoluzione in regolarità puramente geometrica dovevano offrire all'uomo, travagliato dall'oscurità e dalla confusione dei fenomeni, la massima felicità possibile. Estinto l'ultimo residuo di nesso con la vita, e di dipendenza da essa, si realizza qui la suprema forma assoluta, l'astrazione più pura; qui è legge, qui è necessità, mentre altrove regna ovunque l'arbitrio dell'organico¹¹.

Se nell'arte primitiva si esprime una volontà formativa che è chiaramente finalizzata a riprodurre gli oggetti esterni nella loro nitida individualità materiale, venendo a eliminare attraverso il gesto artistico astratto quell'angoscia e quell'inquietudine che un loro offuscamento avrebbe potuto determinare e a redimerli pertanto dalla casualità dell'esistenza¹², nella contemporaneità artistica tale impulso, che pur nasce dalle medesime esigenze, trova un suo ulteriore potenziamento a contatto con le mutate condizioni sociali e filosofiche e viene a definirsi però in una prospettiva del tutto sconnessa e disarticolata. La modernità infatti "reca il parto dell'ansia" e nelle arti visive ciò si traduce "nella dissoluzione delle norme, nel moltiplicarsi delle materie, nell'espulsione dell'aulico e del sacro per includere l'aleatorio, l'indeterminato, l'azzardo, il non senso, quello che forse non avrà durata"¹³.

All'interno di questo quadro complesso, l'impulso all'astrazione viene a svolgere una funzione determinante nella prospettiva di dare forma e quindi di controllare razionalmente quello che la contemporaneità, non solo artistica, presenta come il "non senso" più problematico per l'esistenza dell'uomo, cioè proprio la morte. In tal senso, interrogarsi su quali modalità abbia assunto oggi tale impulso, come espressione della volontà dell'uomo di dominare attraverso l'arte quell'antico senso di angoscia nei confronti del mondo, dei suoi oggetti e più in generale dello spazio esterno, significa, in riferimento al tema della morte, cercare di comprendere come la creatività artistica sia ancora in grado di costruire una narrazione "sensata" e "in forme" dei confini più arditi e sottili del sentimento e della speculazione umana.

Le conseguenze più determinanti dell'impulso all'astrazione sono riconducibili, dal punto di vista stilistico-esecutivo, a tre elementi, che innanzitutto e in primo luogo nell'arte primitiva sono ben identificabili: il trasferimento della rappresentazione su una superficie piana, la rigida soppressione della rappresentazione spaziale e la riproduzione esclusiva della forma singola¹⁴. Se infatti tali caratteri sembrano costituire una cifra identitaria anche in riferimento ad alcune manifestazioni delle cosiddette avanguardie artistiche¹⁵, è indubbio constatare come, nel contesto dell'arte contemporanea e "post-auratica"¹⁶, il procedimento di astrazione si determini oggi attraverso un potenziamento ulteriore della ricerca dell'artista in merito a nuove modalità espressive, ricerca che proprio il confronto con il tema della morte e della dissoluzione svilup-

pa in direzioni e prospettive spesso del tutto inaspettate e divergenti rispetto alla considerazione che manifesta in particolar modo su questo tema il mondo di oggi. In tal senso l'odierna incapacità moderna di approcciare e di narrare la morte, di farla propria come dimensione di totale coappartenenza al vivere e all'esistere¹⁷, trova nell'arte, e soprattutto a partire dal nesso astrazione-morte qui identificato, una rinnovata possibilità di esplorare ambiti finora sconosciuti della creatività, nuove zone di senso della rappresentazione artistica. La volontà di redenzione dalla casualità dell'esistere e dall'inquietudine che l'uomo prova di fronte al mondo e alla caducità degli oggetti si traduce oggi in una tensione astraente che non intende però rinunciare a quella dinamica tragico-dialettica fra positivo e negativo, fra individualità e assoluto, che viene a costituire la "costante romantica", per l'appunto, della creatività odierna, almeno di quella simbolicamente più significativa.

L'astrazione viene ad assumere oggi un diverso e più profondo significato, anche rispetto alla teorizzazione worringeriana, in quanto non si presenta più solo come un procedimento "antagonista" e di opposizione rispetto alle ragioni di una sensibilità profondamente innestata all'interno della dimensione della vita e della morte, all'interno cioè del processo del "divenire nel trapassare", come direbbe Hölderlin, quasi che tale processo costituisse una prospettiva a cui necessariamente rinunciare e sottrarsi ai fini del conseguimento della forma pura e rassicurante. L'astrazione contemporanea affonda invece le proprie radici in una ricerca di senso che si gioca solo nell'insopprimibile ricerca di appartenenza alla vita e alle sue dinamiche, alla dimensione del tutto e alle contraddizioni che lo costituiscono, e ne trasforma le intenzioni e le funzionalità in un processo costitutivo che viene a trasfigurare la vita stessa nell'arte, intesa questa quasi come il "ricordo del trapasso", in una modalità profondamente dialettica.

Il *medium* che, all'interno del panorama artistico odierno, permette di comprendere questa nuova dimensione dell'astrazione nel suo stretto legame con la dimensione della morte e del transeunte è costituito dal suo apparente polo opposto, in senso per l'appunto dialettico, cioè dalla corporeità, che, a dispetto di tante tendenze critiche che si spingono a sottolineare la componente immateriale e quasi intangibile del gesto artistico contemporaneo, sembra subire invece una sorte di dilatazione, di potenziamento e di intensificazione. In questo senso lo stesso impulso all'astrazione sembra assumere una connotazione assolutamente innovativa e provocatoria, che le proviene, quasi paradossalmente, proprio dalla sua specificazione corporea, fondata cioè sulla materialità dell'opera o della performance. Appaiono tuttavia a nostro avviso connesse a una comprensione esclusivamente "transitiva" e allegorica della corporeità, non in grado pertanto di esprimere tutta la sua potente carica simbolica proprio nel senso di una comprensione autentica, al suo interno, della dialettica tragica, alcune manifestazioni artistiche dal dopoguerra in avanti che utilizzano il corpo al solo fine di provocare nel fruitore reazioni e forme di partecipazione emotiva che agiscono su registri associativi e rappresentativi finalizzati a intendere il corpo unicamente come un veicolo di trasmissione di significati e di messaggi di ordine derivato. Facciamo riferimento ad alcune produzioni di autori

come Yves Klein o come Piero Manzoni, alla loro azione di coinvolgimento del pubblico, inteso come parte sostanziale dell'opera, nella performance artistica attraverso la sua trasformazione in soggetto agente o in scultura vivente; pensiamo anche ad opere come *Arm Extensions* (1968) di Rebecca Horn, che utilizza il corpo nella sua connessione con protesi ed elementi di supporto aderenti alle membra, o ancora a tutta la tradizione dell'Azionismo viennese di Nitsch, Schwarzkogler o Brus, basata su una rappresentazione scenica e teatrale della corporeità che viene a esaltare l'aspetto più immediatamente dionisiaco, crudo e sanguinolento della carne¹⁸; altri esempi in tal senso possono essere costituiti dalle celebri performance di Gina Pane o di Vito Acconci, di Marina Abramović o di Lygia Clark, in cui il corpo viene esposto a una serie di azioni e provocazioni, in alcuni casi anche da parte del pubblico, che in realtà hanno come risultato finale la privazione della sua cifra più autenticamente simbolica e pregnante¹⁹.

Non è questo pertanto, a nostro avviso, il registro sul quale è necessario collocarsi al fine di una comprensione, all'interno della nostra contemporaneità artistica, del nesso corporeità-morte che escluda il carattere puramente "veicolare" della dimensione corporea e che venga a sottolineare piuttosto, proprio attraverso il legame con la morte e le modalità in cui tale legame si può esibire a livello sensibile, le forme di una creatività che è ancora in grado di cogliere e portare a rappresentazione il senso di una presenza della corporeità simbolica estremamente tangibile e densa di significato.

Si dirigono a nostro avviso in questa direzione, nel senso cioè di un potenziamento della dimensione corporea che, nel suo vivo rapporto con i processi che presiedono anche al suo deperimento organico, non perde al contempo la capacità di costruire, nel fruitore, processi di riconoscimento della dimensione di unità e di appartenenza fra vita e morte, alcuni singolari tentativi artistici di una delle figure più celebrate e interessanti dello scenario contemporaneo, cioè l'artista inglese Damien Hirst²⁰.

Nella sua esplicita volontà di replicare con una nuova sensibilità il gesto dadaista e surrealista, così come la "provocazione metafisica" di Duchamp e delle avanguardie in genere contro l'immaginario borghese, Hirst, proprio attraverso la sua meditazione artistica sul senso della morte, sembra denunciare la scomparsa stessa dell'utopia avanguardistica nel sopravvento definitivo della società del consumo e dello spettacolo. Nella messa in scena che egli con la sua opera compie di quell'inquietudine tutta contemporanea nei confronti del mondo e dei suoi "non-sensi", è ancora il binomio morte-corporeità che sembra circoscrivere una ricerca che affonda le radici nella grande tradizione pittorica novecentesca, in modo particolare nella lezione di Bacon e nella centralità che nella sua poetica si riconosce proprio alla dimensione del corpo e della carne.

Senza volersi qui addentrare nella complessità di una questione che ci riconduce a una considerazione più ampia e complessiva delle forme che vengono ad assumere nella nostra contemporaneità artistica le istanze delle grandi poetiche novecentesche, basti qui riconoscere e verificare come in alcune fasi decisive della produzione di Hirst la sua concezione della morte attraverso l'esposizione immediata della corporeità venga a costitui-

re una narrazione altamente simbolica e significativa del rapporto fra uomo e realtà. Facciamo riferimento soprattutto a quelle opere che insistono maggiormente su tale dinamica a partire dalla sottolineatura continua e insistente del legame fra vita e morte appunto, fra ironia e orrore, fra bellezza e crudeltà, fra splendore dell'oggetto e suo decadimento, ma, pur a partire da una dimensione di denuncia, in una prospettiva per così dire formativa, costruttiva e, a nostro avviso, non nichilistica: come afferma infatti giustamente Bonami, "Hirst in ogni suo lavoro si assume il compito di far emergere la vita dal marcio, mettendo a nudo l'assurdità della nostra esistenza, fatta delle più banali idiozie e delle più terribili tragedie [...] Non è interessato al decadimento della carne, ma a ciò che porta l'individuo a decadere, a perdersi nella vita, a dimenticare di essere vivo, a essere travolto dal disfacimento della morte"²¹. Nella sua poetica, cioè, l'attenzione al tema della morte non appare, per così dire, come finalizzata a se stessa, in un'opera di pura esibizione degli aspetti più crudi e inquietanti del fenomeno che sembra equivalersi a una forma, per quanto raffinata e ricercata, di gioco scherzoso o tragico con gli oggetti e con la vita. È proprio attraverso il corpo, messo in forma e trasfigurato dall'arte anche nel processo del suo esasperato deperimento, che lo sguardo sulla realtà diviene in Hirst potente veicolo di trasmissione di valori simbolici. Il cammino a ritroso intrapreso dall'artista inglese rispetto a quello di Duchamp lo conduce a tornare alla realtà stessa e alle sensazioni più elementari attraverso il *medium* della corporeità.

Il primo stadio, quasi preparatorio, di questo percorso viene realizzato attraverso il recupero di una tecnica cara a gran parte delle avanguardie storiche e allo stesso maestro francese, cioè quella del collage, che caratterizza alcuni interventi particolarmente interessanti di Hirst, in un esercizio di commistione fra materie inanimate ed elementi corporei che propriamente allude già alla sua particolare considerazione del tema della morte. Opere come *Out of love* (1991), *Devotion* (2003) o *Amazing Revelations* (2003), costituite da collage di farfalle morte assemblate in configurazioni pittoriche che danno risalto alla varietà e alla profondità dei colori naturali delle ali degli insetti, sembrano aprire alla possibilità per l'arte di aprire nuovi campi percettivi che vengono ad agire sulla natura, sugli organismi stessi e sulla loro capacità metamorfica. Al rapporto fra natura e arte, sempre considerato all'interno della dialettica fra sanità e malattia, angoscia e sicurezza, vita e morte per l'appunto, sono dedicate alcune celebri installazioni, quale per esempio *Pharmacy* (1992), che, quasi collage a quattro dimensioni, esprimono il senso di una nuova capacità di simbolizzazione della realtà: ancora una volta l'elemento che permette la trasmissione di tale energia è il corpo, che all'interno dello spazio "puro" definito dall'arte²² vive la contrapposizione fra quella dimensione quasi di compiutezza e stabilità funzionale che sembra caratterizzarlo e il destino di disfacimento al quale è invece inevitabilmente costretto.

Sul tema del disfacimento corporeo insiste Hirst quando il collage diviene autentica e immediata messa in scena della morte, intesa in modo "dinamico" come quel "luogo in cui la tensione della rappresentazione è più alta e la caduta più veloce"²³. Gli oggetti della natura e i corpi degli animali vengono inglobati dalla pittura mantenendo al contempo la loro vitalità pulsante anche nella dimen-

sione statica della morte, che viene per così dire congelata (così come la vita stessa) e preservata attraverso l'azione di prodotti chimici quali la formaldeide²⁴: in opere come *A Thousand Year* del 1990, nella quale una testa di vitello sanguinolenta in decomposizione viene aggredita da mosche, o come *Isolated Elements Swimming in the Same Direction for the Purpose of Understanding* del 1991, nella quale una sequenza di pesci all'interno di piccole teche trasparenti sembra muoversi in una processione monodirezionale ma apparentemente assurda e casuale, sembra essere proprio la morte a "mettere in forma" il corpo, venendo a costituire il momento di massima condensazione della dimensione sensibile. In tali opere assistiamo alla presentazione di "corpi morti, transitanti nello spazio dell'arte, artificiosamente sezionati e serializzati [...]. Prelevati dal mondo reale, per essere trasposti e messi in forma, le pecore, il maiale, le mucche sono ora più che visibili, letteralmente attraversati dallo sguardo ordinatore dell'arte. Li vediamo come mai prima avremmo potuto: ci è stato offerto uno sguardo nuovo, più acuto e tagliante"²⁵.

Il riferimento più evidente di queste parole è al celebre squalo in formaldeide, cioè all'opera *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living*, del 1991, nel quale la percezione della morte, realizzata attraverso l'inserzione di elementi artificiali intorno a organismi viventi, viene a costituire quasi un elemento di distinzione del genere umano rispetto agli animali, un atto di denuncia consapevole nei confronti della società post-moderna e post-auratica, dominata ormai da un irriducibile scientismo e incapace pertanto di concepire e fare propria la dimensione primigenia e ultimativa della vita, profondamente intrisa di un senso della morte che non è mai semplice disfacimento o scomparsa, ma occasione di continua rinascita e metamorfosi del senso. Se come dice lo stesso artista in un'intervista del 1996, "non credo che si debba avere paura di morire, perché è l'unica cosa certa", proprio tale consapevolezza diviene in lui affermazione della dimensione totalizzante e autenticamente "vitale" della morte. Qualche anno dopo infatti afferma:

Si riduce tutto alla morte. Voglio dire, stiamo morendo. È una carneficina, una carneficina, cazzo. Che stiamo facendo, moriamo? È delizioso, è bellissimo, è favoloso. Non devi comprare un microscopio per renderti conto di quanto sia meraviglioso. La forza motrice, la roba in cui viviamo, si decompone. E le cose in decomposizione sono coloratissime, è incredibile, a qualsiasi livello. E stiamo morendo. Non ha senso. Si riduce tutto a celebrare la vita. È la vita²⁶.

O ancora è possibile pensare all'agnello immerso nella formaldeide di *Away the Flock* del 1994, dove, come afferma ancora Cicelyn, "anche la morte simbolica diventa tragicamente sangue e carne e occhi aperti alla luce del mondo e paradossalmente sono la massa e l'assenza di movimento a rivelarne la presenza, a far soffermare il pensiero sulla sua realtà pulsante"²⁷.

Quella che possiamo definire come una vera e propria "esperienza romantica" del rapporto arte-vita mediata dal tema della morte, che viene vissuta come una potenza che sovrasta l'uomo ma che al contempo ne manifesta la destinazione superiore²⁸, sperimenta, in particolare, un potenziamento ulteriore della propria dimensione pienamente simbolica quando il collage assume in Hirst le tonalità del monocromo, in particolare del monocromo nero, co-

stituito da materia organica morta e riassemblata: si pensi per esempio alla sequenza del 2003 *Cancer Chronicles, Holocaust, Genocide, Typhoid, Aids*, opere nelle quali migliaia di mosche morte vengono incollate insieme a costituire una superficie di materia organica uniforme che sembra esprimere al contempo la varietà e le sfumature cromatiche del vivente²⁹. La potenza comunicativa ed espressiva della materia organica morta e in decomposizione viene da Hirst rappresentata attraverso un gesto che esalta la sua capacità quasi decorativa, la sua raffinatezza stilistica, che è in grado di trasformare la natura organica in forma artistica.

Tutto in Hirst aspira alla trasfigurazione artistica, tutto ambisce a divenire gesto comunicativo, atto di fondazione di nuovi significati, e questo accade soprattutto nell'occasione della più violenta e più cruda profanazione del corpo e della morte, ulteriore declinazione del tema al quale egli dedica una serie di opere dall'alto impatto espressivo ed emotivo. Il passaggio di Hirst dal corpo animale a quello umano costituisce in tal senso un momento estremamente significativo della sua evoluzione artistica, in quanto il suo gesto viene a caricarsi di una forza emozionale dal carattere assolutamente innovativo, dirimpente ed estremamente coinvolgente. Se una serie di opere fra la fine degli anni Novanta e i primissimi anni del Duemila possono essere considerate come una sorta di avviamento alla individuazione delle connessioni fra il tema della morte e la dimensione corporea umana³⁰, è in primo luogo ad *Adam and Eve Together at Last* del 2004 che è necessario rivolgersi per tentare di comprendere come in Hirst il gioco, pur chiaramente percettibile, con il macabro e con la morte non nasconda mai la vanità pura e depotenziata di un gesto privo di finalità formativa. In particolare nell'opera in questione, nella quale un lenzuolo bianco copre sul tavolo di un obitorio i cadaveri dissezionati e smembrati di due persone, in una situazione di evidente e squallida confusione che riguarda sia gli utensili utilizzati per l'operazione che i resti organici che giacciono casualmente sul piano, si vive un senso di forte partecipazione alla situazione, qui fermata e sospesa dallo sguardo indagatore dell'artista, che riconduce immediatamente, proprio attraverso la fisicità della materia organica e corporea, alla dimensione simbolica nella quale egli colloca la sua critica all'indifferenza contemporanea nei confronti della morte. Interrogato sul significato della sua esperienza all'obitorio di Leeds, occasione nella quale egli, con un gesto dal carattere profanatorio, viene a prendere a pugni i cadaveri con la volontà di esplorare la propria sensibilità nei confronti della morte, Hirst tenta di esprimere una forte e drammatica denuncia dell'incapacità contemporanea di vivere la coappartenenza di questa con la vita: "Significa – afferma infatti – che non c'è la morte. Nella vita noi siamo distanti dai cadaveri e quindi pensiamo che la morte sia lì. C'è una specie di rispetto. Invece quando vai all'obitorio e li guardi ti accorgi che non sono persone. Sono solo *oggetti*, che somigliano molto a persone vere. E tutti quanti frugano nelle tasche, fanno 'Wheeeey!'. Non c'è la morte. È da un'altra parte"³¹.

Pur nella consapevolezza che la ricerca della verità sia del tutto impossibile³², Hirst sembra tuttavia circoscrivere con la sua arte un momento di lucida consapevolezza critica proprio attraverso le diverse declinazioni che egli istituisce del tema della morte e in particolar modo, come

abbiamo visto, del rapporto fra morte e corporeità. In tale prospettiva, nella sequenza cioè di una riflessione che negli anni troverà sicuramente ulteriori specificazioni e formulazioni stilistiche e che in tale tema trova sempre una forza propulsiva determinante, l'artista inglese ci introduce nell'esperienza di una nuova forma di avanguardia, lontana da ogni concettualità astratta e disincarnata e, al contrario, intimamente connessa con una forte presenza della dimensione sensibile e materiale, offerta anche nella sua dimensione di decadimento e di rovina. La sua visione profondamente umana del tema della morte, assai lontana da più comuni e forse più condivise e comprensibili forme di esaltazione o di mitizzazione che hanno contraddistinto anche alcune fasi della storia dell'arte, trova nella creatività artistica un'occasione di continua metamorfosi, che si appropria delle diverse modalità che la morte stessa viene ad assumere nella sua ricezione del rapporto fra uomo e realtà. Ecco perché, provocato sul tema dell'accettabilità o meno della morte per l'esistenza, egli sembra ripercorrere un cammino che, proprio attraverso l'arte, viene a costituire un processo per così dire di progressiva approssimazione alla morte stessa, di accettazione libera della sua ineluttabilità, nel transito però verso l'affermazione di una immagine dell'uomo che sia sempre capace di rappresentare la sua assoluta libertà, la sua continua tensione all'auto-superamento:

È come se la morte fosse un difetto fondamentale del mondo. Credo che sia una concezione molto occidentale di vedere il mondo. Più invecchio, più le mie opinioni cambiano e la cosa diventa più accettabile, ma richiede una prolungata meditazione. Sembra anche piuttosto maleducato, la morte umana sembra maleducata. Ti chiedi perfino come sia possibile? Come puoi progettare qualcosa? Per quale motivo alzarsi dal letto, visto che c'è qualche accidente che può capitarti in ogni momento e tu non puoi farci nulla? C'è una bellissima frase di Samuel Beckett che dice, "La morte non richiede un giorno libero". Non puoi segnare la tua morte sull'agenda. Arriva come un colpo a un certo punto. Sembra solo una follia. Comunque, penso di essere cambiato. Prima mi dava molto fastidio, ma ora credo sia più accettabile. Quando diventi più vecchio sei probabilmente più stanco³⁵.

Note

¹ "Le molte maniere che io ho cambiato – afferma Picasso in un celebre dialogo con Marius de Zayas nel 1923 – non devono essere considerate come un'evoluzione o come dei gradini verso uno sconosciuto ideale di pittura. Tutto quello che ho fatto è sempre stato per il presente, nella speranza che rimanga sempre nel presente. Quando ho trovato qualcosa da esprimere, l'ho fatto senza pensare al passato o al futuro. Non credo di aver usato elementi radicalmente differenti nelle mie differenti maniere [...]. Io non ho mai fatto esperimenti né prove" (tr. it. di M. De Micheli, in P. Picasso, *Scritti*, SE, Milano, 1998, p. 13).

² Per un approfondimento del complesso e spesso celato rapporto fra il cubismo e il romanticismo, cfr. il nostro *Romanticismo e avanguardia*, prefazione di E. Franzini, Cortina, Milano, 2015, in particolare pp. 101-118.

³ E per le quali rimandiamo, fra gli altri, al testo sopra citato.

⁴ Che viene a svolgere un ruolo decisivo nella formulazione del pensiero della *Frühromantik*.

⁵ F. Hölderlin, *Das Werden im Vergehen*, 1799, trad. it. *Il divenire nel trapassare* in Id., *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Mondadori, Milano, 1996, p. 93.

⁶ F. Hölderlin, *Il divenire nel trapassare*, op. cit., p. 93.

⁷ Per quanto riguarda la distinzione fra forma formata e forma formante, cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1996, in particolare pp. 69-76.

⁸ F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, op. cit., p. 94.

⁹ F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, op. cit., p. 96.

¹⁰ Cfr. sull'argomento, fra gli altri, i volumi F. Moiso, *Goethe fra arte e scienza*, CUEM, Milano, 2001; G.F. Frigo, R. Simili, F. Vercellone e D. von Engelhardt (a cura di), *Arte, scienza e natura in Goethe*, Trauben,

Torino, 2005 e G. Lacchin (a cura di), *J.W. Goethe. Evoluzione e forma*, Herrenhaus, Seregno, 2007.

¹¹ W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 1908, trad. it. *Astrazione e empatia*, introduzione di J. Nigro Covre, Einaudi, Torino, 1975, pp. 40-41.

¹² È chiaramente riconoscibile in Worringer, per quel che riguarda il rapporto fra "volontà d'arte" e impulso d'astrazione, il debito nei confronti di Riegl e del suo celebre testo *Spätromische Kunstindustrie*.

¹³ A. Vettese, *Si fa con tutto. Il linguaggio dell'arte contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 14. Continua l'autrice: "il 'moderno' nasce con questo invito intrinseco ad accettare lo slittamento: si accede a una conoscenza, la si perde e ne emergono altre" (p. 15).

¹⁴ Cfr. W. Worringer, *Astrazione e empatia*, op. cit., p. 42.

¹⁵ Basti pensare, a mo' di esempio, al già citato caso del cubismo per quel che riguarda la costruzione dello spazio e delle figure a partire dall'applicazione di modelli matematici e geometrici, o al recupero del tratto infantile e onirico in alcune produzioni di autori come Klee o Chagall.

¹⁶ A intendere quelle forme di creatività successive alla cosiddetta perdita dell'"aura" da parte dell'opera d'arte secondo la celebre teoria benjaminiana, che ha costituito una vera e propria svolta nelle interpretazioni del fenomeno artistico contemporaneo a seguito della grande stagione delle avanguardie di inizio Novecento (cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Prima stesura dattiloscritta (1935-36)*, in *Aura e choc*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Milano, 2012).

¹⁷ Sul tema della narrazione della morte nella nostra società contemporanea, si segnalano in particolare modo D. Sisto, *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, ETS, Pisa 2013 e il recentissimo A. Gawande, *Being Mortal. Medicine and What Matters in the End*, Henry Holt and co., New-York, 2014, trad. it. *Essere mortale. Come scegliere la propria vita fino in fondo*, tr. it. di D. Sacchi, Einaudi, Torino, 2016.

¹⁸ Si pensi per esempio alla celebre performance di Hermann Nitsch, il *Teatro delle orge e dei misteri* del 1988, nella quale viene celebrata in una performance collettiva un'antica cerimonia orgiastica pagana, fatta di reali atti di sacrificio e di sangue, fondata su un'esperienza reale della morte e del decadimento, che ha come obiettivo la liberazione dei propri istinti e la presa di coscienza, come afferma lo stesso artista, di verità antiche, liberandosi dalla paura attraverso una forma nuova di catarsi.

¹⁹ È sintomatico in tal senso, fra i tanti, il caso di Gina Pane, che nelle sue *Azioni sentimentali*, a partire dal 1970, procede a martoriarsi il corpo con aghi e lamette, provocando nel pubblico un senso di forte partecipazione emotiva che, in alcuni casi, lo ha spinto a chiedere l'interruzione della performance. Sono molteplici, nelle performance contemporanee, i casi in cui il corpo dell'artista viene offerto invece al pubblico e ad atti gratuiti di violenza e crudeltà, creando tramite esso quasi una forma di "collettività" della sensazione.

²⁰ Ci limitiamo a considerare in questo scritto il carattere emblematico della figura dell'artista inglese. Si potrebbe estendere la nostra attenzione anche ai casi di Andy Warhol o di Jean-Michel Basquiat, le cui opere, pensiamo ai celebri crani del primo o ai graffiti del secondo, costituiscono per certi aspetti una rappresentazione della morte, attraverso i colori e la vivacità, tutt'altro che macabra, quasi un inno alla vita passata e futura e a quella dimensione di pensiero che è in grado di andare oltre i limiti di una concezione unilaterale e riduzionistica della morte stessa.

²¹ F. Bonami, *Lo potevo fare anch'io. Perché l'arte contemporanea è davvero arte*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 85-86. Alla medesima prospettiva fa riferimento poco prima l'autore, quando afferma: "C'è in tutta l'arte di Hirst la gioia di vivere del bambino e la paura della morte del vecchio, insieme costruiscono lo scandalo, non dell'arte come vorrebbero alcuni, ma semplicemente della vita" (p. 84).

²² È particolarmente significativo in tal senso il ruolo che nelle installazioni di Hirst viene a svolgere il vetro che racchiude lo spazio "scenico" e che, in opere come *A Thousand Years* (1990), *The Acquired Inability to Escape* (1992) o *From the Cradle to the Grave* (2000), viene a costituire come l'involucro che protegge dall'esterno e che circoscrive al suo interno lo spazio puro e trasfigurato dell'arte.

²³ E. Cicelyn, *Il tormento e l'estasi*, in *Damien Hirst*, Catalogo della mostra antologica 1898-2004 presso il Museo Archeologico di Napoli (ottobre 2004-gennaio 2005), a cura di E. Cicelyn, M. Codognato e M. D'Argenzio, Annali delle Arti Regione Campania, Napoli 2004, p. 21.

²⁴ La formaldeide, come afferma il critico Mario Codognato, è da intendersi quasi come una "utopia chimica capace di impedire l'inevitabile decomposizione dei corpi organici, di fermare l'ultimo istante d'impulsa-zione per un quasi sempre, congela la vita e la morte, protrae il movimento e la stasi, il suono e il silenzio nella scultorea palpabilità visiva della massa e della tridimensionalità urlata dell'«alito vitale»" (E. Cicelyn, *Il tormento e l'estasi*, op. cit., p. 31).

²⁵ E. Cicelyn, *Il tormento e l'estasi*, op. cit., p. 16.

²⁶ Intervista a Gordon Burn del 28.08.1999, ora raccolta in D. Hirst-G. Burn, *Manuale per giovani artisti. L'arte raccontata da Damien Hirst*, Postmedia, Milano, 2001, p. 76.

²⁷ E. Cicelyn, *Il tormento e l'estasi*, op. cit., p. 32. Un altro esempio significativo da citare in questa prospettiva è *Mother and Child Divided* del 1993 o *Some Comfort Gained from the Acceptance of the Inherent Lies in Everything* del 1996, in cui la divisione di una mucca in dodici sezioni conservate sempre nella formaldeide costituisce una grandiosa visione frammentata e coerente del tempo e del suo scorrere, del meccanismo della vita e della morte, della cooperazione fra sensazione e ragione.

²⁸ Questione che permette un'interessante connessione con il tema kantiano del sublime, così come verrà poi interpretato nella tradizione primo-romantica a lui successiva. Kant stesso, come noto, nella *Critica del giudizio* coglie la dimensione fondamentalmente dialettica del sublime, in particolar modo del sublime dinamico, quando lo descrive a partire dalla contrapposizione fra la dimensione di finitezza dell'uomo rispetto alla potenza della natura e la superiorità della sua destinazione sovransensibile, superiorità che gli deriva proprio dall'esperienza di tale potenza assoluta e insuperabile: "L'impossibilità di resistere alla potenza naturale ci fa conoscere la nostra debolezza in quanto esseri della natura, cioè la nostra debolezza fisica, ma ci scopre contemporaneamente una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, e una superiorità che abbiamo su di essa" (I. Kant, *Critica del Giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 112).

²⁹ Come afferma Hirst in un'intervista a Mirta D'Argenzio dal titolo *Persone come mosche* pubblicata sul catalogo della mostra napoletana del 2004, "quando guardi le mosche, quando le mosche sono lì dentro, quando si accumulano diventano quel tipo di nerezza" (in *Damien Hirst*, Catalogo della mostra antologica 1898-2004, op. cit., p. 86).

³⁰ Pensiamo a opere come *Resurrection* (1998-2003), *Trinity* (2000) o *Where Are We Going? Where Do We Come From? Is There a Reason?* (2000-2004).

³¹ Intervista a Gordon Burn dell'aprile del 1996, in D. Hirst-G. Burn, *Manuale per giovani artisti*, op. cit., p. 48, corsivi nel testo.

³² "La verità sembra essere un tipo di ricerca impossibile – afferma Hirst – Le menzogne costituiscono una gran parte della nostra vita. Non credi? Non l'ho fatto io! Non sono stato io!" (in *Damien Hirst*, Catalogo della mostra antologica 1898-2004, op. cit., p. 145).

³³ *Damien Hirst*, Catalogo della mostra antologica 1898-2004, op. cit., p. 164.

Reviews

Darrin M. McMahon, *Divine Fury: A History of Genius* (New York: Basic Books, 2013).

In recent years genius has gained unprecedented currency to the extent that it has become ubiquitous. Our faith in God may have lapsed, but our fascination with genius has remained largely unscathed. Today genius is within the reach of all. In *Divine Fury: A History of Genius*, American Historian Darrin McMahon sets out to deconstruct a concept otherwise taken for granted by charting its evolution throughout the ages. By showing how each historical period wrestled with the question of the exceptional individual, he brings to the fore the thoroughly protean and diachronic nature of the concept of genius: ultimately, the latter has endured in the fascination its very elusiveness elicits.

Already in classical antiquity the extraordinary ability of a select few was already a matter of speculation. Typically, the genius was enthralled to a 'divine fury', a *divinum quiddam* in the words of Cicero. According to this line of interpretation, the poet Homer had acted as a vessel for divine inspiration. During Roman times, each man possessed a genius, a tutelary spirit which determined his fate and character, and acted as an intercessor to the divine. These classical ideas were to a large extent carried over in Christianity. Saints had been touched by divine grace and were privy to a higher order of truth and understanding. They sought to redeem their fellow men and served as models to emulate.

The Renaissance marked a break from previous epochs in the sense that genius was firmly relocated in the human soul and divorced from external divine intervention. This was coupled with a move from a mimetic to an expressive aesthetics. In a context of growing recognition of the unique powers of the human mind, genius was no longer synonymous with poetic fury but increasingly conflated with the concept of *ingenium*: what was now at stake was man's inbuilt nature and intelligence, 'that natural inclination in each of us.' Henceforth, creation was no longer the exclusive preserve of the divine. By engaging in acts of genuine creativity and no longer mere imitation, artists such as Michelangelo were assuming God-like powers and paving the way to our modern understanding of genius.

Genius as we have come to know it and as Kant famously defined it as a byword for original production, was born out of the modern period within a context of religious disenchantment and increased human agency autonomy. '*L'homme de génie*' made its entrance in the 1718 edition of the dictionary of the *Académie Française*, celebrating this figure of exception as the most perfect human archetype in its ability to conjure up the new. The old aristocracy had been displaced by a new sublime ari-

stocracy of the mind, one which was born not made. As McMahon succinctly sums up, 'Genius was a summons to see what no one else had seen, to do what no one else had done, to create what had never before existed' (p. 100). Paradoxically the century which consecrated the equality of all men simultaneously seemed to belie it through its reassertion of the exceptionality of a few.

Within the onset of the scientific revolution, genius was no longer confined to arts and poetry. Scientists in particular came to be revered as secular saints enabling mankind as they did to 'penetrate the dwelling of the gods and to scale the heights of Heaven' (W. Duff, *An Essay on Original Genius and Its Various Modes of Exertion in Philosophy and the Fine Arts, Particularly in Poetry*, ed. J. L. Mahoney (Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1964), p. 91) in the words of William Duff. By deciphering the scientific laws underscoring the universe, the English scientist Isaac Newton had, in his eulogy by Edmond Halley, reached the nice 'barrier twixt human and divine (p. 98)'. With the secularization of genius, God had been reinvented in the flesh.

In the wake of the French revolution and in the context of nascent nationalisms, the genius' creative power acquired a more overtly political dimension, often assuming cult-like proportions. The genius, now embodied in the figure of the great man, was invested with the power to make history itself; he steered the course of history and shaped the fate of nations, making and unmaking revolutions and helping mankind usher in a new age of enlightenment and progress. Crucially, the genius was celebrated as the architect of human freedom and welfare who threw off the shackles of tyranny and arbitrary rule. Benjamin Franklin was famously hailed by Mirabeau as an 'apostle of liberty' and the 'hero of humanity' (Honoré-Gabriel Riquetti, Comte de Mirabeau, 'Éloge funèbre de Benjamin Franklin,' delivered on June 11, 1790). He was moved by a higher force, a superabundant *Lebenskraft*, a 'life force' which endowed him with superhuman powers and insight. Through his unique ability to channel the soul of the universe he captured the spirit of the age and provided a glimpse of something larger. Napoleon self-consciously fashioned himself as the emblematic romantic genius who merely followed his star and would guide and save Europeans. The world appeared to him as a canvas on which he imposed his will and implemented his vision.

Still, as in previous periods, the enthusiasm for the man of genius was not free from ambiguity and generally tinged with deep suspicion. Beneath genius always lurked the spectre of tyranny and destruction; by venturing in the unknown, the genius could fall prey to sinister forces. For thinkers like Diderot, geniuses were kinds of monsters (D. Diderot, *Eléments de physiologie*, ed. J. Mayer (Paris: M.

Didier, 1964), p. 296), who would seek to enforce his own law and wreak havoc in society. Ultimately, the Romantic period erected genius as the tragic figure par excellence, one who was often misunderstood and endured persecution and marginalization at the hands of those he sought to redeem.

During the latter part of the century, the fascination with genius was recast in scientific terms as it became a legitimate topic of scientific inquiry; it was no longer to be mysterious, but an observable and measurable phenomenon. The granting of the imprimatur of scientific legitimacy in turn objectified the exceptionality of a few.

The attempt to isolate genius could be traced back to the end of the 18th century when Johann Caspar Lavater had first formulated the idea that genius was inscribed within the body itself and could be detected by the naked eye. As scientific methods took hold, physiognomy morphed into phrenology under the auspices of Franz Joseph Gall and Johann Caspar Spurzheim. The impulse to identify the seat of genius now honed in on brain and skull. Curiously enough, parallel discourses flourished which erected genius as pathological alongside criminality, insanity and alcoholism. Genius too bore the marks of civilizational degenerescence and shared with the latter an inherently subversive bent intent on 'overthrow[ing] society and rebuild[ing] it upon lines that would bring it into harmony with [it]' according to H.T.F. Rhodes in his 1932 study *Genius and Criminal: A study in Rebellion*.

Ultimately, genius' ability to defy scientific scrutiny only served to reinforce the mystique which surrounded it. It even spawned a new endeavour based on the idea of 'hereditary genius' and the cultivation of a pure genial pool through selective breeding as set out by Francis Galton in his 1869 landmark study. Galton, Binet and Terman all shared the same imperative to identify, preserve the purity and nurture genius for civilizational purposes. The genius would 'show the way' in the words of Terman and preserve mankind from degeneration. Such geniological investigations eventually yielded the IQ test: genius could now be revealed through a number and individuals classified according to their intelligence; this paradoxically marked the beginning of the democratization and attendant dilution and decline of genius.

The process initiated a hundred years earlier by Napoleon in France and refined during the Romantic era finally came to fruition at the turn of the early 20th century with the advent of a fully-fledged cult of genius and its host of 'genius enthusiasts' including Otto Weiniger, Wagner and Howard Steward Chamberlain. In his seminal work *Die Geniereigion* published in 1918, the German-Jewish historian Edgar Zisel sought to come to grips with the new 'religion of genius' which had taken hold across the German speaking world. At its core lay the belief that 'true genius occupied a salvific role, serving to overcome human alienation through his vision, life and work.' Genius emerged as a redemptive figure, a lawmaker and prophet, who would embody the national spirit and provide guidance and meaning in a chaotic world. By implementing his original vision, he linked mankind to a higher fate. As Edgar Zisel aptly noted, the genius, in his divisionary power, was bound only by the law he had set unto himself; in the words of Nietzsche, he simply lay 'beyond good or evil'. His creativity should suffer no impediment,

but on the contrary, command unquestioning adhesion even in the face of cruelty and growing antisemitism. In his 1931 *Problem of Genius* the German psychiatrist Wilhelm Lange-Eichbaum analysed this fervour as a 'substitute for the lost dogmatic religions of the past.' The cult of genius, Zisel supplemented, 'was never about science, but rather about filling the emotional needs of the people in ways that religion had long supplied' (p. 207). Even communist Russia with its emphasis on natural and social egalitarianism did not remain completely immune to this fascination.

Hitler proved particularly adept at cultivating this mystique for political purposes. He cast himself as the exceptional providential man, the 'the natural, creative instrument of divine fate', the ultimate outsider who had, in a time of need and crisis, risen to the occasion to guide and redeem Germany, his prior anonymity only serving to confirm his genius status. As he wrote in *Mein Kampf*, 'the spark of genius will be present in the forehead of the truly creatively gifted man from the hour of his birth, although for many years in a smouldering condition and therefore invisible to the rest of the world' (A. Hitler, *Mein Kampf*, trans. A. Johnson, eds. J. Chamberlain et al. (New York: Reynal and Hitchcock, 1941), pp. 402–403).

Hitler presented himself as an 'artist-führer' (p. 218), who had operated the transfiguration of politics and the *Volk* through the power of the myth and aesthetics. His demonic genius would in turn be pitted against the good genius of Einstein, the last and ultimate genius who penetrated fabric of universe and laboured towards the welfare of all.

The Second World War has done much to deliver us from this faith and tempered our willingness to relinquish our judgment to providential men. More to the point, the figure of genius with its powerful metaphysical undertones no longer conforms to our mostly secularised understanding of the world. Crucially, the Enlightenment's promise of the equality of all men seems to have finally been concretized: genius has been desacralized, diluted, and democratized. It is latently present in each of us and the act of creation is no longer viewed as the preserve of a select few, but as a collaborative effort. Genius has been reinvested in mankind as a whole often, in the process, taking on multifaceted aspects.

And yet, our rapport with genius has always been fraught with tensions and ambiguities. Darrin McMahon brings to light how each historical period reinvested the concept with different meanings. Alternatively saint and demon, 'monster' and redeemer, hero and martyr, equal but above men, celebrated and persecuted, the genius in its various historical re-workings crystallises the aspirations, contradictions and fears of his time.

McMahon's historicization of the concept comes as an attempt to offer an antidote to our deep-seated tendency to reify genius and understand it trans-historically. To this effect, Darrin McMahon draws on David's Armitage concept of 'history *in* ideas', as opposed to what he perceives to be Lovejoy's more 'naïve' account.

At the heart of the concept of genius lies a telling paradox: the value we ascribe to it over time hinges on its very emptiness and the possibility it thus offers to take on always renewed meanings. Paradoxically, the enduring nature of genius seems to derive from its protean nature.

Even today, in an overwhelmingly disenchanting world, it continues to exert a powerful seduction on us in its capacity to continue defying our understanding.

Audrey Borowski
University of Oxford

Giovanni Pico della Mirandola e la "dignità" dell'uomo. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato. Atti del Convegno internazionale. XVI Settimana di Alti Studi Rinascimentali (Mirandola, Modena – Ferrara, 24-26 febbraio 2014), in *Schifanoia* (46/47), 2014.

I contributi raccolti nel presente numero di *Schifanoia* costituiscono l'esito di un convegno di studi organizzato nel 2014 dal Centro Internazionale di Cultura «Giovanni Pico della Mirandola» e dall'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara, presieduto da Marco Bertozzi. Non si tratta certamente di un'iniziativa isolata. Già nel 2004, entrambi gli enti si erano resi promotori di un importante convegno dedicato alla riflessione filosofica del Mirandolano, dal quale è scaturito il volume *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, curato da Marco Bertozzi. Se il primo convegno ha avuto a tema le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* e il pensiero astrologico di Pico, il secondo è stato dedicato alla notissima *Orazione sulla dignità dell'uomo*.

La *Oratio quaedam elegantissima* di Giovanni Pico della Mirandola, meglio conosciuta come *Oratio de hominis dignitate*, avrebbe dovuto costituire la prolusione al grande convegno sulle novecento tesi, indetto a Roma per gli inizi del 1487. Come è noto, quella disputa universale di dotti non ebbe mai luogo, poiché alcune delle *theses* pichiane furono dichiarate eretiche da una commissione pontificia. Così l'*Oratio* restò un discorso mai pronunciato. Il testo dell'orazione venne pubblicato postumo dal nipote Gian Francesco Pico, il quale volle inserirlo nell'edizione delle opere stampate a Bologna nel 1496.

Se nel Rinascimento la circolazione dell'opera fu assai limitata, nel XX secolo la sua fortuna è stata enorme. Il contributo di Marco Bertozzi mostra come le edizioni e la fama del discorso pichiano siano essenzialmente un affare novecentesco. Non a caso, si registrano circa settecento studi su Pico dopo il 1899, ma solo sessanta nell'Ottocento. D'altronde, il giudizio di Jacob Burckardt – secondo cui l'*Oratio* costituisce uno dei lasciti più preziosi del Rinascimento – ha trovato autorevoli consensi in autori come Ernst Cassirer, Eugenio Garin e, sia pur con qualche riserva, Paul Oskar Kristeller. In questo modo, spiega Bertozzi, il personaggio di Pico venne elevato a simbolo di un'epoca e la sua *Oratio* diventò il manifesto di valori umani e culturali percepiti ormai come urgenti e ineludibili. Bertozzi non manca di ricordare la grande fortuna toccata al discorso di Pico tra le due guerre mondiali, durante gli anni terribili del nazi-fascismo, quando la rivendicazione della libertà e della dignità dell'uomo dovette risuonare in modo alquanto evocativo (pp. 13-20).

Il problema della ricezione delle dottrine pichiane, con particolare riguardo al tema del soggetto, è analizzato da Anna Lesiuk-Cummings, mediante un confronto con il *De Sapiente* (1510) di Charles de Bovelles e con la *Fabula de*

homine (1518) di Juan Luis Vives. Dopo aver illustrato le rispettive concezioni antropologiche, la studiosa rileva che i tre autori propongono un concetto di *io* ben diverso da quello solitamente associato alla modernità. Piuttosto che parlare dell'*ego* come della fonte autonoma dell'intelligibilità del mondo, essi parrebbero avanzare la concezione di un *io* sempre a rischio di non attuare la propria potenzialità, quindi a rischio di non realizzare la propria dignità (p. 29). Nei tre testi analizzati da Lesiuk-Cummings, l'uomo si identificerebbe con un progetto tutto da fare, che acquisisce un'identità solo man mano che va approfondendo il rapporto con i suoi "altri", cioè con Dio, con la Natura e con la società.

Il contributo di Franco Bacchelli si articola in due sezioni. La prima è dedicata allo studio di una lettera indirizzata a Pico, nella quale si discute la teoria di Aristotele ed Averroè sul tatto (Cod. Vat. Capp. 235, cc. 69-71r). Attraverso l'edizione critica del testo, qui pubblicata in appendice, lo studioso mostra come l'epistola sia da attribuirsi ad Elia del Medigo, che a Pico insegnò l'esegesi averroistica dei testi aristotelici (p. 31). Nella seconda sezione, Bacchelli prende in esame l'*Epistola di Hayy ibn Yaqzan*, il romanzo filosofico che Pico, nel primo libro delle sue *Disputationes*, dice di aver da poco tradotto, probabilmente dalla versione ebraica. Soffermandosi sulla circolazione dell'opera nel contesto italiano, Bacchelli precisa che il *De unius legis veritate et sectarum falsitate* – pubblicato nel 1509 a Milano dall'amico di Leonardo, Pietro Monti – riporta un riassunto e una discussione dell'*Epistola* (pp. 35-36). Il passo in questione è poi trascritto in appendice.

Raphael Ebgi prende in considerazione la similitudine a cui Pico ricorre nell'*Oratio* per illustrare la propria concezione di "mago" e di "magia": «come il contadino marita gli olmi alle viti, così il mago la terra al cielo». Il mago descritto da Pico – spiega Ebgi – non è certo un negromante, ma uno scienziato delle cose del mondo o, per ricorrere a una definizione che Pico trae da Plotino, un ministro al servizio della natura. Lo studioso ribadisce che, sulla scorta di Ficino, Pico raffigura il mondo come un grande campo coltivato. Su di esso il mago, nei panni di contadino cosmico, si prenderebbe cura delle sementi sparse dalla mano di Dio, portandole a maturazione (p. 41). Per Pico, l'unione tra cielo e terra troverebbe il suo modello nell'abbraccio tra l'olmo e la vite. Ricostruendo la tradizione letteraria di quest'immagine tratta dal mondo dell'orticoltura, Ebgi ricorda che una sua prima attestazione letteraria si ritrova già in Catullo. La stessa immagine, priva però delle vicende matrimoniali, è presente anche in alcune opere di Virgilio e nel *De rustica* di Columella. Il dossier delle fonti classiche è arricchito da un'epistola di Orazio e da una suggestiva rivisitazione dei versi catulliani operata da Ovidio.

Vittoria Perrone Compagni analizza le critiche che Pietro Pomponazzi rivolge alla filosofia di Pico, in relazione alla nozione più nota e spettacolare dell'*Oratio*: la *dignitas hominis*. Per il Pomponazzi del *De immortalitate animae*, l'individuo ha una collocazione precisa nel cosmo e l'immagine pichiana dell'uomo camaleonte non è che una bella similitudine: una delle tante favole morali a cui ricorrono i Platonici, filosofi dell'educazione più che della conoscenza. Perrone Compagni osserva che nell'ordine universale del cosmo concepito da Pomponaz-

zi, l'uomo non ha certo ottenuto la condizione più invidiabile, come pretendeva Pico. Al contrario, gli è stata assegnata la fatica di mantenere il precario equilibrio tra due componenti opposte – il materiale e l'immateriale – che in lui sono presenti in modo non equivalente (pp. 49-50). Come dimostra Perrone Compagni, neppure il *De incantationibus* realizza il presunto avvicinamento a posizioni pichiane, intravisto da una certa storiografia sulla base di una vaga assonanza con i temi dell'*Oratio*. Infatti, la concettualizzazione della magia naturale si sviluppa in Pomponazzi su linee polemiche rispetto a quelle delineate da Pico. Per il Peretto, la magia non è né interpretazione e culto delle cose divine, come aveva detto l'*Oratio*, né quell'intreccio di idolatria, astrologia e medicina superstiziosa, con cui l'avevano identificata le *Disputationes*. Al contrario, la magia naturale è scienza fattiva, che si occupa delle operazioni occulte della natura e si fonda su una modalità di causazione strettamente fisica (p. 51). L'analisi di Perrone Compagni si sofferma poi sul *De facto*, mostrando come Pomponazzi inseguia Pico anche nel suo più ambizioso progetto etico-apologetico: la rivendicazione dell'eccedenza dell'uomo rispetto alla sfera corporea. Per il Mantovano, l'anima umana, in quanto forma materiale, è soggetta alle stesse leggi che regolano la realtà fisica. Di conseguenza, gli uomini fanno i conti con i condizionamenti che l'anima subisce dalla natura. L'esercizio di una libertà assoluta, a cui Pico affidava il compito di dare significato all'esistenza terrena dell'uomo, diviene pura utopia. Per Pomponazzi, la libertà umana è semplice attività deliberativa, capacità di usare la ragione come mezzo ordinato al fine dalla causa superiore (pp. 53-54).

Il contributo di Stefano Caroti prende in esame alcune *Conclusiones*, di carattere logico. Lo studioso mostra come alcuni argomenti utilizzati da Pico siano rappresentativi di aspetti essenziali della sua speculazione filosofica come, ad esempio, l'importanza data alla logica *utens* piuttosto che a quella *docens*. Caroti evidenzia che il ricorso di Pico alla logica come strumento di analisi filosofica risulta evidente dalle otto conclusioni in calce alla risposta alla prima tesi censurata dalla commissione pontificia. Inoltre, lo studioso argomenta che alcune *conclusiones* potrebbero essere state introdotte da Pico al fine di sviluppare ed approfondire argomenti presenti in altre conclusioni. È il caso delle conclusioni 62 («Dictio exclusiva, addita uni relativo, correlativum non excludit») e 63 («Non debet concedi partem in toto quantitativo a suo toto esse aliquo actu distinctam»), ampiamente analizzate nel testo (p. 57). Infine, Caroti precisa che alcune *conclusiones* – che paiono servire alla discussione piuttosto che essere oggetto di discussione – sembrano essere introdotte dal giovane Conte unicamente al fine di raggiungere il numero magico di 900 (p. 59).

Amos Edelheit riflette sul cambiamento dello statuto della filosofia in alcuni pensatori attivi in Italia alla fine del XV secolo. Lo studioso mostra come si sia sviluppato un approccio storico alla filosofia – a scapito di un approccio sistematico diffuso tra gli scolastici – grazie al contributo di autori come Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Ermolao Barbaro, Cristoforo Landino, Marsilio Ficino e Giovanni Pico. Fatte queste premesse, Edelheit si propone di illustrare come la concezione pichiana della filosofia possa dirsi “oltre” la Scolastica e “oltre”

l'Umanesimo. In questa prospettiva, Pico avrebbe esteso il ruolo della filosofia a qualsiasi ricerca della verità, inclusi i metodi scolastici (p. 65). Anch'essi, per il Mirandolano, rappresentavano un riflesso della realtà e quindi della verità. Contrariamente a quanto fecero umanisti come Poliziano, Barbaro o Valla, il giovane Conte prese sì le distanze dai metodi della scolastica, ma con cautela e senza escluderli perentoriamente dal suo discorso.

I rapporti che intercorrono tra *philosophia* e *bonae litterae*, emergenti dall'epistolario e dall'*Oratio* di Pico, sono esaminati da Simone Fellina. Egli nota come l'epistolario pichiano riveli con chiarezza il carattere anticipite della formazione pichiana, ispirata da un lato alle discipline canoniche degli *studia humanitatis* (lingue antiche, latino e greco, grammatica, retorica e poesia) e dall'altro agli studi filosofici. In Pico, *Bonae litterae* e *philosophia* sono giustapposte, ma senza il benché minimo accenno ad una loro reciproca conflittualità, né da un punto di vista oggettivo, vale a dire “epistemologico”, né da un punto di vista soggettivo, cioè in termini di dissidi interiori e personali. Ciò, precisa Fellina, si deve al fatto che la volontà di Pico è quella di portare innanzi contemporaneamente studi umanistici e studi filosofici (p. 79). Per lo studioso, dietro il proposito pichiano di voler essere sapiente ed eloquente, *philosophus* e *rethor*, si collocherebbero sia il problema del rapporto tra *res* e *verba*, sia la prospettiva di una loro conciliazione e concordia, tema caro all'Umanesimo e più volte ricorrente nell'*Oratio*. D'altronde, nelle scelte stilistiche di Pico confluirebbero, in un felice connubio, la *prisca theologia*, la scolastica, le Sacre Scritture e la cabalà. Col passare del tempo tali molteplici influenze, a parere di Fellina, si sarebbero rivelate concordi nel promuovere la scelta in favore di uno stile tecnico ed essenziale (pp. 89-90).

Alessandro Scafi ricostruisce l'interpretazione della narrativa biblica sul Giardino dell'Eden elaborata da Pico, situandola nel contesto della tradizione esegetica risalente a Filone e Origene (p. 95-96). Secondo questi ultimi – ricorda lo studioso – il testo della Genesi non andava preso alla lettera. Di conseguenza, il Giardino dell'Eden rappresenterebbe l'anima umana, così come gli alberi e i fiumi di questo giardino non sarebbero che le virtù proprie dell'individuo. Richiamandosi a Filone e Origene, ma distanziandosi dalla tradizione esegetica agostiniana e tomista, il giovane Pico del *Commento sopra una canzone d'amore* (1485) propone un'immagine del paradiso coincidente con la vita contemplativa, con la mente angelica, con la felicità eterna. Se il mondo sensibile è caratterizzato da tempo, spazio, materia e leggi fisiche, la ricerca del paradiso è per Pico un itinerario spirituale teso al mondo intelligibile delle idee e condotto dall'anima razionale grazie all'ausilio della filosofia morale (p. 100). Scafi mostra come anche il Pico dell'*Oratio* avanzi una concezione del Giardino dell'Eden che coincide con una condizione mistica. Esso, spiega lo studioso, non è un giardino materiale situato da qualche parte a Oriente. Al contrario, si tratta di una regione dello spirito alla quale hanno fatto riferimento Apollo, Pitagora, Platone e San Paolo, la dimensione divina allusa dai pensatori cabalisti, dai teologi cristiani, dai filologi arabi e dai pensatori ebrei (pp. 101-102).

Donato Verardi indaga la presenza di Giovanni Pico nella *Coelestis physiognomonica* di Giovan Battista Della

Porta. In quest'opera il filosofo partenopeo, sviluppando un passaggio già presente nell'*Humana*, ripropone un ritratto fisiognomico del Mirandolano. Lo studioso nota come la descrizione fisiognomica di Pico – la cui condanna dell'astrologia giudiziaria è, in piena Controriforma, un *topos* nella letteratura antiastrologica – assuma, in virtù della sua fin troppo benevola natura, dei contorni a dir poco "ambigui" (p. 103). Nonostante le dichiarazioni d'intenti, tese a dissimulare le sue reali intenzioni dinanzi all'Inquisizione, la *Coelestis Physiognomonica* è tutt'altro che un'opera contro la divinazione astrologica *tout-court*. Attraverso un'apparente adesione alle più generiche critiche all'astrologia, Della Porta difende invece quella che era già stata il reale oggetto di confutazione di Pico, ovvero la possibilità per l'uomo di prevedere il futuro attraverso una tecnica razionale. Secondo quanto emerge dalla presente ricerca, questa possibilità, in Della Porta, è ancora garantita dalla fisiognomica celeste: un sapere retto da solide basi scientifico-matematiche in quanto soggetto alle leggi della *perspectiva*. Fondata su tale "filosofia della visione", l'astrologia può garantire una conoscenza razionale e probabile del futuro (p. 116). Come nel caso di Pomponazzi analizzato da Perrone Compagni, anche il Della Porta di Verardi sembra essere un interessante esempio della 'sfortuna' di Pico nel Rinascimento.

Il contributo di Nicoletta Gini pone in evidenza le profonde divergenze sussistenti tra l'immagine dell'uomo-camaleonte in Pico e negli autori sostenitori della *miseria hominis* come Boetius e Montaigne. Se nel primo caso tale metafora servirebbe a fondare la fiducia nelle molteplici possibilità umane, nel secondo rafforzerebbe lo scetticismo nei confronti dei saperi e nutre la sfiducia verso la volontarietà del mutamento umano, percepito da quei filosofi come meramente passivo. Gini propone un'accurata descrizione della curvatura che tale immagine subisce negli *Essais* di Montaigne, dove il camaleonte metaforizza, aristotelicamente, l'incostanza dell'uomo in balia del contesto in cui è collocato (p. 125).

All'immagine pichiana dell'uomo-camaleonte si contrappone anche l'immagine machiavelliana dell'uomo-centauro, come si evince dal contributo di Tommaso De Robertis. Lo studioso propone un confronto delle concezioni antropologiche avanzate dai due pensatori, ricordando che entrambi operarono in un simile *milieu* sociale, politico e culturale. Per De Robertis, la metafora del centauro utilizzata da Machiavelli costituirebbe una critica diretta alla concezione di uomo-camaleonte e proteiforme. Tale metafora avrebbe celebrato l'*homo contemplator* quale creatura divina, ma non avrebbe riservato la giusta attenzione all'*homo agens*, cioè all'uomo calato nella fluidità della vita mondana e impegnato questioni politiche (p. 132).

Giacomo Mariani riconosce in una predica di Roberto Caracciolo da Lecce una fonte implicita della *quaestio septima* dell'*Apologia*. La scoperta consente di riproporre la questione dell'origenismo in Pico che, alla luce di quanto si legge nelle prediche di Caracciolo, sembra essere ben altra cosa rispetto ad una certa "eresia origenista" diffusa tra il popolo del tempo. Come sostiene Mariani, l'interesse dimostrato per Origene da Pico è assimilabile al profondo rispetto verso la santità della vita e le qualità di esegeta del Padre alessandrino, nutriti anche da numerosi altri umanisti. Al contrario, quello che Caracciolo

chiama "origenismo" sembrerebbe essere un'insorgenza di desiderio di misericordia e di "cielo aperto", diffusa nel Quattrocento. Per lo studioso, anche la *quaestio secunda* dell'*Apologia* – dedicata alla presunta eternità della pena infernale – andrebbe scagionata dall'accusa di origenismo e ricondotta a discussioni dottrinali proprie della lunga tradizione scolastica medievale, che nel XV secolo, anche grazie ai predicatori, erano fuoriuscite dagli *studia* (p. 147).

Alice Morelli propone un'indagine teoretica sulla "linea Pico-Sartre", citata da Garin in una lettera a Leonardo Amoroso del 1991. Secondo Garin, nella celebre conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* (1945) di Sartre si troverebbero echi e assonanze con l'*Oratio de hominis dignitate*, in riferimento alla concezione dell'uomo e al suo rapporto con gli altri enti del cosmo. Partendo da tali premesse, Morelli ravvisa un collegamento tra le due concezioni filosofiche sul terreno della distinzione ontologica dell'uomo e del primato dell'esistenza sull'essenza. Si tratta di questioni centrali nella filosofia esistenzialista. E d'altronde, anche nell'*Oratio*, l'uomo prima esiste e, solo successivamente, si definisce e si determina, sulla base delle sue scelte (pp. 154-155). Un'ulteriore intesa tra Pico e Sartre a livello teoretico risiederebbe – a parere di Morelli – proprio nel comune riconoscimento dell'importanza e della responsabilità in seguito alla scelta.

Guido Laurenti analizza la fortuna e le ragioni della presenza di Pico nella produzione omiletica nel XVI secolo, concentrandosi sulla figura di Cornelio Musso, predicatore, vescovo e padre conciliare a Trento. Musso, nella sua *Predica della vita cristiana*, si richiama alla lezione di Pico, il quale, da un lato, distanziandosi da Ermolao Barbaro, avrebbe difeso la validità del pensiero della tarda Scolastica, e dall'altro, prendendo le distanze da Ficino, avrebbe mostrato l'incompatibilità tra platonismo e religione cristiana. Al contempo, la dimostrazione del divario insormontabile tra filosofia e religione, la capacità di auto-determinazione dell'individuo e l'esaltazione del potere intellettuale umano rappresentano i principali aspetti concettuali che Musso trae dall'*Oratio* di Pico. Come sottolinea Laurenzi, l'operazione di rilettura delle immagini dell'uomo proteiforme e camaleontico non avviene in modo neutro: per il vescovo tridentino, solo il cristiano è prototipo dell'uomo veramente perfetto, poiché sono in lui la grazia perfeziona la natura (pp. 163-168).

Come si può vedere, le relazioni coprono una vasta gamma di temi assai significativi dell'opera di Pico: la sua metodologia, le dottrine filosofiche professate e le sue fonti, lo stile adoperato, la proposta antropologica, il rapporto con le scienze e, infine, la sua ricezione nel mondo moderno e in quello contemporaneo. I lettori avranno, certamente, modo di apprezzare il valore dei contributi raccolti in questo volume, a testimonianza di un'intensa stagione di ricerche dedicate a uno dei lasciti più preziosi del Quattrocento filosofico italiano: l'*Oratio pichiana de hominis dignitate*.

Manuel De Carli
Université François Rabelais – Tours

Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* (Boston: MIT Press, 2015).

Sono varie le modalità in cui il fenomeno del Neoliberalismo è stato finora trattato. Collocandosi entro un arco temporale relativamente recente, occupando la realtà politica ed economica del mondo occidentale da soli trenta o quarant'anni, esso gode della stessa inafferrabilità che il sociologo Ulrich Beck attribuiva alla globalizzazione: un processo difficile da definire quanto lo è inchiodare un budino al muro.

Alla critica politico-economica diffusa in ambiente marxista, negli ultimi anni si è finalmente affiancata una chiave di lettura che fornisce un accesso alternativo alla razionalità del mondo in cui viviamo. Il punto costitutivo di simili analisi del Neoliberalismo è una critica all'interpretazione che riduce quest'ultimo a una mera riconfigurazione contemporanea del capitalismo, così osservato solo in quanto modo di produzione e raramente con cura degli aspetti "sovrastrutturali". In particolare, questa nuova linea di studio, sulla quale si collocano tra gli altri Jamie Peck, Philip Mirowski, Angus Burgin, Pierre Dardot e Christian Laval, rivede pesantemente il tentativo di studiare l'attualità politica ed economica semplicemente come una rinnovata manifestazione del capitalismo, a seguito della caduta dei tassi di profitto degli anni Settanta. La parola "neo-liberalismo", sfruttata da questi autori – e raramente utilizzata dagli osservatori di ispirazione marxista –, segnala così una rottura e un'inversione chiara e importante tra il capitalismo liberista e quello neo-liberista.

Riscoprendo in chiave critica le fondamentali indicazioni di Michel Foucault intorno alla nascita della biopolitica, Wendy Brown, nel suo recente *Undoing the Demos*, si incarica di segnalare la genesi della razionalità neoliberale e il modo in cui essa si addentra nella politica, fino anche a entrare nei recessi più intimi delle esistenze individuali e collettive. Lo studio di Wendy Brown, in questo battendo una via già aperta dai francesi Dardot e Laval, è in grado in primo luogo di smarcarsi da un'analisi del Neoliberalismo attenta solamente alle diseguaglianze che, in ambito economico, esso genera tra le fasce più povere e quelle più ricche delle nostre società; così come non si concentra esclusivamente sulle pratiche di commercializzazione selvaggia di prodotti e attività che non possono o non dovrebbero trovarsi sul mercato; parimenti, l'analisi della Brown non si sofferma semplicemente sulle pressioni che la finanza è capace di esercitare sulla politica, o sugli esiti disastrosi delle crisi economiche legate alle pratiche liberiste.

L'attenzione di Wendy Brown è tutta focalizzata a rilevare l'inversione qualitativa fondamentale che, nei rapporti tra politica ed economica, si è venuta a configurare con l'avvento del Neoliberalismo. Presentandosi come una vera e propria razionalità onnipotente, il Neoliberalismo è per la Brown non tanto un'ideologia, quanto invece un insieme di norme che si impongono agli uomini a ogni livello, da quello individuale a quello politico-internazionale: norme che riorganizzano le nostre vite – soprattutto le nostre vite democratiche – in nome della competizione, del successo, della produzione, della crescita economica, sostituendo il lessico e le relazioni inter-

soggettive con valori, pratiche, metri di misura economici.

Si può altrimenti dire che, laddove le società preliberali vedevano nell'economia qualche cosa di fortemente integrato all'ordine sociale e politico, laddove il Liberalismo classico teorizzava e promuoveva l'autonomizzazione della sfera economica da quella politica, il Neoliberalismo torna a chiamare in causa l'attenzione attiva della politica, premendo perché ogni dimensione umana – anche quelle mai prima d'ora considerate "economiche" – sia ordinata secondo categorie economiche liberiste, anziché secondo quelle dell'autogoverno del "demos". Proprio alla presentazione di come la razionalità neoliberale si insinua subdolamente in ogni ambito umano e di come tale processo sia sempre cangiante – a dispetto dell'immagine statica dell'*homo oeconomicus* tradizionalmente inteso –, è dedicata la seconda Parte del libro, intitolata "Disseminating Neoliberal Reason"; particolarmente interessante, per chi si occupa di ricerca scientifica e della cura della cultura, il sesto Capitolo di questa Parte.

Ma una novità – forse la più interessante in termini scientifici – presente in questo volume è di matrice metodologica, e si trova nei Capitoli secondo e terzo della prima Parte. Come si è detto, la Brown si inserisce all'interno di una prospettiva di analisi che, nell'osservazione del Neoliberalismo, si rifà esplicitamente alle lezioni di Foucault sulla nascita della biopolitica. Foucault – nella ricognizione che ne fa la nostra autrice – è stato in grado di istituire un nuovo metodo di ricerca, grazie al quale il Neoliberalismo si è rivelato nella sua continuità ma soprattutto nei suoi punti di rottura rispetto al Liberalismo classico; e questo mutamento di paradigma promosso dal filosofo francese è avvenuto alla fine degli anni Settanta: come una sorta di nottola di Minerva che si è alzata ben prima che giungesse il crepuscolo, preferendo un metodo genealogico a quello dialettico, Foucault guardava con lucidità ai fenomeni a lui contemporanei e, in qualche modo, anticipava le mosse che il Neoliberalismo avrebbe compiuto negli anni a seguire, specialmente fra gli anni Ottanta e gli anni Novanta.

Gli anni in cui Foucault operava, ci ricorda Wendy Brown, erano mossi dagli studi sul Neoimperialismo, attenti ai (spesso tragici) esperimenti economici in America Latina, in Africa, in Asia, nei Caraibi, ma incapaci di individuare simili dinamiche nelle metropoli. Le riflessioni di Foucault, inoltre, maturano in anni in cui il Washington Consensus e la sua vittoria sulle politiche keynesiane erano ancora di là da venire. La Thatcher e Reagan non erano ancora saliti al potere. E il welfare europeo pareva aprire un futuro stabile e sicuro. Ed è in questo contesto storico e intellettuale che Foucault meditava sulla sensibile trasformazione avvenuta nel Liberalismo, verso una ragione neoliberale, proprio dalle viscere dell'egemonia keynesiana; sul modo in cui una nuova razionalità governamentale andava articolandosi nei Paesi impegnati nella ricostruzione post-bellica. L'attenzione posta da Foucault sull'*homo oeconomicus*, in particolare, gli permette di parlare del Neoliberalismo come di quella nuova fase del pensiero liberale impegnata nel governo del soggetto economico pur "senza toccarlo", e nel rapporto con l'economia in quanto insieme modello, oggetto e progetto della politica.

Ovviamente, mette in guardia la Brown, questo non significa che Foucault avesse gli strumenti per prevedere nel dettaglio cosa sarebbe successo nei decenni successivi: questo è uno dei prezzi che la riflessione sulla biopolitica paga, proprio per la sua pur ammirevole precocità. Così, se da un lato Foucault non poteva conoscere gli sviluppi odierni in termini di economia finanziaria e la sua lettura necessita di essere aggiornata storicamente, dall'altro lato il compito che la Brown si prefigge è quello di una rivisitazione metodologica delle lezioni del pensatore francese.

Sono in particolare due gli aspetti critici individuabili in Foucault. Il primo consiste nel rapporto di totale conflitto di Foucault con Marx, che porta il pensatore francese, sì, a cogliere gli aspetti innovativi nel rapporto tra l'economia e la politica in epoca moderna e contemporanea, e le nuove libertà che ne nascono, ma nello stesso tempo gli impedisce di sfruttare alcuni spunti cruciali del pensiero marxiano in merito: lo studio dell'inversione dei rapporti di potere, del legame tra la libertà in senso borghese e l'alienazione, del radicamento di tale libertà nello sfruttamento degli uomini.

Il secondo aspetto critico, centrale per la tesi che la Brown intende sostenere, è invece l'incapacità di Foucault di cogliere gli effetti del Neoliberalismo sulla vita sociale, sulla cultura, sulla soggettività e soprattutto sulla politica democratica. Specificamente, Foucault intrappola la propria considerazione del soggetto moderno entro un lessico inesorabilmente liberale: il soggetto è sempre colto come un individuo, mai come facente parte di un corpo politico. (Curiosamente, proprio negli stessi anni in cui Foucault teneva le sue lezioni al Collège de France, Louis Dumont approfondiva la storia del Liberalismo classico concentrandosi sulla forza penetrativa dell'ideologia di cui esso è parte: l'individualismo come atomismo morale, di contro alla categoria dell'olismo). Manca, secondo la Brown, un corpo politico, un *demos* che agisca di concerto e che lotti per la propria sovranità, c'è carenza di forze sociali dal basso, non ci sono battaglie per la libertà: nell'analisi di Foucault si incontrano solo soggetti, che vengono prodotti, che sono governati o che resistono; mai "cittadini". L'esito di questa carenza sarebbe l'incapacità di portare l'attenzione agli effetti che la razionalità neoliberale ha sulla vita politica democratica e sulla cittadinanza. Compito eminente, quest'ultimo, della riflessione dell'intero volume che presentiamo.

La maggiore ampiezza della prospettiva adottata dalla Brown, uscendo dalla mera logica dell'individuo, ha come primo e prevedibile esito l'analisi di una categoria per lo più assente in Foucault: quella della sovranità; è grazie a essa che la Brown riesce a far emergere il soggetto politico, a fianco dei foucaultiani *homo juridicus* e *homo oeconomicus*, inesorabilmente individui. L'*homo politicus* merita l'attenzione del lettore non solo per la sua costitutiva struttura relazionale, ma anche per l'evoluzione storica che tale relazionalità subisce e che la pensatrice statunitense evidenzia in modo particolareggiato e informato.

Altro effetto della rivisitazione di Foucault condotta dalla Brown sta nell'osservazione dell'*homo oeconomicus*: non più soggetto trans-storico di interesse, il soggetto neoliberale è piuttosto forgiato dal contesto globale ed economico in cui si colloca, ed è dotato dello spirito del

sacrificio con cui rinuncia a sé per il dogma della crescita economica.

Questi due passi avanti, tra gli altri, – lo studio dell'*homo politicus* e l'analisi storica dell'*homo oeconomicus* – permettono alla Brown di dare forma alla parte positiva che completa il suo lavoro. Fin dall'inizio, una delle domande che guidavano la meditazione era relativa ai fulcri su cui la leva democratica poteva fare pressione, per difendersi dalla razionalità neoliberale. La risposta che si configura non potrà che partire dall'avvertenza fondamentale che l'uomo non è solo soggetto di interesse, che tale individualismo è parte della stessa retorica oggetto di critica, e che proprio la statutaria relazionalità presente nell'uomo e manifesta nella sfera politica può rappresentare il punto d'inizio per costruire degli argini al Neoliberalismo, atti alla difesa delle più preziose istanze democratiche.

Concludendo, il libro di Wendy Brown è particolarmente attento alle dinamiche contemporanee dell'area euro-atlantica, con importanti riferimenti alla più stretta attualità politica. In questo senso, può essere caldeggiata la traduzione di ciò che la filosofa statunitense scrive, perché la sua critica sia accessibile anche a un più vasto pubblico in Europa.

Carlo Crosato
Università Ca' Foscari