




Edgar Morin

L'uomo e la morte

Presentazione di
Francesco Bellusci

IM

Il Margine



A settant'anni dalla prima edizione, *L'uomo e la morte* occupa ancora un posto d'eccezione nella storia del pensiero: non è solo una summa di quanto è stato detto e scritto sulla mortalità, ma anche un appello a ritrovare una consapevolezza e una sensibilità che, oggi più che allora, vanno scomparendo.

Come tutto ciò che non risulti immediatamente gratificante e che ci costringa a confrontarci con la finitezza, l'idea della morte ha subito un processo di rimozione coatta. Ma non basta rifiutarsi di pensare la fine per riuscire a bandirla: la morte esiliata dalle coscienze rientra attraverso le crepe della vita interiore, e crea in noi una vertigine e uno smarrimento che acquietiamo costruendoci un benessere illusorio. Quando invece, suggerisce Morin, conoscere «la morte attraverso l'uomo e l'uomo attraverso la morte» è l'unico modo di trasformare l'incompiutezza che è il nostro destino: di immaginare un avvenire in cui la morte stessa — e con lei l'uomo — dovrà cambiare.

Edgar Morin

1921

Sociologo e filosofo, tra le figure più importanti della cultura contemporanea, è nato a Parigi, dove ha studiato storia, geografia e giurisprudenza. Le sue ricerche toccano temi di pertinenza del mondo dei media, della sociologia, della vita politica del Novecento, della biologia e della fisica, nonché delle scienze umane e sociali.

Traduzione di
Riccardo Mazzeo

Editor storico delle Edizioni Centro Studi Erickson, ha tradotto oltre cento volumi e scritto numerosi libri. Ha curato per Giangiacomo Feltrinelli Editore il volume della collana «Eredi» dedicato a Zygmunt Bauman.

Il Margine è un marchio Erickson
IN COPERTINA Regina Calvo (Unsplash)
PROGETTO GRAFICO Bunker

€ 21,00

Presentazione

*Come alle spalle di ognuno sta la sua ombra,
la sua cupa compagna di viaggio!*

FRIEDRICH NIETZSCHE

Tre meditazioni metafisiche

Il 1951 è un anno chiave per Edgar Morin. Ha trent'anni, viene assunto come tirocinante al CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), pubblica il suo primo vero libro, *L'uomo e la morte*, rompe con il Partito comunista francese, da cui viene espulso, e intraprende un esame critico dell'adesione filosofica e ideologica al marxismo.

Il titolo del libro rivela l'interesse fondamentale che muove sin dagli esordi e che connoterà tutta l'impresa intellettuale di Morin: *una scienza o teoria generale dell'uomo*. L'epistemologia della complessità, che si lega al suo nome e al frutto più prezioso e maturo di quell'impresa, nasce proprio dalla necessità di una delucidazione e di una riforma delle categorie di pensiero adeguate a sviluppare il progetto di una «antropologia generale», che, dopo *L'uomo e la morte*, lo porteranno a scrivere *Il paradigma perduto*, nel 1973, e i sei volumi del *Metodo*, dal 1977 al 2006.

L'estensione della sua antropologia al di là dei confini tradizionali delle «scienze umane», fino alla bio-antropologia prima e alla bio-antropo-cosmologia poi, evidenzia il proposito esplicito di intercettare la natura multidimensionale del fenomeno umano attraverso un percorso di integrazione dei saperi, che culminerà sia nella visione «complessa» del reale (nel senso del tutto intrecciato, interconnesso, in

relazione con tutto, dall'etimo latino di *cumplectere*), sia di un metodo di conoscenza che non isola, non parcellizza, ma contestualizza, distingue senza separare, unisce senza confondere o abolire la contraddizione, decostruendo e scardinando così il paradigma semplificante, meccanicista e riduzionista della «scienza classica».

Già in occasione della ricerca antropologica sul rapporto tra l'uomo e la morte, Morin avverte l'esigenza di non restringerla all'essere umano «culturale» (morale, sociale, storico), secondo la visione insulare dell'uomo propria dell'umanesimo tradizionale, ma di includervi l'idea dell'uomo che, come specie, è anche frammento, espressione, produzione della Vita e del Cosmo.

In ogni caso, qui si definisce un tratto fondamentale dell'itinerario moriniano. Come per lo Heidegger di *Essere e tempo* saranno proprio la temporalità, l'evento, l'*Ereignis* a costituire l'interfaccia e la piattaforma girevole per indagare il problema dell'essere, così per Morin di *L'uomo e la morte* e delle opere successive sarà la condizione umana l'interfaccia e la piattaforma girevole per indagare i grandi problemi, non solo quello della morte. Morin li ricondurrà praticamente a tre grandi questioni e «meditazioni metafisiche», che fermentano già in questo primo capolavoro, e che il filosofo e sociologo francese non considererà mai inattuali, bensì da sviluppare e aggiornare costantemente nel solco criticista inaugurato da Kant, entro il quale la conoscenza dell'umano rinvia alla conoscenza della conoscenza e quest'ultima alla conoscenza dell'umano (Morin, 2015, pp. 9 e 61).

Finitezza dell'uomo, unità dell'uomo, destino dell'uomo sono i tre oggetti di riflessione speculativa con i quali — per dirla con le parole del filosofo Kostas Axelos, suo compagno di viaggio nell'avventura della rivista «Arguments» del 1956 — Morin si è innalzato al rango di «pensatore», per scrutare gli «orizzonti del mondo» e per azionare il «gioco

del mondo» (Axelos, 1980), senza avere remore, di recente, a indicare una «via» (Morin, 2011) all'umanità futura.

Una breve ricognizione delle direzioni intraprese da Morin in queste tre meditazioni, a partire da *L'uomo e la morte* e in seguito, ci permetterà di comprendere come il tema della morte non sia mai stato abbandonato, proprio in quanto ontologicamente connesso all'uomo radicato nella Vita, a sua volta radicata nella Terra e nel Cosmo.

La finitezza dell'uomo

Un principio centrale del pensiero complesso è il *principio dialogico*. I fenomeni complessi possono presentare logiche opposte, antagoniste, ma complementari. C'è una dialogica fondamentale che caratterizza l'uomo: egli non è solo *sapiens*, razionale, calcolatore, strategico, ma anche *demens*, folle, delirante, furente, irrazionale. Il pensiero disgiuntivo concepisce la follia dell'uomo come il venir meno della razionalità, oppure ritiene che l'uomo sia ora razionale, ora folle. *Sapiens* e *demens* sono, invece, incastonati l'uno nell'altro, sempre attivi e potenzialmente creatori e distruttori l'uno dell'altro, si compenetrano e compongono una gerarchia in perpetua trasformazione (una tesi che Morin vede suffragata dalla concezione biologica del cervello uno e trino di Paul Donald MacLean). L'uomo non è solo *faber*, fabbricatore di utensili, non è solo economico, prosaico, ma è anche *ludens*, fantasioso, dissipatore, poetico, cioè inventore di giochi, danze, feste, credenze mitologiche e religiose, poesia. La vita umana ha bisogno tanto di razionalità quanto di affettività. Già con *L'uomo e la morte*, Morin è arrivato a questa dialogica (anche se qui si ricorre ancora al termine «dialettica»), a questa «doppia polarità», che sarà formulata esplicitamente per la prima volta con *Il pa-*

radigma perduto. Collegando e articolando, come si è detto, le conoscenze distinte dell'etnologia, della sociologia, della storia, della biologia, Morin cerca di capire alcuni fenomeni contraddittori: come accade che l'essere umano, pur riconoscendo la morte come decomposizione del corpo, nutra sin dalla preistoria la credenza in una vita dopo la morte? Come accade che lo stesso essere umano che lotta incessantemente contro la morte sia poi capace di morire per i famigliari, per la patria, per le divinità della religione?

Per Morin, la spiegazione ultima della coesistenza di questi contrari si trova nel fatto che *reale* e *immaginario* non si oppongono tra loro, come il reale e l'irreale: l'immaginario è anche un'*infrastruttura* della realtà. Continuamente il mondo infonde la realtà all'uomo (a cominciare dalla constatazione della mortalità di ogni essere umano e di ogni altro essere vivente, della cui morte anche si nutre la vita dell'uomo) e continuamente l'uomo infonde, affettivamente, nevroticamente, istericamente, la realtà al mondo. In ogni tempo e ovunque, l'essere umano rifiuta la propria condizione di mortale.

Sin dalla preistoria e nelle società arcaiche, gli esseri umani hanno orrore per la morte e la decomposizione, nella misura in cui si distaccano dall'istinto di specie e avvertono la morte come una *perdita dell'individualità*, e, nello stesso tempo, la negano sul piano immaginario coltivando il desiderio di immortalità, che si coagula nella credenza della morte-rinascita in un al di là o della sopravvivenza del «doppio». Questa rivolta contro la propria condizione di animale mortale denota un disadattamento alla natura e un disadattamento dell'individuo umano alla propria specie, ma anche un adattamento al disadattamento.

Si comprende, così, come l'«orrore per la morte» non sia incompatibile con il «rischio di morte». Come già dimostra, agli occhi di Morin, gli studi di paleontologia, etnologia, storia, sociologia, psicologia infantile e psicologia generale

del tempo, la sistole e diastole di questo atteggiamento umano di fronte alla morte rimanda alla compresenza, nell'individuo umano, della tendenza all'autodeterminazione individualizzante con la tendenza ad aprirsi alle «partecipazioni» (concetto chiave che Morin mutua da Lévy-Bruhl) naturalistiche, cosmiche, religiose, collettive, a cominciare dal gruppo di appartenenza.

Il «passaggio» dalla natura alla cultura, secondo Morin — che più tardi parlerà piuttosto di un anello ricorsivo tra le due e di rapporti di inter-retroazione che si instaurano tra le condizioni cerebrali e le condizioni socio-culturali —, si compie con l'utensile e la sepoltura, ovvero con la magia, i miti e le credenze legate alla sopravvivenza dopo la morte. Anche quando arriveranno nelle società storiche le religioni politeistiche, le religioni della salvezza, le filosofie, le ideologie politiche, la secolarizzazione e la scienza, e anche quando le correnti dell'*Entzauberung* (disincantamento/razionalizzazione) porteranno il gelo dello scetticismo e dell'ateismo e la tecnica darà il cambio alla magia, i riti, le pratiche e le credenze relativi alla morte resteranno il settore più «primitivo» delle nostre civiltà, a cui il nostro sistema psico-affettivo non cessa di dare sostanza ed esistenza: basti pensare a come esso perduri nelle pratiche di occultismo e spiritismo o a quanto il tema del «doppio» si ripresenti nella letteratura moderna europea. E questa persistenza s'insinua nella permanente, e sempre irrisolta, contraddizione, presente anche nella «coscienza infelice» di oggi, tra il rifiuto psicologico della morte in quanto distruzione dell'individuo e l'impossibilità «razionale» di accettare l'idea, frutto dell'immaginario magico, mitologico e religioso del passato, di immortalità come morte-rinascita o come «doppio».

Non solo vent'anni più tardi in *Il paradigma perduto*, ma già nel primo libro Morin originalmente rimarca il contributo determinante e positivo che questo immaginario

ha dato all'evoluzione culturale dell'uomo. Non malgrado esso, ma grazie a esso si spiegano i prodigiosi sviluppi intellettuali, tecnici, sociali di *Homo sapiens*. È l'errore a mettere sulla strada della verità, il mito su quella della ragione, il disordine su quella dell'ordine. Verità e errore, mito e ragione sono elementi antagonisti e complementari nell'avventura umana. Il genio di *Homo sapiens* è nel nodo di intercomunicazione tra l'immaginario e il reale, il logico e l'affettivo, l'inconscio e il conscio e sta nel vuoto di controllo (ambientale, corticale, socioculturale) dove si aggira la follia, nel territorio dell'incerto e del non determinabile, dove si ricerca, si scopre, ricrea (Morin, 1974, pp. 129-130; ed. orig. 1973). Non è l'apollineo a tessere il velo che copre il dionisiaco, è il dionisiaco a offrire il telaio all'apollineo.

La scoperta di un fondo di «indeterminazione» e di «disadattamento» originario alla natura e alla specie, da cui emerge la complementarità di atteggiamenti e istanze opposti, portati alla luce dallo scavo antropologico, sollecita Morin a declinare in modo originale il tema della finitezza umana come *incompiutezza*, insufficienza, insoddisfazione. Morin trova una conferma nel concetto biogenetico di Louis Bolk di infetamento-ringiovanimento della specie umana e nel concetto di incompletezza di Georges Lapassade, e vede nell'incompletezza la condizione di base o la «fatticità» che spinge l'uomo continuamente sulle tracce di una mancanza, di una sostanza perduta, divina o cosmica, di tutti gli al di là. Così, gli uomini «secernono» i miti e i fantasmi che prolungano la loro esistenza, anche dopo la morte, e le tecniche che li completano. È la finitezza umana a generare i viaggi e le scoperte infinite, le curiosità insaziabili dell'uomo: avventura, esplorazione, totem, Dio, cattedrali, America, luna, scienza, occultismo... E l'incompiutezza e incompletezza diventano l'autocoscienza stessa dell'uomo, che, nel *Metodo*, Morin invita a riformare i paradigmi del suo pensiero e a

educarsi all'«intelligenza della complessità». La conoscenza complessa, infatti, non solo è incompiuta e interminabile, ma giunge da se stessa all'inconoscibile, consentendo all'uomo di non ignorare la propria ignoranza e di *sapere* che la mente non può essere onnisciente.

L'unità dell'uomo

Nella prefazione, scritta nel 1977 all'edizione americana dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, Michel Foucault così esordiva:

Durante gli anni 1945-1965 (mi riferisco all'Europa), c'era un modo di pensare ritenuto corretto, un preciso stile del discorso politico, una precisa etica dell'intellettuale. Bisognava avere familiarità con Marx, non lasciare che i sogni vagabondassero troppo distanti da Freud, trattare i sistemi di segni — il significante — col più grande rispetto. Queste erano le tre condizioni che rendevano accettabile quella singolare occupazione che consiste nello scrivere e nell'enunciare una parte di verità su di sé e sulla propria epoca (Foucault, 2001, p. 133).

È innegabile che l'autore di *L'uomo e la morte* rientri nel canone dell'intellettuale francese dell'immediato secondo dopoguerra, ben descritto da Foucault. Morin, però, presenta in germe già le linee di una deviazione da quel canone, che ne faranno, di lì a pochi anni, un intellettuale refrattario alla *koinè* strutturalista, imperante dalla fine degli anni Cinquanta agli anni Sessanta. Morin, infatti, segue Marx, ma rivaluta la «sovrastuttura» rispetto alla «struttura»; segue Freud, ma preferisce l'immaginario all'inconscio; segue de Saussure, ma civetta con l'interdisciplinarietà piuttosto che con la linguistica o la semiologia. Con *L'uomo e la morte*, ha cominciato a «catturare» l'uomo in una costellazione concettuale complessa, senza ridurlo alla sola dimensione so-

ciologica o biologica o storica. La propensione spiccata alla multidimensionalità conduce, negli stessi anni, il ricercatore Morin a praticare originalmente, ma anche ereticamente, una sociologia più centrata sul fenomeno che sulla disciplina, più sull'evento che sulla variabile, più sulle crisi che sulle regolarità statistiche. Convinto che il metodo strutturalista, e in genere ogni metodo formalizzante e matematizzante, sia incapace di integrare qualsiasi prospettiva genetica o di sviluppo e che, come i raggi x, riveli lo scheletro occultando le carni, Morin non è disposto a lasciarsi imprigionare dall'alternativa fra aggrapparsi alla struttura, come i delusi della dialettica, o tornare alla dialettica per insoddisfazione della struttura. Intende coltivare la sua propensione alla multidimensionalità e a un metodo genetico-strutturale, sia in riferimento al progetto di un'«antropologia generale», sia per rispondere al bisogno, che sente sempre più impellente, di una nuova epistemologia. L'uno si evolverà nell'antropologia complessa de *Il paradigma perduto*, l'altro nell'epistemologia della complessità de *Il metodo*, in seguito a momenti di apprendistato cruciali come il soggiorno di studi al Salk Institute di San Diego in California e il contatto proficuo con la «rivoluzione» delle scienze biologiche e con le tre «teorie»: la teoria dell'informazione, la teoria dei sistemi, la cibernetica.

Una volta evaporata l'idea del «giovane» Marx di «uomo totale», o uomo finalmente disalienato, alla luce dell'idea di incompiutezza umana, Morin, mentre «provincializza» il marxismo in una mappa di riferimenti sempre più arricchita e interdisciplinare, riscrive il tema dell'«uomo generico» e dell'unità dell'uomo come *unidualità*. L'umanità è naturale e culturale, sapiens e demens. C'è quest'unità complessa, e non un'unità semplice o essenza, all'origine della molteplicità dei volti delle società e degli individui, e della varietà incredibile dell'umanità.

L'umanità è, dunque, una nella diversità, è diversificata nell'unità, come attestano, ad esempio, proprio l'esperienza e la coscienza della morte. In effetti, di fronte alla morte gli uomini manifestano una stessa struttura psichica, che però si dispiega in una infinità di miti, credenze, religioni, atteggiamenti spirituali (Morin, 2002, p. 60; ed. orig. 2001). Una sola umanità a fronte di una pluralità sterminata di «antropotecniche» (Sloterdijk, 2010).

L'itinerario antropologico intrapreso con *L'uomo e la morte* ha condotto di fronte all'enigma della complessità dell'umano, che, secondo Morin, oggi, non è solo un problema della conoscenza, bensì un problema di destino.

Il destino dell'uomo

Dopo *L'uomo e la morte*, continuando a raccordare conoscenze antropologiche, sociologiche, biologiche, fisico-chimiche, cosmologiche, Morin scopre che la morte s'inscrive nel cuore del processo vitale (sotto il nome di apoptosi) e delle «vicissitudini» del nostro pianeta e del cosmo (in conseguenza del secondo principio della termodinamica). La scoperta conferma tutta la potenza euristica del principio dialogico, di cui Morin vede un precursore *ante litteram* in Eraclito. Riprendendo un noto frammento di Eraclito, infatti, si può dire che l'essere vivente, compreso l'uomo, «vive di morte» e «muore di vita».

Nel primo caso, a differenza delle macchine artificiali che, per quanto siano affidabili, tendono a usurarsi da quando entrano in funzione, l'essere vivente, costituito di proteine, ricostituisce le sue molecole. Le sue cellule muoiono, ma nuove cellule si rigenerano. Nel secondo caso, si constata che i cicli di vita (trofici, ecologici, alimentari) sono allo stesso tempo cicli di morte: l'erbivoro che mangia l'erba si offre al

carnivoro, il quale, morendo, diventa cibo succulento per insetti e vermi di ogni sorta, di cui si nutrono i batteri. Ma anche le società umane vivono della morte dei propri individui. Vita e morte cooperano nell'inimicizia. Il cosmo stesso si rivela il teatro di questo «tragico» anello ricorsivo tra la vita e la morte: stelle che esplodono, astri che collidono, galassie che nascono, muoiono, si scontrano... Ogni morfogenesi è anche scismogenesi. Il cosmo meccanico e ordinato della scienza classica — di Keplero, Newton, Laplace — si dissolve, diventa acentrico e policentrico. È *uno*, ma nello stesso tempo esploso e a pezzi. Quel cosmo appare, adesso, il frutto della paradossale incomprensione del fatto che l'ordine puro è la peggiore follia che esista, quella dell'astrazione, e la peggiore morte che esista, quella che non ha mai conosciuto la vita (Morin, 2002, p. 68; ed. orig. 2001).

Ma, dal punto di partenza di questa «cosmogonia», aggiornata in base agli sviluppi dell'astrofisica, dobbiamo risalire e tornare al frutto ultimo della complessa e lunghissima saga del cosmo, della natura e della vita: alla coscienza della morte che compare misteriosamente nell'uomo, che è stata il punto di partenza dell'itinerario intellettuale di Morin, nel lontano 1951. Se ancora non si può arricchire della spiegazione scientifica del *perché* si muore, ma solo sapere *come* si muore, tale coscienza può invece, secondo Morin, per la prima volta, allargarsi alla consapevolezza che ciascuno di noi è la particella minuscola dell'incompiuta avventura dell'umano, che continua l'avventura della Vita sulla Terra. Un'avventura che, dinanzi al pericolo di una possibile catastrofe ecologica e di una nostra autodistruzione come specie, reso più macroscopico e cogente dal trauma globale della recente pandemia,¹ potrà essere prolungata solo in un

¹ La pandemia di Covid-19 mette in crisi e allo stesso tempo rilancia il ruolo essenziale della *politica* nel proteggere contro la morte e impone una riorganizzazione del sistema economico e sociale odierno, colto impreparato dall'av-

rinnovato slancio di solidarietà, di comunione e di complessità, cioè di accrescimento della diversità nell'unità. In altre parole, in un rinnovato slancio della vita, del «religioso», nel senso letterale del termine, ossia di ciò che lega tra loro gli esseri umani. Non più una religione della salvezza dalla morte individuale, come quelle che Morin ha incontrato e studiato in *L'uomo e la morte*, ma una «religione della perdizione» (Morin e Kern, 1994, pp. 173-186), che fa accettare all'umanità il destino della perdizione e della immersione irrimediabile nell'avventura misteriosa e infinita dell'Universo, ma che si promette la salvezza del pianeta, la civilizzazione della terra, il compimento dell'unità umana, uscendo dall'«età del ferro» planetaria.

Nel dramma cosmico che vede contrapposte le forze dell'Eros alle forze di Thanatos, Morin invita insistentemente a schierarsi con le prime. La dialogica vita-morte che pervade il Tutto, che da *L'uomo e la morte* a *Il metodo* si è spalancata all'occhio indagatore di Morin, suggerisce che la sola forza che possiamo opporre alla morte non è la vita, ma l'amore. Non potremo sconfiggere la morte, ma, forse, sconfiggeremo l'istinto di morte, l'istinto di uccidere (su cui in *L'uomo e la morte* si trovano pagine dense e acute). Una politica di civiltà, dell'uomo e della vita è la sfida nel XXI secolo, dopo che, nel XX secolo, scienza e logica sono state al servizio della morte — nella fattispecie del triangolo potente e produttivo che ha associato industria, ricerca e strategia militare — nella stessa misura in cui hanno guidato la civiltà (Serres, 1974, pp. 73-104).² Occorre una politica capace di elevarsi alla complessità delle poste in gioco della nostra civiltà, dello stadio attuale dell'avven-

vento di tale minaccia, nella direzione di strategie e riforme complesse e di un'«economia della vita» (MORIN, 2020; ATTALI, 2020).

² Morin ha sempre riconosciuto il valore che per lui ha avuto la lettura di questo saggio capitale di Serres.

tura umana, e di rispondere alla «volontà di vivere» della specie umana.

Che l'esperienza energetica e vitale dell'amore riguarda l'uomo «uno e trino», cioè tanto l'essere umano in quanto tale e l'essere sociale quanto il soggetto singolo, Morin lo testimonia con la sua vita e i suoi incontri, documentati in tanti diari personali.³ Ma ne abbiamo tracce anche indirette, come in una sua lettera d'amore, citata da Marceline Loridans-Ivens in uno dei suoi romanzi autobiografici:

Vorrei che tu sapessi ciò che penso, ciò che mi arriva, che tu fossi colei che mi conosce... quando si prova il bisogno di parlare, di raccontarsi a qualcuno che si ama, non è solamente per liberarsi, per rivivere, è per avere un depositario della propria verità, è per confidare la propria verità. Guarda questo ridicolo regalo di compleanno a cui ho pensato per te: consegnarti le chiavi di me stesso (Loridans-Ivens, 2018, pp. 55-56):

L'idillio tra Loridans-Ivens e Morin era scoppiato durante le riprese di *Chronique d'un été* (l'unico film realizzato da Morin, notoriamente appassionato di cinema, scritto e girato con Jean Rouch). Marceline Loridans-Ivens aggiunge nel commento che le lettere di Morin non avevano mai la data, solo a volte, in alto a destra, l'indicazione del giorno, di un mercoledì o di un sabato. Forse questo non era solo un semplice vezzo, ma la prova della fede incoercibile di Edgar Morin nell'*immortalità* dei suoi amori, e dell'amore.

Francesco Bellusci

³ L'ultimo in ordine di tempo è MORIN (2020), il cui primo capitolo è intitolato significativamente *Incontri con la morte* e conferma che nella scelta della morte come primo oggetto d'indagine era stata decisiva per Morin l'esperienza dolorosa della morte prematura della madre e il ruolo che aveva avuto per lui l'immaginario nel sopravvivere a quel dolore.

Bibliografia

- AXELOS K. (1974), *Horizons du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit. Trad. it., *Orizzonti del mondo*, Milano, La Salamandra, 1980.
- ATTALI J. (2020), *L'économie de la vie: se préparer à ce qui vient*, Paris, Fayard.
- FOUCAULT M. (2001), *Dits et écrits II: 1976-1988*, Paris, Gallimard.
- LORIDANS-IVENS M. (2018), *L'amour après*, Paris, Grasset.
- MORIN E. (1973), *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Éditions du Seuil. Trad. it., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Milano, Bompiani, 1974.
- (1977), *La méthode 1. La nature de la nature*, Paris, Éditions du Seuil. Trad. it., *Il metodo 1. La natura della natura*, Milano, Raffaello Cortina, 2001.
 - (2001), *La méthode 5. L'humanité de l'humanité: l'identité humaine*, Paris, Éditions du Seuil. Trad. it., *Il metodo 5. L'identità umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
 - (2011), *La voie*, Paris, Fayard. Trad. it., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.
 - (2015), *L'aventure de La Méthode suivi de «Pour une rationalité ouverte»*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (2019), *Les souvenirs viennent à ma rencontre*, Paris, Fayard. Trad. it., *I ricordi mi vengono incontro*, Milano, Raffaello Cortina, 2021.
 - (2020), *Changeons de voie: les leçons du Coronavirus* (avec la collaboration de S. Abouessalam), Paris, Denoël. Trad. it. *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Milano, Raffaello Cortina.
- MORIN E. E KERN A.B. (1993), *Terre-Patrie*, Paris, Éditions du Seuil. Trad. it., *Terra-Patria*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.
- SERRES M. (1974), *Trahison: la thanatocratie* (1972). In *Hermès III: la traduction*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- SLOTERDIJK P. (2009), *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Trad. it., *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

1.

Ai confini della terra di nessuno

Ai confini della terra di nessuno, dove è avvenuto il passaggio dallo stato di «natura» allo stato umano, il passaporto della propria umanità in regola, scientifico, razionale, evidente è l'utensile: ecco l'avvento dell'*homo faber*. Le determinazioni e le età dell'umanità sono quelle dei suoi utensili. Ma c'è un altro passaporto sentimentale che non è oggetto di alcuna metodologia, classificazione, esplicazione, un passaporto senza visti ma che reca in sé una rivelazione commovente: la sepoltura, vale a dire la preoccupazione per i morti, cioè la preoccupazione per la morte. Un tuffo al cuore coglie allora l'esperto della preistoria o l'antropologo: gli uomini di Neanderthal «non erano i selvaggi che sono stati descritti. Hanno dato sepoltura ai loro morti», assicura Eugène Pittard (1944). E dal canto suo, spontaneamente, il saggista distingue in qualche modo un umano dall'altro: «Le prime indicazioni sul nuovo orientamento dell'uomo sono state offerte dagli utensili di selce grezza e dalle tracce di focolare. Tuttavia ben presto si aggiunsero nuove prove di umanizzazione, a mio avviso ancora più sorprendenti: le sepolture. Non solo l'uomo di Neanderthal sotterra i suoi morti, ma talvolta li raggruppa, come nella grotta dei bambini che si trova vicino a Mentone. Non è più una questione di istinto, è già l'alba del pensiero umano, che si traduce in una specie di rivolta contro la morte» (Lecomte du Noüy, 1948). È la stessa reazione affettiva che manifesta il geo-

grafo: «La geografia religiosa, vale a dire essenzialmente le pratiche relative ai morti, è la geografia più specificamente umana» (Deffontaines, 1948).

È fin troppo evidente la quantità di banalità in cui potremmo incorrere attraverso la valorizzazione della sepoltura in rapporto all'utensile: da una parte l'aldilà e la «spiritualità», dall'altra parte l'aldiquà, la lotta rasoterra, la materia. Tarpiamo subito le ali a questa bella meditazione: la morte primitiva è saldata alla terra quanto l'utensile. I morti sono a immagine e somiglianza dei vivi; hanno cibo, armi, caccia, desideri, rabbia... una vita corporea. Non dobbiamo però neppure screditare la sepoltura rispetto all'utensile; sarebbe troppo semplice contrapporre l'intelligenza efficace, abile, inventiva, sempre sul chi vive, che trasforma l'uomo in uomo, all'errore menomato di chi immagina l'aldilà...

Bisogna cogliere l'utensile e la morte nella loro presenza contraddittoria e simultanea in seno alla realtà umana originaria. Che cosa hanno in comune l'utensile, che si fa strada nel mondo reale obbedendo alle leggi della materia e della natura, e la sepoltura che, aprendosi nel mondo fantastico della sopravvivenza dei morti, smentisce nel modo più incredibile e ingenuo l'evidente realtà biologica? L'umanità, certo. Ma che cos'è l'umano?

Non ha alcuna utilità affermare che l'utensile umanizzi la natura e che la sopravvivenza umanizzi la morte finché l'umano resta un concetto volatile. Non potremo comprendere l'umanità della morte se non comprendendo la specificità dell'umano. Solo allora potremo accorgerci che la morte, così come l'utensile, afferma l'individuo, lo prolunga nel tempo come l'utensile nello spazio, si sforza allo stesso modo di adattarlo al mondo, esprime lo stesso disadattamento dell'uomo rispetto al mondo, le stesse possibilità di affermazione dell'uomo rispetto al mondo.

Ciò che dice l'immortalità preistorica

Ai confini, dunque, della terra di nessuno antropologica, il dato primigenio, fondamentale, universale della morte umana è la sepoltura.

I morti del periodo musteriano vengono sotterrati; si ammonticchiano pietre sulle loro spoglie prestando particolare attenzione a coprire il viso e la testa. In seguito, pare, il morto viene accompagnato dalle armi, da ossa e cibo. Lo scheletro viene imbrattato di una sostanza color sangue. I cippi funerari sono lì per proteggere il morto dagli animali o per impedirgli di ritornare tra i vivi? Il cadavere umano ha suscitato emozioni che si sono socializzate in pratiche funerarie e questa conservazione del cadavere ha sempre implicato un prolungamento della vita. Il non abbandono dei morti presuppone la loro sopravvivenza.

Non c'è in pratica alcun gruppo arcaico, per quanto «primitivo»,¹ che abbandoni i suoi morti o che li abbandoni senza riti. Per esempio, è vero che i coriachi della Siberia orientale gettano i morti in mare, ma questi morti vengono *affidati* all'oceano, non abbandonati.

L'etnologia ci mostra che i morti sono stati ovunque oggetto di pratiche che corrispondono tutte a credenze relative alla loro sopravvivenza (sotto forma di spettro corporeo, ombra, fantasma, ecc.) o alla loro rinascita (si vedano Addison, 1936; Deffontaines, 1948). Frazer, a cui dobbiamo il catalogo più monumentale delle credenze relative ai morti, conclude così una delle sue opere: «È impossibile non essere colpiti dalla forza, ma forse dovremmo dire dall'universalità, della credenza nell'immortalità» (1911-1914). Frazer definisce

¹ Per comodità, userò il più delle volte il termine «arcaico» invece che «primitivo» in relazione alle civiltà meno evolute che si conoscono. L'umanità primitiva vera e propria si è costituita all'interno di ciò che chiamo la «terra di nessuno antropologica».

esattamente questa immortalità «un prolungamento della vita per un periodo indefinito, ma non necessariamente eterno» (l'eternità è una nozione astratta e tarda). Quindi, le pratiche concernenti i cadaveri, la credenza in una vita propria dei morti, si manifestano per noi come fenomeni umani originari allo stesso modo dell'utensile.

La morte è dunque, a prima vista, una specie di vita che prolunga, in un modo o nell'altro, la vita individuale. Si tratta, secondo questa prospettiva, non già di una «idea», ma di una «immagine», come direbbe Bachelard, una metafora della vita, un mito se vogliamo. In effetti la morte, nei vocabolari più arcaici, non esiste ancora come concetto: se ne parla come di un sonno, un viaggio, una nascita, una malattia, un incidente, un maleficio, un ingresso nella casa degli avi, e il più delle volte di tutte queste cose insieme (si veda Parte prima, capitoli primo e secondo).

Questa immortalità implica, tuttavia, non l'ignoranza della morte, bensì al contrario il riconoscimento del suo avvenimento. Se la morte, come è stato detto, è assimilata alla vita poiché è riempita di metafore della vita, essa, quando sopraggiunge, viene non di meno colta come un cambiamento di stato, un «qualcosa» che modifica l'ordine normale della vita. Si ammette che il morto non sia più un vivo normale poiché viene trasportato e trattato in ossequio a riti particolari, sotterrato o bruciato. Vi è dunque una coscienza realistica della morte presente nel dato preistorico ed etnologico dell'immortalità: non la coscienza dell'«essenza» della morte, qualcosa che non è mai stato conosciuto e mai lo sarà perché la morte non ha «essenza», ma della realtà della morte: nonostante la morte non abbia «essenza» essa è tuttavia reale, essa arriva. Questa realtà troverà in seguito il suo nome proprio, la morte, dopodiché verrà riconosciuta come legge ineluttabile: mentre si finge immortale, l'uomo non potrà non definirsi mortale.

La stessa coscienza, quindi, nega e riconosce la morte: la nega come annientamento, la riconosce come evento. Certo, vi è già una contraddizione in filigrana in questi dati originari della coscienza. Ma tale contraddizione non ci avrebbe per il momento colpiti se, fra la scoperta della morte e la credenza nell'immortalità, al cuore di questa comunione originaria, non vi fosse, non meno originariamente, una zona di turbamento e orrore.

«*Oh morte deforme e spaventosa a vedersi...*»

Si potrebbe già sospettare, ma non palesare, l'esistenza di questa zona di turbamento, a partire dal fatto puro e semplice della sepoltura preistorica. La si potrebbe parimenti sospettare a partire da alcune «metafore» arcaiche che interpretano il fatto di morire come una malattia, un incidente ancestrale divenuto ereditario, un destino inflitto da uno stregone o da un dio,² un fallimento o una disgrazia.

Ma c'è di più. Situandosi tra il momento della morte e il momento dell'acquisizione dell'immortalità, i *funerali* (dei quali la sepoltura non è che uno degli esiti possibili), mentre costituiscono un insieme di pratiche che al tempo stesso consacrano e determinano il cambiamento di stato del morto, istituzionalizzano un insieme di emozioni: i funerali riflettono i turbamenti profondi che una morte provoca nella cerchia dei vivi. *Pompa mortis magis terret quam mors ipsa*, diceva però Bacone. I funerali terrorizzano ancor più della stessa morte. Ma gli stessi funerali sono un frutto del terrore. Non sono gli stregoni o i preti che rendono la mor-

² La maledizione biblica, conseguente alla violazione del tabù (il frutto proibito), scaturisce da questo modello arcaico di spiegazioni.

te terribile, semplicemente i preti usano il terrore evocato dalla morte.

Permane tuttavia una parte di verità nell'aforisma di Bacon: le pompe della morte travalicano il fenomeno della morte medesima.³ In effetti alcune manifestazioni emotive a cui si assiste in occasione dei funerali corrispondono agli eccessi indotti dall'esaltazione collettiva in ogni cerimonia sacra, quale che sia (de Félice, 1947). Quando, presso i waramunga (Spencer e Gillen, 1904), gli uomini e le donne si precipitano sul morente mutilandosi in modo atroce, si possono connettere questi fenomeni di automutilazione alla frenesia tipica delle forme elementari della mistica o allo shock provocato dalla morte stessa. D'altronde, l'espressione delle emozioni funerarie, modellata in un rituale definito e ostentato, può sia acuire, sia ignorare le emozioni reali cagionate dalla morte, sia alterarne il senso. Così l'ostentazione del dolore, caratteristica di alcuni funerali, ha lo scopo di provare al morto l'afflizione dei viventi per garantirsi la benevolenza. Presso alcuni popoli, invece di ostentare dolore si manifesta la gioia, allo scopo di mostrare sia ai vivi sia al morto che quest'ultimo è fortunato.

Si può comunque già percepire che le smorfie del dolore simulato sottendono un'emozione originaria.⁴ È questa stessa emozione che cerca di eludere la gioia ufficiale⁵ di cui si ritrova tipicamente l'espressione atrofizzata nel «per-

³ Spiace che siano stati questi soli sconfinamenti ad aver interessato la sociologia della scuola durkheimiana, che ne ha fatto la base delle proprie teorie sulla morte. Si tratta d'altronde di un errore comprensibile: separando l'individuale dal sociale e cercando ostinatamente di ottenere la spiegazione di ciò che è sociale dal sociale in sé, la sua teoria non era in grado di reperire spiegazioni che non fossero sociali ai comportamenti ispirati dalla morte.

⁴ Che approfitta oggi dell'attenuarsi dei riti funerari per sottrarsi alla cerimonia: relegando il dolore «nel proprio intimo».

⁵ Sia la gioia eccessiva sia il dolore esasperato sono sentimenti che tendono a divenire reali nel contagio collettivo della cerimonia.

ché piangere, sta meglio di noi adesso» delle nostre condoglianze.⁶

Possiamo quindi intuire un nucleo di turbamenti specifici in relazione alla morte; se vogliamo delinearlo e riconoscerlo, dobbiamo identificare, fra i turbamenti relativi alle esequie, quelli caratterizzati da maggiore violenza per il fatto che si prolungano in questa istituzione arcaica non meno universale dei funerali: il lutto. Scopriamo allora che sono dettati dall'*orrore della decomposizione del cadavere*.

È da questo orrore che derivano tutte le pratiche a cui l'uomo ha fatto ricorso, fin dalla preistoria, per accelerare la decomposizione (cremazione ed endocannibalismo), per evitarla (imbalsamazione), o per allontanarla (trasportando altrove il corpo o allontanandosi in fretta dal luogo della sepoltura). L'impurità del corpo in decomposizione determina, come vedremo più avanti in dettaglio, il trattamento funerario del cadavere.

La spaventosa decomposizione di altre persone viene percepita come contagiosa. Presso gli unalit dell'Alaska, gli abitanti del villaggio si sentono estremamente fiacchi all'indomani della morte (in Francia si dice: è qualcosa che taglia braccia e gambe); il giorno seguente, si sentono un po' più in forze e il terzo giorno sono già in via di guarigione: il cadavere si sta congelando. Alle isole Andamane, quando si verifica una morte, gli indigeni lasciano il villaggio per mesi e vi appendono ghirlande di foglie per avvertire qualunque estraneo del pericolo in corso. Tornano solo quando le ossa si sono purificate e solo allora celebrano la cerimonia familiare che pone fine al lutto.

Le pratiche funerarie e postfunerarie hanno perlopiù lo scopo di proteggere dalla morte contagiosa, anche quando

⁶ Farò spesso allusione ai funerali odierni poiché restano forse il fenomeno più «primitivo» delle nostre società contemporanee. Vedremo più avanti perché.

hanno l'unica intenzione manifesta di proteggere dal morto il cui spettro malefico, legato al cadavere putrescente, perseguita i vivi: lo stato infetto in cui si trova lo «spettro» al momento della decomposizione non è altro che la proiezione fantastica dello stato d'animo morboso dei vivi. Come è stato rilevato da Robert Hertz (1907),⁷ il periodo del lutto ha la stessa durata della decomposizione del cadavere. L'«impurità» del morto è la sua putrefazione e il tabù di impurità che colpisce i parenti, obbligati a esibire un segno distintivo o a nascondersi, è il lutto medesimo, cioè la quarantena della famiglia in cui regna il contagio della morte. Quindi, le perturbazioni più lancinanti che si manifestano attraverso i funerali e il lutto si focalizzano sul cadavere che marcisce, su questa cosa orribile, questa cosa che non può essere nominata in alcuna lingua. Ma la decomposizione del cadavere non è l'unica fonte dello scompiglio: ne è prova il fatto che oltre alla decomposizione, ai funerali e al lutto, aleggiante su tutta la vita umana, vi è un sistema ininterrotto di ossessioni e di angosce che rivela la prodigiosa importanza dell'*economia della morte* nell'umanità arcaica. Questa economia della morte può impiantarsi fin dentro al cuore della vita quotidiana e incentrarla su di sé (Addison, 1936; Deffontaines, 1948). Sugli altipiani del Madagascar, i kibori costruiscono per tutta la loro vita la casa in muratura che servirà alla loro morte. Molte famiglie cinesi sono state rovinate da un funerale, poiché in Cina spesso si investono i risparmi di una vita per costruire la casa della morte. Esistono numerose civiltà in cui le case dei morti sono più sontuose di quelle dei vivi. Bachofen ha potuto dire che «si è costruito più per i morti che per i vivi». Che cosa ci resta dei millenni remoti se non essenzialmente le vestigia monumentali delle tombe e dei templi? Queste

⁷ Si veda anche HERTZ (1994).

verruche mostruose che proliferano sulla vita umana, questa schiavitù che induce a vivere i giorni della propria morte, questa formidabile architettura patologica, ci rivelano clamorosamente i danni provocati dalla presenza cancerosa della morte.

Si potrebbe ricondurre a questa presenza ossessiva della morte la presenza ossessiva dei morti, uno degli aspetti più evidenti e meglio conosciuti della mentalità arcaica. Gli «spiriti» (vale a dire i morti) sono effettivamente presenti nella vita quotidiana e vengono ritenuti responsabili della fortuna e della disgrazia, della caccia, della guerra, del raccolto, della pioggia, ecc. Sono presenti anche nel sonno, che è il riscontro definitivo dell'ossessione. Fra i 117 sogni di indiani dell'America del Nord raccolti da Blackwood, ve ne sono 38 di morte e di spettri del morto, 20 di vita quotidiana, 20 imperniati sul sesso, ecc. J.-S. Lincoln (1935) conferma questa presenza della morte nei sogni, ma la interpreta alla luce del complesso di Edipo, cioè dell'ossessione dei genitori.

Una simile interpretazione, che va ad aggiungersi a tutte le interpretazioni esistenti sul ruolo degli «spiriti» nell'umanità arcaica, ci mostra che non bisogna, *a priori*, cercare di ricondurre l'ossessione per i morti, che ha la netta preminenza, all'ossessione della morte. Ma è inevitabile dedurre che non vi sarebbe stata un'ossessione per i morti se non aleggiasse su di noi la realtà perturbatrice della morte. Ed è questa realtà che si può ritrovare, per così dire allo stato nascente, nella coscienza infantile.

Per molto tempo si è sottostimata la presenza della morte nei bambini. Tuttavia, benché i bambini non abbiano, per lo meno nelle nostre società, l'esperienza della decomposizione del cadavere, si ritrovano ben presto alle prese con le angosce e le ossessioni della morte. S. Anthony, nella sua fondamentale ricerca (1940), è riuscita a cogliere la po-

tenza delle emozioni e gli schemi di comportamento che la morte suscita nel bambino fin dall'età di sette o otto anni, allorché essa diviene un vero e proprio concetto. M. Thomas ha rilevato che, facendo lo spoglio dei risultati di storie da completare per l'individuazione dei complessi infantili, nel 66% dei casi è comparso un tema del tutto estraneo a queste storie: la morte (Thomas, 1937). S. Morgenstern ha riferito che una bambina di quattro anni aveva pianto per 24 ore dopo aver appreso che tutti gli esseri viventi dovevano morire. Sua madre era riuscita a calmarla soltanto grazie alla promessa solenne che lei, la bimba, non sarebbe morta (Morgenstern, 1937, p. 112).

L'angoscia della morte provoca reazioni magiche, la comparsa di tabù. Un bambino decide che non si raderà mai perché i vecchi (che moriranno) hanno la barba. E lui non avrà mai la barba perché non se la farà. Niente barba, niente vecchiaia, niente morte. Un altro si rifiuta di toccare i fiori perché domani appassiranno. Crescendo faranno la loro comparsa i presagi o l'angoscia della morte che cerca di sondare il futuro: gli uccelli del malaugurio, i mobili che scricchiolano, i numeri che portano sfortuna. Ed è proprio al culmine di quest'angoscia che compaiono, nelle nostre società, il catechismo e la promessa divina che corrispondono alla promessa formulata dai genitori: «Tu non morirai».

Così i dati dell'economia della morte, dei funerali, del lutto, della mentalità «primitiva», così come di quella infantile a cominciare dal momento in cui si rende conto dell'esistenza della morte, collimano nell'evidenziare un dato non meno elementare, non meno fondamentale della coscienza della morte e della credenza nell'immortalità: i turbamenti causati dalla morte nella vita umana, ciò che chiamiamo l'orrore della morte.

Persino il bambino, persino il «primitivo», persino lo schiavo, come dice Euripide, pensano alla morte e ne hanno

orrore. Un orrore al tempo stesso fragoroso e silenzioso, che rispunterà con il suo doppio carattere per tutto il corso della storia umana. Fragoroso: esplose nel momento dei funerali e del lutto, tuona dall'alto dei pulpiti, urla nelle poesie: «Oh spettacolo del terrore; morte deforme e spaventosa a vedersi; orribile da pensare e ancor più orribile da soffrire» (*Paradiso perduto*, libro II). Silenzioso: rode, invisibile, segreto, quasi vergognoso, la coscienza al cuore stesso della vita quotidiana. Chi oserebbe lagnarsene, visto che la maledizione è condivisa da tutti noi? Ciascuno nasconde la sua morte, la rinchiude a doppia mandata, come gli ebrei dei ghetti di Vilna o di Varsavia, sapendosi condannati dai nazisti, continuavano a badare alle loro occupazioni, giocavano a carte e cantavano. Non si tratta qui di rendere romantico questo orrore, di identificarlo come Rilke con il frutto della vita; non siamo ancora in grado di misurarlo, di situarlo concretamente nella realtà umana; ma non possiamo neppure banalizzarlo; esso è, nella sua realtà perturbatrice,⁸ suscettibile di innescare le più grandi violenze, è «universale nell'umanità» (Hasting, 1908-1927).

Questo orrore ingloba realtà apparentemente eterogenee: il dolore del funerale, il terrore della decomposizione del cadavere, l'ossessione della morte. Ma dolore, terrore e ossessione hanno un denominatore comune: la *perdita dell'individualità*.

Il dolore provocato da una morte esiste soltanto se è presente e riconosciuta l'individualità del morto: più il morto era vicino, intimo, familiare, amato o rispettato, vale a dire «unico», più il dolore è acuto; non vi sono invece turbamen-

⁸ L'orrore della morte è capace di tutto: capace di spingere al suicidio o alla follia. Capace di dare al moribondo l'energia impensabile che lo salverà, o al contrario di suscitare in una persona sana un'emozione così devastante che ne morirà, come quell'anziano citato da Fulpius che non sopporta la lettura dei libri medici sulla morte (si veda HUFELAND, 1838).

ti se a morire è un essere anonimo che non era «insostituibile». Nelle società arcaiche, la morte di un bambino, che porta via con sé tutte le promesse della vita, suscitava una reazione funebre molto blanda. Presso i cafri, la morte del capo suscita paura, mentre la morte di un estraneo o di uno schiavo lascia indifferenti. D'altro canto, basta riflettere sulle nostre conversazioni quotidiane: la morte di una stella del cinema, di un campione sportivo, di un capo di Stato o del proprio vicino viene sentita molto più acutamente rispetto a quella di 10.000 indù travolti da un'inondazione.

Allo stesso modo, il terrore della decomposizione non è altro che il terrore della perdita dell'individualità. Non si deve credere che sia il fenomeno della putrefazione di per se stesso a causare spavento, e adesso possiamo precisare che, laddove il morto non è individualizzato, non suscita che indifferenza e semplice fetore. L'orrore cessa davanti alla carogna di un animale⁹ o a quella del nemico, del traditore, a cui non si concede sepoltura, che si lascia «crepare» e «marcire» «come un cane», poiché non viene riconosciuto come uomo. L'orrore non è la carogna, bensì la carogna del proprio simile, ed è l'impurità di questo tipo di cadavere a essere contagiosa.

È evidente che l'ossessione della propria sopravvivenza, spesso a sprezzo della propria stessa vita, rivela nell'uomo la preoccupazione lancinante di salvare la propria individualità oltre la morte. L'orrore della morte è dunque l'emozione, il sentimento o la coscienza della perdita della propria individualità. Emozione scioccante di dolore, di terrore o di orrore. Il senso di una frattura, di un male, di un disastro, cioè un sentimento traumatico. Coscienza di un vuoto, di

⁹ In seguito, per chi abbia una coscienza ossessionata dalla morte, qualunque carogna evocherà la morte umana. «E tuttavia, somiglierete a questa sozzura [...] stella dei miei occhi, sole della mia natura» (Baudelaire). Allora essa sarà schifosa.

un nulla che si schiude là dove c'era la pienezza individuale, vale a dire la consapevolezza traumatica.

Questo trauma in seno alla consapevolezza della morte è già, in nuce, *l'idea* della morte (che non è altro che l'idea della perdita dell'individualità), strettamente associata alla consapevolezza realistica del fatto della morte. Questa idea si contrappone, pur restandovi associata, alle metafore dell'immortalità che riempiono la morte di un contenuto di vita. L'idea della morte propriamente detta è un'idea senza contenuto o, se si preferisce, il cui contenuto è il vuoto infinito. È la più vuota delle idee vuote poiché il suo contenuto è l'impensabile, l'inesplorabile, il «non so che» concettuale che corrisponde al «non so che» del cadavere. È l'idea traumatica per eccellenza.¹⁰

Il complesso della perdita dell'individualità è quindi un complesso traumatico che innesta tutte le perturbazioni provocate dalla morte e che in quest'opera chiameremo il *trauma della morte*.

Il triplice dato antropologico

Così il trauma della morte è un dato non meno fondamentale della consapevolezza della morte e della credenza nell'immortalità; ci troviamo quindi di fronte a un dato tripartito, originariamente legato nel modo più intimo: nella cronologia arcaica, i turbamenti del funerale si situano

¹⁰ È quindi insufficiente affermare, come fa Bachelard: «La morte è prima di tutto un'immagine e resta un'immagine» (BACHELARD, 1948, p. 312). La morte nei dati di coscienza appare, fin dallo stadio arcaico, sotto tre prospettive collegate e tuttavia differenti che si diversificheranno ancora in seguito: 1. un fatto a partire dal quale si riconoscerà la legge dell'inevitabilità della morte; 2. un trauma che potrà diventare un'idea di un tipo particolare, l'«idea» il cui contenuto corrisponde al vuoto, alla distruzione; 3. immagini che assimilano la morte a realtà della vita.

esattamente fra l'evento della morte e l'acquisizione dell'immortalità. La triplice realtà sociologica rimanda alla triplice realtà psicologica che la spiega.

Questo trauma della morte è in qualche modo tutta la distanza che separa la consapevolezza della morte dall'aspirazione all'immortalità, tutta la contraddizione che contrappone il fatto della morte in sé e per sé all'affermazione della sopravvivenza. Ci mostra che questa contraddizione era già percepita acutamente nel più profondo dell'umanità arcaica: come potrebbe l'uomo conoscere questa emozione sconvolgente se confidasse appieno nella propria immortalità? Ma se il trauma della morte svela questa contraddizione, al tempo stesso la chiarisce; ne possiede la chiave.

Ci rivela che la coscienza della morte come evento perturbatore reca in sé, per il fatto che è consapevole della sua realtà, la coscienza della realtà traumatica della morte; e soprattutto ci mostra che questa coscienza, nello stadio arcaico in cui situiamo questa analisi, va al di là della presa d'atto di un evento mal definito; è già una coscienza, più o meno malcerta, della perdita dell'individualità, molto più realistica e molto più traumatica di quanto si sarebbe potuto credere di primo acchito. Possiamo quindi renderci conto che questo trauma e questo realismo sono indissolubilmente in funzione l'uno dell'altro: più l'uomo scopre la perdita dell'individualità dietro la realtà putrescente di una carogna, più è «traumatizzato»; e più è colpito dalla morte, più scopre che essa comporta la perdita irreparabile dell'individualità. La coscienza realistica della morte è traumatica nella sua stessa essenza, così come la coscienza traumatica della morte è realistica nella sua stessa essenza. Là dove il trauma non esiste ancora, quando il cadavere non è dotato di una singolarità, la realtà fisica della morte non è ancora consapevole. È questo che rivelano le ricerche condotte da Piaget sul bambino e da Leenhardt sui canachi.

La violenza del trauma provocato da ciò che nega l'individualità implica dunque un'affermazione non meno potente dell'individualità, che si tratti della propria o di quella di un essere caro o vicino. L'individualità che si impenna e si agita davanti alla morte è un'individualità che si afferma contro la morte.

La prova sperimentale, tangibile di questa affermazione è la risposta che viene data alla putrefazione: l'immortalità, che è affermazione dell'individualità oltre la morte. L'immortalità non si basa sul disconoscimento della realtà biologica, bensì sul suo riconoscimento (funerali), non sulla cecità rispetto alla morte, bensì sulla lucidità con cui la si guarda. Il fatto che questa «lucidità» sia non già dissolta, ma riscoperta attraverso la sopravvivenza, come sospinta da un'onda irresistibile, ci svela il vigore impensabile di questa affermazione dell'individualità. Il carattere categorico, universale dell'affermazione dell'immortalità ha la stessa forza del carattere categorico, universale dell'affermazione dell'individualità.

È dunque l'affermazione dell'individualità che presiede in modo al tempo stesso globale e dialettico alla consapevolezza della morte, al trauma della morte, alla credenza nell'immortalità. Dialettico poiché la consapevolezza della morte rimanda al trauma della morte, che a sua volta rimanda all'immortalità, perché il trauma della morte rende più reale la coscienza della morte e più reale il ricorso all'immortalità, perché la forza dell'aspirazione all'immortalità esiste in funzione della coscienza della morte e del trauma della morte. Globale, perché questi tre elementi restano strettamente connessi nell'ambito della coscienza arcaica. L'unità di questo triplice dato dialettico, che possiamo definire in modo generico *coscienza umana della morte* (che non è soltanto la consapevolezza realistica della morte), è l'implicazione sorprendente dell'individualità.

Possiamo allora renderci conto che questo dato è *congenito* all'affermazione dell'individualità.

Se, non riuscendo a penetrare per il momento nell'inconoscibilità della *terra di nessuno antropologica*, consideriamo nuovamente la genesi della coscienza della morte nel bambino così come la descrivono le opere di Piaget e di S. Anthony, possiamo cogliere questo legame congenito: è a partire dal momento in cui il bambino prende coscienza di se stesso come individuo che si sente parte in causa rispetto alla morte. Questa smette di significare una semplice assenza o un'interruzione nell'idea del movimento o della vita; allora nascono al tempo stesso l'angoscia della morte e la promessa dell'immortalità. Con l'affermazione dell'individualità, dunque, si manifesta simultaneamente il triplice dato della morte.

Non è solo quando la morte, facendosi strada attraverso la malattia e le ferite, distrugge l'individuo, che la paura della morte e la coscienza della morte vengono meno. Ciò avviene spesso quando vi è ancora piena coscienza ma si appanna la consistenza dell'affermazione di sé: anche allora capita che l'orrore della morte arretri. Ecco perché alcuni uomini, ossessionati per tutta la loro vita dall'idea della morte, manifestano nel momento dell'agonia una calma che sbalordisce essi stessi. È ciò che viene chiamata la «beatitudine» dei morenti, laddove sembra che la specie stenda il suo braccio protettivo sull'individuo agonizzante.

Allora, in questa agonia oscura e calma, possiamo fare, non sempre, ma spesso, l'esperienza commovente che l'ultimo residuo della coscienza della morte è l'Io. La testimonianza di persone miracolosamente scampate alla morte, che si trattasse di annegamento o malattia terminale, ci permette di conoscere questo strano sentimento del passato individuale che rivive a una velocità allucinante, «come un film», per intero o per frammenti; come se l'individualità,

alle porte della morte, si riappropriasse del corpo, rifiorisse un'ultima volta, quasi che l'ultimo pensiero lucido, l'ultima rappresentazione della coscienza prossima a spirare fossero il gemito della testimonianza di Anna de Noailles prima di rendere l'ultimo respiro: «Sono io... sono ancora qui...».

La ricerca di Egger, *L'io dei morenti*, ci conferma questa prospettiva, per lo meno per quanto concerne l'adulto civilizzato: «Dubito — dice Egger — che un adulto *civilizzato* possa vedere la morte senza provare in un modo o nell'altro un senso particolarmente vivo del suo io individuale» (Egger, 1896).

Il dibattito suscitato dall'articolo di Egger e le nostre stesse considerazioni ci mostrano inoltre come per i bambini fra gli otto e i tredici anni l'ultimo pensiero lucido prima di morire sia «non rivedrò più la mamma». Il che non contraddice la nostra prospettiva poiché, se quella che si manifesta al momento della morte è la più grande affermazione dell'individuo, questa non deve essere necessariamente l'affermazione del proprio «Io». Può essere quella di un «Tu». Può anche essere quella di un «Ideale», di un «Valore», di un saluto alla bandiera da parte di un soldato agonizzante, del «Continue la mia opera» del legislatore.

Ma allora il «Tu» o il «Valore» si rivelano più forti dell'io, forti come la morte, capaci di dominare la paura, suscettibili di spingere a gettare la propria vita sul piatto. Questo fenomeno fondamentale, che esamineremo specificamente più avanti, certo contraddice il triplice dato relativo all'orrore della morte che abbiamo preso in esame. Ma al tempo stesso lo conferma, poiché prova in modo definitivo che esso è legato all'*affermazione incondizionata dell'io*.

Cogliendo dunque, attraverso la preistoria, l'etnologia e la psicologia infantile, il triplice dato relativo alla morte, si può provare che *l'affermazione incondizionata dell'individuo è una realtà umana primaria*.

Ma questa realtà primaria si scontra con un'altra realtà primaria: la prevalenza del gruppo sociale sull'individuo. Vedremo come l'orrore della morte dipenda strettamente dalla presa di distanza dell'individuo dal suo gruppo di appartenenza: come, reciprocamente, la presenza imperativa del gruppo annichilisce, rimuove, inibisce o possa sopire la coscienza e l'orrore della morte.

Più avanti vedremo come, in concreto, la simbiosi contraddittoria fra la coscienza della morte e la credenza nell'immortalità venga incessantemente perturbata nel corso della storia umana; come la coscienza della realtà della morte possa frantumare il mito; come il mito dell'immortalità possa polverizzare la coscienza della realtà della morte; come il trauma possa far avvizzire qualunque gioia di vivere e come la fede nell'immortalità possa dissolvere il trauma, come quando i martiri si davano in pasto alle belve o nel corso delle guerre sante. Come infine le *forme di partecipazione* (dette *le partecipazioni*) dell'uomo possano sia rendere immemori, sia dominare l'orrore della morte. Ma è considerevole poter già constatare che nessuna società, compresa la nostra, ha ancora celebrato la vittoria assoluta sia dell'immortalità, sia della coscienza demistificata della morte, sia dell'orrore della morte, sia della vittoria sull'orrore della morte.

Prima di chiudere questo primo capitolo dell'introduzione generale sono necessarie due avvertenze.

La prima è sottolineare che ho insistito non tanto sulla messa in luce del triplice dato della coscienza umana della morte (coscienza della sua realtà, coscienza del suo trauma, affermazione di un aldilà della morte) quanto sulla loro *coesistenza originaria e dialettica*. Devo precisare anche di avere insistito non tanto sul rapporto che lega la coscienza della morte all'individualità, quanto sulla relazione fra la coscienza della morte e l'*affermazione* dell'individualità. È

sotto questa luce che vanno letti i miei esempi sulla genesi dell'idea della morte nel bambino e sulla disgregazione di questa idea nel moribondo. Detto altrimenti, non ho cercato di riscoprire sotto un profilo sociologico e psicogenetico delle ovvietà, ma di andare al di là di questo.

Seconda avvertenza: tendo a enfatizzare che quel che ho definito «coscienza umana della morte» non è che una parte, non è che uno dei due poli delle realtà antropologiche della morte. Poiché, come vedremo, accanto all'orrore della morte c'è il suo contrario, il rischio di morte. Ma, per una necessità di esposizione, che evidenzia forse una debolezza dialettica da parte mia, ho preferito cominciare da un polo di questa contraddizione.

7.

La morte è meno di niente (la saggezza antica)

Nonostante le regressioni che segneranno tutta la sua storia, la filosofia, in Grecia, riesce ben presto ad affrontare e sfidare la morte incombente, ad accettare l'idea che l'uomo sia veramente mortale. Con Socrate, essa guarderà questa morte senza angoscia, con una specie di disdegno, soddisfatta unicamente di vivere *nella partecipazione all'Universale, nell'esercizio dello spirito.*

Socrate

Le religioni della salvezza continuano a formarsi e a diffondersi nel mondo ellenico mentre ad Atene si afferma la negazione dell'immortalità. Abbiamo visto che la salvezza, al pari della filosofia razionale, corrisponde a uno stadio evoluto dell'individualità (capitoli quarto e quinto). Nelle condizioni favorevoli della ricchezza marittima ateniese e della democrazia dei cittadini, vittoriosamente fondata da Solone, Clistene e poi da Pericle, degli scambi materiali e dei confronti di opinione, dello sviluppo tecnico e delle astrazioni intellettuali, la filosofia poté sentire una sicurezza e una lucidità sufficienti per mettere fra parentesi gli dei e le promesse, e un'energia sufficiente per guardare la morte in faccia.

La *circolazione*, che scardina le cornici delle società, rende cosmopolita l'Atene del v secolo in cui approdano le navi

del Mediterraneo con i loro carichi di ricchezze e di credenze. Le connotazioni individualistiche dell'impresa e dell'avventura marittima, commerciale e artigianale inducono il coraggio della riflessione individuale. Il commercio delle merci è accompagnato dal commercio delle idee. Quando l'uomo si sposta, sradicato dalla sua terra e dai suoi costumi, le idee generali, cosmopolite, penetrano nella città.

La democrazia ateniese, dove tutti i cittadini intervengono nella pubblica piazza, proietterà e «sublimerà» gli scontri della lotta di classe e i confronti delle idee, dell'eloquenza, delle parole. Da Pericle a Demostene vi sarà un unico cambiamento politico violento, peraltro di origine esterna (una sconfitta militare). Saranno la parola e l'idea, non il colpo di Stato, il motore dell'evoluzione politica. Tutte le contraddizioni di Atene si esprimeranno attraverso le parole e affioreranno alla coscienza. Grazie a tale libertà di espressione, esse resteranno vive; in questo confronto generale delle opinioni, dibattute incessantemente nell'agorà, nei conflitti politici e religiosi, lo spirito umano per la prima volta si innalzerà, ridente e sprezzante, al di sopra delle particolarità ideologiche, prenderà coscienza della sua forza, se ne inebrierà e negherà tutto quanto non sia lui stesso; allora i sofisti scopriranno che tutte le opinioni sono relative e nessuna di esse è certa o assoluta. Tutte possono *ugualmente essere dimostrate*: è quel che riconosceranno il retore, il ciarlatano dell'agorà, l'abile avvocato, il politico professionista, il filosofo cavilloso. L'ebbrezza sofistica si scatena; Hegel vi ha riconosciuto uno dei momenti più alti dello spirito, in cui tutte le credenze sono ribaltate dal vento irresistibile della negazione. Alcibiade rovescia le statue. L'ateismo spazza via il mondo degli dei, dei fantasmi e delle anime, per affermare sarcasticamente che l'uomo è la misura di tutte le cose.

Il libero pensiero, negli scenari rilassati della città cosmopolita, cerca di farsi strada allora fra i tabù infiacchiti. Que-

sti ultimi, con un ultimo sussulto, uccidono Socrate, ma è troppo tardi. Ormai ha parlato.

Non per questo le antiche credenze vengono abbandonate. La sopravvivenza, la divinità dell'anima, l'ombra degli dei, l'immortalità civica sono presenti nel pensiero di Socrate. Ma questi miti non impediranno l'affermarsi del pensiero nuovo che, con lo stesso Socrate, affronterà la morte, nudo, spogliato di qualunque speranza soprannaturale.

Socrate è all'origine di ogni definizione filosofica ma ne resta ai margini: non ha scritto, altri hanno riferito le sue parole; egli, attraverso i dialoghi di Platone o di Senofonte, è altrettanto presente del Cristo attraverso i Vangeli. Ciò comporta che tutte le interpretazioni del socratismo restino aperte e sempre, come lo stesso Cristo, Socrate vi si sottrae. È stato il filosofo *generale* allo stato nascente, ingenuo e nuovo davanti alla vita e alla morte.

Non è che abbia negato l'immortalità, non è che abbia rifiutato la possibilità della morte materna, della morte-sonno; forse la morte segna il passaggio dell'anima a un'altra vita; forse è un sonno senza sogni (come dice nell'*Apologia* e nel *Crizia*). Ma l'incertezza socratica non è il dubbio amletico. Il punto è che Socrate è *indifferente* alla morte. Se la nostra anima è immortale, tanto meglio: sarà un bel rischio da correre. In caso contrario, «quante volte, oh Critone, abbiamo desiderato dormire». Non sapendo se la morte sia un bene o un male, un niente o un tutto, non dobbiamo attaccarci che al bene della vita il quale, dal canto suo, è certo.

L'indifferenza di Socrate ha questo di grandioso, di convincente: che non è stata semplicemente presentata come tema di esercizio morale, come regola di saggezza, ma è stata vissuta di fronte a una morte evitabile. Nessun filosofo razionalista ha vissuto fino a questo punto la propria saggezza. A questo titolo, Socrate è il vero Cristo o piuttosto il Kirillov di ogni saggezza laica. Ha bevuto la cicuta «con la stessa natu-

ralezza con cui si beve il vino a un banchetto» (Jankélévitch). Ha *voluto* morire, afferma Nietzsche. Ma, bisogna intendersi, Socrate ha voluto la morte perché non si *può* volere contro la morte; non vi è alcun desiderio schopenhaueriano di morte in questa *volontà* di fronte alla morte; nessun desiderio di sacrificio; nessun eroismo; o per lo meno il desiderio di morte, la fiducia nel cosmo che sa ciò che fa, l'immortalità civica dell'eroe restano sullo sfondo, come un alone, indifferenziate, dietro la saggezza del filosofo. In primo piano vi sono l'orgoglio, la serenità, finanche il disprezzo: non è questo che conta. Più straordinaria di un ateismo sicuro di sé è questa indifferenza davanti all'innominabile, che sia il nulla o l'immortalità. Il dubbio di Socrate è insensibile alla «scommessa» che farà rabbrivire Pascal. La morte di Socrate è il blasone di cui può andare fiera ogni forma di saggezza razionale.

La morte secondo lo spirito

Qual è il sostrato dell'indifferenza socratica alla morte? È la vita felice di Atene, la vita sociale progressista della città equilibrata e in espansione a determinare la filosofia ottimista di Socrate? Questo sviluppo sociologico è in realtà anche sviluppo dell'individualità, che alimenta l'orrore della morte, e abbiamo visto che il richiamo della salvezza si manifesta proprio nelle civiltà felici e prospere dell'antichità e in particolare in questa Atene che si apre ai misteri di Eleusi e all'iniziazione orfica.

Bisogna dunque, per comprendere l'indifferenza filosofica nei confronti della morte, insistere una volta di più sulla dialettica antropologica fondamentale. Il duplice progresso della paura della morte e dell'individualità non avviene secondo un rapporto fisso. Non c'è nessun «individuometro» e nessun «mortometro» che possa misurarlo. A ogni nuova tappa dell'individualità si manifesta un rifiuto più violento

della morte in quanto distruzione dell'individuo ma anche, parallelamente, un arricchimento e un aumento di partecipazioni. Tale arricchimento può tradursi, sul piano intellettuale, con un'adesione e una dedizione più grandi all'Universale, sia esso filosofico, ideologico o sociale.

Ogni affermazione e ogni coscienza di sé determinano un'affermazione e una coscienza più vive, sia della loro particolarità, sia della loro universalità. Lo sforzo culturale tenderà a coltivare l'universalità a detrimento della particolarità. *È questa vita dello spirito che disprezza la morte.*

Giacché, dice Spinoza, la filosofia è una meditazione non sulla morte, ma sulla vita, in cui si trovano la rivelazione, la pienezza, la verità dello Spirito ordinatore del mondo. L'intelligenza razionale è così fiduciosa e così entusiasta della sua forza da disprezzare questa morte che si sottrae a ogni sapere possibile.

Esiste dunque una partecipazione intellettuale capace, di per se stessa, di reprimere o cancellare la paura della morte. La filosofia è a tal punto posseduta dal demone della conoscenza, la *libido sciendi* (che il teologo identifica a colpo sicuro non solo perché essa distrugge la magia e il mito religioso, ma anche perché è il grande ostacolo alla penetrazione dell'angoscia), da lasciar cadere appena un miope sguardo sulla morte. Come dice Cartesio: «Per quanto riguarda la salvezza della mia anima, mi rimetto al giudizio del signor Digby». Feuerbach riferisce che Kant, verso la fine della sua vita, rispondeva agli amici che gli chiedevano cosa pensasse della vita futura: «Non ne so niente di preciso». E l'impetuoso Feuerbach aggiunge, da vero saggio laico: «In effetti, per vivere e morire da uomini probi ed eroici, non c'è bisogno di saperne più di Kant» (Feuerbach, 1830).

Il «pensatore» che contempla l'universale, il moralista che si sforza di agire secondo l'universale, il sapiente che si sforza di alzare il sipario delle apparenze per scoprire la

legge universale, sono concentrati in un'attività che rimuove doppiamente la morte: ogni attività (partecipazione) allontana di per se stessa l'idea della morte; inoltre l'attività conoscitiva coglie o crede di cogliere ciò che sfugge in ogni modo alla morte, ciò che è più forte e più vero della morte, l'essenza del reale, l'universale. La conoscenza pura disprezza la contingenza, la particolarità, ovvero ciò che muore. Considerandosi come una partecipazione all'universale, che è Spirito, si rallegra a tal punto di partecipare a questa vita suprema, eterna, immortale, da poter accettare allora una morte che non apporta alcun danno all'universale. Lo Spirito non muore, il mondo vive. Al limite della partecipazione filosofica, la morte può persino apparire come una «vittoria del pensiero» (*Teeteto*).

Ciò che muore è precisamente ciò che non appartiene all'essenza spirituale. Ogni morte è quindi la vittoria dell'universale sul particolare. È il trionfo della libertà sul determinismo.

Così, la pienezza della vita intellettuale, la partecipazione fondamentale all'universale che essa consente, alimentano, rianimano, puntellano un atteggiamento che si rivelerà capace di disinteressarsi della morte, di dimenticarla, di svalutarla rispetto alla vita dello spirito.

Socrate, se è animato da questo amore della conoscenza per l'universale, non per questo si limiterà a ignorare o disprezzare la morte. Le correnti ideologiche sprigionate dal grande sforzo umano di razionalizzazione del mondo raggiungono infine, con Socrate in Grecia, come con Confucio in Cina (VI secolo a.C.), la sfera della morte. Socrate vuole misurare la morte con il metro umano, della ragione umana che, come aveva detto il suo contemporaneo Protagora, è la misura di tutte le cose.

Ed ecco allora la serena rivelazione: misurando la morte, non si misura altro che l'ignoranza umana. «Non sai nien-

te della vita; che cosa puoi sapere della morte?», diranno Confucio e Socrate. Bisogna sospendere il giudizio: la morte forse è immortalità, forse è sonno, forse è nulla. Ma la sola cosa che lo spirito possa misurare, giudicare, correggere, è l'atteggiamento insensato dell'uomo davanti alla morte, davanti a questa incertezza. Quel che può determinare è *una condotta razionale* che supera la follia, la paura e l'angoscia. Socrate se la prende con il trauma della morte: vi oppone una saggezza, una filosofia vissuta, totale, completamente atraumatica, completamente distaccata. Per la prima volta nella storia, l'intelligenza umana avanza come una forza capace di dominare la morte allorché questa appare nel suo mistero e nel suo nudo orrore. Per la prima volta, *l'io cosciente guarda la morte* e si autodetermina davanti a essa.

Questa saggezza è parte integrante del quadro della saggezza socratica. «Socrate ha creduto che il pensiero abbia la forza non solo di conoscere l'essere, ma anche di correggerlo» (Nietzsche). Non vi è male, cioè peccato, indelebile, irrimediabile; vi sono solo ignoranza e pregiudizi che è sufficiente confutare per correggerli. Non vi sono malvagi, vi sono solo ignoranti. La coscienza e l'intelligenza dell'uomo possono superare e dominare tutto. Questa grande idea, misconosciuta dopo il cristianesimo, non è solo il più bell'atto di fiducia nello spirito umano ma è anche indubbiamente il vero lascito della Grecia antica.

È per questo che l'intelligenza può correggere l'essere animale, ignaro e stupido, che trema davanti alla morte, tenerlo come un cocchiere tiene il suo destriero per le redini. Certo, Socrate sbaglia quando imputa al corpo animale la paura e il tremore davanti alla morte. Ma il socratismo è molto profondo quando afferma che la saggezza razionale è l'unica cosa che possa reprimere, senza regressioni, le angosce della morte. È questo atteggiamento dell'intelligenza rispetto alla morte che si sforzerà di precisare con una ten-

sione sempre più forte lo stoicismo, mentre l'epicureismo, dal canto suo, concentrerà la sua attenzione sul concetto di morte di cui cercherà, con la forza dell'intelletto, di dissolvere il maleficio.

Lo stoicismo

Lo stoicismo, nel corso della sua evoluzione, lascerà sempre più sullo sfondo la sua cosmogonia e il suo panteismo — con o senza gli dei che, in ogni modo, restano esteriori al mondo — per affermarsi, nella Roma imperiale, prima di tutto come una morale, un atteggiamento pratico, una *propedeutica alla morte*.

Vi sono cose che dipendono da noi e altre che non dipendono affatto da noi. Bisogna vivere senza desideri che ci asservano a queste ultime. La morte non è a nostra disposizione. Mettiamoci dunque noi a sua disposizione. «Bisogna rendersi disponibili alla morte, poiché non vi è altro che la disponibilità alla morte che possa metterla in difficoltà» (Guéhenno). In questo modo la morte non ci priverà di nulla.

La saggezza stoica è dunque precisamente un esercizio permanente di preparazione alla morte. Si avvicina, per molti aspetti, all'ascetismo brahmanico e yoga. Come quest'ultimo, la saggezza stoica disprezza la morte disprezzando la vita ed elabora un metodo di indifferenza agli eventi e alla sorte. Un'indifferenza che riguarda finanche il nostro corpo considerato come un oggetto fra gli altri. «Attenzione, lo romperai», dice Epitteto al suo padrone che gli torce un braccio... «Vedi, è rotto», aggiunge come se la lesione riguardasse il padrone. Lo stoicismo cerca di separare sistematicamente, totalmente, lo spirito dal corpo affinché la miseria del corpo, e la sua miseria più grande, la putrefazione, non intacchino lo spirito. La riflessione di Epitteto traduce una volontà di *esteriorizzare interamente il dolore*: questo è solo il grido di una carcassa estranea allo spirito.

Lo stoicismo è in un certo senso una specie di yoga occidentale ma laico, cerebrale, rigido; l'effusione dei sentimenti, l'unione di ātman e Brahman, mancano completamente; la morte non è tanto questo nulla di pienezza a cui bisogna tendere, quanto piuttosto un misero «niente» meschino, accessorio, uno dei mille esiti della grande meccanica cosmica. Invece di «riempire» la morte, lo stoicismo la svuota. In questa immensa desolazione, dove la morte e la vita sono ugualmente vuote, regna soltanto, immensa pompa aspirante, lo Spirito.

Chiedendo all'individuo di staccarsi da tutto ciò che non dipende dalla coscienza, lo stoicismo afferma di fatto questa coscienza individuale come realtà suprema. È dunque un momento culminante di affermazione dell'individuo. Affermazione assoluta che è una negazione assoluta: l'individuo stoico che apprende la modestia, il disprezzo della sua condizione particolare, si prepara per tutto il corso della sua vita a lasciare campo libero alla distruzione. Ma è una negazione che rimanda nuovamente all'affermazione: l'individuo si afferma doppiamente, da un lato in quanto coscienza sovrana, padrona totale del corpo e della fortuna, dall'altro in quanto coscienza lucida che conosce i suoi limiti e la sua debolezza. Utilizza questa autoaffermazione e tutto il suo potenziale di energia per darsi di propria volontà ciò che la morte gli riserverà inevitabilmente: l'umiliazione e la distruzione. L'individuo assume dunque da sé la funzione inevitabile della morte; sgombra il campo, estirpa le passioni e i desideri, allestisce con fredda leziosità il sepolcro imbiancato che non dovrà far altro che possedere.

Padrona della sua vita e della sua morte, la coscienza acquista una potenza cosmica e ritrova la partecipazione cosmica. Lo spirito del saggio si identifica con la serenità regale e glaciale dell'universo. Questa lo giustifica sia della sua vita, sia della sua morte.

La morte è meno di niente

Come lo stoicismo, l'epicureismo si basa su una cosmologia, ma questa, per il suo stesso fondamento, non consente alcuna speranza di sopravvivenza, alcun *dubbio* rispetto all'annientamento della morte. Nonostante tutti gli ostacoli, nonostante il desiderio antropologico di immortalità, l'atomismo di Democrito non rivolge lo sguardo né a un'estasi pancosmica, come il taoismo o la speculazione brahmanica, né a un civismo come il confucianesimo: nega qualunque morte materna, qualunque morte-rinascita, qualunque morte-sopravvivenza. *Animus*, ovvero l'intelligenza, la volontà, il centro definitivo dell'individualità, e *Anima*, l'energia vitale allo stato grezzo, che sia Lucrezio sia Epicuro riconoscono nell'uomo, non sono che aggregati di atomi che si disperdono quando giunge la morte «come un fumo», per ritornare nella massa fluttuante dell'universo. Per Lucrezio, è del tutto indifferente il modo in cui ci si sbarazza del cadavere. Tutto finisce con la vita.

L'epicureismo, nel suo materialismo atomistico, appare come un momento capitale nella storia dello spirito umano, e come il momento più importante della saggezza antica di fronte alla morte. La negazione, lo scetticismo, come dice Hegel, esprimono anche l'energia dello spirito, e l'epicureismo ha portato quest'energia al suo apice. Non solo atomizza il cosmo ma, nei secoli ellenistici, raschierà e eroderà il concetto della morte, con le mandibole dell'intelletto, fino a dissolverla. Lo disgregherà e *lo atomizzerà*. Nessun Nirvana. Nessun Brahman. Il nulla della morte, che il pensiero indù riempie di Essere, è ridotto a un semplice niente.

La morte non è niente: quel che viene distrutto è insensibile, e quel che è insensibile non esiste. «Dopo la morte, tutto finisce, persino la morte», dice in modo molto epicureo Seneca lo stoico. L'epicureismo, e dopo di esso i moralisti classici della ragione, da Montaigne a Feuerbach, passando

per gli enciclopedisti, finiscono per decretare l'inesistenza della morte.¹ «La morte è un fantasma, una chimera, poiché esiste solo quando non esiste» (Feuerbach, 1841).

Non solo questo niente è un niente, ma non riguarda affatto l'uomo. Qui interviene la lotta contro il *trauma* della morte:² «né s'accorge che nella vera morte non ci sarà altro se stesso che possa con sensibilità di vivo piangersi estinto» (Lucrezio Caro, 53 a.C.).

Dunque la morte, che non ci riguarda quando siamo vivi, perché durante la vita non c'è, né quando siamo morti, perché quando giunge la morte noi non ci siamo più, «non ci riguarda affatto» (Epicuro). Tuttalpiù si tratta di un banale incidente che «non dura che un istante», un evento in cui si ha «più paura che male» (Butler) e talvolta persino nessun dolore...

La morte in se stessa e per l'uomo è quindi letteralmente polverizzata dall'intelletto; non ha determinazioni, neppure la determinazione elementare dell'esistenza, non è neppure la notte in cui tutte le vacche sono nere; nella morte non ci sono vacche, non c'è neppure la morte. La morte si dissolve in se stessa; in quanto concetto, si suicida continuamente, ancor prima di arrivare all'essere. «La morte è la morte della morte», dice ancora Feuerbach (1841). Montaigne ha compendiato l'atteggiamento epicureo con queste semplici parole: «La morte sarebbe da temere meno di niente, se vi fosse qualcosa di meno di niente».

Così l'intelletto epicureo polverizza la morte così come polverizza il cosmo. Avrebbe potuto, come lo stoicismo o il buddismo, «nullificare» tutte le caratteristiche della vita. Ma

¹ Anche Kant, l'ultimo filosofo dell'intelletto, dissolve la morte; essa non esiste poiché non facciamo che pensarla, rappresentarla.

² Si tratta, beninteso, come abbiamo visto nel capitolo primo dell'introduzione generale, del trauma psicologico causato nei vivi dall'idea della morte o dalla contemplazione della morte altrui, non dello shock della morte di colui che muore.

l'individuo impegnato a vivere, il piacere di vivere, sfuggono a questa polverizzazione. L'epicureismo non fa leva solo sull'energia della vita dello spirito, ma sull'energia della vita in senso stretto; aderisce totalmente alla volontà di vivere. È anche su questa pienezza reale che si inarca per sdegnare la morte. Mentre lo stoicismo svaluta la vita, l'epicureismo rivalorizza l'esistenza per svalutare la morte.

Il *carpe diem* non è un'espressione da gaudente, bensì un appello dell'eros individuale a tutte le forze profonde dell'uomo affinché catturi la luce e se ne inebri. «Definireste per lo meno pazzo un individuo che, dopo aver ascoltato una sonata di Mozart, non avesse altro da dire se non che "è durata 14 minuti e mezzo" mentre tutti gli altri ascoltatori cercano di esprimere le loro emozioni... Ebbene, è altrettanto folle colui per il quale tutti gli attributi di questa vita terrestre si riassumono in frasi meschine e aride come la seguente: *vanitatum vanitas*» (Feuerbach).

Vinta dunque dall'intelletto, sdegnata dalla vita, la morte epicurea non esiste. L'epicureismo è una specie di alleanza conclusa, per braccare la morte, fra l'Io (l'individuo), l'Es (l'istinto, il piacere di vivere) e finanche il Super io (l'ordine cosmico atomico). Tale alleanza dimostra fino a che punto sia equilibrata e ricca la soluzione epicurea che consente e garantisce di reprimere l'idea della morte. Lo stoicismo, dal canto suo, non trova via d'uscita se non nel sacrificio dell'Es all'Io (dei desideri alla coscienza) e dell'Io al Super io (della coscienza all'ordine implacabile dell'universo).

Proprio in quanto risponde in modo così equilibrato alla morte ha avuto una rapida e larga organizzazione, o piuttosto una specie di vulgata stoico-epicurea in cui dello stoicismo sono stati mantenuti soprattutto i temi della dispensabilità e della rassegnazione alla morte. Sconfinando dalla filosofia, l'atteggiamento epicureo si volgarizza fin dall'era

ellenica; sulle lapidi vi sono iscrizioni che cominciano con uno scettico «se». «Se esiste qualcosa nei luoghi sotterranei...»; altre iscrizioni palesano nettamente la rassegnazione alla morte, la negazione dell'immortalità: «Consolati, piccolo bambino, nessuno è immortale». Altre infine sono tipicamente epicuree: «Oggi non ero ancora, poi sono stato, ora ho cessato di essere, cos'altro?»; «Vivi, poiché a noi mortali non è dato niente di più dolce di questa vita alla luce del sole» (Rohde, 1890).

A partire dal xv secolo ricompare l'atteggiamento epicureo; amalgamato alla saggezza civica oggi è diventato, nelle nostre società laiche, dopo varie peripezie, saggezza delle nazioni.

Ma non è riuscito a imbrigliare la morte. E, forse, persino in seno alla saggezza epicurea, il grido di Montaigne «è la morte che mi spaventa», è stato soffocato a più riprese. Quanti ex epicurei, come Agostino, non hanno messo alla porta questa bella dialettica che a forza di girare e rigirare il concetto di morte finiva per farlo sparire. E anche ai nostri giorni, quanti Agostini si scaricano della loro ragione come di un fardello per togliersi di dosso la morte. Il punto è che l'intelletto epicureo risponde alla paura della morte ma non al problema della morte. Se la morte non ha presa su di lui, lui non ha presa su di lei, nel senso che non può comprenderla. Non può far altro che dissolvere il concetto della morte. E quando diciamo «intelletto», lo facciamo nel senso in cui lo usa Hegel (*Verstand*), per contrapporlo alla ragione dialettica (*Vernunft*).

Le strutture dell'intelletto sono cieche alla realtà della negazione: ciò che è, è; ciò che non è, non è. Sono cieche anche al divenire, in cui ciò che è, non è più e ciò che non è, diviene. La morte non è, dunque non esiste; la morte non è, dunque non diviene. L'intelletto, che non conosce dell'essere se non ciò che resta essere, e del non essere che ciò che

resta non essere, non si vede e non si sente toccato dalla morte, che esiste su un altro piano. Vi è una sorta di onnipotenza dell'intelletto che nega la morte raffrontabile per certi aspetti all'onnipotenza magica dell'idea.

L'intelletto dunque *ignora* la morte perché non conosce il divenire. Ritrova così l'ignoranza della morte che caratterizza l'Es (si veda il capitolo terzo dell'introduzione generale). E, ignorandola, la nega, credendo di negare la cosa mentre nega il concetto. Forse si potrebbe ipotizzare che in un certo senso e alla sua maniera l'epicureismo si pone a sua volta nella scia di costruzioni antropologiche che vogliono confutare la morte.

Quindi, nella misura in cui l'individuo cristallizza le sue energie sul suo intelletto — vale a dire in cui è prima di tutto sapiente e filosofo —, in tale misura può trionfare dell'*idea* della morte. Questa è una delle ragioni per cui talvolta gli uomini di scienza sono meglio armati contro la morte rispetto agli altri. Le crisi di paura, i moti di disperazione sono più rari in loro, *senza cambiare peraltro lo stato delle cose*.

Si comprende meglio ora come non solo l'amore filosofico dell'universale, ma anche le strutture dell'intelletto, cieche alla morte, si rivelino capaci di bandire, nelle individualità molto evolute, i timori e i tremori della morte.

Ma, fatto salvo questo, l'intelletto non può né rispondere all'esigenza scientifica di conoscere la morte, poiché la ignora e la nega, né chiaramente rispondere alle esigenze antropologiche fondamentali di fronte alla morte.

Naturalmente, la morte non poteva essere altro che «niente» nel corso dei secoli che balbettavano le prime ipotesi sulla scienza della natura e dell'uomo, riguardo allo spirito umano che costruiva pietra su pietra il suo apparato razionale di appropriazione su basi necessariamente astratte.

Ma, in quello stesso periodo, l'energia dell'intelletto negatore o epicureo di fronte alla morte può apparire in un certo senso come l'energia della disperazione. In effetti, se la coscienza individuale può giungere a riconoscere la morte come *niente*, come può accettare che essa, ai suoi occhi il tutto che è universalità pensante, sia votata al niente? Come può accettare la vittoria beffarda del niente? Il suo solo rimedio sarebbe allora la modestia stoica, l'automortificazione laica, la serena disperazione? In realtà la morte colpisce lo stoico non meno irrimediabilmente poiché lo priva non già delle soddisfazioni (ricchezze, piaceri, ecc.) da cui ha già distolto lo sguardo, ma della cosa fondamentale che lo stoicismo ha partorito, la sovranità della coscienza.

Ecco perché la saggezza antica non può eludere il problema della morte. Essa «si impegna a mostrare il nulla del nostro male non avendo niente da guarire» (Jankélévitch). Ma per questo motivo rifiuta i rimedi da ciarlatano. E, nonostante questa impotenza e le sue contraddizioni, è il solo atteggiamento pratico, il solo contravveleno per la *paura* della morte, la sola arma di lotta contro la mitologia del soprannaturale.

D'altro canto, è sul terreno della *paura* della morte che si svolgerà soprattutto la lotta per e contro la salvezza. Da un lato sarà il richiamo macabro: «Voi morirete», che mira a risvegliare lo spavento, a resuscitare l'invocazione nevrotica infantile al «Padre onnipotente» affinché allontani la morte; dall'altro, saranno i temi virili forgiati da Epicuro e ripresi dai libertini del Rinascimento, dagli enciclopedisti dell'Aufklärung. E questi libertini, con il loro ateismo gioioso, liberato dalla colpa, felice di gioire della vita, disprezzeranno la morte finanche di fronte al supplizio, come Vanini.

Oggi, le filosofie rivoluzionarie mettono la morte tra parentesi e le filosofie reazionarie si situano sotto il segno della

morte.³ La morte è il palcoscenico eterno, il campo di battaglia il cui possesso conferisce il potere sulle anime. Chi ha la morte, ha il dominio!

³ Il che ovviamente non vuol dire che tutte le filosofie che mettono la morte tra parentesi siano rivoluzionarie, né che ogni persona ossessionata dalla morte sia reazionaria.