

Parte I - Relazione di Silvia Tempestilli

Fin dalle prime pagine del suo libro Virgilio Melchiorre si domanda se sia davvero possibile parlare di *senso* quando ci si riferisce alla morte. Riprendendo una citazione di Adorno¹, infatti, l'autore pone in luce il nostro imprescindibile essere *dialetticamente tesi* fra il rilievo di un non senso della morte e la riflessione su questo rilievo, che induce a pensare *ad un ultimo riferimento di senso*.

In altri termini, ci troviamo di fronte ad una duplice prospettiva poiché, da un lato, la morte si configura per noi come un *insopprimibile mistero*, ma dall'altro, il porre la domanda sul senso sembrerebbe spingerci oltre l'evidenza del non-senso. «La domanda che nasce nella prospettiva della fine - scrive Melchiorre - resta (...) inevitabile e finisce col costituire l'inizio stesso della filosofia»². Tale domanda di senso, pertanto, si configura come la scaturigine di quei pensieri che tentano la *serietà della vita* e, in quanto domanda di senso – sebbene rivolta alla morte – avrà sempre a che fare con la vita.

Ciononostante, scrive Melchiorre, possiamo davvero porre delle domande relative alla morte?

Da Epicuro a Sartre, tutta una linea di pensiero ci ripete che la domanda è in questo caso impossibile, perché priva di ogni possibile riferimento. Appunto Epicuro diceva che è stolto crogiolarsi nel pensiero della morte, dato che della morte non può esserci pensiero. L'avvertimento a Meneceo è ben noto: “Abituati a pensare che nulla è per noi la morte (...) né per i vivi, né per i morti, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più”³.

Secondo tale linea di pensiero, che ha in Epicuro la sua origine, la morte non può che essere estranea ad ogni riflessione poiché, o siamo vivi – e, in quanto tali, non possiamo riflettere sulla nostra morte – o siamo morti – e in quanto tali non siamo più. Sebbene tale argomento, spiega Melchiorre, sia ad un primo sguardo impeccabile, esso sembrerebbe, tuttavia, rimuovere il problema della morte *tout court*, facendo trasparire tra le righe un notevole senso di rassegnazione che allontana dalla serietà. La rassegnazione epicurea, così, si avvale di un argomento impeccabile al fine di trovare in esso una possibile consolazione all'*anfibia* della morte.

Una singolare trascrizione della consolazione epicurea, spiega Melchiorre, può essere rintracciata in Sartre.

La morte – si legge ne *L'Essere e il Nulla* – abita nel cuore stesso dei miei progetti come loro ineluttabile rovescio, ma proprio perché questo “rovescio” dev'essere assunto non come mia possibilità, bensì come la possibilità che non ci siano più possibilità per me, essa non mi tocca affatto⁴.

Sebbene, a detta di Melchiorre, il riverbero epicureo è, nella prospettiva sartriana, piuttosto evidente, risulta altresì doveroso notare che Sartre «coglie una duplice modalità della coscienza di morte e, senza volerlo, confessa una tensione tra opposti»⁵. Detto altrimenti, poiché la morte *abita nel cuore stesso dei miei progetti*, essa non si configura come estranea alla vita, al contrario è da ammettere che sia implicita nella vita stessa. D'altro canto, tuttavia, risulta necessario notare che la morte non è una *mia* possibilità, ma è la possibilità che *non ci siano più possibilità per me*. La

¹ Cfr. V. MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo: filosofie della morte e filosofie della vita*, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 9: «Th. W. Adorno ha giustamente scritto a questo riguardo: “Le riflessioni che cercano di dare un senso alla morte sono impotenti come quelle tautologiche”. Tuttavia a questo pensiero ne ha aggiunto poco dopo un altro, riconoscendo che “non si potrebbe esperire nulla come veramente vivente, che non promettesse anche un qualcosa di trascendente la vita”».

² *Ivi*, p. 10.

³ *Ivi*, p. 13.

⁴ *Ivi*, p. 17.

⁵ *Ivi*.

morte sarebbe, così, qualcosa che *eccede la nostra libertà*⁶ e che sopraggiunge come una sorta di *potere estraneo* in grado di rovesciare ogni nostro progetto.

E' proprio in virtù di questa sua estraneità, spiega Melchiorre, che ci è possibile mettere in atto delle *strategie di diversione* che ci inducono a ignorare la morte. In altri termini, solo laddove fingessimo l'assoluta estraneità della morte saremmo in grado di fuggirla e di rimuoverla *tout court* dalla nostra vita: «ma la finzione è infine impotente: la morte resta il campo di gravitazione della nostra ragione»⁷.

Prima di proseguire, sembra opportuno chiedersi su cosa si basa quella che Melchiorre chiama *strategia di diversione*.

Paradossalmente essa si rende possibile vestendo l'abito della consapevolezza, quella che ripete la confessione di un'incessante quotidiana esperienza: tanto incessante e tanto quotidiana da potersi tradurre nella formula generica del "si muore"⁸.

In altri termini, in questa ottica la morte viene vista come un dato biologico imprescindibile che, in quanto tale, prima o poi finirà per accadere ma che, al momento, non è ancora presente. In realtà, però, spiega l'autore, ciò non può essere sufficiente per stabilire cosa si cela davvero dietro la diversione.

Alla base della diversione vi è, infatti, l'incapacità di rappresentarci la nostra morte, essendo quest'ultima, impossibile da determinare: «Rigorosamente parlando, alla morte può essere attribuita solo una certezza empirica (...). Per questo la determinatezza dell'evento (...) resta per noi un che di indeterminato»⁹. Viene, così, rimossa la certezza dell'evento tramite l'incertezza del "quando": *mors certa sed hora incerta*. Ponendo, in tal senso, l'enfasi sull'incertezza del momento, l'essere umano può continuare a vivere allontanando da sé il pensiero della morte.

E tuttavia è davvero possibile, per l'uomo, vivere fuggendo il pensiero della morte solo perché il quando della morte risulta impossibile da determinare? Per rispondere alla questione appena sollevata, riteniamo utile far riferimento a quello specifico sentimento esistenziale di cui Kierkegaard, per primo, parlava in una delle sue più celebri opere, ossia *l'angoscia*. Quest'ultima si contraddistingue dalla paura poiché non reagisce a qualcosa di determinato, ma è piuttosto una sorta di *vertiginosa prossimità all'abisso*, è sempre, in altri termini, *angoscia del nulla*. L'essere umano, spiega Melchiorre, sebbene possa in apparenza fuggire il pensiero della morte, è costantemente ricondotto ad esso proprio a causa dell'angoscia.

Nel momento in cui, però, focalizzandoci sulla certezza empirica della morte, scegliessimo di rassegnarci al "si muore", staremmo implicitamente trasformando l'angoscia in paura e, così facendo, banalizzerebbero non solo l'angoscia ma anche la morte stessa. A tal proposito, secondo Melchiorre, è utile ricordare il *Fedone*, in cui Platone tenta di persuadere il lettore a non aver paura della morte, poiché essa colpisce soltanto la nostra apparenza sensibile. In questo contesto, Platone limita l'evento della morte alla mera rappresentazione della morte fisica e, in tal senso, non fa altro che banalizzare l'angoscia rendendola, appunto, paura della morte fisica.

Scrive Melchiorre:

Con volto sereno, Socrate beve la cicuta, ma subito dopo i suoi discepoli prorompono in un pianto inarrestabile. Socrate li rimprovererà ed essi sentono vergogna della propria debolezza. Ma perché questo pianto e qual è il segno di questo inarrestabile dolore: non era soltanto il corpo del maestro che stava per scomparire? (...) Nel pianto inarrestabile dei

⁶ Per comprendere come mai Melchiorre faccia riferimento alla libertà, è opportuno soffermarsi sulla prospettiva sartriana, quale si presenta ne *L'Essere e il Nulla*. A detta di Sartre, non esiste differenza tra l'essere dell'uomo e il suo essere libero perciò, nel momento stesso in cui ci troviamo ad esistere, esistiamo in quanto ontologicamente liberi. La libertà ontologica dell'uomo è dovuta all'ingerenza dia-bolica, separatrice, del nulla al cuore stesso della coscienza umana tanto che, tra libertà e nulla, si dà una relazione originaria e insopprimibile. Nel momento in cui sopraggiunge la morte, tuttavia, l'ingerenza del nulla al cuore dell'essere per-sé – l'essere della coscienza umana – scompare e, così facendo, scompare la libertà stessa dell'uomo. In questo senso la morte eccede la nostra libertà.

⁷ *Ivi*, p. 18.

⁸ *Ivi*.

⁹ *Ivi*, p. 20.

discepoli non traspare forse un sapere o una contraddizione del sapere che non è stata propriamente affrontata dai ragionamenti del maestro¹⁰?

Sebbene, perciò, per un verso Platone sembra banalizzare l'evento della morte, soffermandosi sulla morte fisica di Socrate, per un altro verso lascia trapelare il darsi di qualcosa che va oltre la mera fine del corpo, qualcosa che genera il pianto inarrestabile dei discepoli. Detto altrimenti, anche quando la morte è ridotta a dato empirico e biologico, sullo sfondo di tale riduzione permane un'*angoscia metafisica* – derivante dall'impossibilità del conferimento di senso – che sottolinea, ancora una volta, il carattere duplice della morte stessa.

«L'angoscia di cui parliamo (...) viene vissuta come la possibilità di un nulla assoluto. Ma da che parte ci viene questa cognizione?»¹¹ L'argomento epicureo sembra contestare anche il darsi di una qualche cognizione relativa alla morte tuttavia, il fatto stesso di interrogarci sulla morte non implica, forse, una *precomprensione*, un sapere relativo ad essa? Ciò detto resta da chiedersi di che sapere si tratta.

In primo luogo, poiché ci è dato di parlare della morte in qualche senso, è da ammettere l'esistenza di un terreno comune in cui vita e morte non siano assolutamente separate.

Cerchiamo dunque di rintracciare questa via di mezzo, che è forse anche una via indiretta, ma non per questo meno decisiva: non propriamente una cognizione, ma, a ben vedere, una crescente e sempre più salda *precognizione* della propria morte¹².

In secondo luogo, è evidente che non può trattarsi di un'esperienza diretta della morte, da cui avremmo ricevuto una qualche cognizione o sapere, semmai è da ammettere la possibilità che un'*esperienza indiretta* ci fornisca delle precognizioni riguardanti la nostra morte. Di quale esperienza indiretta può trattarsi se non di quella relativa alla morte di una persona amata?

A tal proposito, Melchiorre ricorda una provocatoria affermazione di Freud, secondo cui è proprio dalla morte di una persona cara – e non da una morte qualsiasi – che la ricerca umana di senso ha avuto origine. Laddove, infatti, la morte dell'altro ci è del tutto estranea, non siamo portati a viverla come un'esperienza in qualche modo nostra, un'esperienza che, per certi versi, si configura come *anticipazione* della nostra morte.

Al contrario di quanto sostiene Heidegger – secondo cui l'esperienza della morte dell'altro non è da considerare come decisiva poiché viene a cadere la comunicazione tra noi e l'altro in questione – Melchiorre nota giustamente che, se per un verso non possiamo avere esperienza della morte d'altri – essendo, appunto, morte *d'altri* – per un altro verso la profonda *de-solazione* in cui la morte della persona amata ci lascia, evidenzia l'inadeguatezza della posizione heideggeriana.

Finché gli uomini agiscono nel comune tessuto vitale, ciò che propriamente può essere attribuito ad ognuno resta (...) per molti aspetti indeciso, ma quando la comunione viene decisamente spezzata, proprio allora l'identità di chi è scomparso si fa evidente in tutti i suoi contorni. (...) E, per converso, si può pure dire che anche l'identità di chi resta è, in qualche modo, rivelata dalla scomparsa dell'altro¹³.

Detto altrimenti, ciascuno di noi partecipa all'essere della persona cara al punto da non riuscire a distinguersi *tout court* da essa. Quando, perciò, la persona amata scompare, ad essere rivelata è l'identità singola di ognuno: non solo di chi muore, ma anche di chi resta. Alla base di tale affermazione vi è la concezione di un tessuto comune a cui noi e l'altro co-apparteniamo; è nella misura di una *partecipazione nell'esserci dell'altro* che la cognizione della sua morte può, da noi, essere vissuta come anticipazione della nostra morte.

¹⁰ *Ivi*, p. 23.

¹¹ *Ivi*, p. 42.

¹² *Ivi*, p. 44.

¹³ *Ivi*, p. 65.

Parte II – Emanuele Sorichetti

L'anticipazione della morte¹⁴ ha permesso sicuramente a Heidegger di guadagnare un'apertura, una direzione di senso; ma contemporaneamente ha lasciato sorgere nel suo seno una profonda aporia. Essa, infatti, ha condotto questa direzione verso un «silenzio indecifrabile e come nel destino di un irreversibile non-essere»¹⁵. Ha permesso sì di pensare la morte fuori dalla semplice presenza, dal decesso o dalla cessazione della vita; ma – se la si analizza attentamente – «null'altro sembra essere che anticipazione di un niente»¹⁶. Così, passando al versante della riflessione ontologica, Melchiorre deve domandarsi necessariamente quale sia lo statuto di questo non-essere che minaccia l'esistente e che cosa si debba intendere propriamente per non-essere:

Se però il non-essere viene qui inteso come un nulla, dovremmo anche dire che l'esserci dell'esistente e la sua stessa comprensione sono costituiti *per* il nulla, dove il 'per' sarebbe ad un tempo origine e destino. Ma come può il nulla farsi costitutivo di qualcosa?¹⁷.

Questo non-essere che la direzione intravede come esito sempre possibile e come possibilità sempre attuale, pertanto, non può essere inteso per Melchiorre come puro nulla, come annientamento assoluto di ogni senso¹⁸. Lo stesso *essere-per-la-morte* heideggeriano – che il filosofo tedesco aveva individuato come la definizione più propria del *Dasein* – cadrebbe in contraddizione:

la formula heideggeriana implicherebbe allora un esito di tipo essenzialmente nichilistico e la stessa *libertà*, che ne dovrebbe venire rispetto ad ogni scelta finita, sarebbe in definitiva appunto contraddetta dalla *determinazione* che viene *da e per* il nulla: il *coraggio*, di cui parla Heidegger a questo riguardo, sarebbe da ultimo un mero luogo retorico e, di fatto, un'esposizione al non-senso¹⁹.

Anche nella tensione (o paradosso) tra la speranza dell'essere e il destino inesorabile che traina verso il non-essere, se quest'ultimo viene concepito come un'assoluta nientità, dovremmo riconoscerci ancora esposti a una duplice illusione: l'illusione della custodia che finisce per custodire un nulla e che allo stesso tempo crede di operare in vista di un mantenimento dell'essere. Jaspers tenta – forse – una via d'uscita: per «morire davvero senza farsi illusioni», per «superare la vita senza disprezzarla» occorre deliberare, giudicare, avere una certezza d'essere per un impegno libero e appassionato alla finitezza, per sporgersi oltre la disperazione cui va incontro la caducità dell'esistere. Il niente della morte, lungi dall'essere «abisso orrido e immenso» o *nihil* assoluto, comincia a delinearsi piuttosto come l'*indeterminato*.

Heidegger, tuttavia, nella *Kehre*²⁰ accoglierà l'obiezione secondo la quale una filosofia del puro niente terminerebbe necessariamente nel «nichilismo».

¹⁴ Come «anticipazione delle possibilità», essere per la possibilità «più propria», «incondizionata», «insuperabile», «certa» e «indeterminata» dell'Esserci (cioè la morte). Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. di P. Chiodi e F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006, § 53, pp. 311-319.

¹⁵ MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*, p. 75.

¹⁶ *Ivi*, p. 75.

¹⁷ *Ivi*, p. 75.

¹⁸ Con Levinas, nota Melchiorre, dovremmo piuttosto pensare la morte a partire dal tempo e non più il tempo a partire dalla morte.

¹⁹ *Ivi*, p. 76.

²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, Bd. 9, p. 306, trad. it. di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 260: «Invece di [...] abbandonare l'enigmatica plurivocità del niente, dobbiamo unicamente prepararci ed essere pronti ad esperire nel niente la vastità di ciò che dà ad ogni ente la garanzia (*Gewähr*) di essere. Ciò è l'essere stesso. Senza

La risposta, com'è noto, porta dal niente sul versante dell'essere: il niente di cui abbiamo esperienza, pur nell'abissale sprofondamento dell'angoscia, non potrebbe riconoscersi se non sullo sfondo dell'essere²¹.

Occorre riportare il discorso ad una «originaria e assoluta positività, l'Essere appunto come condizione incircoscribibile, come luce essenziale che permette il rilievo di ogni determinazione finita»²². L'orizzonte dell'essere deve rimanere una presenza positiva, nella cui ampiezza può porsi, eventualmente, il negativo: quanto è posto in essere si lascia riconoscere solo nell'orizzonte della presenza. Certo, ogni presenza, nel suo *hic et nunc*, appare segnata da una imperfezione, da una caducità; ma è come se ogni nota negativa rimandasse alla sua positività originaria, la quale è pure in grado di ricomprenderla. Allo stesso modo potremmo dire che l'infinito, diversamente da quanto si pensi, non si oppone per *via negationis* al finito, ma è – come pensava Pascal – la condizione di possibilità del finito, è lo sfondo che sta dietro al finito e che al contempo lo trapassa, lo attraversa. Questo Essere positivo, presente, infinito è – in altre parole – un trascendentale: «ogni cognizione, per quanto tragica, del negativo vive pur sempre nella partecipazione ad un senso infinito dell'essere»²³.

Questa dinamica, che sancisce chiaramente la precedenza dell'orizzonte dell'essere sul non-essere, si precisa ancora di più – dice Melchiorre – secondo due corollari:

1. Primo (dal gusto neo-tomista): «la negatività dell'ente implica da ultimo l'assoluta positività dell'essere e, in se stessa, non ne è che la manifestazione e la partecipazione finita»²⁴. Solo in questa rivendicazione del primato logico della positività l'*essere-per-la-morte* assume un significato non nichilistico, in modo che si possa riconoscere in questa suprema negatività una possibile dedizione al senso dell'Essere.

2. Secondo: anche se l'aria che respiriamo è fatta sempre di questa positività, «il nostro riconoscimento nella medesimezza dell'Essere resta appunto segnato da questa negatività»²⁵, da questa finitezza costitutiva, che non è, però – come voleva gran parte del movimento esistenzialista –, *assurda*. Il *logos*, infatti, continua a custodirci (per necessità, infatti, il nulla non può essere fondativo²⁶); ma rimaniamo sempre nell'incertezza, nel non sapere, e questa condizione precaria ci spinge all'abbandono nelle braccia di qualcosa o di qualcuno, all'«esercizio di fede».

Si fa strada allora un nuovo prototipo di *coraggio*²⁷, «che coniuga il sapere con il non sapere e che dunque, abbandonandosi all'imperscrutabilità del *logos*, va sostenendo la fragilità dei suoi progetti»²⁸. Melchiorre assume a *tipo* di questa sintesi la drammatica vicenda di Giobbe. La sua parabola si distende fra l'alta protesta per i molti segni di morte e la confessione finale che si piega alla risposta di Dio. Il sublime racconto biblico, però, non va inteso – alla maniera di E. Bloch e di D. Sölle – nel senso di una prevaricazione con la quale Dio schiaccerebbe il povero Giobbe, piegherebbe la sua titubanza e la sua sfiducia, punendone ad un tempo il gemito ingiustificato.

l'essere, la cui essenza abissale, ma non ancora dispiegata, ci viene destinata dal niente nell'angoscia essenziale, ogni ente resterebbe privo di essere».

²¹ Melchiorre, *Al di là dell'ultimo*, p. 78. Anche se la nichilizzazione della morte introduce un paradosso, la vita continua ad annunciare la vita, continua ad avere sullo sfondo la pienezza dell'essere, la presenza, la durata. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1977, trad. it. di V. Zini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009, pp. 56-58.

²² MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*, p. 79.

²³ *Ivi*, p. 80.

²⁴ *Ivi*, p. 81.

²⁵ *Ivi*, p. 81.

²⁶ *Ivi*, p. 130: «originario è l'essere piuttosto che il nulla, e questo non consente ultimamente alcuna contraddizione; l'essere, nella sua originaria purezza non può coniugarsi in alcun modo col nulla».

²⁷ Cfr. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, pp. 103-111. In queste pagine Jankélévitch parla analogamente di «serietà»: essa rappresenta il «sì» con cui l'etica risponde alla fragilità del divenire.

²⁸ MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*, p. 83.

Protesta e lamento, al contrario, si arrestano in un silenzio riconoscente²⁹; un silenzio che non va interpretato «come non esistenza, come caduta nel non essere: non è vuoto e privo di voce»³⁰. Al contrario: «Proprio dove si raccolgono i simboli estremi della morte, la cenere e la polvere, proprio ai limiti di questo niente, Giobbe dice di riconoscere finalmente il volto di Dio»³¹, Colui che cercava da tempo e desiderava conoscere. Egli Lo conosce così – finalmente – nella carne, nel dolore, in uno stato di quasi-morte.

Scegliere la nullità del proprio esserci è, come si diceva, possibile solo in forza dell'Essere, che mentre si dona si dà a pensare con necessità. E la fede o totale disponibilità per l'essere, che riposa nel nostro niente e poi di là dal nostro ultimo niente, di nuovo è possibile solo in forza di quella necessità. Scegliere e abbandonarsi alla propria nullità è, dunque, tornare alla sorgente stessa dell'essere e affidarsi alle radici della nostra consistenza³².

È questo affidamento l'unica umiliazione che non sfocia nella dissoluzione di sé o nel masochismo, ma riscopre quell'orizzonte di Essere cooriginario alla propria positività. L'apice di questa dinamica è rappresentato infatti dalla *croce*, mistero condensato nelle due ultime parole di Cristo³³, dalle quali si scorge chiaramente che l'essere *alla fine* del Nazzareno coincide con il suo *compimento*, nel corso del quale, consegnandosi alla morte, in realtà «consegnò lo spirito»³⁴ al Padre, ad un amore più alto. Stranamente qui – dice Melchiorre –, in questo caso evangelico esemplare³⁵, dove la fine si accompagna ad un compimento della storia, la morte sembra essere foriera di *gloria* e di *magnificenza*.

L'apertura della fede, quindi, permette di consegnare ogni futuro alle radici stesse dell'essere e al parteciparsi dell'origine, ma questa consegna passa pur sempre attraverso il niente della morte e quindi non può che restare nell'*indeterminato*: deve allora rendersi disponibile anche al niente del nostro esserci. Dobbiamo allora accontentarci di dire che la morte, spezzando, stoppando, annichilendo il nostro avvenire, lascia solo al presente bruto un valore pieno ed assoluto? Diceva C. Michelstaedter che l'unico modo per superare lo spettro del futuro è il *permanere*, il «tenere raccolta nel presente la propria vita»³⁶. Ma questo vivere nel presente e solo nel presente, questo *carpe diem* dal gusto antropocentrico, che finisce per fare della vita un fuoco di paglia, non è diverso dalla deriva nichilista, poiché anche in questa prospettiva la morte è considerata comunque una «rapina dell'essere»:

l'esercizio del nulla, l'appropriazione del presente, riposa sulla pretesa di poter consistere in qualche modo per sé e in sé, ma è proprio questa consistenza che, d'altra parte, si sa esposta alla rapina del tempo.

Questa pretesa non può non estendersi poi al futuro:

²⁹ Cfr. *Gb* 40, 3-5: «Giobbe prese a dire al Signore: “Ecco, non conto niente: che cosa ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò, due volte ho parlato, ma non continuerò”».

³⁰ MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*, p. 84.

³¹ *Ivi*, p. 84.

³² *Ivi*, pp. 85-86.

³³ «È compiuto!» (*Gv* 19, 30), «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23, 44).

³⁴ *Gv* 19, 30.

³⁵ È proprio l'esemplarità trascendentale di Cristo che ci interroga e ci apre strade impreviste secondo Melchiorre. Cfr. MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*, pp. 107-111. Dietrich Wiederkkehr ha giustamente parlato, a questo riguardo, di un'antropologia che è «tracciata all'infinito e che prende il suo avvio in ciascun uomo. In Gesù Cristo questa possibilità radicata nell'uomo, anzi l'uomo stesso in quanto possibilità è stato portato ad una realizzazione eminente» (D. WIEDERKEHR, *Linee di cristologia sistematica*, in *Mysterium salutis*, ed. it. a cura di F.V. Joannes, Queriniana, Brescia 1971, V, p. 679).

³⁶ C. MICHELSTAEDTER, *Opere*, Sansoni, Firenze 1958, p. 878.

Per avere la pace domani (e la pace non si ottiene che col denaro) si aliena, si vende la libertà d'oggi³⁷.

Come si scoglie allora questa pretesa? Come si rompe l'incantesimo di questa illusione? L'unica strada possibile è quella di uno sguardo d'insieme, inclusivo, che dia ragione sia della decisione di fronte alla quale l'esserci deve esprimersi sia della sua finitezza, della sua fragilità. Occorre allora definire cosa sia questo sguardo d'insieme possibile:

mentre si decide per ciò che *ha da essere*, l'uomo è tanto più autenticamente nella decisione quanto più resta disponibile all'essere come dono³⁸.

Sulla scia di Giobbe, proprio al confine del suo niente, del suo sentirsi niente, laddove non regge più la pretesa di autodeterminazione, lì l'uomo può consegnarsi liberamente al dono dell'essere, che è tanto più gratuito quanto più l'esserci finito si accorge di non poterselo procurare in solitario.

Così questo vivere per grazia e senza necessità non soltanto *fonda la libertà di scelta, ma fonda nel senso di renderla libera per il valore*: libertà che, attraverso la morte, acquista il gusto alla disinteressata ricerca del senso, verso un più d'essere che la guida e la chiama nella sua incompiutezza. E ancora: libertà che è indipendenza da ogni necessità, tranne che dalla necessità che le si dona nella trascendenza dell'essere³⁹.

La stessa angoscia come potrebbe sorgere fuori dalla coscienza stessa dell'Essere? Approssimarsi alla morte, prepararsi alla morte non è appropriazione indebita e egoistica dell'essere, ma serena operosità a servizio dell'essere. È partecipare a quella totalità non costruita ma offerta, cedere al dono dell'essere come a un *embrione del compimento*, icona che simbolicamente *produce* l'ultimo senso.

Ogni scelta esce dalla mera possibilità solo confidando nel dono o nel parteciparsi dell'essere, ultimamente solo nella dischiusura alla potenza dell'Infinito, nell'abbandono al principio stesso dell'esistere⁴⁰.

Se bisogna dimettere ogni presunzione di cattura dell'essere, allora, l'esercizio di fede rimane l'unica strada percorribile. Una strada, da quello che abbiamo visto, non irrazionalistica.

La dimissione di ogni pretesa sull'essere, sino all'abbandono nella morte, può allora ben accompagnarsi con la fede che restituisce quel senso alla custodia dell'infinito.

Gesù stesso, come abbiamo accennato, è il modello di questo abbandono. Egli abbandona se stesso. Era «come un agnello condotto al macello»⁴¹, ma non si avvicinava alla fine cercandola, quasi per uno strambo compiacimento della morte – quel compiacimento necrofilo che lo stesso Jankélévitch rimproverava ai cristiani –, ma per una disponibilità ad un amore più grande, all'avvento del regno. Così egli realizza più di chiunque altro la *relazione* delle relazioni, quella con Dio, che pur sottraendo in parte a se stessi, permette di essere autenticamente radicati, anche davanti

³⁷ CH. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, Oeuvres en prose*, Gallimard, Paris 1957, p. 1443.

³⁸ MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*, p. 98.

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 100.

⁴¹ *Is* 53,7.

alla prova più estrema. Gesù con la sua testimonianza sembra voler dire: come non si vive per se stessi, così non si muore neanche per se stessi. La morte, così, non è la parola desolata che mette una croce sopra la vita, ma diventa addirittura la porta per la glorificazione, per la resurrezione, per la salvezza della vita.