

Filosofia della morte e arte del morire.

Quando ci sono io la morte non c'è ancora; quando c'è la morte, io non ci sono più. L'argomento con cui Epicuro esorta il diletto Meneceo a liberarsi dal terrore paralizzante nei confronti del fine vita, oggi forse ci convince poco. E poco convinceva Heidegger, per il quale non ci si libera dall'angoscia di fronte alla morte se non al prezzo di scadere nell'inautenticità, in una forma d'esistenza povera e vuota. La posta in gioco non è il presunto nulla che ci attenderebbe al varco, ma la vita stessa, la pienezza di ogni singolo "ora".

Epicuro ed Heidegger possono essere presi a rappresentanza dei due poli tra cui da sempre oscilla la filosofia della morte. Diversamente stanno le cose per la filosofia del morire. Qui i due limiti estremi tendono a convergere, e un'unica figura, che sia sopravvissuta alla memoria storica, è chiamata a testimoniare, nella sua palese ambiguità, dell'impegno del pensiero: la figura di Socrate tratteggiata dal suo allievo Platone. In particolare il Socrate che prende parte al *Simposio*, il Socrate che dialoga con Diotima e la cui eco si fa sentire nel Freud che amo di più.

Ma torniamo, per il momento, a Epicuro che, con il suo ragionamento, vorrebbe ridurre all'assurdo ogni più fondato timore sul nostro addio alla vita. Che la morte non mi riguardi, che non sia cosa mia, che la sua presenza possa addirittura escludere la presenza dell'io, è una pia illusione. La morte, infatti, mi minaccia ad ogni istante, è, come dice Heidegger, "la mia possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa", indeterminata soltanto rispetto al "quando". Secondo le statistiche vivrò ancora 50 anni, ma potrei prendere la macchina ora e non tornare più a casa. Potrei morire *adesso*, per un'embolia cerebrale o per un'improvvisa scossa di terremoto. In ogni caso è certo che dovrò affrontare quell'istante, di cui Epicuro nega l'esistenza, che mi porterà da questa mia condizione che chiamo vita a un'altra condizione di cui tutto ignoro, tranne lo stato di decomposizione del mio cadavere. Già da adesso posso prevedere, sulla base di quanto ho visto in altri, che quando il mio cuore cesserà di battere e quando anche gli altri organi vitali avranno cessato di svolgere le loro funzioni, il mio corpo non reagirà più agli stimoli dell'ambiente circostante e inizierà a cedere e deteriorarsi. Ma a questo punto faccio torto, oltre che a Epicuro, a tutta la filosofia antica e la psicologia moderna, che, seppur a diversi titoli, in blocco mi vietano d'identificarmi con il mio cadavere. Il corpo privo di vita non è più mio, non sono più – o non sono mai stato – "io".

Per il filosofo empirista, mi si potrebbe obiettare, l'io non è che un fascio di percezioni, e dunque, come voleva Epicuro, cessa di esistere nel momento stesso in cui cessano le sensazioni. Ebbene, perfino in questo caso, la morte mi riguarda ancora, seppure per un periodo circoscritto che è quello in cui arriva a corrodere i miei organi di senso fino a distruggerli del tutto. Dunque, se anche non mi è lecito dire "io" se non entro i limiti delle mie percezioni, la morte s'insinua almeno nell'istante dello spegnimento, che può essere rapido e fulmineo, come in un incidente d'auto, ma che può essere anche lento e progressivo, come avviene in tante malattie e nella cosiddetta "morte naturale". Se ci avventuriamo su questo terreno usciamo dal perimetro ben coltivato della morte ed entriamo nel campo non addomesticato del morire, i cui confini sono essenzialmente incerti.

Rimandiamo per il momento l'incursione in aree incolte, ed esploriamo piuttosto i margini del perimetro della morte, così come ci viene consegnato dalla tradizione in cui siamo plasmati.

L'analisi dell'argomento epicureo non può esaurirsi considerando esclusivamente le sensazioni immediate, anche allorché io decida di assumerle quale riferimento essenziale per condurre la mia riflessione. Anche l'empirista più radicale ammetterà che, oltre a singoli suoni, profumi, sapori e visioni, esistono anche le idee, o, perlomeno, immagini composite derivate dall'associazione di percezioni istantanee. Ciò implica, per l'argomento che stiamo trattando, che vedendo altre persone morire io possa concepire l'idea della morte, sia in generale, come la morte che riguarda altri, sia nello specifico, come morte mia o di chi mi è accanto. In effetti neppure Epicuro si sente di negare questa possibilità, la possibilità su cui Heidegger 2200 anni dopo avrebbe faticosamente fondato il

proprio modello d'esistenza. Il filosofo di Atene, invece, sembra aver pronto un antidoto tanto semplice quanto efficace. "Allo stesso modo", scrive a Meneceo, "è stupido chi afferma di temere la morte non perché soffrirà quando verrà, ma perché ne soffre ora al pensiero del momento in cui verrà: ciò che infatti non ci addolora quando avverrà, senza ragione addolora chi lo attende". Insomma, se riuscissimo a convincerci veramente che la morte non è un male per noi nel momento in cui si presenta, cesserebbe all'istante anche ogni inquietudine nella sua attesa. Non sono necessarie altre elaborazioni mentali. Qui le ragioni dell'empirista tendono a convergere con quelle dell'idealista, le spiegazioni del materialista con quelle dello spiritualista, anche se a questo punto sarebbe forse meglio spostare l'accento sulle motivazioni: che il corpo sia tutto quanto mi appartiene o che sia solo il guscio dell'anima, è ciò che mi attende nel momento della sua trasformazione a dettare le mie speranze e miei timori.

Che la morte sia la fine di tutto o soltanto un nuovo inizio, eliminando la paura del dopo viene meno anche il timore del trapasso. In effetti nella storia della filosofia la questione del trapasso e quella del "dopo" quasi sempre vengono affrontate congiuntamente, tanto che tendono a confondersi. Oggi, per il nostro tipo di sensibilità, faremmo meglio a discernere i problemi e trattarli con un relativo grado di autonomia. Per un greco del terzo secolo a.C., invece, l'interdipendenza tra le due questioni risulta piuttosto coerente. Bisogna infatti considerare l'ipotesi, per noi forse del tutto peregrina, che in una civiltà diversa dalla nostra l'eventuale azzeramento delle sensazioni possa non rappresentare affatto una condizione da evitare o temere, e che il trapasso dalla vita alla morte non abbia in sé nulla di sovrannaturale.

Smettere di sentire non era cosa che spaventasse Epicuro, che pure è passato alla storia come il più accanito *fun* delle sensazioni. Figuriamoci quanto poco rimpianto per le affezioni dei sensi dovessero provare i filosofi più inclini allo spiritualismo, come per esempio il Socrate del *Fedone* (ricordiamoci che Socrate è sempre diverso, e cambia personalità a seconda dei dialoghi e di chi in essi se ne fa portavoce). A metà tra naturalismo e spiritualismo, il Socrate protagonista dell'*Apologia* ci aiuta a capire quanto la mentalità antica fosse lontana dal nostro attuale *horror vacui*. "Due alternative, e una d'esse è lo stato della morte" spiega il maestro alla giuria che lo ha appena condannato. "O è come esser zero, e il morto non ha nessuna percezione di nessuna cosa; o un trasferimento, un cambio d'indirizzo, per l'anima, dal suo paese terreno, ad altro luogo". Nel primo caso, prosegue, sarà come un sonno senza sogni, e "se la morte è questo, allora è un premio", perché neppure un re d'Oriente, con i suoi servigi e le sue ricchezze, può sperare di vivere molti giorni in uno stato di grazia paragonabile a quello di una notte sgombra di sogni e apparizioni. Il silenzio delle percezioni è uno stato del tutto desiderabile. Quanto al trapasso, già per Empedocle e Parmenide esso non è che perdita di umori, passaggio da uno stato all'altro affine al prender sonno o all'ubriacarsi. Ad incutere timore non è, dunque, l'ipotesi dell'annichilimento, quanto piuttosto l'ignoto che attende al varco la vita. Ad indurre preoccupazione e sgomento è l'idea che possano esserci sensazioni sgradevoli, sofferenze e pene: anziché addormentarsi per sempre in un vuoto di percezioni, l'anima potrebbe trasferirsi in un luogo dove incontrerà dolore e tristezza, un male che è ancora sia fisico che morale.

L'inferno non è un'invenzione del Cristianesimo. Cinque secoli prima di Cristo i greci avevano già creato una propria rappresentazione di un mondo terribile e sotterraneo che accoglieva le anime corrotte dalla malvagità e dal vizio. Nel *Fedone* è ancora Socrate ad offrirci un'immagine tanto pittoresca quanto raccapricciante di abissi magmatici che sputano lava su chi si è macchiato di delitti ingiustificabili, mentre le anime di chi ha ucciso in stato di collera hanno la possibilità di redimersi e risalire nei mondi superiori sfruttando il risucchio dei fiumi inferi al trascorrere di ogni dodici mesi. La mappa d'inferno, paradiso e purgatorio è già tracciata. Solo che qui si tratta, per ammissione dello stesso autore, di fantasie stregonesche, tanto poco reali quanto indispensabili per dar forma concreta all'invisibile.

L'Ade – l'invisibile, appunto, - è un mistero sempre sfuggente. I discorsi non arrivano mai ad afferrarne il senso riposto, ma non per questo ogni ragionamento sul tema andrebbe rigettato come inutile futilità. Le speculazioni su ciò che ci attende nel dopo morte, al contrario, hanno una

funzione essenziale, che è quella di familiarizzarci con l'invisibile, di tranquillizzare l'anima e di prepararla al suo incontro definitivo con la dimensione intangibile dell'aldilà. Socrate indulge volutamente in irrealistiche fantasie figurative perché soltanto per loro tramite l'anima potrà accendersi di quella tensione morale che le permetterà di assimilarsi almeno in parte all'invisibile già qui, mentre è ancora intrappolata nei ceppi della carne e del mondo terreno. Ecco quindi che negli ultimi istanti precedenti la morte, poco prima d'inghiottire di un sol sorso la cicuta, il maestro di Platone intrattiene gli amici più fedeli con visioni immaginifiche del Tartaro prese a prestito da Omero e da altri poeti. Nel discorso ispirato di Socrate prende corpo l'ammaliante geografia infernale che farà da guida anche a Dante, con il suo tracciato di basamenti incavati e roventi corsi d'acqua. Oceano, Acheronte, Stige, Cocito e Piriflegetonte si evitano e si rincorrono sospingendo le anime dei defunti verso le sedi di volta in volta più congelanti. Tutti poi confluiscono nel Tartaro, una corrente nomade di acque e di aria che ciclicamente risale alla superficie terrestre per poi tornare a inabissarsi nelle profonde cavità del pianeta. Quando il flusso ondivago del Tartaro s'innalza, allora i laghi e i fiumi della terra si riempiono di acqua e di vento, mentre al suo deflusso si svuotano e volgono al sereno. Ogni movimento di flusso e deflusso è un'occasione per le anime morte di cambiare dimora. Sospinti dalla corrente, i defunti approdano nella piana del lago Acherusiade, dove si affollano in attesa di sentenza o di un cambio di giudizio secondo un sistema di pene e redenzioni che prefigura ciò che noi chiamiamo purgatorio. Quanto alle anime beate, le loro sedi celesti sono talmente luminose che Socrate neppure si sente di descriverle. In effetti su questi argomenti si è già dilungato troppo, tanto da correre il rischio di essere preso troppo sul serio dagli ammaliati astanti. E' arrivato il momento di mettere in guardia i suoi interlocutori. E il condannato ne approfitta per sferrare un ultimo colpo maestro della sua proverbiale ironia: "Certo, credere che la realtà sia come l'ho descritta non è decente per un uomo di cervello" ci avverte con *nonchalance* a dir poco disarmante. Per poi riprenderci *in extremis*: "E tuttavia conviene credere che la condizione delle nostre anime e delle loro sedi sia pressappoco questa, perché è oramai evidente che l'anima è immortale. Quindi è bello correre il pericolo, assumersi il rischio di credere, e anzi bisogna educarsi a farlo: per questo mi sono dilungato tanto sul mito". Si sarebbe quasi tentati di accostare questo passo alla scommessa di Pascal, per cui tra una via illuminata dalla fede e una via senza fede, essendo pari le probabilità d'errore, è sempre più conveniente imboccare la prima. Si sarebbe tentati. Eppure non c'è quasi nulla di più lontano dalla spirito cristiano del passo appena riportato. Sia Pascal sia Socrate ci propongono un calcolo razionale e ponderato tra due alternative possibili. Ma Pascal riduce a zero il peso delle alternative di vita, e lo fa in nome della loro presunta e miserabile finitudine, mentre Socrate preferisce mantenere la posta in gioco nei margini dell'al di qua; il calcolo di Pascal si fonda nella supposizione di uno stacco netto tra vita e morte, mentre il bilancio di Socrate presuppone una perfetta continuità tra vivere e morire. Insediarsi nel rischio di credere significa per l'anima greca adottare uno stile di vita che non rigetta la mondanità ma la tratta piuttosto come lo specchio di una realtà più profonda. L'esistenza terrena viene ridimensionata solo nella misura in cui incatena l'uomo in una contingenza troppo stringente, ma viene invece valorizzata come tramite dell'invisibile. "Dio è l'essenza della vita" avrebbe detto Socrate. In altre parole, per la sensibilità di un filosofo greco ciò che si crede dell'aldilà ha valore innanzitutto per la sua capacità di orientare la vita nell'al-di-qua, e la presenza divina è una presenza che riguarda la vita nella sua continuità e nella sua totalità, e non soltanto la vita possibile dopo una singola morte individuale. Quest'ultima non è neppure concepibile nel suo isolamento rispetto all'esistenza di qua giù. I racconti sull'anima nell'aldilà servono essenzialmente ad orientarci nell'al-di-qua, e ciò che veramente conta al momento del passaggio è lo stato materiale dell'anima, la sua capacità e il suo grado di autonomia rispetto all'involucro corporeo. Diversamente da come siamo abituati noi a pensare, infatti, non è che l'anima sia nel corpo, ma è vero piuttosto il contrario, ossia che il corpo si trova nell'anima, ed è pertanto un limite rispetto ad essa. Materia sottile, la ψυχή (*psichè*) antica è soffio e vento che però, al contrario della carne, non può dissolversi né smaterializzarsi perché è già a livello massimo della sua rarefazione. Questo, almeno, secondo i filosofi, che l'hanno coltivata fino al punto di poterla riconoscere in sé secondo

quel rapporto singolarissimo che la lega al corpo. I più, tuttavia, non hanno imparato a differenziare la materia sottile dal suo involucro più grossolano di carne non sensibile, e pertanto non posseggono alcuna percezione di un'anima distinta dal corpo. Sono costoro che più temono la morte, presentando in essa la fine totale. Inquadrato nell'ottica del filosofo, questo timore, peraltro, non è del tutto ingiustificato, solo diverso da quel che appare a chi lo prova. Chi muore senza aver coltivato in vita la sua sostanza più propria, infatti, inevitabilmente trascina con sé verso un qualche punto terminale le possibilità che non ha realizzato.

La visione filosofica si distingue da quella ingenua dell'uomo di strada proprio in questo: rifiuta che il semplice evento della morte che accade un certo giorno a una certa persona costituisca uno strappo netto rispetto alla composita e trasmigrante vita dell'anima. Con ciò il filosofo rifiuta anche di dare importanza al momento del decesso. "Una sola è l'arte del ben vivere e del ben morire" scrive Epicuro un secolo dopo Socrate, intendendo con ciò che non possiamo rifarci isolatamente al morire senza considerare il vivere che ne è il presupposto. Naturalmente il discorso vale anche al contrario, e l'indissolubilità tra i due poli dialettici è ciò che distingue il discorso propriamente filosofico da quello del senso comune.

Secondo Epicuro le visioni dell'aldilà non rientrano nell'arte suprema del ben vivere e del morire, che deve anzi evitare vacue supposizioni se veramente intende aiutare l'uomo a vivere e morire bene. Ma questo è anche l'intento di Socrate. Il suo ragionamento è simmetrico ed opposto rispetto a quello di Epicuro, e comunque non ha pretese di validità universale: coltivare il mito dell'Ade è utile a molti per indirizzare la vita dell'anima, per aiutarla a scorgere, con il tramite d'immagini sensibili, le forme dell'invisibile. Il mito viene in soccorso alle anime perché intraprendano un percorso di liberazione già qui, nella carne e sulla terra. I racconti poetici sul Tartaro e sull'Ade insegnano a concentrarsi sulle immagini interiori cui rimanda ogni oggetto sensibile, e orientano alla comprensione di una dimensione più segreta e nascosta di quello immediatamente percepibile. E' necessario capire ciò che ci sta intorno nel suo valore intrinseco, perché chi non sa scorgere la profondità *dentro* le apparenze tradisce la propria natura divina e impedisce alla verità di manifestarsi attraverso ciò che vediamo, tocchiamo, sentiamo. Independentemente dalla convinzione che un aldilà possa esistere o non esistere, l'attenzione e l'impegno del filosofo debbono rimanere concentrati sempre sul modo in cui l'anima si rapporta a se stessa e alle segrete risonanze che si accendono nel suo incontro ultrasensibile con il mondo. Il filosofo si deve sempre chiedere se la sua anima è risoluta o titubante, se si sta disperdendo mentre asseconda i capricci del corpo o se si è posta alla sua guida con coerenza e rettitudine. Il passaggio dalla vita alla morte non altera ma semplicemente rivela tali disposizioni dell'anima.

L'inferno e il paradiso sono già qui, oggi, a seconda che l'anima acconsenta alle insaziabili brame della carne o non si decida piuttosto ad assumerne la guida, facendone l'umile servitrice dei suoi nobili propositi. L'inferno è, si potrebbe dire, lo stato naturale dell'uomo che si rapporta alla materia oggettivata dei corpi come alla sua verità ultima. Viceversa, la capacità di servirsi dei sensi per rafforzare i vincoli segreti ed impalpabili con il mondo extrasensibile ci consente già adesso di liberare l'anima da troppo angusti limiti della materia corporea, elevandola all'universale comunione del pensiero. Ecco l'anticipazione della ricompensa che attende al varco gli uomini buoni: ragionare insieme, accordando le anime in perfetta armonia. I filosofi pagani non potevano immaginare nulla di più gratificante e meritorio. Da sottolineare come la ricompensa coincida con il merito. Chi si dedica all'esercizio intellettuale nel suo tempo terreno approderà meditando all'aldilà, e qui troverà le condizioni ideali per meditare. All'opposto, chi ha fatto della propria esistenza terrena un giogo al cappio dei sensi e del desiderio non potrà certo sparare di liberarsi per effetto del semplice trapasso. Infatti, come potrebbe un'anima abituata alle catene volare alto superando il peso della materia?

Inferno e peccato capitale, paradiso e virtù: è in queste equivalenze che si sostanzia l'immaginario postmortale prima dell'avvento della cristianità. L'inferno si manifesta nella mancanza di fiducia nei valori più profondi dell'esistenza. Insorge quando non prestiamo ascolto all'invisibile che si manifesta ogni giorno e che ogni giorno c'incalza a una vita più piena, profonda e consapevole. Il

peccato mortale è pensare che esista solo ciò che si può materialmente vedere, toccare, bere e trangugiare, o consumare nella sfera dei rapporti carnali come in quella del mercato. Non si tratta di moralismo ma di un richiamo alla dimensione dell'invisibile che fa da sfondo al visibile. Ciò che per le pupille umane è nebbia e mistero ha una sua concretezza non disgiunta dal nostro essere quotidiano. Si tratta allora di dargli consistenza, di approfondire il legame intimo e sottile che di questo invisibile mistero ci rende parte.

Ecco, forse in questo punto la riflessione di Socrate e Platone concorda, con le dovute differenze, con quella di Pascal, che ci ha ricordato, in età moderna, quanto, in tema di fede, l'abitudine sia legata alla credenza. Per il filosofo cristiano l'ottemperanza al culto è la fiammella che prima accende e poi alimenta il fuoco della fede. Nei dialoghi del processo, Socrate testimonia che nessun ragionamento può supplire a una condotta coerente, e che in ultima istanza soltanto una condotta coerente garantisce la fede nella persistenza dell'anima dopo la morte. L'anima che si arresta alle evidenze immediate dei sensi resta al di qua dell'invisibile, non vi ha accesso: per lei è come se non esistesse. Nulla di più logico, quindi, ch'essa tema quanto ha sempre respinto, che giunga impreparata all'incontro che continuamente ha rinviato. Al contrario, l'anima abituata a risalire dal disordine degli stimoli contingenti alla pura contemplazione di idee può vedere l'invisibile. Poiché ha smesso di affidarsi ai dettami superficiali della carne e si è insediata nel regno delle profondità, per lei la credenza nell'aldilà non è fede ingenua o cieca ma l'oggetto di una conquistata certezza. Viene in mente Matisse, che, interrogato in materia di fede personale, rispose: «mentre lavoro credo». L'esistenza del sovrannaturale ha radici in ciò che è naturale e quotidiano. La credenza non può prescindere dalla condotta abituale e dal modo in cui ogni giorno ci si rapporta a ciò che ci sta intorno. La certezza nell'aldilà è il risultato di un lavoro che si ripete sempre diverso e sempre identico a se stesso, che in ciascun istante può decadere o convertirsi in altro in funzione di una libera scelta. La verità del vivere e del morire non è aldilà del soggetto che la pone. Ciascun momento è buono per costruirsi il paradiso o l'inferno, e nessun istante è indifferente al risultato finale. Ecco la coincidenza tra atteggiamento di fronte alla vita ed atteggiamento di fronte alla morte, che, intesa semplicemente come decesso, non è che la verifica estrema della coerenza che il filosofo dovrebbe aver già manifestato in vita.

In questo senso andrebbe reinterpreta anche la celebre tesi di Cicerone, per cui “filosofare è imparare a morire”. Imparare a morire per i filosofi pagani non vuol certo dire fissarsi sul momento del decesso. Piuttosto, come ci ricorda Epicuro con la sua arte unica, è allenarsi a vivere nel segno del morire, delle perpetue, innumerevoli morti individuali, con ciò dando spazio alla vita. E' un addestramento che consente di emanciparsi dall'illusoria fissità dei confini individuali per lasciar spazio a un vivere più autentico, che è poi solo un polo dialettico dell'infinito processo del vivere e del morire.

Se è così che leggiamo i filosofi stoici, la loro *meditatio mortis* ha ancora moltissimo da dirci e da insegnarci. Almeno quanto la tecnica dell'anticipazione di Heidegger, ma con un'importante differenza: la *meditatio* di Socrate, Seneca, Marco Aurelio e Cicerone è parte integrante del loro vivere, frutto dell'impegno a trasformare in messaggio universale le testimonianze dei propri percorsi esistenziali. Il tema di Heidegger, invece, è uno splendido svolgimento teorico che però non ha potuto trovare riscontro in nessun esperimento pratico di convivenza civile.

Se confrontate con le testimonianze di vita, le *meditationes* dei pensatori pagani possono offrirci i primi mattoni per un'autentica filosofia del morire, mentre l'heideggardiana tecnica dell'anticipazione è forse il culmine dell'oramai consolidata filosofia della morte.

E' arrivato il momento di chiarire il senso della differenziazione che intendo proporre tra filosofia della morte dalla filosofia del morire. Per filosofia della morte intendo l'insieme delle riflessioni e delle teorie che hanno esplicitamente assunto a tema la morte, mentre con filosofia del morire intendo riferirmi a un complesso di spunti provenienti dalla nostra tradizione filosofica che, pur non essendo ancora del tutto chiaramente delineati, sembrano tuttavia venire incontro al bisogno attuale di imparare a morire. In tale complesso si situano più domande che risposte: interrogazioni sulla

realtà e sul significato del morire, testimonianze di vita e considerazioni che si ricavano in via indiretta da temi apparentemente lontani. Il senso di questa distinzione è che quando si parla di morte si rischia sempre di cadere in un'astrazione. Nominando la mia morte, ho ben presente il fatto e il corredo delle sue implicazioni, reali e simboliche, note o ignote. L'associazione è perlopiù automatica, e mi dispensa da un'interrogazione più radicale su che cosa sia effettivamente morire. La morte potrebbe anche essere un'entità solo teorica, il prodotto di un'attività di concettualizzazione che andrebbe rivista, perlomeno in qualche suo punto. Occorre dunque tornare alla definizione, chiederci che cosa significa morire come fenomeno, e che cosa abbia da dirci in proposito la nostra tradizione filosofica. Come è facile intuire, la distinzione proposta va a toccare nel vivo il rapporto eternamente problematico tra la teoria e la pratica, tra il sistema di pensiero e il vissuto dei cosiddetti filosofi.

Stretta da vincoli naturali alla biografia e alla persona del filosofo di Messkirch, in assenza di vivificanti applicazioni la teoria dell'anticipazione di Heidegger sembrerebbe ricadere essa stessa in quell'inautenticità del "si" che si è proposta di superare. In realtà, se ci guardiamo dietro scopriamo che la *vorlaufen* di Heidegger è la teorizzazione esplicita di quell'arte del ben vivere e del ben morire di cui ci rendono testimonianza Epicuro e altri filosofi pagani, ma anche poeti come Orazio, Petronio e Lucrezio. Procediamo quindi con ordine e vediamo di penetrare più a fondo nella scandalosa proposta di Heidegger: l'essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*).

L'argomento è noto, ma è bene ricapitolarlo, per lo meno nelle sue linee essenziali. Secondo il filosofo di *Essere e tempo* il nucleo più profondo di ogni uomo è l'essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*): un esser-ci che nella sua irriducibile singolarità sfugge a caratterizzazioni generali e astratte. Al contrario di Epicuro, Heidegger pensava che la morte può essere soltanto *mia*. Al suo cospetto io sono sola/o, irrimediabilmente. Essa mi sta di fronte come il mio poter-essere più irriducibile e puro. E tuttavia io tendo a rifuggire dalla mia realtà più propria, intima ed ineludibile. Troppa è l'angoscia che proverei ad identificarmi con questo essere determinato che ha sempre davanti la propria fine e che dispone di un tempo limitato in una libertà priva di fondamenti. Il mio rifuggire dalla verità non m'impedisce però di pensare al decesso, né di renderlo oggetto di discussioni nella vita di ogni giorno. La morte che crediamo di vedere e di capire nella comune quotidianità, così come la vita che ne è la controparte, sono in realtà frutto di una rielaborazione per la comprensibilità del "si". Rifugiandoci nel "si dice" "si fa", "si vive" e "si muore", tendiamo a sgravarci dal peso tanto oneroso quanto non aggirabile di assumerci la morte in proprio. Ciò che in realtà stiamo evitando è il farci carico del tempo finito, di quel tempo che costituisce la nostra radice e che circoscrive un'esistenza vissuta in prima persona. La fine che inevitabilmente ci attende è infatti ciò che più di tutto ci appartiene, ed evitare di prenderne atto significa rinunciare al nostro nucleo più intimo.

Quanto la morte sia personale, secondo Heidegger, lo dimostra il fatto che io posso sacrificarmi per un altro, ma non morire al posto suo. Qualunque cosa faccia, non posso dispensarlo dall'incontro fatale con il suo ultimo destino. Il mio esser solo davanti alla fine però, non è irrimediabile solitudine perché, anzi, è ciò che più autenticamente mi apre all'esistenza con l'altra persona. Quando realizzo intimamente che in ogni istante potrei esserci, ma anche non esserci, allora entro in un tempo che è ciò che sono e mi dà un nuovo inizio: imparo a con-esser-ci con gli altri come veramente sono, fuggo la dispersione, afferro le possibilità che ritengo essenziali, compio ogni mio atto avendo ben presente il quadro totale - e finito - dell'esistenza. Vado così scoprendo il mio progetto, che se in parte era già ricompreso nell'essere già da sempre in un mondo e dall'esserci in mezzo agli altri, dall'altra è però un progetto esclusivamente mio, e mi grava di responsabilità che non posso condividere. Sono io l'autore delle azioni che svolgo e dei gesti che compio, e poiché questi ricevono il loro senso definitivo dal mio essere-per-la-morte e sono da esso motivati, allora sono gesti ed azioni di cui debbo farmi carico in assoluta solitudine. Solo davanti alla morte, in un certo senso mi ritrovo solo anche nella vita.

Poco tempo dopo aver dato alla luce le splendide pagine sulla solitudine dell'esser-per-la-morte, Heidegger si ritrovò ad incarnarne un modello tutt'altro che positivo. Ai tempi di Hitler aderì al partito nazionalsocialista ed accettò la cattedra del maestro Husserl, che invece era stato radiato dai ruoli universitari per le sue origini ebraiche. Mentre la sua collega Edith Stein sceglieva di condividere con milioni di vittime innocenti un destino di morte, Heidegger si preoccupò di portare avanti solo il suo destino personale, e ciò anche a dispetto delle sue posizioni sul con-esserci originario. Forse era un modo per salvaguardare i frutti inestimabili del proprio pensiero a beneficio delle generazioni future, sta di fatto che la storia del suo coinvolgimento personale ha gettato ombre sinistre sull'interpretazione dell'Essere-per-la-morte. Già nel 1934 la sua ex-collega e condiscipola di Husserl, Edith Stein, scriveva, non senza una vena polemica, che "impariamo cosa vuol dire aspettare la nostra morte dagli altri". Due anni dopo la fine della guerra un altro ex-collega, Emmanuel Levinas, arrivava perfino a rovesciare la concezione heideggardiana della morte inaugurando la sua nuova carriera accademica con un ciclo di conferenze significativamente intitolate *Il Tempo e l'Altro*.

Limitatamente alle posizioni teoriche mi sento più vicina all'essere-per-la-morte di Heidegger che alle concezioni di Stein e Lévinas, e forse nel mio tempo non potrei occupare una postazione diversa. Che di fronte alla morte io sia irrimediabilmente sola nel mio caso è un fatto non solo esistenziale, ma anche generazionale. Lo spirito di condivisione e di ricostruzione che può aver aleggiato alla fine della guerra non appartiene al mio tempo. Oggi ciò che più mi sgomenta sono l'ingresso senza uscita e l'uscita senza ritorno di un cammino che sento solo sulle mie gambe. In ogni caso non credo che l'isolamento di fronte al fine vita sia il tallone d'Achille nel pensiero di Heidegger, e ciò indipendentemente dal dato generazionale. Ma ammetto che ci vuole una certa distanza storica per potersi permettere di guardare ad altri aspetti della teoria dell'Esser-per-la-morte e delle sue implicazioni per la realtà. Ed è su tali implicazioni che intendo ora soffermarmi.

Va innanzitutto precisato che quando parla di "morte" (*Tode*), Heidegger non intende affatto riferirsi all'evento fisico del decesso, ma ad una possibilità che va mantenuta tale nella sua purezza: quando parla di morte come possibilità allude all'intangibile, onnipresente, non verificabile aura di mortalità che mi accompagna sin dalla nascita. Per l'autore di *Essere e tempo* ciò che incombe sulla nostra attuale presenza al mondo non è l'evento concreto della sua realizzazione, ma "la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza in generale", una possibilità che per rimanere stabile nella sua identità non può mischiarsi né comprometersi con nessuna realtà, pena l'autoannichilimento. Detto in termini più semplici, quando la morte si verifica effettivamente o viene immaginata come circostanza concreta essa cessa di esistere in qualità di semplice possibile per trasformarsi in qualche cosa d'altro. Se mi sparo un colpo di pistola o mi lascio occupare la mente da macabre fantasie concernenti il mio decesso ciò che sto realmente facendo è fuggire la vera morte, che nel suo carattere originario è pura incondizionata possibilità, una dimensione sgombra da immagini e priva di contenuto reale.

E qui siamo a mio avviso di fronte a un punto debole della teoria, almeno fintantoché voglia avere un senso per il nostro modo di essere al mondo, e di esser-ci per un tempo limitato. E infatti, come possono la realtà e la possibilità della mia morte escludersi in modo così radicale e perentorio? Stando alle parole di Heidegger, laddove si lascia spazio alla morte reale lo si sottrae alla sua possibilità e viceversa, come se si trattasse di due grandezze inversamente proporzionali. In tale radicalità e perentorietà viene meno ogni dialettica, tanto che ci sarebbe da chiedersi se un discorso filosofico fondato su tali premesse abbia ancora qualche presa sulla realtà della morte o se debba accantonarla del tutto. Dovremmo pensare la morte solo come possibile, lasciando il momento del decesso all'attenzione esclusiva di medici e scienziati? Difficile accettare la prospettiva di una così limitata e predeterminata circoscrizione della riflessione filosofica su un tema che tanta importanza ha avuto nella nostra tradizione di pensiero e che ancor di più c'incombe nella sua significatività per la vita?

Difficile seguire l'indicazione di un tracciato che esclude ciò che dovrebbe invece costituire un punto di partenza: il dato apparentemente nudo della mia fine, ciò che mi si presenta inizialmente come *il problema*, in totale, scoraggiante, elusività, e che proprio nella sua più immediata urgenza m'impegna al sostanziale, faticoso, paziente lavoro della dialettica. Se evadessi ciò che mi è dato come prima preoccupazione la dialettica si trasformerebbe in sofistica, la fatica in un gioco il cui risultato non sarebbe poi così essenziale per la mia capacità di sopravvivere alla morte. Ma probabilmente è proprio nel tentativo di evitare una caduta nell'astrazione e nella sofistica che Heidegger imposta la sua riflessione in modo così radicale. Ripercorrendo il ragionamento del "progetto esistenziale di un essere-per-a-morte autentico" (*Essere e Tempo*, Sezione II, capitolo primo, paragrafo 53) ci si rende subito conto di quanto rilievo assuma la preoccupazione dell'autore di distinguere il proprio lavoro dalla tradizione filosofica che aveva affrontato lo stesso problema. Heidegger prende le distanze dalle *premeditationes mortis* della filosofia classica, arrivando al paradosso per cui "la vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità" coinciderebbe con "la sua lontananza massima da ogni realtà". La distinzione tra attesa (...) e anticipazione (*Vorlaufen*), in realtà, non appare del tutto convincente. Non si capisce, infatti, in che senso un atteggiamento di attesa di fronte alla morte dovrebbe far leva sulla realtà più di quanto non faccia l'anticipazione. Sia l'attendere che l'anticipare, infatti, presuppongono in qualche misura un precorrere, un prefigurare, un rendersi aperto o disponibile a ciò che è atteso o anticipato. Che poi si voglia rendere l'attesa più simile a una paura, e quindi dotarla di un oggetto intenzionale, ed accordare l'anticipazione all'angoscia, negando così ogni contenuto intenzionale determinato, non toglie il fatto che tanto l'anticipazione quanto l'attesa, e tanto l'angoscia quanto la paura siano concepibili solo nella forma di moti intenzionali, e come tali costituzionalmente avversi alla dicotomia possibile/reale.

Aldilà delle obiezioni formali, il progetto esistenziale dell'essere per la morte sembra perdere molto – e non guadagnare nulla – da questa ostinazione nel voler separare la possibilità dalla realtà. Se è infatti innegabile che filosoficamente la morte non possa essere ridotta a un arresto cardio o elettroencefalografico, è pur vero che una riflessione sul nostro essere finiti e su ciò che comporta a livello più ampio e profondo non può permettersi di escludere il momento del trapasso, comunque esso venga inteso. Il prendersi cura – tanto per restare in ambito heideggardiano – della morte nelle sue implicazioni più intime e varie non deve e non può lasciarsi indietro la realtà che più sembra atterrirci e lasciarci in balia dello spaesamento. Il discorso filosofico che pretenda di recidere il senso esistenziale della fine dalla sua concreta realizzazione rischia di non avere nulla da dirci. Se invece ci dice qualcosa, questo qualcosa è assai meno limpido di quanto non sembri a prima vista: stando a una natura del possibile che perentoriamente esclude il reale dovremmo lavorare sul primo senza tenere conto del secondo, e, anzi, stando ben attenti che non invada la via maestra del possibile. Da un punto di vista pratico mi sembra un'indicazione fuorviante e difficilmente percorribile. Prendiamo il caso parallelo di due giovani adolescenti. Uno ha elevate probabilità di avere cinque o sei decenni davanti a sé, l'altro, invece ha ricevuto la diagnosi di una malattia progressiva ed incurabile che lo sottrarrà alla vita nel giro di quindici anni circa. Nella realtà nulla vieta che uno dei due adolescenti – non importa quale - venga ucciso da un momento all'altro da un incidente improvviso ed imprevedibile. Su entrambi, quindi, incombe la possibilità della morte come *realtà*. Ciò che più importa, però, è che i due ragazzi si rapporteranno alla possibilità della morte in senso heideggardiano in modo molto diverso tra loro. Se non vuole scendere in fuga e premeditazione sterile, l'anticipazione del primo dovrà ricomprendere in sé le possibilità a lungo termine che si trovano al di qua dell'insuperabile e certa, per esempio: le possibilità di un decennale *cursus honorum* e di crescere dei figli, possibilità che invece sfuggono necessariamente al secondo. Dov'è il confine tra la possibilità e la realtà della morte? Possiamo trasporre la stessa domanda su una coppia di uomini adulti, in cui il primo abita in Sierra Leone e il secondo in Giappone. In Sierra Leone c'è la guerra e la vita media dura 42 anni, mentre in Giappone si aggira intorno agli 82. Heidegger sarebbe certamente inorridito da quel "si", però è innegabile che un giapponese upper class tenderà ad assumersi in proprio la morte in modo molto diverso dal coetaneo sierraleonese.

Ciò che voglio dire, molto semplicemente, è che credo che non sia giusto o possibile tenere distinte la virtualità sempre latente, la percezione e la comprensione autentica della morte propria senza tenere conto della sua effettiva realtà. D'altra parte vale anche il contrario: impossibile affrontare o anche soltanto concepire il nudo fatto della morte senza che questo non sia anche necessariamente possibile, o anche solo senza trascinarci dietro la preterintenzionalità del fatto come possibile. Se sono perfettamente d'accordo con Heidegger che dobbiamo lavorare sulla morte come sulla nostra "possibilità più propria, incondizionata e certa, indeterminata soltanto rispetto al quando", diffido però delle sue pretese di purezza, per cui il mantenere la morte nella sua dimensione di possibilità estrema e perennemente incombente implicherebbe un divorzio totale dalla sua realtà effettiva.

Ho detto che non mi convince la separazione heideggardiana tra l'essere reale e l'essere possibile della morte. Debbo ora precisare però che non ritengo affatto inutile distinguere tra i due lati di ciò che mi sta di fronte come un unico, possibile e realissimo problema: la mia morte. Credo anzi che l'anticipazione di cui parla il filosofo di Meßkirch, per quanto orientata ad ogni istante della vita nella sua pienezza, possa e debba costituire, in via del tutto indiretta, anche una forma di preparazione alla morte. La coscienza anticipante s'installa permanentemente in una condizione di finitudine e precarietà, e così facendo si organizza per la fine almeno in due modi. Innanzitutto, superando gli atteggiamenti di copertura ed evitamento, impara a convivere con l'angoscia, a sopportarne il peso come sua proprietà più intima e radicata. In una prospettiva heideggardiana non è del tutto corretto dire che il sostare nello spaesamento mi procura una maggiore familiarità con l'angoscia, ma senza dubbio l'abitudine a considerare la propria finitezza ci aiuterebbe a ridistribuire l'angoscia esistenziale in maniera più uniforme tra la nostra vita di ogni giorno e il periodo di vita che sappiamo più prossimo al decesso. In questo modo la fine perderebbe almeno in parte il suo carattere di eccezionalità rispetto a uno sfondo appiattito dell'esistenza, e ci metteremmo nelle condizioni di sperimentare il momento del trapasso nel senso della maggiore continuità possibile rispetto al prima. In secondo luogo la costante prossimità della fine mi prepara al momento del decesso perché m'induce a non demandare oltre la scelta della mia propria ipseità. Gli atteggiamenti quotidiani dettati con urgenza dal mio *esser-per-la-morte* mi lanciano verso l'ultimo traguardo con la sicurezza di aver vissuto in vista della mia totalità, e quindi di non aver mai deviato dalla meta che in qualsiasi ora può finalmente apparire. Detto in parole molto più semplici, il progetto dell'*-essere-per-la-morte*, mi dovrebbe aiutare ad affrontare il decesso senza illusioni e senza rimpianti, privandolo del carattere di radicale eccezionalità di cui sarebbe altrimenti gravato e reinserendolo nella continuità della vita. Anche qui, è la filosofia greca a indicarci la strada. Nel *De Anima* di Aristotele, per esempio, la vita viene definita come un processo di nascita, crescita, decrescita e morte, tale da includere in questo ciclo la nutrizione, la generazione, e, negli animali più sviluppati, anche il movimento, la sensazione, l'immaginazione e il pensiero. Nella prospettiva che è insieme biologica e psicologica dello stagirita, la morte si rapporta quindi alla vita non come suo contrario, ma piuttosto come sua parte.

Ma Heidegger è lontano da questa prospettiva, e nega al suo pensiero la capacità di ristabilire una continuità naturale tra il tempo del vivere quotidiano ed il tempo del morire. Nel paragrafo di *Essere e Tempo* sopra ricordato, l'autore rimarca la distanza del proprio progetto esistenziale dalle forme di premeditazione ed attesa che vorrebbero preparare l'individuo al momento del trapasso e che rinviano sostanzialmente alla tradizione stoica e cristiana. Ed in effetti la *verlaufen* (anticipazione) è tanto lontana dalla *meditatio mortis* classica quanto lo è dal suo opposto, la *meditatio vitae* audacemente sostenuta da Spinoza. Nella preposizione 67 del quarto libro dell'Etica, il filosofo eretico aveva scritto chiaro e tondo che "l'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte... (...)...ma desidera direttamente il bene, cioè agire, vivere, conservare il proprio essere". Chi scrive ha di mira l'illibertà e l'inibizione che fanno dell'*humana vanitate* il proprio puntello ideologico. Il rifiuto a pensare la morte vuole essere una spinta alla vita e all'azione. Rinnegando ogni speculazione sul decesso, Heidegger persegue lo stesso obiettivo. Il trapasso, inteso come

evento biologico che concerne l'individuo, è un limite che non deve inficiare l'esistenza posta al di qua del limite stesso. Ma per Spinoza, come per Epicuro, questo limite effettivamente non concerne l'individuo vivente: almeno fintantoché non mi lascio dominare dalla paura, io mi proietterò sempre in avanti, indefinitivamente, e la fine non entrerà nel mio progetto. Diversamente stanno le cose in Heidegger. Nella prospettiva di *Essere e Tempo*, la morte, se riconcepita come possibilità imminente, diventa forza propulsiva della vita e della sua continuità: permeando di sé interamente il mio progetto, gli si offre come limite positivo e gli garantisce stabile coerenza, radicandolo così nell'unica autenticità possibile. Se l'idea della morte in quanto episodio reale e determinato mi blocca e mi chiude in solipsistica meditazione, la morte come possibilità sempre imminente, invece, mi proietta in avanti spingendomi a realizzare quanto ritengo veramente significativo per la *mia* esistenza e scartando ogni possibilità ulteriore.

Tanto in Spinoza quanto in Heidegger, come già prima in Epicuro, scopriamo così un'unica, fondamentale preoccupazione, e cioè quella di evitare che l'uomo sacrifichi le possibilità della vita al pensiero della morte. Questa comune preoccupazione detta però direzioni di pensiero molto diverse tra loro. Heidegger è talmente contrariato dall'idea che la costante imminenza della morte possa inibire le mie possibilità che trasforma essa stessa in una possibilità di vita, anzi nell'unica possibilità di vita in senso autentico: l'essere per la morte, appunto. Epicuro e Spinoza, invece, negano che pensare alla morte sia un fatto naturale; se la filosofia deve occuparsene è soltanto per liberarci da quel pensiero, ma il risultato finale è che la morte per l'individuo non è né possibile né reale.

Se Heidegger ha insistito tanto sul carattere esclusivo di possibilità che dovrebbe rivestire per noi la morte è perché era in un certo senso costretto a farlo. Senza tale insistenza sarebbe stato difficile lasciare emergere in piena incisività i temi che a mio avviso costituiscono il tratto più originale di *Essere e Tempo*: il permanere dell'angoscia, la risolutezza, la decisione. Ciò che abbiamo visto fino adesso, infatti, non è che una faccia della medaglia. Il risvolto è costituito dall'accettazione della colpa, dalla decisione alla risolutezza e da una motivazione autentica per la cura. Affacciandosi alla morte nel suo carattere più proprio, l'esserci si accorge della nullità del proprio fondamento e del fondamento in generale. In termini più semplici, prende coscienza di una libertà che è però spaventosa, perché priva di ogni causa ultima e di ogni stabile punto di riferimento. Tale nullità non è circoscritta all'individuo, ma si estende ad abbracciare tutto ciò che fino a un attimo prima poteva essere compreso come *un* mondo. Con ciò la coscienza anticipante giunge a ricomprendersi non più come entità o individuo determinato, ma come poter-essere e possibilità. Di qui la colpa, che lungi dal conseguire a un operato particolare, è piuttosto la conseguenza del mio poter-essere questa o quella possibilità, ma non tutte le possibilità insieme. La colpa inserisce originariamente a ogni scelta, ivi comprese le scelte involontarie o necessarie, perché comporta sempre lo scarto rispetto al possibile che non si è realizzato. Scegliendo io uccido tutto ciò che non scelgo. Ecco la morte, quatta quatta, insinuarsi nella capacità più vitale del mio esser finito. Il limite non è, come in Spinoza, un qualche cosa che proviene dall'esterno per arginare il mio irrefrenabile impulso vitale, ma l'identità stessa del mio Esserc-ci finito che nel progetto esistenziale dell'essere-per-la-morte s'irradia in tutto ciò che respiro, faccio e sono.

Considerati nella loro dialettica interna, l'anticipazione dell'Esser-per-la-morte e la colpevolezza responsabile nell'agire somigliano ora alla versione in chiave esistenziale e venatamente antiumanistica dell'antica filosofia del ben vivere e del ben morire. Per lo stoico Epitteto, per esempio, vivere bene significa vivere razionalmente, ossia, per l'uomo, com-prendersi nell'universo delle cause naturali ed assumersi il ruolo prometeicamente attivo che nell'infinita catena delle cause solo a noi compete. Non a caso il *Manuale* si apre con l'invito a distinguere tra ciò che dipende da noi, come i giudizi di valore e gli impulsi ad agire, e ciò di cui non siamo causa, come le opinioni che gli altri hanno di noi e la morte dei nostri cari. Tutto quanto s'crive in questo secondo gruppo si definisce in base al nostro essere finito e può essere ricondotto alla dimensione heideggardiana della gettatezza (*Geworfenheit*): alla condizione per cui ci troviamo già da sempre entro un mondo e una situazione storica concreta che non siamo stati noi a scegliere e che ci ha plasmato dal di dentro. Ma

l'appropriazione di quanto ci appartiene sin dall'origine e per un periodo limitato di tempo può avvenire soltanto mediante una profonda rielaborazione della morte, che nella sua costante incombenza arriva a proibire ciò che la sopravanza e a dettare un termine appropriato per ogni impresa o occupazione possibile. Per lo stoicismo romano la morte deve essere ricordata e farsi presente in tutti i gesti quotidiani, perché questi possano inserirsi correttamente nel ciclo naturale. La vita può dirsi buona quando riconosce ed accetta razionalmente l'instabile confine in cui si muove. E proprio qui si rivela il potere paradossale e liberatorio della morte. Dal suo confine estremo essa mi sospinge ad afferrare ciò che le rimane indietro, costringendomi a vivere sempre in una zona di frontiera. In altre parole, la morte mi libera dalla fissità di altri confini, obbligandomi a sperimentarne l'instabilità e a scoprire la nullità del loro fondamento.

La versione heideggardiana della morte in possibile ha precisamente questa funzione, di trasporre e conservare in uno stato di perenne imminenza l'evento della morte comprensivo di tutti i suoi significati ontologici ed esistenziali, per affidare poi a questa nuova morte-come-possibile il compito di fronteggiare e demarcare nel suo al di qua ogni possibile ulteriore. E' infatti grazie alla persistente prossimità del nostro punto terminale che acquistiamo la capacità di distinguere tra ciò che è alla nostra portata e ciò che cade invece aldilà di ogni nostra possibilità esistenziale. L'instabilità dei limiti che precedono la mia frontiera ultima è ciò che necessariamente mi mantiene nell'autenticità di un progetto. Devo perciò stare ben attenta a non spegnere ciò che per Heidegger è angoscia e che per gli stoici è l'attenzione. A nostro vantaggio potremmo forse rappresentarci congiuntamente quest'angoscia e quest'attenzione come uno stato di tensione costante verso il finito, come una concentrata disponibilità, una predisposizione ad immetterci in una realtà sempre mobile e priva di fondamento, che in quanto tale fa appello all'esercizio spaesante della libertà. In forza di tale disposizione il nostro vivere diventa un abitare al confine, un installarsi in quella situazione di limite estremo che è la prossimità alla morte, un esporsi ripetutamente alla colpa sfidando quelle frontiere dell'esistenza che non sono mai fisse né preventivamente date. Qui il filo di *Essere e Tempo* si ricongiunge all'antica filosofia della morte.

Con questa tradizione Heidegger si è confrontato fino a farla esplodere dal di dentro. Una volta evidenziato che la sua trasformazione della fine in possibilità sempre incombente sulla vita, la distanza di Heidegger da Epicuro si riduce di molto. In fondo il filosofo di Meßkirch considera mia la possibilità della morte, ma non la sua realizzazione, che mi sottrarrebbe l'occasione, esistendo, di Essere-per-la-morte. Ma qui si ripete proprio quello che diceva Epicuro e cioè che al venir meno della vita viene meno anche la mia capacità di esperire ciò che in un tempo circoscritto mi era possibile realizzare. In fondo ciò che è mio e che mi riguarda non è il morire, ma il vivere in prossimità della morte. Nella misura in cui c'incalza ad esistere autenticamente, ad appropriarci delle nostre possibilità più proprie e a scartare le dispersioni inutili di un tempo tanto prezioso, l'Essere-per-la-morte di Heidegger è una versione estremamente sofisticata del *carpe diem* ovidiano, cui presta un'ontologia e un'analitica esistenziale senza pari per rigore e forza concettuale. L'invito a cogliere la pienezza esistenziale nei margini della quotidiana finitezza entra con Heidegger in una filosofia della morte ad uso delle generazioni postmoderne. *Essere e Tempo* racchiude nella solidità di un progetto ciò che era prima affidato a suggestioni poetiche e letterarie, o che era semplicemente agito. Forse quello che Heidegger riprende e sviluppa fino in fondo è ciò che l'antica filosofia della morte, così dominata dal primato ontologico della prassi, aveva tematizzato solo in parte e comunque in modo che per noi oggi sono troppo distanti.

La coscienza anticipante che vive ogni istante in funzione del suo limite estremo, l'analisi dei modi in cui si appropria del suo sé, esercitano un fascino irresistibile sul lettore di oggi. Resta, tuttavia, la perplessità di fronte a quella morte trasformata in possibile, che con violenza ci rigetta in una sottaciuta realtà dell'ignoto. In teoria avvertiamo tutta l'urgenza dell'Essere-per-la-morte e del suo richiamo, ma in pratica sentiamo che qualcosa manca.

E manca perché l'Essere-per-la-morte è ancora e soltanto una filosofia della morte, e non una filosofia del morire. Manca perché quel limite estremo che ho sempre davanti continua a starmi di

fronte o di fianco, a seconda che io lo voglia vedere o lo scansi, però non lo lascio entrare già adesso, qui, nel mio oggi. L'essere-per-la-morte è ancora e soltanto l'insieme delle possibilità da realizzare mentre vivo, e mai anche cera della mia candela che a poco a poco si consuma. La realtà positiva è riservata al mio vivere, ma che ne è del morire e dello spegnersi quotidiano? La possibilità estrema diventa così un punto terminale distaccato da tutto il resto, mentre preferire che fosse la mia ultima tappa in un ciclo.

A dispetto di tanta filosofia della morte, forse la filosofia del morire deve ancora iniziare. Ma se mai ha avuto un inizio, e poi un suo svolgimento, lo troviamo nella figura di Socrate e in alcune intuizioni di Freud. Il resto è un terreno disgregato e lacunoso, cui qualcuno ha appena iniziato a prestare attenzione ma di cui non mi occuperò nella presente sede.

Socrate testimonia la bellezza di morire in due dialoghi molto diversi tra loro: il *Fedone* e il *Simposio*. Il primo, un resoconto delle ultime ore di vita del filosofo, non è affatto, come si dice, una dimostrazione dell'immortalità dell'anima, ma piuttosto il dramma della ragione di fronte al suo limite estremo. Verso la fine del dialogo, di fronte alle puntigliose obiezioni dei suoi fedeli, Socrate dice: "Se vi convincete che vi sto dicendo il vero accettate la mia idea: non fate resistenza contro ogni argomentazione". E intanto accarezza, pensoso, i capelli del giovane Fedone. "Caro, sarebbe un peccato, un gran peccato se -visto che qualche teoria sincera, solida, capace di dar certezze deve pur esserci - sarebbe un peccato che, con l'andar del tempo, poiché inciampa in argomenti di quell'altra razza, uno non imputasse a se stesso la mancanza di esperienza ma finisca, per la bruciatura provata, con lo scaricare allegramente la colpa sui ragionamenti, ostinandosi, per il resto della vita, a denigrare e a odiare le argomentazioni, e diseredandosi così dell'autentico sapere?". La confessione è esplicita: al momento in cui Socrate parla, nessuna filosofia della morte è in grado di offrirgli certezze. Ma la certezza, come chiarirà poco dopo il condannato in risposta a Cebete, non va ricercata non nella serie infinita e dispersiva delle cause esterne, bensì nella libertà del volere e per la libertà del volere. Heidegger parlerebbe di decisione alla risolutezza. Socrate, invece, a questo punto non parla più e si dispone a morire. La tranquillità dei suoi gesti, puntualmente registrata dai discepoli, echeggia nei secoli a sua illustre memoria. Perché? Da dove viene? Forse dalla consapevolezza che sarà ricordato. E dal credere fino in fondo a quell'eredità dell'autentico sapere. La risposta più attendibile ci viene da una voce di donna nel *Simposio*. La sacerdotessa Diotima sta aiutando un Socrate ancora in libertà a scoprire chi è veramente Eros, ovvero, in cosa consiste l'amore. A un certo punto la vecchia se ne esce con una definizione che li per li lascia di stucco il suo interlocutore: "Eros è febbre d'immortalità". Altro che dio beato, circondato di eterna beatitudine e d'impareggiabile bellezza: l'amore è ruvido e spigoloso, sempre a caccia di quella grazia che appena catturata subito gli sfugge di mano. Il suo carattere peculiare consiste nell'esser bisognoso. Non a caso è figlio di Penia, ossia dell'indigenza. Suo padre Poros, il re di tutti gli espedienti, ha potuto solo in parte sopperire all'eredità materna. Da un accoppiamento tanto bizzarro deriva la mortalità *sui generis* di Eros, che può morire e rinascere più volte anche nel corso dello stesso giorno. A tutto ciò si aggiunga che il concepimento è avvenuto la notte in cui si festeggiava la nascita di Afrodite, e che il dio è tra le divinità dell'Olimpo il più vicino all'uomo, e ne risulterà un quadro sufficientemente chiaro di Eros "febbre d'immortalità". Ma Socrate è ancora perplesso. Come probabilmente anche noi, ha ancora difficoltà ad afferrare la definizione. A questo punto Diotima diventa più esplicita. Eros è in un intermediario tra il divino e l'umano, e grazie a lui anche noi, pur nella nostra natura mortale, ci facciamo partecipi d'immortalità. Non si tratta, ben inteso, dell'immortalità quale viene volgarmente concepita dalla gente, ossia del permanere statico di un'identità in se stessa: quel genere d'immortalità in realtà non esiste neppure tra gli dei, sempre impegnati in morti e rinascite, in trasformazioni e contese. Per inchiodare dio al primo motore immobile bisognava aspettare i cosmologi ed i teologi del medioevo. Platone e il suo maestro preferiscono invece pensare che il divino è sublime attività, lasciando le idee contrarie ai non filosofi. Dalla rappresentazione volgare e statica dell'immortalità, tuttavia, era nato già allora una forma illusoria e capziosa di esperire la vita, come fosse attributo di un individuo sospeso tra nascita

e morte. Così ci dice Socrate per bocca della sua maestra donna, e la distanza da Heidegger non potrebbe essere maggiore.

Con un discorso che dovrebbe piacere agli psicologi, Diotima spiega che noi moriamo e rinasciamo ogni momento, altrimenti non potremmo permanere in ciò che chiamiamo vita. E' facile constatare che cambiamo in continuazione pelle, unghie e capelli, sostituendo i materiali organici vecchi con quelli nuovi. Lo stesso avviene con il sangue e le ossa, che costituiscono già una struttura più profonda del nostro essere. Nel ciclo di vita di *una* persona ciascun organo si sviluppa e deperisce più volte, dando forma a combinazioni sempre nuove. Lo stesso dicasi per il sistema della memoria, che per dare spazio a recenti acquisizioni deve lasciar andare o trasformare le vecchie conoscenze.

E che dire del carattere? Stando a ciò che osserviamo dai comportamenti suggerisce che l'anima è un groviglio di trasformazioni, sempre in movimento e mai identica a se stessa. Ma allora che senso ha parlare d'immortalità? E che c'entra Eros in tutto questo? Semplice: Eros garantisce il legame di continuità, il rapporto complementare tra nascere e morire nel segno della vita.

L'annichilimento totale che più ci terrorizza di fronte alla fine come individui, non spaventa invece chi abbia imparato che cos'è veramente Eros. Chi ha capito fino in fondo la sorprendente natura di questa divinità e ne ha accettato il ruolo tra i mortali non ha più nulla da temere. Il dio-uomo ha architettato infatti un eccezionale marchingegno, che proietta l'immortalità direttamente nella finitudine. Si tratta della generazione (*génésis*), o meglio, del dare vita. La capacità di dare vita non è umana, è divina. Eppure è umana, e appartiene anzi a tutte le specie che diciamo, appunto, viventi. Hai mai osservato gli animali che chiamiamo privi di ragione? Domanda a Socrate l'enigmatica sacerdotessa. Ebbene, sono pronti a lasciarsi consumare dalla fame per alimentare i piccoli, o a farsi uccidere ingaggiando lotte con bestie molto più forti di loro, pur d'infondere vita. Ma a questo punto non dobbiamo pensare che la generazione di creature simili a sé sia l'unico modo con cui le specie viventi hanno accesso all'immortalità. Anche le più varie creazioni dell'arte e dello spirito rispondono all'istinto del tutto naturale di propagare la vita oltre la sopravvivenza personale. La necessità di trascendersi in ciò che dura incombe da ogni parte ed è talmente impellente che non può essere ignorata. Guidati dagli impulsi di Eros, siamo sempre gravidi di creazioni ed ispirazioni, e quando non riusciamo a dar forma cadiamo prigionieri d'indicibili sofferenze. L'angoscia esistenziale, quindi, non è, come in Heidegger, la spinta sempre necessaria alla realizzazione, ma il progetto che abbiamo dentro e che non riesce a trovare la giusta forma per venir fuori. Sofferenza e inquietudine ci afferrano quando non diamo ascolto alla nostra natura d'incerti creatori, dei irrealizzati in preda a un senso di oppressione. Quella nostalgia del non finito che ci stringe alla gola può sciogliersi solo nell'incontro con la bellezza, quando, anima e corpo, riusciamo a dar libero corso alla forza della vita. Allora e soltanto allora troviamo la nostra completezza. Qui il discorso tra Socrate e Diotima cattura le eco di un altro discorso che era stato riferito poco più avanti nel *Simposio*: il racconto di Aristofane sull'ermafrodito. Secondo il mito gli uomini di oggi non sono che la metà degli uomini di un tempo. Creature dimezzate, siamo sempre alla ricerca dell'altra metà di noi stessi, e non possiamo sentirci completi se non nella riunione della parte che abbiamo smarrito. Anche allora, però, siamo frustrati dall'impraticabilità di un ricongiungimento stabile e duraturo. Insomma, siamo esseri costituzionalmente difettivi, attaccati all'impossibile, condannati a cercare ciò che ci è più proprio in un eterno altrove. Da questo mito, sostanzialmente pessimistico, il discorso di Diotima ci pone di fronte a una visione più rasserenante, per quanto ricca di erotica tensione. Per lei, infatti, gli impulsi erotici possono prendere tante strade diverse, cui corrispondono altrettanti modi che abbiamo per completare la nostra imperfetta natura. "Dar vita è cosa che rivive d'ora in ora, non ha morte". Perché morte non è il contrario di vita, ma l'opposto dialettico di nascita in un processo di eterna generazione. Rispetto al ciclo incessante della vita, l'individuo con la sua morte è soltanto un mito che ci raccontiamo per rendere tutto più comprensibile. Ma per vivere dobbiamo morire. Come individui, dobbiamo farlo un poco ogni giorno, e in via definitiva esalando l'ultimo respiro.

Abstract

L'autrice analizza alcune proposte filosofiche che possono aiutarci a pensare la morte e ad affrontare la nostra comune moralità. Scrutando ad ampio raggio l'orizzonte della storia della filosofia occidentale, individua alcune modalità predominanti e propone la distinzione tra due approcci sostanzialmente differenti: la filosofia della morte e la filosofia del morire. Epicuro ed Heidegger occupano, a un primo sguardo, due poli opposti di una filosofia che osa mettere a tema la morte rendendola oggetto di una raffinata elaborazione concettuale e facendo capo a una parola definitiva sull'atteggiamento da assumere di fronte al fine vita: per Epicuro la morte tanto poco mi riguarda che neppure posso definirla "mia"; per Heidegger, invece, essa è la mia possibilità più propria, incondizionata e certa, indeterminata soltanto rispetto al quando, e deve pertanto essere assunta in proprio in ogni istante della vita. In realtà i due poli appartengono ad una stessa visione che tende a ricongiungerli entro l'orizzonte pratico in cui l'umana temporalità è restituita alla sua pienezza grazie alla costante imminenza della morte. Tale visione ha il pregio e la capacità di potenziare il tempo vissuto entro il limite ben congegnato dell'umana temporalità, ma presenta l'inconveniente d'introdurre una frattura, che sarà poi difficile da sanare, tra realtà e possibilità della morte. Il decesso viene scalzato dall'indice delle preoccupazioni umane degne di essere indagate filosoficamente, e quella stessa imminenza della morte che avrebbe dovuto offrire un pungolo alla mia temporalità vissuta perde molto del suo vigore. Il termine fisico e biologico di un ciclo individuale e la funzione limite che la coscienza di morire è chiamata ad assumere nella mia durata sono le due facce di un'unica medaglia che è lecito distinguere ma non separare. In gioco c'è la possibilità di sperimentare la morte nella sua continuità quotidiana, e non solo come fatto unico e culminante dell'esistenza individuale. Nonostante il rifiuto teorico di appropriarsi la morte, Epicuro ha incarnato una simile possibilità con il suo esempio di vita, ed occupa pertanto una posizione di confine tra filosofia della morte e filosofia del morire. Quest'ultima non può essere definita in base a un insieme sistematico di scritti o a un apparato concettuale dedicato, e costituisce piuttosto un'intelaiatura carsica della storia della filosofia, laddove non una vera e propria contro storia, affidata ad aneddoti, esempi e testimonianze. L'autrice si sofferma su un'unica, emblematica figura che, nella sua palese ambiguità, documenta l'impegno concreto del pensiero di fronte al morire nella sua continuità: il Socrate di Platone. In particolare il Socrate del *Simposio*, la cui influenza sotterranea arriva fino a Freud.

Parole chiave

Angoscia - Autenticità – Decesso – Esistenza - Esperienza - Esser-per-la-morte - Morte – Morire – Possibilità - Progetto – Realtà – Spaesamento - Trasformazione