

Georg Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, trad. it. G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1995

I-II - Relazione di Valerio Cori

Mi occuperò di presentare i temi fondamentali trattati nell'opera di Georg Scherer dal titolo "Il problema della morte nella filosofia". Mi occuperò in particolare dei primi due capitoli dei quattro presenti nel testo, ma prima cercherò di fornire uno sguardo sintetico in generale sull'opera in esame.

Breve presentazione opera

Questo testo vuole sottolineare come il confronto filosofico con la morte, sin dalle prime battute, muove alla luce di quattro interrogativi fondamentali:

1. Che cos'è la morte?
2. Esiste per l'uomo una speranza oltre la morte?
3. Come dobbiamo comportarci con la morte?
4. Qual è l'origine e quali sono i modi della nostra conoscenza della morte? (o in altri termini: Da dove e come sappiamo della morte?)

Queste domande non sono diventate affatto superflue in una società dominata dalla scienza e dalla tecnica. Al giorno d'oggi, in virtù di questo mutamento, si presentano ovviamente nuovi problemi, ma Scherer ci propone di osservare come si possono comprendere quegli antichi interrogativi di fondo alla luce delle problematicità emerse più di recente. Nel secondo capitolo ci viene offerto uno sguardo rivolto ai più importanti contributi e alle principali posizioni della filosofia sulla morte del XX sec. Nel terzo capitolo ci viene fornita una carrellata di esposizioni storiche in senso proprio incentrata sulle principali teorie della concezione pre-metafisica e metafisica della morte. Infine, nel capitolo conclusivo Scherer presenterà quelli che sono i maggiori sforzi di fondare un pensiero post-metafisico nuovo. In merito al problema della morte.

Sintesi dei primi due capitoli dell'opera

L'epoca della scienza offre diverse occasioni per porsi nuovi interrogativi sulla morte. Una di questi è sicuramente l'eutanasia.

«Quando è lecito e doveroso fare tutto quanto è in nostro potere per allungare una vita umana? Quando è lecito, o addirittura doveroso, sospendere ogni attività di sostegno (sostegno passivo alla morte)?»

Quindi interrogarsi sul rapporto tra vita biologica e ragionevolezza, di conseguenza, comporta la questione del senso dell'esistenza umana nel suo complesso.

Il potere umano di porre fine alla propria vita è visto da molti come segno di emancipazione della modernità. Marcuse parla di una "liberazione definitiva" che può arrivare in un momento preciso per libera scelta dopo una vita piena. Quindi l'uomo con il suicidio può sconfiggere la sua impotenza di fronte alla morte che ci afferra improvvisamente. Anche qui la questione è la «comprensione della nostra esistenza, si tratta del senso della libertà umana». Questa riflessione permetterebbe un vero sostegno a coloro che si accingono a morire negli ospedali e ai quali si potrebbero rendere comprensibile la morte e il morire. Ci si chiede se non sia opportuno sempre di nuovo il "*memento mori*", ma una prassi che renda possibile una morte umanamente degna è ancora largamente sconosciuta. Per fare ciò bisogna considerare la singola persona. In un'epoca in cui il problema della morte è considerato come puramente privato e, dal punto di vista sociale, non particolarmente rilevante.

In quest'ottica è allora lecito chiedere se sia possibile «una prassi sociale che renda giustizia all'uomo». Il tema centrale però è la cosiddetta “morte naturale” identificata con la morte di vecchiaia; quella morte definita da Feuerbach come “conforme a natura” e “sana” definendo la morte diversa da questa come “orribile, innaturale, violenta e crudele”. Ma questo concetto ha in sé una contraddizione interna in quanto la morte viene allontanata attraverso misure straordinarie da parte dell'uomo fino a che essa non arrivi esclusivamente a causa dell'invecchiamento. La “morte naturale” è quindi un altro tentativo di esercitare (consapevolmente o meno) un “dominio della morte” in virtù dell'ideale di autodeterminazione.

Il tema del dominio viene affrontato da Max Scheler parimenti a quello della rimozione della morte secondo cui l'uomo attuale e la società presente rimuovono la morte dalla loro coscienza.

L'uomo moderno crede nella massa, non più quindi in una sopravvivenza ed in un superamento della morte in essa, per il fatto che non coglie più la morte visivamente davanti a sé – non vive “al cospetto della morte” – o, per dirla più precisamente, egli, con il suo modo di vivere e il tipo delle sue occupazioni, rimuove dalle zone chiare della coscienza il fatto intuitivo, presente costantemente in noi, che per noi la morte è certa, finché non arretra il giudizio semplice e pieno di buon senso che egli dovrà morire¹.

Quindi l'uomo moderno si illude di essere protagonista di un infinito processo vitale, che è un surrogato della fede nella vita eterna, alimentato dall'idea di progresso. Un progresso senza meta e il cui senso è il progredire stesso. Dalla paura della morte è scaturito un ideale di conoscenza connesso alla prassi che trasforma la realtà nel campo del dominio e considera irreali tutto ciò che non rientra in questo progetto.

Per Adorno, dopo Auschwitz, la rimozione è l'unico modo di placare il “panico continuo nei confronti della morte”. Ma allora, alla luce degli eventi del XX secolo, la fede nel progresso diviene molto problematica. Bisogna, secondo Scherer, tuttavia distinguere la concezione di un'idea di progresso in cui la morte del singolo era inessenziale rispetto all'avanzamento storico dell'umanità nel suo complesso, da quella di Scheler che la considerava come già attiva nell'uomo quando egli agisce come se, con il suo darsi da fare nelle cose, avanzi indefinitamente.

Ora se si considera l'idea di progresso come problematica, non è così semplice rimuovere la morte. E' così che entra in gioco l'idea di morte naturale, intesa come semplice evento biologico che rivela all'uomo che egli, come l'animale, è sottoposto alle stesse leggi.

Ne deriva l'aspetto paradossale della morte che si può configurare in due modi: anzitutto come esseri naturali siamo coscienti della morte e dobbiamo rapportarci ad essa; inoltre come esseri razionali, coscienti di sé e che debbono rapportarsi a sé stessi apparteniamo alla mortalità della natura. Scherer rileva come la metafisica abbia quasi sempre risposto nel senso della seconda configurazione del paradosso. D'altro canto lo schema interpretativo della “morte naturale” non può essere considerato soddisfacente perciò è necessario interrogarsi oltre di esso.

¹ M. Scheler, *Tod und Fortleben*, in *Gesammelte Werke*, vol.10: *Schriften aus dem Nachlass I*, Bern 1957, p. 34 [trad. It., *Morte e sopravvivenza*, in *Il dolore, la morte, l'immortalità*, LDC, Leumann/To 1983, p. 100] in G. Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, trad. it. G. Sansonetti, Queriniana Edizioni, Brescia, 1995, p. 34.

Una volta posti tali quesiti scaturiti dalla modernità, ma che continuamente si riferiscono agli interrogativi più classici in filosofia, Scherer passa in rassegna diversi altri autori per indagare una gnoseologia della morte.

Tutti noi sappiamo che dobbiamo morire, ne siamo certi. “La morte è certa, è incerto solo il momento”. Ma da cosa deriva questa certezza? Tendiamo a sostenere che essa derivi dall’esperienza generale. Max Scheler rifiuta questo tipo di certezza fondata sull’induzione e l’empiria; Ströker aggiunge che l’induzione non può essere “un punto d’appoggio affidabile se non penso realmente e seriamente la morte come la mia morte”. Infatti nella nostra esperienza è presente solo la morte dell’altro. Nondimeno bisogna aggiungere che la nostra propria morte non potrà mai essere oggetto di esperienza per noi.

Per Scheler non esiste una certezza intuitiva della morte. La morte è data con l’essenza della vita, incerti sono il modo e il momento della sua realizzazione (*Mors certa, hora incerta*).

Prendendo le mosse dalla fenomenologia husserliana riguardo l’esperienza interna del tempo, Scheler indica l’orientamento alla morte del processo vitale. Si nota come passato, presente e futuro si dispongono lungo la nostra vita con la tendenza ad un accrescimento del passato in perfetta combinazione con il decrescere del futuro. Se non sapessimo che dobbiamo morire, non sapremmo nemmeno che il tempo a disposizione per cogliere le nostre possibilità è sempre minore. Quindi giungiamo alla certezza della morte collegando questo orientamento della nostra esperienza temporale con il fatto che gli altri muoiono.

Questo tipo di visione di certezza della morte, secondo il parere di Scherer, rimane imbrigliata nell’assumere la morte come una necessità essenziale (propria dei fatti, ad esempio) scambiandola con la necessità effettiva del dover morire. Ströker evidenzia come siamo carenti non solo perché non conosciamo il motivo per cui la morte non possa anche non esistere.

Un strada diversa da quella che fonda la certezza della morte su un sapere semplicemente empirico-induttivo, è quella dell’anticipazione proposta da Kierkegaard e connessa strettamente all’analisi esistenziale della temporalità dell’uomo condotta da Heidegger.

E’ importante per Kierkegaard sottolineare la serietà della morte. L’uomo si rapporta a sé stesso come sintesi di finito e infinito; la serietà dell’essere-Sé ha quindi a che fare con la morte e culmina nel rapporto con la morte. La serietà entra in questo rapporto solo quando siamo in grado di pensarci morti e pertanto nell’anticipazione della nostra morte, della quale diveniamo testimoni. Il culmine della serietà non è propriamente la morte, piuttosto l’idea di essa. Bisogna realizzare che la morte è possibile in ogni momento, vivere ogni giorno come fosse l’ultimo e, contemporaneamente, come fosse il primo di una lunga vita. La morte riconduce l’uomo dal futuro al presente, facendogli raggiungere l’autentico presente.

In Heidegger l’esserci si rapporta fino alla fine al suo poter-essere. Quindi l’esserci si costituisce fondamentalmente nell’essenza come costante incompiutezza; questo però non dev’essere inteso come una mancanza, ma piuttosto come un modo di essere attraverso il quale ci rapportiamo alla morte. Se la morte è un poter-essere, il più autentico, essa è una possibilità dell’esistenza, un modo di rapportarsi a sé stessi, dell’essere-Sé per dirla alla Kierkegaard. La morte è quindi la più estrema delle possibilità, incondizionata e insuperabile. E’ “un’imminenza sovrastante specifica. E’ la possibilità della pura e semplice impossibilità dell’esserci”. L’insuperabilità della

morte apre tutte “le possibilità poste al di qua di essa”. Perciò nella morte giace “la possibilità di anticipazione esistente dell’esserci totale”, cioè di esistere come totale poter essere.

Solo nell’anticipazione della propria, incondizionata, insuperabile possibilità della morte, l’esserci giunge alla certezza della morte. Il fatto che la possibilità della morte sia certa, rende possibile l’esserci stesso, mantenendosi questo nell’anticipazione della morte nella verità (apertura) corrispondente alla morte: “L’apertura della possibilità si fonda nella possibilizzazione anticipatrice”.

Importante è sicuramente accennare all’essere per la morte. Questi cerca di nascondere il carattere di possibilità della morte facendola apparire come evento noto che avviene nel mondo. La morte diventa un “si muore” non un “io muoio”. Il morire diventa quindi qualcosa che riguarda l’esserci, ma nessuno in particolare. Quindi l’esserci quotidiano è in costante fuga dalla morte, la allontana. Va da sé la connessione al tema dell’angoscia in cui “l’esserci si sente davanti al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza.

In risposta a ciò Scherer conclude:

Comprendere la morte significa pertanto sempre anche avere il coraggio dell’angoscia, prendere su di sé la minaccia che si fa avanti nell’angoscia e respingere la fuga davanti all’angoscia tipica del rapporto corrente decaduto e alienato del “Si” [muore] con la morte. Solo nell’angoscia è possibile la “libertà per la morte”.

Scherer termina la sua carrellata riguardo alle teorie conoscitive della morte accennando all’esperienza della morte nell’orizzonte dell’interpersonalità.

Marcel definisce più centrale l’esperienza della morte della persona amata rispetto all’idea della propria morte. L’amore in Marcel si distingue in possessivo e oblativo, corrispondenti alle categorie di avere, come scissione di soggetto-oggetto, ed essere, come espressione del rapporto soggetto-soggetto. L’intersoggettività va dunque intesa come infrazione dello statuto di oggettivazione reciproca. Nella morte di coloro che amiamo, viene fatta dai sopravvissuti un’esperienza di morte. Tale evento risulta essere la separazione da ciò che amiamo. Nell’amore siamo uniti in un noi, essendo cuore della mia stessa esistenza. Ciò comporta che l’esperienza di morte compiuta attraverso la morte dell’altro sia di rilevanza ontologica. Ma distinguere l’avere un corpo dall’essere un corpo consente di “pensare la presenza permanente della persona umana presso e per l’altra persona, presenza che sopravvive alla morte”.

“Amare una persona”, dice un personaggio delle mie pièces, “significa dire: non morirai”. Questa non è per me una semplice risposta teatrale... Acconsentire alla morte di una persona significa, in un certo senso, abbandonarla alla morte. Quello che vorrei mostrare è il divieto che lo spirito di verità c’infligge davanti a questa capitolazione, a questo tradimento².

Per concludere, secondo Scherer bisogna ammettere un pluralismo delle diverse esperienze di morte.

L’anticipazione della propria morte e l’esperienza della morte della persona amata ci mettono di fronte allo stesso abisso. In generale, sembrano darsi non solo uno, ma più modi di comprendere l’inevitabilità della morte.

² G. Marcel, *Wert und Unsterblichkeit*, in *Das ontologische Geheimnis*, p. 79, in Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, p. 100.

III-IV - Relazione di Mario Bonifazi

1. Introduzione

Nella terza parte del libro di Scherer, intitolata *Morte e Immortalità - modelli di pensiero fondativi nella storia della metafisica*, l'autore mette in evidenza da un lato come la morte costituisca da sempre un problema per la filosofia e, dall'altro, come il concetto stesso di morte assuma connotazioni diverse a seconda del particolare momento filosofico in cui viene trattato. A differenza di quanto avviene per le proprietà e le relazioni, ad esempio, che emergono come dati sensibili dal dubbio statuto ontologico (sussistono indipendentemente da una mente che le pensa? Si tratta di sostanze? O sono un mero *flatus vocis*?), la morte si presenta come un ente dal (relativamente) sicuro statuto ontologico che tuttavia non si può cogliere con i sensi. Platone non avrebbe difficoltà a considerare la morte come una forma pura, e quindi una sostanza; Aristotele dal canto suo la considererebbe una sostanza prima, visto che la morte non è chiaramente in un sostrato né si dice di un sostrato; Spinoza direbbe che è un attributo dell'unica sostanza che è Dio, e così via...

Ciononostante la morte resta qualcosa di non rappresentabile, a meno che non si prenda per buona la figura dello scheletro incappucciato con tanto di falce, come quella del dipinto del XVI secolo che compare nella copertina del libro di Scherer. Questa apparente asimmetria tra conoscenza intellettuale e sensibile fa della morte un problema a cui la filosofia tenta di rispondere con il suo strumento principale, vale a dire la speculazione razionale e, aggiunge Scherer, dal momento che «la speculazione razionale si modula nel corso della storia della filosofia in naturalistica, metafisica e postmetafisica», anche le soluzioni che di volta in volta vengono fornite risentono inevitabilmente del particolare momento che si attraversa. Il libro in questione parte proprio dall'analisi delle fasi *pre-socratiche* e *metafisiche* della filosofia, per approdare finalmente al momento post-metafisico che caratterizza il pensiero odierno:

Prima di sviluppare ulteriormente nell'ultimo capitolo i contributi al problema della morte dati da questo "nuovo" pensiero [postmetafisico], dev'essere compiuto il tentativo di una sintesi pregnante delle più importanti asserzioni della metafisica sul problema della morte³.

Se è vero che oggi si tende a disperare della possibilità di delineare un orizzonte unico di senso in cui inquadrare la realtà, così non è stato per il restante corso del pensiero filosofico che va dal VII secolo avanti Cristo al Novecento: innumerevoli sono le soluzioni proposte a problemi metafisici come quello della *morte*, e non solo, e Scherer ne passa in rassegna un buon numero tra i più celebri.

2. I presocratici

Solitamente si fa risalire la nascita del pensiero metafisico a Platone ed alla cosiddetta «seconda navigazione» eppure Scherer colloca l'ingresso della morte come problema della filosofia molto prima, a partire dal VII secolo avanti Cristo con Anassimandro di Mileto (610 – 546 a.C. circa): secondo l'autore questa scelta è giustificata dal fatto che una delle determinazioni principali del principio primo («ἀρχή») è proprio quella di essere *esente dalla morte* e quindi la sua intrinseca connessione con lo *ἀρχή* dei pre-socratici rende indispensabile seguirne le tracce sin dagli albori della filosofia. A tal proposito, dice Scherer:

³ *Ivi*, p. 109

Il rapporto dell'idea fondamentale dell'arché con il problema della morte emerge immediatamente. Già Anassimandro (nato nel 610 circa a.C.) designa il suo arché, l'ápeiron, come l'Indefinito illimitato, come l'immortale, senza tramonto ed invecchiamento.

La morte in Anassimandro sarebbe vista dunque come un ritorno dell'essere alla sua condizione originaria che appartiene alla sfera dell'infinito⁴. Eraclito, nell'ambito della sua filosofia dei contrari, oppone la morte alla vita, come si può leggere chiaramente nel *frammento 15*: «Ma Ade è lo stesso che Dioniso, per il quale essi folleggiano e baccheggiano».

Inoltre, secondo Scherer, Eraclito avrebbe utilizzato il termine greco *βίος* che significa «vita» anche nella sua altra accezione di «arco», con l'accento sulla seconda sillaba, che significherebbe appunto la parabola esistenziale nella sua unità di vita e morte⁵.

Parmenide, dal canto suo, non concepisce affatto i contrari, almeno per quanto riguarda la via della verità; il divenire è relegato alla sfera della mera e opinabile apparenza (la cosiddetta «via della doxa») e la morte in particolare si ritrova degradata allo status di ente più apparente fra tutte le apparenze. Questo concetto è reso chiaramente da Scherer dalla seguente formulazione: tuttavia, ogni mutamento è un'illusione, «anche la morte, la più apparente di tutte»⁶.

Scherer conclude il suo *excursus* sulla fase pre-metafisica con uno sguardo verso la filosofia di Pitagora, che fornisce un esempio di dottrina dualistica in cui la morte viene relegata ad agente in una soltanto delle due «controparti». Pitagora e i pitagorici operano a partire dalla seconda metà del VI secolo a.C. sulla tesi di fondo secondo la quale vi è nell'uomo una separazione di anima e corpo, e tra i due, è l'anima a costituire la vera essenza mentre la sua unione con il corpo è causa di impurità; per chiarire meglio questo concetto Scherer ritiene opportuno citare W. Röd: «I corpi, e nel corso dello sviluppo successivo della dottrina, la materia in generale, costituiscono dei limiti

⁴ Jankélévitch supera il concetto di invecchiamento come progressiva manifestazione della morte: l'istante immediatamente antecedente l'istante mortale e tanto vitale quanto lo è il primo istante di vita: «un minuto prima della sua morte, colui che è ancora in vita, sul momento, suscettibile di scampare e sopravvivere» (V. Jankélévitch, *La morte*, tr. it., Einaudi, Torino 2009, p. 153).

⁵ Qui Jankelevitch probabilmente suggerirebbe che la morte non può essere il contrario della vita: stando alla definizione di *contrario* che fornisce Aristotele, questo si ha quando v'è la massima differenza nello stesso genere; dal momento che vita e morte non appartengono allo stesso genere, non vi può essere relazione di contrarietà tra le due. La vita non condivide lo stesso genere con la morte, come dice Jankélévitch: «La vita, in questo senso, è interamente e da un capo all'altro al di qua» (*Ivi*, p. 56).

⁶ Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, p. 119. Su questo punto, Jankélévitch potrebbe sottolineare che, ammesso che si possano considerare i dati empirici come delle mere apparenze, la valenza metaempirica della morte come tragedia continuerebbe a far sì che la morte venga *presa sul serio*: «L'uomo che realizza la morte-propria [...] si trova in una condizione completamente diversa da quella di colui che, mediante un ragionamento, applica una legge universale al suo caso particolare» (Jankélévitch, *La morte*, p. 19).

alla libertà dello spirito, la causa del suo turbamento, il principio del male e, quindi, qualcosa di negativo che deve essere superato»⁷.

3. La fase metafisica

I pitagorici, pur attribuendo alla parte spirituale una certa preminenza su quella materiale, non riescono ad elaborare una filosofia che valichi i limiti della φύσις e quindi pur intuendo in qualche modo la superiorità dell'anima sul corpo non riescono a ricollocare questa sporgenza su un piano adeguato, finendo così col dire che l'anima stessa è armonia, la stessa armonia che sussiste nei rapporti numerici tra la lunghezza delle corde degli strumenti musicali e l'oscillazione dei suoni. Perché si trovi una collocazione più adeguata alla particolare natura del concetto di morte (e non solo, ovviamente) bisognerà aspettare Platone (427-347 a.C), il quale, con gli strumenti forniti dalla cosiddetta «seconda navigazione» individua per primo la morte come problema *meta*-fisico. Secondo la teoria platonica infatti, le idee e l'anima appartengono ad un mondo che trascende la mobilità, la corruzione, l'imperfezione di quello terreno e proprio la morte è il superamento del momento della debolezza del sensibile. Scherer sottolinea queste tesi riportando le seguenti parole di Theunissen: «Per Platone l'esistenza nel tempo non può garantirsi nessuna soddisfazione, giacché essa è l'imprevedibile mutevolezza. Egli pensa l'eternità in opposizione a tale mobilità»⁸.

Dal momento che, per Platone, il Bene è l'idea prima, eterna, immobile, immutabile, una, essa trascende il mondo sensibile e si può conoscere autenticamente solo con lo sguardo della ragione; proprio come il Bene, la morte si può conoscere solo con la ragione e trascende qualsiasi rappresentazione sensoriale. Il fatto che proprio tale *ente* sia il primo che incontriamo alla fine di questa vita permette a Socrate di dire che l'anima dopo la morte «se ne va via ad un altro luogo della sua stessa natura, e cioè della sua stessa nobiltà d'origine e come lei puro e invisibile presso il Dio buono e intelligente, là dove, se Dio voglia, anche la mia anima andrà tra poco» (80d).

Secondo Scherer, inoltre, la concezione della morte come *elemento divino* è il vero motivo che spinge Platone a recuperare e proseguire la tesi che risale alla tradizione orfica per cui la morte è separazione dell'anima dal corpo. Infatti, se l'anima tende a ciò che è immutabile e conoscibile razionalmente, la morte (che è essa stessa ente immutabile e conoscibile solo razionalmente) non può che essere la liberazione per l'anima, non certo la sua condanna. In Platone l'attività filosofica, in un certo senso, può essere vista come l'anticipazione della morte: se la vita affligge l'uomo con la mutevolezza dei piaceri, dei desideri, delle tristezze e delle paure, è con il filosofare che l'individuo si dirige verso l'eterno del mondo delle Idee, anticipando sia la morte del corpo attraverso la mortificazione delle sue debolezze che la vita pura dell'anima attraverso la pratica della sua attività più nobile, la filosofia appunto. Scherer riporta le seguenti parole di Platone per chiarire ulteriormente questo punto: l'anima del filosofo già «si diparte pura dal corpo... come quella che nulla vita, per quanto poté, volle avere in comune con esso, e anzi fece di tutto per fuggirlo e starsene tutta raccolta in sé medesima... e questo non è altro che propriamente filosofare e veramente prepararsi a morire senza rammarico» (80e-81)⁹.

⁷ Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, p. 121.

⁸ *Ivi*, p. 128.

⁹ Anche su questo punto Jankélévitch sembra negare la possibilità di questo tipo di approccio, come si legge molto chiaramente nelle seguenti parole: «Ma non esiste una

La filosofia di Platone, prosegue Scherer nel paragrafo intitolato *Le teoria metafisica dell'immortalità e la fede nella risurrezione*, per le sue ben note caratteristiche che aprono al trascendente è stata la principale referente delle prime filosofie e teologie del cristianesimo; tuttavia viene superata dalle filosofie propriamente cristiane in diversi punti, uno dei quali è proprio il problema della morte. Si legge infatti nel seguente passo di Scherer: «Si deve in ogni caso considerare che le proteste contro il sistema di ricezione del platonismo da parte dei teologi-guida della chiesa primitiva non sono senza motivi oggettivi. Lo si vede molto chiaramente proprio in rapporto al tema della morte e dell'immortalità»¹⁰.

La differenza risiederebbe nel fatto che, mentre la dottrina platonica sarebbe una *dottrina dell'immortalità*, quella cristiana sarebbe una *dottrina della risurrezione*. Questa differenza mostrerebbe la sostanziale differenza per cui, fino a Platone compreso, la filosofia non avrebbe trattato adeguatamente la morte, dicendo che non esiste o collocandola su una sfera considerata fuori dalla vera essenza dell'uomo mentre la vera essenza, l'anima, non conosce affatto la morte. Nel cristianesimo compare infatti per la prima volta il concetto della risurrezione del corpo. Che la filosofia greca non avesse sino ad allora maturato una piena concezione della morte può essere dimostrato anche dal fatto che Paolo di Tarso, nel suo famoso discorso all'Areopago, conquista l'attenzione del difficile pubblico dei filosofi greci che poi però perde di colpo proprio quando inizia a parlare di «risurrezione della carne».

Scherer suggerisce, comunque, che anche la Bibbia attraversi la sua fase “naturalistica” nel vecchio Testamento, quando dice che nei primi strati dell'Antico Testamento «una speranza che vada oltre la morte è probabilmente sconosciuta» e che questa si dirige, sempre e comunque, all'al di qua. Eppure, se Dio non fosse anche *signore della morte*, si aprirebbe ciò che Scherer chiama «vuoto teologico»: con Gesù Cristo questo vuoto viene colmato. Questo fatto viene sottolineato nel libro di Scherer attraverso la citazione di J. Becker, che è la seguente: «L'essenziale eccezionalità, il carattere inaudito e la singolarità della risurrezione di Gesù sono ciò che danno il tono dominante»¹¹.

Paolo di Tarso, considerando la morte come l'ultimo dei nemici, rovescia la precedente posizione di Platone per cui la morte è una sorta di prima idea amica che l'anima incontra nel suo viaggio per l'al di là. Scherer riporta a pagina 154 del suo libro il seguente passo dalla Prima Lettera ai Corinzi: «La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?» (1 Cor 15, 12-58).

In epoca moderna, poi, una soluzione originale al problema della morte viene da Spinoza (1632-1677), il quale riforma il criterio di sostanzialità che Aristotele aveva espresso nelle Categorie e che a lungo aveva fissato uno *standard* per la filosofia nel seguente modo: «Ciò che è in sé, ed è concepito per sé [è sostanza]: vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato» (Etica I, def. 3).

“attenzione” alla morte [...] Ne consegue che la meditazione della morte non è una specialità tecnica limitata a una determinata classe di fenomeni e riservata a una particolare categoria di ricercatori» (Jankélévitch, *La morte*, p. 53).

¹⁰ Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, p. 150.

¹¹ *Ivi*, p. 153.

Un ente perché si possa considerare *sostanza* deve quindi anche essere *causa sui*, cioè causa di se stesso. Ad esempio, se per Aristotele un determinato uomo, Giovanni, o un determinato cavallo, Varenne, sono sostanze prime, così non è per Spinoza per cui Dio è l'unica sostanza e Giovanni e Varenne sono *degradati* a semplici attributi dell'unica sostanza. In questo contesto metafisico la morte stessa è un attributo di Dio, non una sostanza individuale, e quindi non rappresenta alcun problema; tale concetto è chiarito anche da Scherer quando, parlando della filosofia di Spinoza afferma: «Sotto quest'aspetto la morte non rappresenta alcuna catastrofe; essa non è altro che il definitivo trapassare nell'Uno-Tutto. Certo l'uomo singolo è soggetto alla morte, ma in quanto è un pensiero, un'idea del pensiero infinito, continua a sussistere»¹².

Kant (1724-1804) non accoglie la riformulazione del criterio di sostanza operata da Spinoza e al tempo stesso rifiuta di considerare ciò che può essere conosciuto dalla sola ragione senza la concorrenza della mediazione sensibile. Scherer sottolinea questa posizione con le seguenti parole: «L'io è perciò una semplice X, che noi scambiamo per una cosa sostanziale, sebbene di esso non possiamo avere nessun sapere»; prosegue quindi citando il seguente passo della Critica della Ragion Pura: l'io «è conosciuto solo attraverso i pensieri, che sono suoi predicati, e del quale, separatamente, non potremo mai avere il minimo concetto»¹³.

4. La fase post-metafisica

Nonostante Kant contribuisca notevolmente, attraverso la *Critica della Ragion Pura*, ad evidenziare i limiti del pensiero metafisico, è solo dopo la morte di G.F.W. Hegel (1770 – 1831) che si entra pienamente nella fase del cosiddetto “nuovo pensiero”. Questo perché in Kant quanto rimane incompiuto nell'ambito della ragione pura giunge a destinazione nell'ambito della ragione nel suo uso pratico: l'immortalità diviene così, con quello di «Dio» e di «libertà», uno dei tre grandi ideali della ragione pratica.

K. Jaspers (1883-1969) è un pensatore che Scherer colloca in ambito postmetafisico: riprendendo Schelling, il quale tematizza nella sua ultima filosofia il fatto che l'uomo rimane impotente rispetto ad una certa porzione dell'essere, il *dass*, Jaspers elabora la tesi per cui l'uomo si realizza solo se rimane fedele al suo rapporto con la trascendenza, come si legge anche nelle seguenti parole di Scherer: «per Jaspers l'uomo non si esaurisce nel mondo. In lui si manifesta una insoddisfazione, una inadeguatezza al mondo e una spinta all'incondizionato. Solo se l'uomo si sottomette alle esigenze assolute e vive di decisioni assolute, consegue la propria autenticità»¹⁴.

La morte sarebbe, in questo contesto, una via privilegiata al trascendente: «Il salto oltre ogni elemento mondano avviene per Jaspers passando attraverso quelle che definisce “situazioni-limite”. Ad esse appartengono la finitezza dell'uomo, la sofferenza, la colpa, la lotta e la morte»¹⁵.

Questo *non essere impenetrabile* non è tuttavia il vuoto nulla ma il principio *sovramondano* di tutto ciò che si trova nel mondo: «Nell'abisso del nulla l'uomo incontra l'essere stesso, la trascendenza assoluta, l'impronunciabile sovra oggettività per la quale la fede religiosa possiede la “cifra” Dio»¹⁶.

¹² *Ivi*, p. 172.

¹³ *Ivi*, p. 175.

¹⁴ *Ivi*, p. 219.

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ *Ivi*, p. 220.

La morte ci pone davanti all'orrore del non essere e quest'angoscia non può essere mai annientata con il sapere oggettivabile: in questo senso si parla di *postmetafisica*, non nel senso di filosofia della totale rinuncia a pensare la trascendenza. Sartre si spinge oltre affermando che la morte è un fatto accidentale di cui non possiamo mai capire e con cui non possiamo in alcun modo rapportarci. Antepoendo l'esistenza all'essenza come tipicamente avviene nelle filosofie esistenzialistiche, la morte irrompe nella vita dell'uomo senza preavviso dall'uomo in alcun modo perché, come si diceva, la morte può essere colta come una essenza dallo sguardo della ragione ma non come esistenza in quanto non può essere vista, sentita o toccata: per l'esistenzialista la morte irrompe nell'essere strappando tutte le sue possibilità.

Jankélévitch, recuperando Pascal, si colloca sia fuori dall'essenzialismo platonico che dall'esistenzialismo: la morte può essere *sentita* con il *cuore*. Per quanto riguarda il pensare o il dire sulla morte, non vi è niente da pensare o dire sulla morte; così come l'interscambiabilità delle terze persone è schiantata dalla «semelfattività dell'esistenza-propria». Si legge, infatti, ne *La Morte*: «Pascal, per esempio, dice dopo Giovanni Grisostomo che l'uomo avverte l'esistenza di Dio, ma non può conoscere né la sua natura né le sue proprietà. E noi aggiungiamo: l'uomo sente con il «cuore» che Dio esiste, ma non può stabilire con l'intelletto in che cosa consiste [...] Quel che è vero della libertà, potere essenzialmente affermativo e creatore, e quel che è vero della positività della vita, non è meno vero in senso opposto della morte»¹⁷.

¹⁷ Jankélévitch, *La morte*, p. 128.