

R. Garaventa, *Esperienza della morte, senso dell'esistenza, impegno etico. Aspetti e problemi della tanatologia filosofica contemporanea*, Troilo, Bomba 1999

I - Relazione di Greta Mancini

L'essere umano è cosciente del proprio divenire e quindi della propria temporalità in quanto è un essere capace di ricordare il passato, vivere il presente, progettare il futuro. La sua temporalità lo costringe a vivere "nel tempo"; ciò significa che ha la capacità di crescere, maturare e superare gli ostacoli della vita. L'uomo non solo è "nel tempo", ma anche "è tempo", destinato dunque all'invecchiamento e a morire. Per superare la tragicità della vita, l'uomo ha spesso fatto ricorso a concezioni metafisiche e religiose che predicavano la sopravvivenza del singolo dopo la morte (resurrezione del corpo e/o immortalità dell'anima) e che inevitabilmente sono state sorpassate dalla tanatologia contemporanea.

Negli ultimi due secoli la tanatologia ha subito una forte immanentizzazione che l'ha condotta a concepire la morte in maniera diversa e ad affrontare problematiche completamente nuove (rimozione della morte, morte naturale, inversione della tanatologia, *meléte thanàtou* come *ars vivendi*, morte dell'altro, morte e potere, suicidio). Nonostante tutto, l'immanentizzazione della tanatologia non è riuscita fino in fondo ad eliminare la speranza in un superamento escatologico della morte ed è per questo che la riflessione filosofica contemporanea preferisce parlare della velatezza e dell'enigmaticità dell'evento estremo lasciando la questione ancora aperta.

Capitolo I - Tragicità del dominio del tempo: invecchiamento, morte, noia

Come scrive lo scrittore viennese Jean Améry, il tempo è il nostro nemico giurato e il nostro più intimo amico (...), il nostro tormento e la nostra speranza¹: con questa frase Garaventa introduce uno dei temi fondamentali del libro ovvero, l'antinomicità e anfibolicità del tempo che rendono l'esistenza umana inevitabilmente tragica.

Da un lato il tempo può sembrare qualcosa di materiale e di tangibile di cui ciascuno può usufruire e disporre liberamente (pensiamo alle frasi di tutti i giorni per cui sentiamo dire spesso che qualcuno "ha o non ha tempo" di fare qualcosa). In questo senso si ritiene l'uomo capace di possedere tempo e di utilizzarlo come se fosse qualcosa di concreto. Da un altro punto di vista, il tempo è considerato come qualcosa di estremamente prezioso che, proprio perché è poco, non basta mai per realizzare tutti i nostri progetti e ci sfugge continuamente dalle dita. Dunque esso è sì qualcosa di nostra proprietà, ma è anche una realtà che non si sottomette facilmente alle nostre direttive.

L'illusione di avere tempo e la disillusione di non avere tempo sufficiente derivano in un certo qual modo da un'epoca segnata dalla fine di ogni prospettiva religioso-metafisica: l'esistenza, sparita ogni speranza nell'aldilà, viene considerata unica e irripetibile e l'uomo è segnato dalla paura di non riuscire a sfruttarla fino in fondo. L'esistenza dell'uomo segnata dal dominio del tempo si manifesta soprattutto nell'esperienza dell'invecchiamento e della morte, ovvero nel fatto che l'essere umano è un essere che "è tempo" (trascorrere, trapassare, divenire) e che "è nel tempo" (tramontare, finire, perire)².

Il fatto che l'uomo "è tempo" ha sicuramente i suoi lati positivi in quanto, grazie a questa consapevolezza, egli può maturare e crescere riuscendo a superare gli ostacoli che gli si presentano sul suo cammino. Ma questo vuol dire anche che l'uomo sa di dover invecchiare e di dover un giorno morire. L'esistenza è caratterizzata da una continua tensione che possiamo

¹ J. Améry, *Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare*, Torino 1988, p. 27, in R. Garaventa, *Esperienza della morte, senso dell'esistenza, impegno etico. Aspetti e problemi della tanatologia contemporanea*, Bomba 1999, p.13.

² *Ivi*, p. 18.

riassumere con due considerazioni: l'uomo è essere progettante, aperto al futuro ma è anche figlio del tempo, destinato alla vecchiaia e alla morte.

L'invecchiare ha assunto numerose forme nel corso del tempo: nell'antichità, ad esempio, il discorso sulla vecchiaia presenta caratteri anfibolici in quanto, se da una parte è considerata come sinonimo di malanni e fastidi, dall'altra è invece fonte di saggezza e autorevolezza. È nella modernità che le sue caratteristiche mutano velocemente a causa di una società che rincorre sempre più valori come la salute, la forza, la bellezza, la rapidità, ecc... In tale società l'anziano è considerato un essere inutile, improduttivo e in fase di decadenza sia fisica sia mentale.

L'anziano dunque si sente completamente estraniato da un mondo che non lo vuole più e *in primis* dal suo stesso corpo che diviene un peso e una prigione in cui non si riconosce. Al decadimento fisico, fa seguito il decadimento intellettuale per cui l'anziano non solo non riconosce il suo corpo ma, non si riconosce neppure nel sistema di valori presente. Si scatena così un conflitto tra i valori della società presente e quella passata, quando l'anziano era giovane. Egli è sempre più rassegnato e sempre più incapace di recepire il nuovo. L'invecchiamento fisico e intellettuale non è altro che una tappa verso l'altra inevitabile manifestazione del passare del tempo: la morte, la fine irrevocabile di ogni progetto, la negazione di qualsiasi evento.

Secondo Jean-Paul Sartre ci sono due diversi modi di considerare la morte. Il primo consiste nell'intendere la morte come il punto finale della vita, la fine di una serie di accadimenti da cui la morte non è staccata, bensì vi appartiene, collocandosi all'interno dell'esistenza stessa. La morte diviene dunque il senso della vita e si tende ad umanizzarla ed interiorizzarla. Per Sartre però, questo primo modo di interpretazione della morte non ha fondamento. In realtà la morte, per il filosofo, non ha nulla di umano, essa è una porta aperta sul nulla, è l'inumano per eccellenza, non rende unico l'uomo in quanto egli è sostituibilissimo e soprattutto la morte non può essere attesa perché appartiene agli eventi imprevedibili: *mors certa, hora incerta*.

La morte dunque manifesta l'assurdità di ogni progetto e di ogni attesa inevitabilmente votati allo scacco:

L'evento finale, in quanto distruzione di ogni attesa, segna l'impossibilità di portare a compimento qualsiasi cosa abbiamo intrapreso e l'inabissamento dell'esistenza nella più completa insensatezza³.

La morte per il filosofo non dà alcun senso alla vita, al contrario le nega qualsiasi significato, sprofondando l'esistenza in un non-senso. Questo non-senso dell'esistenza può essere combattuto solo se ci rapportiamo all'immagine di uno scorrere del tempo che non sia vuoto e amorfo, bensì pieno e ricco di contenuti significativi. È solo in questo secondo caso che l'uomo può godere della pienezza del tempo e quindi della vita, dimenticandosi di percepire il divenire.

Ma la concezione di un tempo vuoto che scorre insipido e senza eventi significativi è tipica di una condizione di malessere denominata molto spesso come male di vivere o noia. La noia è infatti l'esperienza del vuoto del tempo, il non poter raccontare nulla semplicemente perché non accade nulla, è un tempo che si allunga in un indefinibile ed eterno ora.

L'unico modo per riconciliarsi con l'antinomicità del tempo è dargli peso e contenuto, riempiendolo di eventi significativi in grado di allontanarci dalla noia e di condurci verso un'esistenza piena alla riscoperta del senso autentico.

Capitolo II - Aspetti e problemi della tanatologia filosofica contemporanea

Nel secondo capitolo l'autore tratta delle numerose interpretazioni che il tema della morte può assumere. Proprio perché essa assume volti sempre diversi (pensiamo alla morte per

³ Ivi, p. 46.

vecchiaia, o a quella dei bambini, a quella collettiva delle guerre o a quella in seguito ad una malattia...), è difficile non trovarsi spiazzati da tali contraddizioni che la rendono un evento incomprensibile ed enigmatico oltre che drammatico.

Nella società contemporanea, post-metafisica e post-teistica, la tanatologia ruota attorno a sei problemi specifici.

1) LA RIMOZIONE DELLA MORTE

Per rimozione della morte si intende il fatto che la morte viene sempre concepita come morte degli altri e mai come la nostra propria morte. L'esistenza dell'uomo è tale solo se si può vivere senza pensare ad essa: non solo si tende a non farne oggetto di riflessione ma spesso su di essa si lascia cadere il silenzio come fosse qualcosa di indecoroso di cui non si deve parlare. Pensiamo da questo punto di vista ad alcuni atteggiamenti tipici della società contemporanea, come ad esempio quello di mettere sotto tutela medica il paziente (medicalizzazione della morte), o quello di sottacere al paziente la gravità del proprio stato di salute (dissimulazione della morte), o ancora quello di contenere la commozione in pubblico (privatizzazione del dolore).

Tale rimozione è dovuta alla disumanizzazione di una società sempre più basata sulla ragione, sulla tecnica e sulla logica del funzionamento che non permette più di pensare alla morte come ad un evento naturale ma costringono l'uomo a rimuoverla e a trasformarla. Per dirla con Heidegger, l'uomo trasforma la morte nel *si muore* spersonalizzato che riguarda solo gli altri e non me.

2) LA MORTE NATURALE

Nella nostra società esiste anche la tendenza a considerare la morte come il puro e semplice compimento della vita, come la fine di ogni processo biologico, fine che è innegabile e inevitabile. L'idea di morte naturale si basa su cinque condizioni di fondo: a) che la morte sia la fine di ogni vita e non contempli nulla dopo di sé; b) che abbia ragioni puramente biologiche; c) che sia uno spegnersi in pace; d) che ci renda tutti uguali poiché colpisce tutti; e) che riduca il cadavere a puro nulla.

Dunque la morte viene trattata esclusivamente dal punto di vista scientifico e diviene oggetto di analisi da parte della medicina soprattutto per quel che riguarda problemi come l'eutanasia, il rapporto medico-paziente, la donazione di organi e altre questioni spinose che sono al centro del dibattito contemporaneo.

3) INVERSIONE DELLA TANATOLOGIA

L'*inversione* o *immanentizzazione* della tanatologia ha il suo rappresentante fondamentale in Heidegger. Per *inversione* si intende un cambiamento da una concezione della morte come passaggio ad un'altra vita alla concezione della morte come fine definitiva dell'esistenza per cui non è possibile sperare che ci sia qualcosa dopo.

L'idea della morte come esito definitivo è in sintonia con alcuni tratti della società contemporanea post-metafisica: a) il venir meno della speranza in una vita ultraterrena; b) il disinteresse per la sorte dei morti; c) la riduzione della morte a fatto naturale.

Se la crisi della tanatologia tradizionale è stata segnata *in primis* da Kant con la sua confutazione dell'idea di immortalità dell'anima, sono stati autori come Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Dilthey a porre la questione in primo piano e a considerare la morte come elemento costitutivo del processo vitale, come limite dell'esistenza, come evento interno all'individuo.

La filosofia tradizionale invece, più che pensare alla morte come tale, aveva cercato di confutare o dimostrare l'immortalità dell'anima. Pur non negando la mortalità dell'uomo, si era cercato di dedurre dalla capacità dell'essere umano di distanziarsi dal proprio corpo, l'idea che esistesse una sostanza semplice: l'anima. Per Platone ad esempio, l'anima e il corpo rimanevano insieme per tutto il tempo della vita poi, alla morte, l'anima, che a differenza del

corpo non cessa mai di muoversi e è principio di tutte le cose che si muovono, si staccerebbe dal corpo e continuerebbe la sua esistenza propria.

La teoria platonica dell'immortalità dell'anima si è sempre intrecciata con la teoria della resurrezione nel cristianesimo, pur restando tra le due teorie delle notevoli differenze: infatti, mentre la teoria di Platone afferma che l'anima è eterna ed è solo il corpo a morire, la fede nella resurrezione asserisce la morte dell'uomo tutto intero.

L'*inversione* della tanatologia a partire da Hegel si manifesta dunque nella rinuncia ad ogni dottrina dell'immortalità dell'anima e riconduce la morte nei meccanismi del processo vitale. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel aveva mostrato che la morte fa parte dell'essere vivente perché è il limite della sua esistenza. L'individuo muore perché reca in sé il germe della morte. Tale pensiero, in versione materialistica, lo ritroviamo anche in Marx per il quale la morte segna la vittoria della specie sull'individuo; il singolo ha solo valore funzionale alla realizzazione della specie.

Sono molti altri gli autori che si fanno porta voci di questa *inversione* della tanatologia; ad esempio, secondo Schopenhauer l'individuo è solo la manifestazione di un principio metafisico superiore cioè la volontà di vita; secondo Scheler, quindi, la morte non va intesa come qualcosa di esterno alla vita ma come qualcosa che è inscritto nella vita dell'essere umano che è indirizzato inevitabilmente verso la fine.

4) MELÉTHE THANÀTOU COME ARS VIVENDI

Una delle conseguenze dell'inversione della tanatologia consiste nel cambiamento della riflessione filosofica sulla morte che non si occupa più del riflesso che essa ha sull'aldilà bensì sull'aldiquà. Dunque l'attenzione è rivolta al modo di rapportarsi dell'uomo alla propria morte durante la sua vita. La tanatologia diviene *ars vivendi* ovvero riguarda il rapporto tra il singolo e la fine della sua vita.

Esempio di questo modo di pensare la morte è sicuramente Heidegger. Per il filosofo la morte è la possibilità ultima ed estrema; l'Esserci dal momento che è stato gettato nel mondo è inevitabilmente consegnato alla propria morte.

La morte è l'unico possesso che nessuno mi può togliere in quanto è la possibilità più mia, è il solo evento a cui non posso sostituirmi, è la possibilità più insuperabile e più certa (*mors certa*) ma anche indeterminata nel suo sopraggiungere (*hora incerta*). Ciò che dunque interessa Heidegger è l'uomo e la possibilità della morte durante la sua vita, possibilità che lo fa vivere come se ogni giorno fosse l'ultimo.

L'idea della morte come *ars vivendi* si ritrova anche in Kierkegaard per il quale è il singolo a dare senso alla propria esistenza; il pensiero cosciente della morte è ciò che rende l'individuo capace di vivere una vita autentica.

5) LA MORTE DELL'ALTRO

Una delle critiche che si muovono a Heidegger è quella di aver considerato troppo la morte propria e aver invece lasciato da parte la morte dell'altro, ovviamente non l'altro a me sconosciuto la cui morte non può che lasciarmi indifferente, ma la morte della persona amata che è quella che più mi fa scoprire la tragicità dell'esistenza.

La morte della persona cara rappresenta un legame che si è rotto in maniera insopportabile e che segna la cesura più grande che si possa immaginare; il morente nell'istante mortale è solo e chi gli è vicino è altrettanto solo perché non può seguirlo. Benché l'altro ci sia sempre vicino nel ricordo, la disperazione per la morte della persona amata permane, in quanto a mancare è l'altro come unica fonte di senso della nostra esistenza.

6) MORTE E POTERE

La tanatologia contemporanea non deve porsi solo il problema della morte come nudo fatto ma anche quello del "come", del modo del morire. Secondo Marcuse, la cultura e la società contemporanee tendono a trattare passivamente la morte considerandola come una minaccia da temere o come un destino da accettare. La morte diviene il più grande sacrificio

richiesto agli individui, i quali la accettano con sottomissione perché così sono stati educati attraverso il carattere repressivo della società.

Secondo Marcuse tuttavia, l'uomo, per essere veramente libero non deve accettare in maniera rassegnata la morte ma deve essere in grado di sconfiggerla, determinando egli stesso la fine della sua vita e vivendo la sua esistenza in maniera autenticamente libera. Finché la sua vita resta una vita di cui non è proprietario, non potrà mai dirsi completamente libero.

L'idea che l'uomo non è eterno non deve spaventarlo e costringerlo alla rimozione della morte; deve altresì indurre l'individuo alla lotta e all'impegno per guadagnarsi un'esistenza che non sia in mano alle istituzioni ma che possa essere libera da ogni costrizione.

7) IL PROBLEMA DEL SUICIDIO

L'idea che l'uomo debba prima o poi morire (*mors certa, hora incerta*) induce a considerare la morte come un evento inatteso e imprevisto che rende assurda la vita e distrugge ogni senso possibile. L'assurdità della vita conduce inevitabilmente al suicidio. L'uomo infatti è l'unico essere vivente che è in grado di rivoltarsi contro la vita stessa. Con il suicidio egli può confutare se stesso e il mondo, autodistruggendosi e precorrendo così la morte.

Il suicidio, in realtà, non viene considerato come un atto di totale libertà di fronte alla propria vita, ma è in generale valutato negativamente dalla tanatologia contemporanea. Anche per Sartre il suicidio non ci libera dalla morte, bensì anticipa solamente l'inevitabile, facendoci credere che non sia possibile dare valore e senso all'esistenza.

8) LA VELATEZZA DELLA MORTE

L'*immanentizzazione* della tanatologia contemporanea, in verità, non è riuscita ad eliminare del tutto la speranza in un aldilà dopo la morte.

L'autore si chiede:

L'immanentizzazione della morte non mina il carattere di "velatezza" della morte – la possibilità cioè che questo evento schiuda una dimensione dell'essere ancora sconosciuta, ma non necessariamente vuota?⁴

Ad esempio, Gabriel Marcel teorizza una trascendenza sulla morte grazie all'amore. Per il filosofo ci sono esperienze, come la morte della persona amata, che fungono da contrappeso all'idea di mortalità. La morte di coloro che amiamo ci induce a non rassegnarci poiché non riusciamo ad accettare la morte come destino ultimo. Per Marcel infatti, amare una persona significa dirle: *tu non morirai*. L'amore si configura come ciò che permette la promessa di eternità e la possibilità della speranza.

Questa visione per cui la morte non può avere l'ultima parola deriva da un discorso filosofico che non la considera più come fine ultima ma, la intende secondo i caratteri dell'*indeterminatezza* o *velatezza*. La morte dunque, proprio perché indeterminata, può aprirsi ad una dimensione totalmente altra, una misteriosa alterità inconoscibile e inafferrabile.

Se da un lato la morte è una condizione di passività e debolezza radicali, dall'altro è anche una relazione misteriosa con un avvenire di cui non ci è dato sapere ancora nulla. Dopo la crisi delle certezze e delle fedi tradizionali, l'unica possibilità resta quella di lasciare la questione socraticamente aperta, abbandonandosi al mistero di una morte che, parafrasando Eraclito, forse ha in serbo per noi cose che nemmeno immaginiamo.

⁴ *Ivi*, p. 151.

II – Relazione di Luana Asquino

Capitolo III: Esperienza della morte e scelta esistenziale in Søren Kierkegaard.

Introduzione

Garaventa comincia questo terzo capitolo accennando a Heidegger. Quest'ultimo è stato influenzato in gioventù, nel periodo in cui elaborava *Essere e tempo*, da Kierkegaard. Se è vero che la sua analisi fenomenologica dell'Esserci non contiene elementi teologico-cristiani, in quanto è condotta soltanto dal punto di vista ontologico-esistenziale, è altrettanto vero che è Heidegger stesso ad ammettere l'importanza filosofica non tanto degli scritti teoretici di Kierkegaard (rimasti essenzialmente legati alla filosofia di Hegel e alla sua visione della filosofia antica) quanto di quelli edificanti. Si trova conferma di ciò se si analizza *Accanto ad una tomba*, uno dei *Tre discorsi per occasioni immaginarie*, pubblicati da Kierkegaard nel 1845.

I tre discorsi, così come gli altri scritti edificanti, non sono stati pubblicati con uno pseudonimo e costituiscono parte integrante degli scritti religiosi dell'autore. Non sono tuttavia prettamente cristiani infatti hanno per oggetto l'*humanum* in generale, la vita al di qua della morte e non la vita dopo la morte. La sua riflessione tanatologica vuole dunque essere un *ars vivendi*.

Struttura dell'opera:

Si possono individuare cinque momenti principali del discorso *Accanto ad una tomba*.

Preludio.

Kierkegaard svolge un discorso funebre immaginario con il quale vuole suggerire il senso delle "definitività della morte". Muovendo dalla morte di uno sconosciuto piccolo borghese di Copenaghen, pone in evidenza come il morto sia silenzioso e non comunichi più e come la morte rappresenti il limite definitivo della vita e ne suggelli la finitezza. Con essa tutto è finito.

Introduzione con l'esposizione e contrario del tema centrale del discorso: la serietà della morte.

Questa seconda parte dell'opera inizia con il sottolineare che la morte è certamente qualcosa di serio ma la sua serietà non è data da elementi esterni né dal fatto che viene assunta come oggetto di riflessioni generiche. Essa non dipende dalle circostanze di vita o dall'attività svolta ma dalla rielaborazione e dalla riappropriazione interiori. È il serio pensiero della morte sempre intesa, però, come propria morte.

Criticando l'esteriorità a favore dell'interiorità, Kierkegaard contrappone la *serietà* allo *stato d'animo* (malinconia, tristezza o addirittura felicità). Lo stato d'animo implica l'assenza di un rapporto intimo e profondo con se stessi e quindi con la morte, con la quale si istaura, al contrario, un rapporto esteriore e oggettivo. Rappresenta la fuga dalla vita. Mentre la serietà consiste nel pensare l'unità tra sé e la propria morte, intrattenendo un rapporto intimo con se stessi. Essa non porta ad un atteggiamento di fuga dalla vita ma a viverla in modo autentico. Infine, si afferma che la partecipazione alla morte altrui è pura esteriorità.

Prima parte.

Vengono presentati tre temi fondamentali, ovvero la necessità di esercitarsi nel serio pensiero della morte, la radicalità della decisione della morte, e l'impossibilità di definire la morte in base all'uguaglianza che produce e alla disuguaglianza con la quale ci viene incontro.

Imparare a pensare la morte: significa guardare al bene e perseguire il giusto, imparare a sottrarsi alle vanità delle chiacchiere e delle occupazioni quotidiane, a non avere paura di ciò che dicono gli altri, i quali possono uccidere solo il corpo e non l'anima e aver paura invece di sprecare la propria vita nell'istante, nella fantasia, perdendo così la propria anima.

La decisione della morte: la morte è definitiva e inappellabile. Non c'è alcuna certezza del "come" e del "quando" arriva ma nel momento in cui arriva provoca una fine definitiva. Ha un carattere impetuoso e irremovibile, che dovrebbe indurre il vivente a pensare che un giorno sarà tutto finito e che dovrà occuparsi fin da ora di vivere con serietà.

Temere e desiderare la morte, però, sono entrambe delle modalità in autentiche di rapportarsi ad essa, degli stati d'animo. Se temerla è segno di debolezza, credere di non temerla significa, invece, sminuirla ed equipararla al sonno. Colui che desidera e pensa di non temere la morte s'illude di congiurare con la morte la vita, mentre a rendergli attraente l'idea della fine è solo il fatto che egli è in realtà ancora vivo. L'idea della fine può essere sollievo e conforto per il malinconico ma non per il defunto che non può trarre gioia dal fatto che sia tutto finito.

Rapporto tra malinconia e serietà: Tra malinconia e serietà c'è solo un punto in comune: l'idea che con la morte sia tutto finito. La serietà però preferisce l'azione alla trattazione. Proprio perché la morte è certa e con essa tutto finisce, è necessario auto comprendersi diversamente e agire oggi e subito. L'uomo serio posto dinanzi al pensiero della morte comprende qual è l'autentica destinazione della sua vita.

«Lascia dunque che la morte conservi il suo potere e continui a dire che – tutto è finito-, ma lascia anche che la vita conservi il suo diritto ad agire fintantoché è giorno; e lascia che la persona seria ricorra come sostegno al pensiero della morte»
(p.185).

La differenza sta, dunque, nel fatto che la persona malinconica è spettatrice del conflitto vita-morte mentre l'uomo serio stringe amicizia con entrambe e vive consapevole che nonostante l'incombere della morte adesso non è ancora tutto finito.

Differenza fondamentale che sussiste tra l'uguaglianza della morte e quella di fronte a Dio: la decisione della morte crea uno spazio vuoto, deserto in cui tutto è uguale e silenzioso. Essa spezza la possibilità del differenziarsi. Che la morte elimini le differenze può essere un sollievo per l'immaginazione del vivente che si accosta alla morte ma non per il morto che si è dimenticato di questa diversità. È dunque uno stato d'animo, voglia malinconica di morire e non serietà. La serietà autentica, invece di crogiolarsi nell'idea dell'uguaglianza dell'annientamento, insegna a cercare l'uguaglianza di fronte a Dio, che non esclude anzi implica che il singolo vada alla ricerca di tale compito e che quindi aspiri alla sua peculiarità e alla sua realizzazione.

Confrontarsi in piena solitudine con la morte permette di prendere coscienza che la morte è qualcosa di più terribile delle differenza in vita ma allo stesso tempo induce ad equilibrare ogni differenza con l'uguaglianza di fronte a Dio. Kierkegaard si risoffermava, di conseguenza, sulla differenza tra stati d'animo e serietà: la morte è un enigma che solo la serietà è in grado di decifrare. Se questa manca, la morte diventa soltanto ragione d'indebolimento dello spirito, fonte di inutili preoccupazioni e di false consolazioni.

Insomma, ogni tentativo di definire o determinare la morte tramite l'uguaglianza che produce o la disuguaglianza con cui interviene è destinato al fallimento. Infatti l'uguaglianza della morte è l'uguaglianza dell'annientamento e quindi qualcosa di indefinibile e indeterminabile. Si può parlare di uguaglianza solo a partire dalla disuguaglianza propria della vita. La disuguaglianza della morte, invece, nasce dal fatto che essa non conosce differenze per cui è disuguaglianza dell'indeterminazione e dell'imprevedibilità.

Seconda parte.

Kierkegaard parla dell'inspiegabilità e dell'importanza nella prassi della morte. Per prima cosa si sottolinea come essa è un enigma inspiegabile. La persona seria è consapevole che ogni spiegazione, in realtà, rivela l'intima natura di colui che spiega, non della morte. Siamo noi che rapportandola alla nostra intima natura e alla nostra vita cerchiamo di definirla ma essa in realtà è un passaggio e del rapporto non sa assolutamente nulla.

In un secondo momento, si afferma che, se la morte è tenuta a distanza o viene separata dalla vita, può soltanto influenzarla ma non trasformarla. Due sono gli esempi di comportamento non autentico, non improntato alla serietà che cerca di definire la morte:

- vedere la morte come amica, amante, consolatrice e benefattrice.
- vedere la morte come suprema disgrazia, l'infelicità più grande.

La spiegazione seria è invece quella che incide sulla vita dell'individuo, sviluppando in lui una forza retroattiva.

«L'inspiegabilità è il limite, e il significato di questa affermazione è solo quello di conferire al pensiero della morte forza retroattiva,...). L'inspiegabilità non è dunque un invito a risolvere enigmi, non è un invito a essere arguti, bensì il più serio ammonimento della morte al vivente: -Io non ho bisogno di spiegazioni, pensa solo che con questa decisione tutto è finito, e che essa può sopraggiungere in qualunque istante; ecco, questo è per te ciò che vale la pena di essere meditato» (pp.197-198).

Anticipazione della morte e senso dell'esistenza.

La morte, insomma, è una possibilità che incombe necessariamente, naturalmente e costitutivamente su ogni momento dell'esistenza. Tematizzare su di essa in modo generico o rispondere al pensiero su di essa in modo affettivo è *scherzo*. Intrattenere un rapporto intimo e diretto con se stessi e con la propria morte è *serietà*. Evidente è l'analogia tra Heidegger e Kierkegaard, in questo caso.

L'anticipazione della morte tramite una rappresentazione interiore è ciò che insegna a scoprire il proprio Io più autentico, a diventare Io. Dunque, pensare la morte è come l'autentico *Kairos*, l'occasione estrema di diventare un "Io". Non bisogna così temere di morire ma di fallire nella ricerca di sé che avviene solo se istauriamo un rapporto autentico con la morte. È vero che la morte come puro *exitus* e come puro fatto biologico non può essere vissuta né sperimentata e per questo può essere rimossa o considerata estranea alla vita ma è anche vero che c'è un particolare modo di sperimentare la morte che è anticiparla attraverso il pensiero della propria morte, in questo modo possiamo esserne testimoni.

Per l'interpretazione astratta della morte, che non conosce la vita come essere-per-la-morte, non c'è rapporto tra fine ed esistenza e tra l'essere nella morte (defunto) e l'essere che è in vita. Nell'anticipazione la morte è tratta nella vita, è immanente in essa. Vita e morte non sono realtà reciprocamente estranee. La vita ha già sempre la morte in sé.

Concludendo, per Kierkegaard l'incertezza della morte è presupposto affinché si viva con serietà la certezza della morte. Essa induce l'individuo ad anticipare la morte attraverso il pensiero della propria morte e ciò dà valore alla vita, ad ogni suo singolo istante. Si passa dal "è tutto finito" al "non è ancora tutto finito".

ANALOGIE TRA KIERKEGAARD E HEIDEGGER.

Dopo aver esposto in sintesi il senso complessivo della tanatologia contenuta nel discorso Kierkegaardiano, Garaventa afferma come siano evidenti numerose analogie con la riflessione sulla morte condotta da Heidegger in *Essere e tempo*:

- rilevanza del grave pensiero sulla morte per la configurazione dell'esistenza improntata alla serietà.
- Importanza data all'anticipazione o precorrimiento della morte, nell'indurre l'Esserci a passare dall'inautenticità (lo scherzo) all'autenticità (la serietà).
- la possibilità di istaurare un rapporto autentico con la propria morte in virtù dell'anticipazione della propria fine futura e non in virtù dell'esperienza della morte dell'altro, anche se a noi vicino.
- La rimozione della morte (pensare la morte in termini generali o come evento futuro che ora non mi riguarda e che posso dilazionare o rinviare nel tempo) come tendenza prepotentemente diffusa e che caratterizza l'esistenza in autentica.

ANNOTAZIONI CRITICHE

1. Garaventa mostra la scarsa attenzione alla dimensione politica della vita, tipica di ogni filosofia dell'esistenza. Kierkegaard sembra non soltanto non chiedere giustizia alla morte, che produce sì un'uguaglianza ma un'uguaglianza nell'annientamento, ma nemmeno giustizia alla vita. Non gli interessa la distinzione esteriore e le ingiustizie presenti nella vita terrena ma piuttosto la peculiarità interiore della quale ogni individuo è responsabile di fronte a Dio. Ciò sembra essere un atteggiamento politicamente conservatore ma allo stesso tempo è anche molto sovversivo nei confronti del cristianesimo borghese di Danimarca dell'epoca e in generale nei confronti del potere e dell'ipocrisia del mondo.

2. E' possibile rintracciare una via di mezzo tra l'atteggiamento epicureo di rimozione della morte e quello opposto, kierkegaardiano-hegeliano, di anticipazione della stessa? E' possibile un'alternativa che permetta di non rimuovere la morte ma allo stesso tempo di tenerla fuori dalla vita?

3. Kierkegaard ritiene essenziale l'autorealizzazione personale ma non indica contenuti e norme di tale autorealizzazione.

Capitolo IV: Il problema del suicidio: teologia e psicanalisi a confronto.

Il problema del suicidio nella teologia cristiana.

Garaventa espone alcuni tratti fondamentali del pensiero di Karl Barth riguardo al tema del suicidio. Nella sezione della *Dogmatica ecclesiale* dedicata all'analisi del quinto comandamento, Barth sembra riproporre gli stessi tradizionali argomenti della teologia cristiana: il suicidio va contro il divieto di uccidere un innocente e di recar danno alla vita umana (come pensava Agostino) e va contro l'istinto di autoconservazione insito nell'uomo per sua natura (come affermava Tommaso). Ma riprendendo Bonhoeffer, egli mostra anche dei punti problematici e critici della classica dottrina cristiana sul suicidio:

- non si può separare l'atto del suicidio dall'intera vita e credere che esso di per sé decida della salvezza o dannazione di un uomo.

- Non si può pensare che il suicidio sia un peccato imperdonabile poiché esclude la possibilità del pentimento. Innanzitutto, il perdono dei peccati vale per colpe ben più gravi come l'omicidio, quindi non si comprende come non debba valere per il suicidio. Inoltre, spesso ci si uccide per riscattarsi da colpe commesse, mentre vi sono persone che muoiono senza suicidarsi ma anche senza pentirsi.

- Il suicidio può essere anche una forma di auto sacrificio per difendere la propria fede, i propri ideali o per aiutare qualcuno in pericolo.

- La dottrina tradizionale definisce lecito uccidere il prossimo in casi particolari come la guerra e l'esecuzione capitale (si distingue, infatti, l'omicidio volontario dall'omicidio preterintenzionale o autorizzato dall'autorità) e la stessa Bibbia narra di carneficine ordinate e volute da Dio, quindi diventa poco accettabile una condanna feroce del suicidio se poi d'altro canto viene ammesso l'omicidio.

Dunque, Barth afferma che non è il maggior o minor peso delle ragioni umane a decidere della legittimità del suicidio bensì il giudizio di Dio. Che il suicidio non sia direttamente vietato dalla Bibbia dimostra proprio che l'autodistruzione può essere considerata una colpa soltanto alla luce del Dio vivente che redime e salva. Esso infatti è un atto di mancanza di fede nei Suoi confronti, per cui è condannabile soltanto dal punto di vista puramente cristiano, ma non da quello etico-razionale, perché non sarebbe una mancanza di tipo morale. Si può, infatti, rimanere in vita per motivi spregevoli e morire per motivi nobili.

Al no al suicidio da parte della teologia cristiana non sarebbe dovuto seguire la condanna del suicida e la sua discriminazione ecclesiale e civile. Bisogna almeno rendersi disponibili a riconoscere che il gesto autodistruttivo può non essere il suicidio vero e proprio e che non possiamo penetrare nella mente e nell'animo del suicida e non possiamo nemmeno sapere ciò che è accaduto tra lui e Dio. Per concludere, qualsiasi obiezione di tipo morale al suicidio

risulterebbe inefficace ad evitarlo, l'unica soluzione è la buona novella: Dio creatore e Signore della vita ama i suoi figli, non li costringe a vivere ma dona loro la vita; mai in nessuna circostanza li lascerà soli.

Sofferenza, conflittualità, suicidio: la tesi di Eugen Drewermann.

Il teologo e psicologo tedesco Eugen Drewermann afferma che la teologia cristiana è incapace di penetrare la problematica psichica del suicida. Essa, infatti, presume che l'atto suicidale sia il risultato di una "decisione di fondo" sul valore o non-valore della vita, ovvero il frutto di un consuntivo ragionato sul senso o non-senso dell'esistenza nel suo complesso. In realtà, il suicidio di bilancio è molto raro e ciò che caratterizza la psicologia del suicida non è l'ampiezza dell'orizzonte decisionale e la fundamentalità della presa di posizione ma proprio il contrario cioè la straordinaria ristrettezza della prospettiva, percepita da colui che si toglie la vita, e la frettolosa superficialità dell'analisi della situazione.

La teologia tradizionale sbaglia a non tener conto dei risultati delle scienze umane che aiuterebbero a non vedere in primo luogo il suicidio come atto di mancanza di fede e di negazione nichilistica dell'esistente, ma a considerarlo innanzitutto come un'estrema via di scampo messaci a disposizione dalla natura che ci permette di sottrarci a specifiche circostanze prive di scappatoie. L'atto suicidale non è dunque il risultato di una presunzione prometeica da parte dell'uomo ma della tragica impotenza dell'Io nei confronti dell'Es, del Super-Io o della realtà esterna.

Nel primo caso, succede che in circostanze prive di sbocchi e soluzioni, la volontà di vita illimitata dell'Es conduce al predominio del "principio del nirvana", che suscita nell'Io il desiderio di dissolversi, di non vedere né sentire più nulla e di rifare, a ritroso, il passo della nascita in direzione dell'esistenza prenatale. L'assenza di via d'uscite, la ristrettezza dell'orizzonte decisionale può essere una condizione immaginaria, priva di riscontro fattuale oppure dovuta a contingenze naturali (malattie inguaribili, dolori insostenibili) o ad interventi umani (prigionia, tortura).

Quanto alla prima possibilità, la restrizione del campo visuale e l'assolutizzazione di difficoltà relative presuppongono una "struttura dell'io" e un "modo di rielaborare i conflitti" segnati da "regolarità distruttive". Non a caso il suicida ideal-tipico è una personalità caratterizzata da un'autostima profondamente debole che egli cerca di rafforzare tramite l'idealizzazione della propria persona e dell'ambiente circostante e in caso di fallimento di tale meccanismo di difesa, tramite la distruzione della propria individualità e la regressione ad uno stato armonico primario. Il teologo che volesse andare alla ricerca di colpe e responsabilità si troverebbe di fronte ad un insieme di fattori condizionanti rispetto ai quali il suicida è impotente. Invece di dividere le azioni umane in buone o cattive secondo astratte norme morali, è necessario tener conto dell'esperienza psichica della persona interessata e tener presente la tragicità della condizione del suicida, la sua sostanziale impotenza e la complessità dei rapporti interpersonali conflittuali entro i quali è vissuto.

Quanto alla seconda possibilità, cioè quando l'assenza di vie d'uscita è un dato oggettivo, il suicidio sembrerebbe, proprio per il suo carattere non nevrotico ma lucido, assolutamente inconciliabile con la dottrina cristiana. Alla base di questo tipo di suicidio, vi è infatti la tendenza a considerare il finito l'unica realtà esistente e a disperare di fronte all'apparente insensatezza dell'esistere. Ma poiché la vita del cristiano non può essere mai del tutto priva di speranza, la teologia morale ha definitivamente il diritto e il dovere di considerare questa forma di suicidio un peccato mortale. Ci sono casi specifici nei quali, però, anche un cristiano che decide di suicidarsi può essere compreso e non condannato. È possibile che un credente arrivi a desiderare la morte in caso di sofferenza insostenibile e/o di malattia incurabile oppure qualora, invecchiando, sia perseguitato dall'angoscia, dalla solitudine e dal senso di inutilità. La sofferenza ha un senso biologico nella misura in cui serve alla vita, cioè nel momento in cui attira l'attenzione su determinati meccanismi guasti dell'organismo e induce,

come segnale d'allarme, a prendere delle contromisure appropriate, ma se è fine a se stessa e non più un mezzo, accettarla appare profondamente insensato. Una persona divenuta oggetto di sofferenza deve poter avere il diritto di conservare la sua dignità, di rimanere umana e imboccare l'unica strada che la natura le lascia aperta, la morte.

Vi sono, poi, situazioni in cui il suicidio non è più solo il risultato della sensazione di trovarsi senza vie d'uscita ma soprattutto la volontà di conservare un po' di dignità e d'umanità in condizioni non degne dell'uomo. Si pensi alla prigionia, alla tortura. Per quanto riguarda il caso in cui L'Io mostra di essere impotente di fronte al Super-Io, Drewermann spiega che l'Io, avendo contravvenuto a qualche norma sociale interiorizzata, non sa più come sfuggire alla condanna della sua istanza morale. Il suicidio in questo caso è la reazione naturale all'angoscia prodotta da insostenibili sensi di colpa. Una teologia che non cerchi di chiarire i presupposti psicologici del suicidio e che sorvoli sulla tragicità del conflitto tra Io e Super-Io dimostra mancanza di sensibilità e superficialità.

La teologia di ispirazione cristiana dovrebbe, dunque, evitare di ridursi a religione moralizzante; ciò porterebbe alla mancata risoluzione del problema del suicidio e al contempo sembrerebbe legittimarlo ancor di più, in quanto diverrebbe l'unica scappatoia rimasta per sfuggire al rimorso. La morale rigorista dovrebbe differenziarsi dalla teologia cristiana proprio nel diverso modo di intendere il rapporto tra colpa e punizione. Il Dio cristiano perdona il colpevole, l'etica non ammette che la colpa renda incapace l'uomo di fare del bene, di conseguenza non perdona ma condanna. Per Drewermann è necessario non confondere il piano religioso con quello etico.

Per terminare, l'ultimo caso di tragica impotenza del suicida si manifesta nella forma di un conflitto tra l'Io e la realtà esterna che dà luogo all'autosacrificio a favore di altri. In questo caso, l'autodistruzione non ha oggettivamente alcun valore sociale ma sembra apparire come un dovere altruistico attuato nell'interesse di tutti. Ciò che distingue questo tipo di suicidio da un vero e proprio autosacrificio è il suo carattere narcisistico. È estremamente difficile comprendere, però, quando si tratti di suicidio e quando di auto sacrificio.

Il teologo e psicologo tedesco ha suscitato molte critiche da parte di alcuni teologi cristiani, soprattutto per aver dato l'impressione di deresponsabilizzare ogni suicida o addirittura di voler legittimare il suicidio. In realtà, da un lato, egli intende soltanto non perdere di vista l'intrinseca tragicità dell'atto suicidale, il concreto stato psichico di conflitto, di impotenza e di sofferenza che tormenta l'animo del suicida, rendendo meno astratti i giudizi morali e dall'altro sottolineare l'importanza di riscoprire il senso più profondo del messaggio evangelico che non vuole sottomettere l'individuo a inumane e rigide norme morali, colpevolizzandolo e creandogli paure immotivate, ma che vuole annunciargli la liberazione dal peccato, dandogli conforto nella disperazione e speranza nell'angoscia.