

LA MORTIFICAZIONE DELLA MORTE

DOI: 10.7413/18281567208

di Natascia Mattucci

Università degli Studi di Macerata

Mortifying death

Abstract

Starting from questions that the recent pandemic has posed to the world's governments and citizens about the connection between medicine, politics and public health, this essay analyses some human attitude changes towards death and mortality over the last few centuries through the philosophy and literature mediums. From this perspective, in the paper's first part, the human approach to death and mortality is discussed considering the birth of the clinic and technology, showing the progressive removal of the perception of human limits in the contemporary world. In the second part, the human finiteness issue is addressed regarding the recent pandemic, raising questions about the loneliness of the dying and the consolatory function of storytelling.

Keywords: death, pandemic, technology, medicine, storytelling

La prova della forza di una concezione del mondo
non sta nelle risposte che sa dare, ma nelle domande
che riesce a soffocare

G. Anders, *L'uomo è antiquato*

1. Il punto di vista della morte: tra natura e artificio

Non sono mancate in questo periodo pandemico riflessioni autorevoli sugli sconvolgimenti prodotti da un virus le cui rapide e imprevedibili mutazioni paiono vanificare gesti e gestioni politiche. Slavoj Žižek ne ha colto fin da subito la portata sottolineando che non si sarebbe trattato di una transitoria

interruzione delle operose esistenze del XXI secolo, ma di un acceleratore della storia capace di smottamenti irreversibili¹. Sembra esserci una novità, radicale e dolorosa, nella catastrofe sanitaria, economica ed umana che ha colto impreparati paesi e comunità internazionale, malgrado i numerosi moniti sulla portata eco-politica dei rischi in un mondo dalle fitte interconnessioni². Gli eventi traumatici tendono a essere addomesticati se non addirittura rimossi dai singoli come dalle collettività. Gli accadimenti più estremi generano a livello comunitario reazioni non dissimili da quelle che si hanno dinanzi alla diagnosi di una grave malattia individuale: l'accettazione è l'esito ultimo di un processo che dapprima tende ad acquietarsi nella negazione-minimizzazione per assumere, in seconda istanza, tratti collerici o depressivi. L'accettazione in questo caso riguarda intanto la coscienza di una contingenza umana della quale l'immaginario contemporaneo ha progressivamente rimosso il pensiero.

La risposta al problema della morte è mutata nel corso dei secoli, e con essa le rappresentazioni e i rituali che dicono dell'atteggiamento umano dinanzi a quell'«appuntamento segreto, certo nel suo presentarsi, incerto nella data»³. Didier Fassin ha scritto che «la crisi Covid-19 è il culmine di una tendenza storica che ha attribuito un crescente valore alla vita – che ne ha fatto persino il nostro bene supremo»⁴, specie con l'affermazione dei diritti umani e, segnatamente, di un diritto alla vita costituzionalmente riconosciuto. Senza negare la significativa discrepanza che esiste nell'attribuire un differente peso alle esistenze e, conseguentemente, alla loro perdita, l'impegno di gran parte dei governi nel salvare vite umane «a ogni costo» di fronte ai rischi pandemici è «l'acme di una tendenza chiaramente identificabile negli ultimi cinquant'anni con l'affermarsi di una governamentalità umanitaria»⁵. Già Michel Foucault nel suo corso del marzo 1976 ha mostrato come uno dei punti a partire dai quali la biopolitica si è costituita, attraverso ambiti di intervento ben determinati come

¹ S. Žižek, *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, Or Books, New York 2020.

² «Oggi, nel pieno della crisi dell'iperoggetto pandemico (e di quello ecologico che lo amplifica), scopriamo che il dislivello prometeico ha un volto più antico: l'abisso tracciato tra l'Umano e tutto il resto (o tutti i resti). Se l'uomo è *antiquato*, gli animali, gli animalizzati e la Terra sono più-che-antiquati», M. Filippi, *Un quasi niente che ci ri/guarda*, «aut aut», vol. 389, 2021, p. 18.

³ R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016, p. 26.

⁴ D. Fassin, *Vite invisibili ai tempi della pandemia*, «aut aut», vol. 389, 2021, p. 115.

⁵ Ivi, p. 116. Sull'*humanitarian turn* della politica contemporanea, L. Scuccimarra, *Proteggere l'umanità: Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, il Mulino, Bologna 2017.

natalità e morbilità, riguardi una tecnologia di potere che non concerne propriamente l'individuo moderno, contraente e dotato di un corpo, ma un corpo molteplice, «un corpo con una quantità»⁶. Quest'ultimo è identificabile con la «popolazione» intesa come problema scientifico, biologico, politico e di potere. Nel connubio biopolitica-popolazione i meccanismi instaurati concernono statistiche per determinare fenomeni globali – «modificare o ridurre gli stati morbosi, prolungare la vita, stimolare la natalità» – misure di sicurezza per intervenire su quanto c'è di aleatorio in questo corpo molteplice nell'intento di «ottimizzare uno stato di vita»⁷. Tale finalità è resa possibile, ormai da tempo, da un sapere tecnico che Foucault ha indagato andando alle origini della nascita della clinica e dei nessi progressivi tra medicina e politica⁸. Origine che emerge attraverso un'archeologia dello sguardo di una medicina che da qualche secolo ha stabilito una nuova alleanza tra parole e cose, nonché un cambio di struttura tra visibile e invisibile, segno di una riorganizzazione epistemologica della malattia⁹.

Attingendo ai testi fondativi della medicina moderna, Foucault evidenzia come la malattia sia entrata progressivamente nel campo visivo-conoscitivo dei medici attraverso un'analisi del corpo che ospita la malattia stessa. Osservata discorsivamente, questa mutazione è segnalata dalla trasformazione della domanda con la quale si inaugura il rapporto medico-malato: all'empatico «cos'ha» (o «come si sente») si è sostituito un quesito più in linea con il sapere positivo della clinica, ovvero il «dove le fa male»¹⁰. Per di più, se malattia e malato hanno avuto nella famiglia e nella vita domestica il luogo *naturale* delle cure spontanee, circondati dagli affetti e da un comune desiderio di guarigione lasciando che il male si dispiegasse nella sua verità, la medicina d'ospedale ha comportato una diversa spazializzazione del malato entro un «luogo *artificiale*» in cui la malattia, trapiantata, ha perso il suo

⁶ M. Foucault, «Bisogna difendere la società», Feltrinelli, Milano 2009, pp. 211-212 (ed. or. «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France*. 1976).

⁷ *Ibidem*

⁸ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Puf, Paris 1963. Si veda inoltre G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 178 sgg., in particolare il capitolo *Politizzare la morte*.

⁹ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, cit., p. IX: «L'espace de l'expérience semble s'identifier au domain du regard attentif, de cette vigilance empirique ouverte à l'évidence de seuls contenus visibles. L'œil devient le dépositaire et la source de la clarté; il a pouvoir de faire venir au jour une vérité qu'il ne reçoit que dans la mesure où il lui a donné le jour ».

¹⁰ Ivi, p. 15, trad. mia.

«volto essenziale»¹¹. In un incedere, anche metaforico, tra visibile e invisibile, il sapere medico sembra illuminare il corpo – lasciando in ombra il malato – all’interno di un luogo innaturale deputato alla sorveglianza della malattia. Non è solo quest’ultima a entrare pienamente nel campo di un sapere positivo, perché «vita, malattia e morte rappresentano ora una trinità tecnica e concettuale»¹². Se questa trinità dice di quell’innesto tra medicina e politica che ha preso in gestione le esistenze attraverso la salute pubblica, è soprattutto il differente statuto della morte consegnatoci dall’anatomia patologica a riarticolare questo rapporto trinitario. L’archeologia dello sguardo clinico mostra come non sia la vita a contenere la minaccia di malattie che affacciano sulla notte dell’individuo. È la morte stessa, grazie alla tecnica, a dotarsi di un potere rischiaratore che ne fa la *grande analista* delle connessioni e della verità della vita.

All’anatomista Bichat si deve la rivelazione di come la malattia possa essere analizzata dal punto di vista del rigore della decomposizione, gettando le basi dell’istologia e dell’anatomia patologica. È lui, per di più, a relativizzare il concetto di morte privandolo di quell’aura assoluta che ne faceva «un evento insecabile, decisivo e irrecuperabile»¹³, disciogliendolo nella vita stessa sotto forma di morti parziali e così lente da concludersi ben oltre quel limite estremo. Il lavoro archeologico alle origini della clinica dice di una rotazione dello sguardo medico («*le regard médical pivot sur lui-même*») che conduce a chiedere alla morte conto della vita e della malattia, e a cercare proprio in quella definitiva immobilità le cause del movimento e del tempo¹⁴. Nel richiamare un passo di Bichat sulle rivelazioni scaturite da una dissezione cadaverica, Foucault, muovendosi costantemente tra le sponde metaforiche del visibile e dell’invisibile, scrive che «la notte vivente si dissipa alla chiarezza della morte»¹⁵. La tecnicità medica fa di quell’inerte fondo oscuro, a lungo inaccessibile allo sguardo, il punto di vista dal quale gettare una luce su una vita che può essere prolungata e incrementata grazie ai suoi strumenti.

In un noto studio dedicato al morire in Occidente, lo storico francese Philippe Ariès ha offerto un vivido affresco dei mutati atteggiamenti dinanzi alla morte nel quale ritroviamo la distanza intravista

¹¹ Ivi, pp. 15-16, trad. ed enfasi mie.

¹² Ivi, p. 146, trad. mia.

¹³ Ivi, p. 147, trad. mia.

¹⁴ Ivi, p. 149.

¹⁵ *Ibidem*

da Foucault tra la naturale familiarità di una fine spontanea e la dimensione artificiale inaugurata dalla medicina moderna. Collocandosi nella prospettiva di lunga durata dei «fatti di mentalità», l'analisi è condotta cercando di avvertire cambiamenti nell'acronica inerzia davanti alla morte per conferirgli un qualche significato¹⁶. La prima postura, collocata nell'ordine del millennio e considerata pietra di paragone delle altre malgrado il suo carattere residuale, è chiamata «morte addomesticata». Si tratta di quel tradizionale atteggiamento di statica continuità che per secoli ha sentito la morte al contempo come «familiare, vicina e attenuata»¹⁷. Avvertito in qualche modo della sua presenza, il moribondo attende la morte a letto, in una camera che diviene luogo pubblico di cerimonia alla presenza di amici, parenti, bambini compresi, ripetendo la consuetudine di un rito accettato e compiuto nella sua naturale semplicità. Come una delle leggi che scandiscono in un ciclo millenario le tappe della specie, la morte rappresenta il momento di un destino collettivo al quale nessuno può individualmente sottrarsi.

Ariès compone un quadro impressionista di immagini suggestive, selezionate da fonti per lo più letterarie¹⁸, per mettere in risalto i cambiamenti, anche esili, che interverranno a mutare in senso più drammatico e personalistico quella familiare consuetudine al morire che ha a lungo espresso una «forma di accettazione dell'ordine naturale»¹⁹. Tra i mutamenti, riscontrabili soprattutto nel secondo Medioevo, l'idea di un giudizio universale connesso alla biografia individuale si mostra in certa iconografia delle *artes moriendi* che tengono insieme in una stessa immagine il rassicurante rito collettivo del trapasso e una qualche inquietudine personale. Questo secondo tempo, che Ariès chiama «la morte di sé», descrive il nesso via via più stretto tra atteggiamento dinanzi alla morte e biografia individuale, racchiuso in quell'attimo che sembra poter conferire un senso ultimo all'esistenza²⁰. In

¹⁶ P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 1978, p. 17 (ed. or. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: Du Moyen Age à nos jours*, 1975).

¹⁷ Ivi, p. 26.

¹⁸ Il filo della morte domestica, che si limita ad arrivare, intesse i poemi dell'epica cavalleresca con il capolavoro di Cervantes fino a toccare i racconti di Tolstoj. Un rilievo critico a queste incursioni è fatto da Norbert Elias che, a proposito dello studio di Ariès, parla di un'«idea preconcepita» finalizzata a suffragare l'ipotesi che per secoli la morte sia stata accolta serenamente, non soffermandosi né sull'ansia per la salvezza dell'anima e per la punizione *post mortem*, né sull'iconografia dell'inferno e sulle inquietudini che trasmetteva. D'altro canto è lo stesso Elias a non negare come nella tormentata società medievale vi fosse maggiore franchezza nell'atteggiamento e nella partecipazione di fronte alla morte dei simili rispetto al mondo contemporaneo, Id., *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 1985, pp. 30-34 (ed. or. *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, 1985).

¹⁹ P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, cit., p. 34.

²⁰ Ivi, p. 40.

questa postura si intravede quella che sarà la rilevanza che l'età moderna attribuirà alla vita del singolo, come paiono confermare la comparsa del cadavere nell'arte e nella letteratura e l'individualizzazione delle sepolture. La diffusione delle targhe funerarie con riferimenti anagrafici precisi testimonia la volontà di perpetuare il ricordo dell'identità del defunto e racconta di come la morte possa farsi luogo per acquisire coscienza di sé come singolo²¹.

Il XVIII secolo è quello in cui si affaccia un atteggiamento più drammatico e romantico nei confronti della morte – quella dell'altro – sempre più sentita come una cesura dolorosa, unica, distante dalla naturale e ciclica attesa della morte nel proprio letto. Il romanticismo e il diverso senso del legame tra defunto e famiglia sono alcuni degli elementi che spiegano come a essere temuta sia sempre più «la morte dell'altro». In forma di visita pia o malinconica, il rimpianto per il defunto è testimoniato dal moderno culto delle tombe e dei cimiteri, analogo all'amorevole cura di una casa piena di ricordi. La visita al cimitero in alcuni paesi diviene segno di una pratica quasi liturgica della memoria, inizialmente privata, che andrà acquisendo un respiro sempre più pubblico e urbano, talora in forma di *monumentum*, come si evince dalle tombe degli uomini considerati illustri dalla patria²². Ariès osserva come nel XIX secolo il cimitero riacquisti, a differenza del Medioevo, una centralità nella *polis* della quale si fa simbolo tangibile di perennità. È questa metamorfosi lenta nella mentalità che sta a cuore allo storico francese: porre in risalto come in questo terzo movimento dell'immaginario i sepolcri siano divenuti «eloquenti»²³.

²¹ Ivi, p. 49. «Dalla metà del Medioevo in poi, l'uomo occidentale ricco, potente e letterato, riconosce se stesso nella propria morte: ha scoperto la *morte di sé*». Per un approfondimento, N. Laneri, *Archeologia della morte*, Carocci, Roma 2015.

²² P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, cit., p. 65. Manifestazioni del culto degli eroi nazionali sono i monumenti commemorativi di Washington a Jefferson e Lincoln, oltre che il Panthéon francese, per citare alcuni dei più noti.

²³ Ivi, p. 62. Sulla tomba come luogo di scambio d'affetti tra vivi e morti, il richiamo ai *Sepolcri* foscoliani è piuttosto evidente («Sol chi non lascia eredità d'affetti poca gioia ha dell'urna»), U. Foscolo, *Sepolcri, Odi, Sonetti*, Mondadori, Milano 2019. Da segnalare, inoltre, il suggestivo dialogo intimo che lo scrittore olandese Cees Nooteboom intrattiene con alcuni dei più illustri poeti e filosofi in un viaggio quasi trentennale in giro per il mondo visitando le loro tombe, Id., *Tumbas. Tombe di poeti e pensatori*, Iperborea, Milano 2015, (ed. or. *Tumbas: graven van dichters en denkers*, 2007). Dal cimitero di Montparnasse nel caso di Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre alla salita della Grotta di Napoli per Leopardi, dal cimitero di Portbou per Walter Benjamin al cimitero di Grinzing (Vienna) per Thomas Bernhard – solo per citare alcuni dei poeti e filosofi visitati – Nooteboom nel suo poetico andare osserva che «ogni visita alla tomba di un poeta è un dialogo in cui le risposte precedono tutto quanto noi possiamo dire. Qualcosa è stato detto, ma non c'è stata nessuna domanda. Siamo venuti qui per manifestare il nostro accordo, per essere in prossimità delle parole già pronunciate. Chi ha scritto quelle parole era già morto, ma le parole vivevano ancora», ivi, p. 12.

Questa partecipazione emotiva si dirada man mano che ci si approssima all'età contemporanea, specie quando il luogo in cui si muore patisce un significativo spostamento. Come già emerso agli albori della clinica con Foucault – seppure con un diverso ordine temporale – nel corso del Novecento si morirà meno a casa con i propri familiari e più da soli in ospedale. Vi sono ragioni strettamente terapeutiche a monte di tale differimento topografico, tuttavia, «si comincia anche a considerare un certo tipo di ospedale come il luogo privilegiato della morte»²⁴. Gli antichi scenari familiari paiono dissolversi in un'epoca in cui morte e mortalità degli umani diventano innominabili. Sono proprio coloro che più si sentono invischiati nei ritmi moderni a morire in ospedale, perché «è divenuto sconveniente morire a casa»²⁵, come pure eccedere nell'esteriorità del lutto o delle emozioni. Questo quarto tempo dell'interdizione nell'atteggiamento dei superstiti («la morte proibita») si lega a un sapere che fa della morte «un fenomeno tecnico» che coinvolge un team ospedaliero deputato a scomporre in diverse piccole morti silenziose quell'evento drammatico²⁶. Nella modernità avanzata, pur con differenze tra paesi, il moribondo non è più la figura centrale di quel limitare della mortalità atteso alla presenza dei cari, ma diviene oggetto di operazioni formali gestite dai servizi funebri per evacuare il corpo.

Segnali di come l'azione drammatica del morire sia svigorita sono già presenti nel celebre racconto di Tolstoj *La morte di Ivan Il'ič* (1886). La messa funebre in ricordo del giudice Il'ič appare ad alcuni colleghi un incidente che non può turbare l'ordine del giorno, anche nei suoi risvolti ludici, circostanza che emerge *a fortiori* nei gesti frettolosi e nell'inefficienza verbale al cospetto del defunto di cui si avverte «l'odore lieve del cadavere in disfacimento»²⁷. L'irruzione della malattia in una vita senza troppi sussulti, incentrata per lo più sul lavoro, conduce il protagonista nell'orbita della medicina e dei molti specialisti che si avvicendano nello scandagliare il suo corpo alla ricerca della causa. Come rilevato da Foucault nello sguardo positivo della clinica, la malattia in fondo non è una faccenda che riguarda la vita di Ivàn Il'ič in quanto individuo, ma agli occhi degli specialisti

²⁴ P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, cit., p. 70.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ «Nessuno ha più la forza o la pazienza di attendere per settimane un momento che ha perduto parte del suo significato», *ibidem*.

²⁷ L. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic: e altri racconti*, Mondadori, Milano 2017, ed. Kindle, p. 1075: «E i conoscenti intimi, i cosiddetti amici di Ivàn Il'ič, pensarono altresì, involontariamente, che ora avrebbero dovuto adempiere ai noiosi doveri che imponevano le convenienze, e andare alla messa funebre, e dalla vedova per la visita di condoglianze».

rappresenta una mera diagnosi, «una questione tra il rene mobile e l'intestino cieco»²⁸. Il protagonista, nell'illusione di allontanare il significato della malattia, si abbandona con docilità al ciclo delle prescrizioni mediche fino a quando non si avvede che a consumarlo è la morte che si annuncia cogliendolo in una sorda solitudine, privo di un'adeguata compassione da parte dei familiari («l'orribile, tremendo atto del suo morire veniva – egli lo vedeva bene – abbassato, da tutti coloro che lo circondavano, al livello di un'occasionale contrarietà»)²⁹.

Questo occultamento della morte, finalizzato a far sì che la società si accorga il meno possibile del suo passaggio, è stato oggetto di analisi da più prospettive: dal «dovere morale e obbligo sociale di contribuire alla felicità collettiva evitando ogni causa di tristezza o di noia, dandosi l'aria di esser sempre felici, anche se si tocca il fondo della desolazione»³⁰, come scrive Ariès, alla «decostruzione della mortalità» che, secondo Bauman, la modernità realizza trasformando la morte da fatto di natura a esito di cause umane contingenti, razionalmente controvertibili, come incidenti o malattie³¹. Questa metamorfosi si iscrive entro una parabola moderna che ha fatto dell'emancipazione dalla necessità il suo assillo, corroborata da un'ambizione e fiducia umana nel progresso che mal sopporta interruzioni o resistenze. Così, spiega Bauman, «l'isolamento delle persone in lutto e la rimozione dei morenti dai focolari domestici (e, in verità dallo spazio in cui la vita doveva essere condotta in maniera immemore della mortalità) agli ospedali, agli ospizi o alle case di cura, la congiura del silenzio era stata protetta dall'espedito della decostruzione analitica della mortalità»³².

Questa strategia elusiva non può certo negare la morte, ma può tenerla «fuori dall'agenda», come accade a Ivàn Il'íc e ai suoi astanti, che ne differiscono lo scandalo concentrandosi sulle cause particolari di morti individuali. «Non sentiamo di gente che muore di mortalità»³³, ma solo di cause

²⁸ Ivi, p. 1498.

²⁹ Ivi, p. 1756; ivi, p. 1662: «Nel profondo dell'anima Ivàn Il'íc sapeva che stava morendo, e non soltanto non s'era abituato alla cosa, ma, semplicemente, non la comprendeva, non poteva in alcun modo capire quel genere di cose. Quell'esempio di sillogismo che aveva studiato nella logica di Kizevetter: 'Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, Caio è mortale', per tutto il corso della sua vita gli era sembrato giusto unicamente nei confronti di Caio, ma del tutto insensato per quel che riguardava lui. Quello era Caio, l'uomo, l'uomo in genere, e la cosa era assolutamente giusta; ma lui non era Caio e non era l'uomo in genere, e lui era sempre stato un essere del tutto diverso dagli altri».

³⁰ P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, cit., p. 74.

³¹ Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 2021, p. 181 (ed. or. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, 1992).

³² *Ibidem*

³³ Ivi, p. 182.

specifiche e incidentali che la medicina esplora per poterle aggredire, come evidenziato da Foucault con Bichat. Dinanzi all'aberrazione suscitata da una morte invincibile, la medicina ne combatte le cause particolari facendone una malattia permanente. In questa prospettiva, la carcassa mortale si frammenta in disturbi da tenere sotto controllo e curare all'interno di ogni piega della vita e in ogni sua età. Passata dall'essere boia a guardia carceraria, la morte non è la fine della vita, ma «è lì fin dall'inizio», presiede alla vigilanza costante delle esistenze. In altri termini, l'epoca moderna si connota per una decostruzione della mortalità e per una solitudine del morire all'ombra di una tecnica medica che, tra gli altri saperi, guarda alla morte come a una malattia da combattere. L'escatologia ha ceduto definitivamente il passo alla tecnologia e, segnatamente, a una «strumentalità mondana» affaticata nel compito di proteggere la salute in un presente che ristagna³⁴.

Nell'orizzonte sin qui descritto il connubio tra politica e medicina si fa ancor più saldo, anche alla luce delle riflessioni foucaultiane sul punto di vista rischiaratore che la morte ha sull'esistenza. Se la vita in quanto salute è occupata in una strenua difesa contro i suoi nemici, «la politica di sopravvivenza incentrata sulla cura di sé costrui[rà] la morte come evento individuale»³⁵. Mentre vite intere si affannano in una guerra contro le cause di morte individuali, attraverso strategie private per assicurarsi dal suo rischio, sarà il tempo stesso, ridotto a sequenza di evanescenze, a non contare. Nella fase più avanzata di questa era tecno-scientifica e positivamente medicalizzata, almeno per quanti hanno accesso a cospicue risorse, ha fatto irruzione un virus mortifero e con esso una finitezza dalla quale l'individuo moderno è stato a lungo distolto nella fiducia in una vita senza fine. Per quanto nascosta, repressa, forclusa, l'«incertezza della vita accompagna la grande avventura dell'umanità, ogni storia nazionale, ogni vita normale»³⁶. Consapevolezza eclissata da quella che Edgar Morin chiama «il delirio euforico del transumanesimo» che, nel mito della necessità del progresso storico, ha assicurato l'apparente controllo di ogni cosa grazie all'impiego di technicalità sempre rinnovate.

³⁴ Ivi, pp. 186-187: «La pratica medica ha dichiarato illegale la «morte naturale» e ha reso sospetto il suo residuo; la «morte non spiegata» è una sfida ad una visione del mondo che scinde la mortalità in una moltitudine di casi individuali, ciascuno con la propria causa, ciascuno soprattutto con una causa evitabile».

³⁵ Ivi, p. 187.

³⁶ E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, Denoël, Paris 2020, p. 34. Trad. ed enfasi mie.

2. Raccontare la morte nell'epoca della sua spoliazione

Le attitudini dinanzi a morte e mortalità nell'epoca moderna sono lo specchio di un individualismo sempre più esasperato e di una medicalizzazione delle vite che, come si è visto, iscrive la fine entro un lessico di malattie aggredibili, laddove la guerra è possibile. Sembra esserci un'estremità nella pandemia che ha avvolto il pianeta sia rispetto all'occultamento del limite umano, sia rispetto alla incapacità linguistica e comunicativa di accogliere i morti. Hannah Arendt ha scritto che quando si tratta di avviare la comprensione di un evento nuovo e imprevisto il primo passo è più audace, cerca «un nuovo nome per la nuova forza che determinerà in futuro i nostri destini» per fronteggiare condizioni inedite e specifiche³⁷. Il secondo sguardo tende alla cautela affidandosi, in modo quasi inevitabile, a un linguaggio comune e a concetti familiari per stornare da sé il senso dell'accadimento. Nel linguaggio comune, quello che si affaccia al nuovo aggrappandosi a territori noti, incontriamo una comprensione preliminare, che accosta l'ignoto al noto e deduce ciò che non ha precedenti dai precedenti. A quello sforzo preliminare, che il frequente ricorso all'immaginario bellico nel caso pandemico in parte testimonia, dovrà seguire una comprensione autentica, avviando un dialogo interminabile con gli accadimenti in una distanza partecipata che permetta all'immaginazione e alle parole di tendersi oltre il presente alla ricerca di senso. Arendt ha efficacemente espresso la dialettica tra comprensione preliminare e comprensione autentica affermando che: "Ogni qual volta siamo posti di fronte a qualcosa di radicalmente nuovo, il nostro primo impulso è di riconoscerlo in una reazione cieca e incontrollata forte abbastanza da indurci a coniare una nuova parola; il nostro secondo impulso, invece, sembra essere quello di riprendere il controllo negando di aver mai visto nulla di nuovo, e fingendo di conoscere già qualcosa di analogo; solo un terzo impulso può ricondurci a ciò che abbiamo visto e conosciuto in prima istanza. E qui che ha inizio lo sforzo della comprensione autentica"³⁸.

La comprensione della gittata di un virus che investe singoli e comunità è resa impervia da una percezione temporale che, come già accennato, ha dismesso il futuro a beneficio di una

³⁷ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 85 (ed. or. *Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding*, 1954).

³⁸ Ivi, p. 86.

«presenzializzazione assoluta» in cui l'evento si dà in forma di emergenza da gestire³⁹. Nei paesi in cui la governamentalità ha tratti vistosamente neoliberali, le evenienze imprevedute hanno le sembianze di «emergenze contingenti» più che essere effetti di patologie strutturali, impedendo che possa essere innescata una qualche forma di resistenza o conflitto⁴⁰. Come evento inderivabile, l'emergenza può essere tutt'al più rincorsa e trattata istante per istante. Non sarà agevole far affiorare dal suo fondo una cornice simbolica e un immaginario adeguati a quell'estremità su cui affaccia. Limite contro cui la modernità ha ingaggiato una strenua lotta attraverso la tecnica e i suoi derivati digitali, come si evince dall'iconomania esistenziale, dalla domiciliarizzazione del consumo istantaneo, dall'ossessiva lotta contro i tratti antiquati e caduchi del corpo. Günther Anders ha ripetuto a più riprese che la riduzione progressiva della storia a mera storia della tecnica condanna il passato all'insignificanza della memoria procedurale, mentre il futuro è solo un modo di ottimizzazione delle procedure stesse⁴¹. In una compiuta età tecnocratica la coscienza storica dei singoli e delle collettività rischia di dissolversi in una mera successione di istantanee giustapponibili, transitorie e inconseguenti, del tutto prive di un'ipotesi di senso e durata. Le strategie di vita contemporanee, insofferenti alla permanenza e durevolezza, somigliano sempre di più a una «prova generale quotidiana di morte», come ha scritto Bauman⁴².

Oltre ad amplificare problemi e tendenze già in essere, la rapidità di diffusione del contagio è quella di un mondo globale governato dalla velocità informativa e di scambio, abitato da vite-progetto in continuo movimento per ottimizzare la propria performance produttiva. Il connubio tra tecnologia e velocità – «dromocrazia» secondo Paul Virilio⁴³– racconta di incessanti accelerazioni tese a incrementare processi prevalentemente additivi. Processi oggetto di contabilizzazioni in tempo reale

³⁹ L. Bazzicalupo, *Il novum tra decostruzione e biopolitica*, in E. Stimilli (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 68.

⁴⁰ Ivi, p. 69.

⁴¹ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 275 (ed. or. *Die Antiquiertheit des Menschen Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, 1980).

⁴² Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, cit., p. 244; ivi, p. 246: «I drammi ai quali assistiamo non sopravvivono alla pressione dei pulsanti della televisione; i libri che acquistiamo durano da una fermata del treno all'altra. La funzione principale delle notizie è di cacciare quelle di ieri, di estrometterle a forza dalla nostra attenzione e dalla nostra memoria – e di accettare in anticipo di venire scacciate in modo analogo dalle notizie di domani».

⁴³ P. Virilio, *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Galilée, Paris 1977.

pienamente all'opera in quella rivoluzione antropo-digitale in cui il più fruttuoso dei capitali è quel circolo di cessione-scambio-archiviazione dei dati chiamato dataismo⁴⁴. Il valore politico delle cifre e del loro utilizzo è sempre più rilevante laddove a contare è quel che si può contare. Valore prezioso quando si tratta di fornire evidenze che, opportunamente interpretate, consentono alla ricerca e ai governi di orientarsi. Accanto al rilievo della raccolta, pubblicizzazione e uso di dati, occorre ricordare che i report sulla sorveglianza del virus, che classificano contagiati, malati, decessi, conteggiandoli come casi nella popolazione, rappresentano statistiche – indispensabili per analizzare la curva epidemiologica – di esseri umani con una biografia e con un volto. Fatto, quest'ultimo, che sfugge allo sguardo biopolitico quando si ha a che fare, foucaultianamente, con un corpo quantitativo come la popolazione.

L'irruzione di un virus di portata mondiale rappresenta un vero e proprio shock di realtà, soprattutto in una società votata alla positiva auto-ottimizzazione, che ha dismesso da qualche decennio il conflitto tra antagonisti reali, introiettandolo in forma di guerra psichica contro i propri deficit e fallimenti⁴⁵. Un'epoca che non da ieri manifesta una crescente apatia nei confronti della realtà, mista a un certo disinteresse per lo statuto di verità dei fatti, in forza del quale proliferano teorie negazioniste e del complotto⁴⁶. Una realtà esperibile innanzitutto attraverso un esercizio di faticosa resistenza alla quale la cultura digitale ha disabituato. La drammatica conta dei numeri nudi e assoluti della popolazione può contribuire solo in parte a scuotere da quell'apatia, ma poco o nulla dice dell'identità dei «chi». Contare e raccontare restano azioni distinte, entrambe necessarie per pensare a una comprensione autentica quando si tratta di accadimenti di portata epocale, in una crisi che pone interrogativi radicali sulla condizione umana e sulla sopravvivenza del pianeta, a partire dalla cieca fiducia nella crescita tecno-economica. Morin ha scritto che con il virus improvvisamente è tornata la morte personale, fino ad allora rinviata al futuro se non addirittura bandita dalle coscienze, a dispetto degli arsenali delle scienze biologiche e dell'arte medica⁴⁷. Già anni addietro il pensatore francese si era misurato con la morte e con l'idea di finitezza, constatando la potente rimozione in

⁴⁴ B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecnologie del potere*, Nottetempo, Milano 2016 (ed. or. *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, 2014).

⁴⁵ B.-C. Han, *La emergencia viral y el mundo de mañana*, «El País», 22 de marzo 2020.

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, cit., p. 35.

atto nel culto di un benessere illusorio soprattutto nel mondo occidentale⁴⁸. Da qui l'appello, rilanciato a distanza di tempo, a ritrovare una sensibilità ormai moribonda nei confronti di una realtà tanto dolorosa quanto inaggrabile apprendendo dal virus una «lezione sul nostro rapporto con la morte»⁴⁹. Insegnamento che chiama in causa la possibilità di comprendere attraverso il racconto, senza distogliere i pensieri dall'esilio della morte e dei morenti in atto da tempo.

Nel celebre studio sull'obsolescenza umana e, in particolare, sulle radici storiche della cecità umana dinanzi all'Apocalisse, Anders ha evidenziato che la mentalità del progresso si connota per tenere insieme una speciale visione con un difetto altrettanto speciale: l'idea dell'ininterrotto miglioramento del mondo e quella dell'inconcepibilità di una fine⁵⁰. Questa legge fondamentale, universalmente osservata dai devoti al progresso, vale anche per la vita personale: non si prende in considerazione la propria fine ma semplicemente la si allontana da sé. Certo la fiducia nel progresso può migliorare le condizioni di vita materiali ma non impedisce che si muoia. Quel che sembra invece possibile a un'umanità altamente tecnicizzata è costruire «un mondo tutto positivo, privo di suture e di fessure» nelle quali possano insinuarsi sgradevoli interrogativi sui confini della vita⁵¹. La spoliatura dell'orrore della fine e l'occultamento della sua vergogna sono espressioni di una diffusa «mortificazione della morte»⁵². Se si ritiene «realmente essente» solo quel che partecipa alla legge del miglioramento, la morte diviene inservibile oltre che introvabile. Per Anders il progressismo è latore di una sottrazione della fine, visibile altresì nella scomparsa di elementi che evocano la caducità umana, come si può vedere nel caso americano dall'allestimento in forma attrattiva dei cimiteri (al fine di seppellire la morte, più che i morti). Il trapasso finisce per assomigliare a una sorta di cambio di residenza, funzionale all'immortalità promessa da una società votata all'ottimismo (la vita di questo mondo non può terminare), ben diversa dall'idea di eternità. Laddove la morte è ancora ammissibile, come nella scienza, può essere svelenata chiamandola «forza ausiliaria della vita in

⁴⁸ E. Morin, *L'uomo e la morte*, Erikson, Trento 2014 (ed. or. *L'homme e la mort*, 1970).

⁴⁹ E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, cit., p. 34.

⁵⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 263 (ed. or. *Die Antiquiertheit des Menschen Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 1956).

⁵¹ *Ibidem*

⁵² *Ibidem*

ascesa»⁵³. È accaduto con il darwinismo che, attraverso una «teodicea naturalistica», ha concepito la morte come «setaccio della vita» cambiandole di segno, rendendola un positivo contributo all'incentivazione del vivente⁵⁴. Se Anders ha associato la negazione della morte alla filosofia del progresso, Foucault ha visto nella sua progressiva squalificazione la manifestazione tangibile della tecnologia del bio-potere di incentivare il vivente⁵⁵. Dal momento in cui il potere ha preso in gestione l'ottimizzazione della vita controllandone rischi e deficienze, la morte come suo termine sarà l'estremità del potere stesso inafferrabile alla sua presa. Nell'orizzonte aperto dal progresso tecnico e medicale, il morire si occulta, deritualizza in forma strettamente privata fino a essere rimosso.

Di vergogna e di racconto del morire ha scritto Walter Benjamin, osservando come gli individui della società borghese, attraverso varie pratiche igieniche, sociali, private e pubbliche, fossero ormai usi a non vedersi più morire a vicenda. Quel che un tempo era considerato l'avvenimento pubblico per eccellenza nella vita di un singolo, come attesta certa pittura medievale con la folla raccolta attorno al capezzale del defunto, è svilito a un ignobile «scompare di soppiatto»⁵⁶. Il mutamento di luoghi, già richiamato, non sfugge a Benjamin che amaramente rileva come, a differenza di un passato in cui non vi era abitazione in cui non fosse morto qualcuno, «nelle stanze incontaminate dal morire, oggi i borghesi sono eterni primi inquilini, e quando la loro fine si avvicina gli eredi li stivano nei sanatori»⁵⁷. Di fronte a questa mortificazione, il filosofo ricorda che la vita vissuta di un essere umano acquista una forma tramandabile solo nel morente, quando la lente processione dei sé passati messasi in moto con l'orologio della vita si condensa in un'*auctoritas* che anche il più misero degli individui ha nella morte quando è circondato dai viventi. Questa potente autorità del morire comunica una storia da affidare agli altri, un racconto da non dimenticare, se la vita è vissuta fino in fondo⁵⁸.

⁵³ Ivi, p. 264.

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 213.

⁵⁶ W. Benjamin, *Appendice a Il narratore*, in *Opere Complete VI. Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino 2004, p. 344 (ed. or. *Gesammelte Schriften*, 1972-1989).

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibidem* Come per le vite nel momento del trapasso, anche le cose serbano in sé racconti: "Chi si affeziona ai vestiti o chi ha portato almeno una volta una vecchia cintura di pelle fino a che non è caduta in pezzi scoprirà sempre che a un certo punto, nel corso del tempo, vi si è sedimentata una storia".

La mortalità decostruita dall'era tecnologica lascia la morte «disadorna, nuda, priva di significato» e di storie, consegnata al linguaggio strumentale della mera sopravvivenza⁵⁹. Lo stesso vocabolario di una vita che appare ugualmente strumentalizzata, presa da progetti e propositi da realizzare. Ma questo linguaggio, «apprestato soprattutto per la negazione e l'occultamento collettivo o pubblico di quel limite», è incapace di comprendere la condizione del morente⁶⁰. L'imbarazzo verbale provato al cospetto di un defunto di cui in precedenza avremmo cercato la prossimità è il prezzo che gli individui del mondo moderno pagano al privilegio di una vita in cui lo spettro della morte è rimosso. Di recente ci si è accorti della spoliazione della morte e della silente solitudine del morente con le immagini delle salme trasportate da un convoglio militare verso la cremazione, quando, nei giorni del confinamento da virus, questa drammatica processione è stata la sola cerimonia funebre possibile. Questo impedimento, unito alla difficoltà di sepoltura con l'aumento dei defunti, ha fatto avvertire il profondo bisogno, spesso sviato, di accompagnare la morte con un rito d'addio, anche per permettere agli altri, i sopravvissuti, di condividere il dolore della perdita. Byung-Chul Han ha parlato di rituali e cerimonie come di processi narrativi che hanno un proprio tempo e una propria ciclicità: non si possono né contare, né accelerare⁶¹. La fine rischia di essere una mancanza assoluta senza una cornice narrativa entro cui potersi compiere, quando persino le frasi d'uso sarebbero preferibili all'assenza di contatti.

La narrazione conferisce un volto differente alle statistiche, perché veste la nudità dei dati di abiti biografici, esercitando una selezione, come accade con le tracce mnestiche⁶². Ce lo ricorda anche Arendt in una biografia precisando che quel che si può raccontare rende più stabile il mondo, d'altro canto: "Ciò che non viene comunicato e non si può comunicare, che non è stato raccontato a nessuno e non ha colpito nessuno, che non è penetrato per nessuna via nella coscienza dei tempi e sprofonda senza significato nell'oscuro caos dell'oblio, è condannato alla ripetizione; si ripete perché, anche se accaduto realmente, non ha trovato nella realtà un luogo dove fermarsi"⁶³. La conta dei milioni di

⁵⁹ Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, cit., p. 175.

⁶⁰ Ivi, p. 174.

⁶¹ B.-C. Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014, p. 53 (ed. or. *Transparenzgesellschaft*, 2012).

⁶² Ivi, p. 56.

⁶³ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Net, Milano 2004, p. 111 (ed. or. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, 1958).

morti diretti e indiretti del virus avrà bisogno di una sponda narrativa in cui potersi appaesare. Racchiudere una crisi di questa portata nella sola enormità delle cifre rischia di essere un messaggio incomprensibile alle orecchie, agli occhi, ai cuori⁶⁴. Percepire e rammemorare milioni di defunti è pressoché impossibile, perché la percezione si blocca al cospetto di grandezze abnormi. Tuttavia, Anders ci ha ricordato, seppur in altri contesti, che «dovremmo almeno portare il lutto per l'incapacità di provare un dolore proporzionato», ampliando l'inadeguatezza immaginativa di fronte a ciò che appare sovraliminale attraverso il racconto anche solo di una singola vita⁶⁵.

Elias ha sottolineato a più riprese che gli atteggiamenti di fronte alla morte e ai morenti, per quanto prevalenti in un certo periodo, non sono immutabili, ma rispecchiano, come dato sociale, i tratti di epoche e sistemi diversi⁶⁶. Se rappresentazioni e immaginari della morte si sono trasformate nel corso dei secoli a seguito di grandi cesure, non si può escludere che lo sconvolgimento pandemico possa scalfire «la difesa attivata dall'immaginazione di immortalità che edificiamo come un muro a difesa del pensiero della morte»⁶⁷. La comprensione e il racconto di questa cesura epocale richiederanno un distacco e un tempo adeguati per osservare quanto è accaduto da una giusta distanza *sine ira et studio*. Solo allora si potrà capire se quel che accade con il coronavirus è, come ritiene Morin, il sintomo di una crisi più profonda del paradigma occidentale moderno e, non ultimo, dell'atteggiamento di occultamento della morte sin qui analizzato⁶⁸.

Per concludere questo percorso tra filosofia e letteratura in alcuni degli immaginari della morte che hanno caratterizzato la storia umana si può richiamare, a suffragio del valore esemplare del racconto di una vicenda autobiografica, il breve diario che Simone de Beauvoir annota per narrare l'ultimo mese di vita di sua madre. La minuziosa cronaca copre un doloroso mese di realtà ospedaliera in cui, nell'attesa di una morte sempre più prossima, la madre e le due figlie vivono nel microcosmo di una stanza, prese nell'ingranaggio della tecnica medica, «impotenti davanti alla diagnosi degli specialisti,

⁶⁴ G. Anders, *Dopo Holocaust, 1979*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 39 (ed. or. *Nach «Holocaust» 1979, 1997*). La realtà non sta nella somma, ma nelle singole esistenze computate, perché «solo attraverso i casi singoli, l'accaduto e l'innumerabile possono essere resi perspicui e rammemorabili».

⁶⁵ Ivi, p. 26.

⁶⁶ N. Elias, *La solitudine del morente*, cit., p. 103.

⁶⁷ Ivi, p. 28.

⁶⁸ E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, cit., pp. 26-27.

alle loro previsioni e decisioni»⁶⁹. Man mano che il male avanza, il mondo esterno si fa sempre più sfocato e vacuo, mentre la camera chiusa d'ospedale con la sua agonia è la sola realtà esperibile. Così la filosofa descrive il tragitto quotidiano nelle vie di Parigi andando verso la clinica: “Profumi, pellicce, biancheria fine, gioielli: lussuosa arroganza di un mondo dove non c'è posto per la morte; ma essa restava in agguato dietro quella facciata, nel segreto grigiastro delle cliniche, degli ospedali, delle camere chiuse. E più non conoscevo altra verità”⁷⁰. Eppure, anche una fine medicalizzata, scandita da gesti professionali e protocolli, può essere strappata alla solitudine e all'indifferenza attraverso un'umana attenzione. Da questo ascolto emerge un profondo attaccamento al mondo da parte della madre («dura fatica morire, per chi ama tanto la vita»)⁷¹, accanto a riflessioni sulle occasioni perdute, su negligenze e rimpianti. Beauvoir scrive che la scomparsa di qualcuno che ci è caro ne svela tutta l'unicità: “Eccolo diventare vasto come il mondo: la sua assenza lo annulla per lui, e la sua presenza lo faceva sussistere tutto intero; ci sembra che avremmo dovuto dargli più posto nella nostra vita; direi quasi, tutto il posto”⁷².

Il racconto, per quanto autobiografico, ci consegna alcune riflessioni sul rapporto tra individui e morte nell'epoca contemporanea proprio nelle ultime pagine. Beauvoir cerca di immedesimarsi nella solitudine del morente e, rievocando una preghiera della madre nelle sue ultime ore di vita, pensa a quanti non possono rivolgere quella richiesta a nessuno e si sentono una «cosa indifesa», abbandonata all'altrui indifferenza: “Non una mano sulla loro fronte quando li afferra il terrore, non un calmante appena il dolore li attanaglia, non un balbettio menzognero per colmare il silenzio del nulla”⁷³. Pur immaginando il terrore di quel «sole nero che nessuno può guardare in faccia» accecare poco a poco gli occhi della madre, sa che una morte accompagnata da antichi gesti consolatori può essere persino

⁶⁹ S. de Beauvoir, *Una morte dolcissima*, Einaudi, Torino 2015, p. 48 (ed. or. *Une morte très douce*, 1964).

⁷⁰ Ivi, p. 69.

⁷¹ Ivi, p. 70; Ivi, p. 68: “Compiendo uno sforzo immenso, si strappava al suo limbo per risalire alla superficie di quei laghi di luce nera; vi si concentrava tutta; mi guardava con una drammatica fissità, come se avesse allora inventato lo sguardo. ‘Ti vedo!’ Doveva riconquistarlo contro le tenebre, ogni volta: per mezzo suo si aggrappava al mondo, come si era aggrappata al lenzuolo con le unghie, per non sprofondare. ‘Vivere. Vivere’”.

⁷² Ivi, p. 84.

⁷³ *Ibidem*

«dolcissima»⁷⁴. Come di conforto è, per chi rimane, il rito della cerimonia funebre. Ascoltare il prete che pronuncia il nome della madre defunta suscita una particolare commozione nelle figlie, perché quelle parole racchiudono il percorso di una vita: “Françoise de Beauvoir [...] queste parole la risuscitavano, riassumevano la sua vita, dall’infanzia, al matrimonio, alla vedovanza, alla tomba; Françoise de Beauvoir. Ecco che diventava un personaggio, quella donna così poco in vista, nominata tanto di rado”⁷⁵.

⁷⁴ Ivi, p. 85; Ivi, p. 95: “È proprio accanto al letto di mamma che ho veduto la Morte dalle danze macabre, sghignazzante e beffarda, la morte delle favole che si raccontano a veglia, quella che batte alla porta con una falce in mano, la morte che viene da lungi, straniera, disumana: col volto stesso di mamma, mostrava la mascella in uno sguardo inconsapevole”.

⁷⁵ Ivi, p. 90.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.