

L'ORDINE STRAORDINARIO. LA MORTE E IL VUOTO FILOSOFICO.

DOI: 10.7413/18281567213

di Fabrizio Sciacca

Università degli Studi di Catania

The extraordinary order. Death and the philosophical void.

Abstract

Traditionally, the rational approach tends to configure the concepts of life and death in terms of separation. The symbolic approach conceives of them as related and mutually implicating. The former approach has prevailed in much of the philosophical tradition, the latter in the anthropological and ethnological studies. In this work we try to face a third scenario, which is that of the disarming unspeakability of this dyad, neither in terms of separation nor in terms of conjunction.

Keywords: Life, Death, Power, Society, Politics

ὁ δ' ὕστατός γε τοῦ χρόνου πρεσβεύεται.
Più d'ogni altra cosa è prezioso l'ultimo istante.

Eschilo, *Agamennone*

Aut-aut

Le cose che vengono subito in mente sulla morte sono due.

La prima è la cessazione della vita. La seconda è che nessuno può raccontarla.

Dunque vi è alla base di tutto questo un evento, senza il quale necessariamente non si può avere la morte. Questo evento è la vita.

Ha ragione Vladimir Jankélévitch: la morte non è un problema specificamente filosofico¹.

Dal punto di vista filosofico, quasi tutti i filosofi sostengono un approccio razionale alla questione vita/morte, ovvero in termini di separazione concettuale.

Non è banale dunque, per i filosofi, affermare che della vita si ha esperienza e della morte no. *Den Tod lebt man nicht*. «La morte non si vive»². Così, icastico, Ludwig Wittgenstein. Dire “vita dopo la morte” equivale a qualcosa di cui non si ha esperienza. Pur non escludendo tale possibilità, se qualcosa vi fosse dopo la morte, questa non dovrebbe essere *vita*. «Vive eterno colui che vive nel presente»³. La morte è, così, *l'ordine straordinario*⁴. Appartiene a qualcosa di totalmente altro rispetto al dominio dell'empiria, sebbene nulla più della morte appartenga all'ordine delle cose.

La cessazione della vita come evento certo non è qui in discussione. Una vita immortale non sarebbe vita. Una vita immortale, forse, non è nemmeno desiderabile. Del tedio dell'immortalità parla Bernard Williams riferendosi al caso Makropoulos. In *Věc Makropulos*, opera del 1925 del musicista ceco Leoš Janáček, si narra di una cantante lirica, Elina Marty, il cui padre è l'alchimista Hieronymus Makropulos, vissuto più di tre secoli prima, chiamato a Praga dall'ormai tormentato dalla vecchiaia imperatore Rodolfo II d'Asburgo, che aveva inventato un elisir capace di prolungare la vita di trecento anni. E v'è un lieto fine in questa storia, perché il dramma dell'incapacità di morire si risolve in una umanizzazione come destino. A Williams questa cosa piace molto. La discute in maniera filosofica e si pone il problema del *self* dell'io cosciente che si percepisce come tale. Williams ricorda che alcuni filosofi hanno immaginato un'esistenza eterna come occupata in qualcosa di simile a un'intensa indagine intellettuale. Un'attività avvincente, ma illusoria. Williams la definisce *introiezione platonica*, come quell'attività che «porta a vedere nelle gratificazioni dello studio delle realtà impersonali e atemporali un modo per diventare noi stessi impersonali e atemporali, può ben essere una illusione che svela qualcosa di profondo, ma è certamente un'illusione»⁵.

¹V. Jankélévitch, *La morte* [1977], trad. di V. Zini, Einaudi, Torino 2009, p. 3.

²L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], a cura di A.G. Conte, con testo a fronte, Einaudi, Torino 1989, p. 171.

³*Ibid.*

⁴Jankélévitch, *La morte*, cit., p. 5.

⁵B. Williams, *Problemi dell'io* [1973], trad. di R. Rini, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1990, p. 119.

Dal punto di vista simbolico, la morte è un aspetto non estraneo alla vita. Non è cessazione della vita in senso stretto. E non vi è una rigida separazione concettuale tra vita e morte. La morte non è visibile, è un aspetto invisibile della vita.

Dal punto di vista simbolico, dunque, tra vita e morte non vi è solo negazione di separazione dualistica, ma anche contemporaneità e consustanzialità esperienziale (si può avere esperienza della morte durante la vita umana, perché la morte è rinascita a nuova vita).

Dal punto di vista filosofico e dal punto di vista simbolico, la morte è pertanto vista come qualcosa di diverso. Forse anche l'oggetto stesso è qualcosa di diverso? No, direi che la morte dal punto di vista simbolico non è il nulla e nemmeno il non-essere. È parte dell'essere, in una contrapposizione non oppositiva.

Immanuel Kant considera il problema della morte poche volte. Direttamente solo nell'*Antropologia pragmatica*, liquidando razionalmente la questione col fatto che «la morte non può essere sperimentata da nessun uomo in sé stessa (perché fare esperienza significa vivere). La si può osservare solo negli altri»⁶.

Lo stesso Kant, nel medesimo luogo, dice: «il pensiero “io non sono non è assolutamente possibile” perché se non sono non posso esser cosciente di non esserlo»⁷.

L'immaginazione è per Kant la facoltà di intuire anche senza la presenza dell'oggetto. Se è produttiva, precede l'esperienza e quindi è detta fantasticheria. Se invece è riproduttiva, riporta nell'animo una *exhibitio derivativa* e quindi «un'intuizione empirica già avuta»⁸.

Eppure Kant in un breve quanto singolare scritto di quattro anni prima pubblicato nella rivista *Berlinische Monatsschrift*⁹ ha già approfondito il problema. Qui affronta il tema della *duratio noumenon*. Non c'è la questione del pensiero del limite come condizione della finitezza del tempo, dato che il tempo è infinito. Come facciamo allora a pensare il limite di questa finitezza? La fine

⁶ I. Kant, *Antropologia pragmatica* [1798], in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1995 (rist.), p. 587.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 588.

⁹ Kant pubblica sulla *Schrift* berlinese tre saggi: *Risposta alla domanda: che cosa è illuminismo?* [1783], *Cosa significa orientarsi nel pensiero?* [1786], *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* [1785], *La fine di tutte le cose* [1794]. È la *Berlinische Monatsschrift*, in quegli anni curata da Friedrich Gedike, e Johann Erich Biester, buon amico di Kant. A Gedike e Biester subentrerà l'editore Christoph Friedrich Nicolai, che insieme ai precedenti è già noto per il triumvirato illuministico, sotto i diretti auspici dal neoincoronato Federico II Hohenzollern Re di Prussia.

dell'uomo come persona morale coincide con la fine del tempo. Questa assenza temporale è una «grandezza del tutto incomparabile con il tempo, della quale non è possibile alcun concetto»¹⁰. Tale questione è anche condizione della realizzazione della libertà morale. È l'inizio di un perdurare degli enti già temporali, oggetto di esperienza possibile nell'ordine morale dei fini. Nel regno dei fini in quanto enti sovrasensibili, cioè in quanto noumenici: come se l'*homo noumenon*, «la cui condotta di vita è in cielo», non fosse soggetto «ad alcun mutamento temporale»¹¹. È un punto che si ritrova negli scritti filosofici di Friedrich Schiller: l'astrazione distingue nell'uomo «qualcosa che permane e qualcosa che si muta. Ciò che permane lo chiama la sua persona, ciò che cambia, il suo stato. La persona, che si manifesta nell'Io in eterno permanente e unicamente in questo, non può divenire e cominciare nel tempo, poiché viceversa il tempo deve cominciare in essa, dovendo il permanente avere come principio qualcosa che permane». «L'uomo come fenomeno deve avere un principio, perché l'uomo non è solo persona in generale, ma persona che si trova in uno stato determinato»¹². L'assenza di tempo implica anche la negazione del concetto di fine: dove non c'è tempo non si dà nemmeno una fine. Si ha quindi un concetto di eterna durata solo in negativo.

E ciò non sarebbe di alcuna utilità per conoscenza se alla ragione non restasse di pensare questo mutamento come un infinito progredire verso lo scopo finale, in cui l'intenzione, che non è un elemento fenomenico ma sovrasensibile, rimane immutata.

Ciò che sta al di là dell'idea stessa del limite, ovvero la nostra limitatezza, non è esistente. La limitatezza dell'io cosciente, della personalità noumenica, è un pensiero che non può essere, una riflessione del pensarsi che non può andare al di fuori dello stesso pensiero. Il pensiero contiene un riflettere che a sua volta può accadere solo nel tempo. Non pensarsi equivarrebbe a qualcosa che sta oltre il tempo e anche oltre la vita, e quindi anche oltre la stessa attività cosciente del pensarsi come pensiero. Jankélévitch parla al proposito di anfibia del limite: la morte sigilla «il limite senza spessore in cui coincidono la negatività dell'ostacolo e la positività dell'organo». L'equivoco del

¹⁰ I. Kant, *La fine di tutte le cose* [1794], trad. di F. Desideri, in *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, pp. 38-51, p. 39.

¹¹ Kant, *La fine di tutte le cose*, cit., p. 46.

¹² J.C.F. von Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* [1793-1794], in Id., *Educazione estetica*, a cura di A. Negri, Armando, Roma 1971, pp. 103-245, sp. pp. 151-153.

XI, pp. 151-153.

limite «esprime a suo modo l'ambiguità della data temporale e del “da qualche parte” che non è nessun luogo. Il limite pone e rifiuta, rifiuta solo affermando, afferma solo rifiutando»¹³.

L'ultimo pensiero dell'essere naturale, della natura intera divenuta «rigida» e «pietrificata»¹⁴ è un'idea che oltrepassa «la nostra capacità di comprensione»¹⁵, perché coinciderebbe con «l'annientamento della propria personalità»: ciò che non può essere pensato razionalmente, ma solo «lambiccandosi il cervello» e sprofondando nella «mistica»¹⁶. Pertanto, la fine di tutte le cose appartiene a un dominio che sta al di là del pensiero. È un non-pensiero, appartiene alla sfera del non-essere e deve essere consegnato a un *mistero* che non può essere catturato dall'attività riflessiva.

Kant ne fa una questione legata alla personalità, vero bene in gioco. Il che spiega come nel diritto civile, per esempio anche contemporaneo, anche nel diritto civile italiano esista la personalità *post mortem*. Con un'espressione desunta da Friedrich Carl von Savigny, è una questione di *confini della capacità giuridica*¹⁷. Si pensi, classicamente, al diritto di successione che prevede che volontà del *de cuius* nella una sua effettività *emerge* proprio al di là della vita stessa. Questo lo ricollega al fatto che certamente la personalità è un dato che sopravvive alla vita stessa, in modi però che non sono del tutto legati alla stessa vita fenomenica, ma alla coscienza. «L'identità della persona ha dunque luogo inevitabilmente nella mia propria coscienza»¹⁸. Il concetto di personalità è «semplicemente trascendentale, ossia come unità del soggetto, che ci è altrimenti ignoto, ma delle cui determinazioni si ha una completa connessione in virtù dell'appercezione»¹⁹.

La fine di tutte le cose è *folia*, perché «pretende l'uso di mezzi contrari ai fini per cui sono usati»²⁰. Di contro la saggezza, ovvero la ragion pratica come conformità alle proprie regole, è perfettamente

¹³ Jankélévitch, *La morte*, cit., p. 114.

¹⁴ Kant, *La fine di tutte le cose*, cit., p. 46.

¹⁵ *Ivi*, p. 47.

¹⁶ *Ibid.* Quale esempio di «mistica», Kant cita il filosofo cinese Lao-Tsze, secondo il quale «il *Sommo bene* consiste nel *nulla*: vale a dire la coscienza di sentirsi inghiottito nell'abisso della divinità mediante il confluire in essa e quindi attraverso l'annientamento della propria personalità».

¹⁷ F.C. von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts* [in acht Bänden], Veit, Berlin 1840-1849, II, §§ 61-63, pp. 4-22. Il titolo dei suddetti paragrafi è *Gränzen der natürlichen Rechtsfähigkeit*.

¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura* [1781^A; 1787^B], trad. di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, A 363, p. 668.

¹⁹ *Ivi*, A 366, p. 670.

²⁰ Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 47.

corrispondente allo scopo finale di tutte le cose che ha dimora soltanto in Dio. L'uomo può solo tendere verso la perfezione, sempre mutando i suoi piani, adeguandosi alla legislazione della ragion pratica. Niente è costante quanto l'incostanza. La perfezione è «un *tesoro* che anche il miglior uomo può solo inseguire per cercare di afferrarlo»²¹. E Kant qui si riferisce a un passo della *Lettera ai Filippesi* di Paolo, parafrasando dalla traduzione di Lutero²².

Si pensi ancora al simbolo *homo noumenon*, la cui condotta di vita è in cielo. Di che cielo si parla? Kant si era già rivolto, trent'anni prima, in un'opera unica nella sua produzione filosofica, al problema del *post-mortem*, ovvero dello spiritismo, in uno scritto dedicato a Emmanuel Swedenborg. La celebre immagine del cielo stellato della seconda *Critica*, oltre che in uno scritto giovanile del 1755 («uno sguardo al cielo stellato, in una notte chiara, dà quel piacere di cui solo le anime nobili sono capaci»²³) ricorre nello scritto su Swedenborg del 1766²⁴. Figura qui la *metafora del salire e dello scendere* (e quindi quella dell'insufficiente sapienza della conoscenza verso l'alto poiché implica la speculare verso il basso) e il problema della non spazialità del mondo spirituale. Kant osserva: «Quando si parla del cielo come della dimora dei beati, l'opinione comune lo pone volentieri sopra di noi, in alto, nell'immenso spazio cosmico. Ma non si riflette che la nostra terra, vista da queste regioni, appare pure come una delle stelle nel cielo e che gli abitanti di altri potrebbero indicare verso di noi e dire: ecco la dimora delle gioie eterne e il soggiorno celeste preparato per riceverci un giorno. Una meravigliosa illusione fa sì che l'alto volo sia sempre collegato al concetto del salire, senza riflettere che per quanto si salga in alto, si deve pur di nuovo ricadere per metter piede forse in un altro mondo»²⁵. Senza contare il fatto che «la ragione umana non è fornita di ali siffatte da poter fendere le alte nubi che velano ai nostri occhi i segreti dell'altro mondo»²⁶.

²¹ Ivi, p. 48.

²² Phil. 3,12. Lutero: «ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte».

²³ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo ovvero saggio sulla costituzione e sull'origine meccanica dell'intero universo secondo i principi newtoniani* [1755], a cura di G. Scarpelli e S. Velotti, trad. di S. Velotti, Bulzoni, Roma 2009, III, p. 186.

²⁴ I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica* [1766], a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, trad. di M. Venturini, Rizzoli, Milano 1995.

²⁵ Ivi, p. 118 (nota).

²⁶ Ivi, p. 165.

Et-et

Ho inquadrato la prospettiva filosofica come il tentativo della razionalità di tenere il rapporto tra vita e morte in termini di distinzione e separazione. Tuttavia, «la razionalità non è riuscita finora a venire a capo della morte»²⁷. Vorrei pertanto considerare la prospettiva, presente nella dimensione antropologico-culturale (ma anche in quella delle scienze delle religioni o dell'etnologia) di una non opposizione separativa tra vita e morte. In tal senso, potremmo dire che la morte non è un aspetto estraneo alla vita. Anzi, per taluni aspetti si può perfino dire che oggi la natura, in un certo qual modo, si concentri sulla morte»²⁸. Non è cessazione della vita. Non è un aspetto visibile della vita. Nella vita terrena la morte precede la rinascita spirituale²⁹. Gli studi sulla morte in relazione ai riti di non pochi popoli primitivi sono oggetto costante di studio nell'antropologia culturale (Frazer, Mauss, Westermarck, Van Gennep) sino a quelli più recenti di Louis-Vincent Thomas³⁰. Werner Fuchs ha osservato come le rappresentazioni della morte nelle società primitive «non rimangono senza influenza sui modi e sul decorso del morire»³¹.

Uno degli esperimenti più interessanti è l'esperienza del buio. È «un'esperienza sintetica di morte»³². In particolare, della morte in vita frequente nei riti di iniziazione in alcune comunità primitive. È tesa a provare che il buio della morte prima esiste e persiste dopo la nascita e durante la vita, e scompare alla rinascita dell'uomo nuovo durante la vita stessa. Sono riti di rinnovazione, purificazione e passaggio a dimensioni spiritualmente più alte della vita. Sono anche *riti di potere*, perché spesso servono ad assurgere a livelli più alti della comunità di appartenenza. Spesso sono supportati da prove nei riti di passaggio, dalla fase dell'infanzia all'adolescenza alla comunità degli adulti, che è ovviamente una comunità di pieni poteri ed un centro spaziale del potere. Oggetto di questi passaggi è l'esperienza del morire. Occorre *sentire* il morire per acquisire, rinati, il potere sulla morte. Analogamente

²⁷ W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna* [1969], trad. di G. Dore, Einaudi, Torino 1973, p. 47.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ A. Van Gennep, *Riti di passaggio* [1909], trad. di M.L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 1981, pp. 157-158.

³⁰ L.-V. Thomas, *Antropologia della morte* [1975], trad. di A. Bressana, Garzanti, Milano 1976; *Id.*, *Morte e potere* [1978], trad. di G. Perrini, Lindau, Torino 1978.

³¹ Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, cit., p. 45.

³² Riprendo l'espressione da G.M. Chiodi, *Un'approssimazione alla simbolica del buio*, in L. Alfieri-F. Sciacca (a cura di), *Per una filosofia dell'immaginale. In memoria di Domenico Corradini*, AlboVersorio, Milano 2021, p. 83.

discorso vale per il passaggio a un livello di vita più importante, a gruppi di potere molto stretti di adulti che reggono il potere della comunità.

L'antropologia culturale e la psicologia sociale presentano quindi studi volti a mostrare come il diaframma della vita offra occasioni di esperienza della morte. La lettura che si dà del fenomeno della morte è talora consustanziale e immanente, e quindi non divisiva. Non dualistica. L'esperienza della vita non contraddice quella della morte. Anzi, in qualche modo implica il fatto che la morte faccia parte della vita e che sia necessaria la progressione dei vari livelli della vita. Per quanto il tema sia per sua stessa natura impalpabile e di difficile concettualizzazione, non mancano ricerche serie sull'esperienza della morte: tra queste, meritano un cenno quelle sull'*esperienza della percezione* della morte dello psicologo islandese Erlendur Haraldsson³³. E già Rudolf Steiner aveva intuito che «mentre facciamo esperienze, mentre nello sperimentare formiamo le nostre rappresentazioni, le nostre sensazioni animiche, in questo sperimentare, in questo svolgimento lavora l'intero mondo delle gerarchie, vive e tesse in esso»³⁴. In tutto quello che sperimentiamo vive il lavoro delle gerarchie, l'operare degli dèi.

La morte è anche un passaggio. Da cosa a cosa? È il passaggio da uno stato dell'essere a un altro. E anche la sintesi di una comunione. Di cosa, esattamente? Dell'identità tra natura e corpo. E quale è il luogo dell'attraversamento? Uno spazio immaginario, percorso da movimenti sintetici, tanto del corpo con la terra quanto dell'anima con lo spirito. Questi dualismi diventano *simbolici*: qualcosa che unisce e che non implica una contraddizione. Una complessione: *et-et* e non *aut-aut*.

Talora le rappresentazioni sulla soglia della morte hanno la funzione di esorcizzare dal punto di vista simbolico la paura stessa della morte e renderla viva, vitale e percepibile. Si pensi all'iconologia medievale, in cui la morte viene spesso raffigurata come uno scheletro con spada, falce e clessidra. Morire alla vita terrena prelude alla rinascita spirituale. Nell'arte medievale si descrive l'oscurità della morte prima della nascita dell'uomo nuovo, della resurrezione e dell'integrazione. Non è una modalità statica, ma una rappresentazione dinamica che si inserisce in un movimento e che partecipa col suo movimento. La necessaria attività del vivere è una progressione. Come una danza. E non è una

³³ K. Osis-E. Haraldsson, *At the Hour of Death*, Avon, New York 1977. E. Haraldsson, *Incontri dopo la morte* [2012], trad. di R. Zuppet, Armenia, Milano 2013.

³⁴ R. Steiner, *L'evento della morte e i fatti del dopo-morte* [1916], trad. di A. Crippa, Editrice Antroposofica, Milano 1990, p. 17.

sospensione, ma è proprio una parte stessa integrale della vita stessa. Ecco perché la morte viene per esempio simboleggiata come una danzatrice. Tanto nelle danze macabre medievali quanto nelle figure femminili dell'induismo troviamo analogie di significato. Di certo la danza macabra, lungi dal porsi come *imago* mistico-religiosa, rappresenta un postulato profano universalizzante³⁵. Una simile analogia ricorre tra il magico risveglio del Re-ario indiano e la veglia d'armi nell'Occidente medievale a cui si assoggettavano i cavalieri per le investiture³⁶. E non è banale ricordare che nello scoutismo, la veglia d'armi si ispira alle investiture cavalleresche medievali e segna il solenne momento iniziatico dell'ingresso dei giovani esploratori nel reparto prima di prestare la promessa. Altri simboli della morte sono il velo, il serpente, il leone, lo scorpione, la cenere, il tamburino. A differenza dell'approccio filosofico-razionale, dal punto di vista simbolico tra vita e morte non vi è solo negazione o separazione, ma anche immanenza temporale e fattuale. Si può avere esperienza della morte durante la vita umana, poiché la morte è rinascita a nuova vita.

La domanda filosofica da prendere sul serio è se dal punto di vista razionale e dal punto di vista simbolico sia possibile una intersezione.

Se la risposta è no, la faccenda si complica terribilmente, perché evidentemente la filosofia con il principio di separazione pone dei limiti epistemologici a qualcosa di cui preferisce non parlare, in quanto non limite dell'esperienza ma limite della filosofia. E quindi preferisce non parlare di ciò di cui sta parlando.

Se la risposta è sì, si parla dello stesso oggetto. Se parliamo dello stesso oggetto, è una questione di interpretazione. Una concezione si ha in un modo, un'altra in modo diverso. È una questione di rappresentazione del mondo e di rappresentazioni di un concetto attraverso diverse vie, ma la destinazione è la medesima.

Evidentemente sono possibili entrambe le risposte. Una tradizione filosofica risponde di no, un'altra di sì. La simbolica politica apre a questa possibilità affermativa.

Quali sono le funzioni sociali della morte? Nelle società primitive la morte ha certamente una funzione legata alla vita. La vita è un evento retributivo per i primitivi, mancando in essi una forma di pensiero normativo-causale che spiega le cose in funzione di un principio di causalità. In presenza

³⁵ Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, cit., p. 54.

³⁶ P. Filippini Ronconi, *I principi metafisici della regalità indiana*, saggio introduttivo in C. Bonvecchio, *La spada e la corona. Studi di simbolica politica*, Barbarossa, Cusano Milanino 1999, p. 9.

di un determinato evento, il primitivo non si chiede ‘quale è la causa?’ ma ‘di chi è la colpa?’. Manca tanto il principio di causalità quanto il principio moderno di imputazione. Ma vi è un meccanismo di tipo retributivo basato sul contrappasso. Non tanto la responsabilità, quanto la colpa di quello che accade viene ricercata come principio regolatore della funzione sociale.

La morte è un evento che dev’essere pesato, rappresentato e misurato in funzione di un equilibrio che, talora, occorre ristabilire: con la vendetta, col sacrificio o con altri riti simbolici³⁷. Gli studi di Edward Westermarck restano qui un punto fermo. La vendetta di sangue è per Westermarck una forma di sacrificio umano³⁸. Secondo un’antica usanza dei popoli teutonici, il vendicatore uccideva l’autore del torto ai piedi dell’assassinato, oppure sulla sua tomba³⁹. Morte, vendetta e sacrificio nelle società primitive sono elementi della stessa dimensione funzionale. Sono vissuti e regolati durante la vita, e per la vita della comunità la morte diventa un oggetto retributivo perché toglie vita alla comunità. E quindi bisogna colpire la vita di qualcun altro per *riscattare* ciò che la morte ha sequestrato. Cosa che, a prescindere dagli eventi che l’hanno causata (naturali o meno) è un evento che non è spiegato razionalmente. La causalità è un concetto ignoto. L’interpretazione normativo-sociale della natura è retta da un principio primitivo di retribuzione (chiamato contrappasso)⁴⁰.

La causalità moderna spiega appunto le cose in base al meccanismo di causa/effetto, oppure a un principio di imputazione che implica la responsabilità dell’autore di un certo fatto. Un’altra funzione sociale della morte è il suo esorcismo. La morte è il male. La sua arma è la paura. Occorre vincerlo, sfidandolo ad armi pari. Si deve mettere alla prova la paura di vincere la paura.

Queste funzioni sociali hanno, nelle società primitive, una funzione normativa e proto-politica. Mirano a ricreare ordine. La messa alla prova della morte come esorcismo è però anche la lotta in termini di piani tra due masse diverse, *doppiamente intrecciate*. Elias Canetti ha dipinto perfettamente questo schema in riferimento alla guerra. Nel conflitto esperienziale della guerra, l’esorcismo della

³⁷ F. Sciacca, *Il potere della vendetta. Quattro lezioni*, AlboVersorio, Milano 2018; Id., *Giustizia pubblica o giustizia privata? Filosofia della vendetta*, in “Heliopolis”, 19:1 (2021), pp. 7-16. Sul rito sacrificale, in generale, I. Testoni, *Il grande libro della morte. Miti e riti dalla preistoria ai cyborg*, il Saggiatore, Milano 2021, pp. 99-115.

³⁸ E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* [1906-1908], 2 voll., MacMillan, London-New York. Il capitolo XIX, pp. 434-476, è dedicato al sacrificio umano, e il capitolo XX, dedicato alla vendetta e alla pena di morte, pp. 477-496. Su questo punto, rinvio all’edizione italiana, E. Westermarck, *La vendetta di sangue*, a cura di F. Sciacca, ETS, Pisa 1993, ora in Sciacca, *Il potere della vendetta*, cit., pp. 83-107.

³⁹ W.E. Wilda, *Das Strafrecht des Germanen*, C.A. Schwetschke und Sohn, Halle 1842, pp. 170.

⁴⁰ F. Sciacca, *Il mito della causalità normativa. Saggio su Kelsen*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 31-56.

morte è una prova di coraggio per affrontare la vita: la vita che accade di vivere in un mondo in cui si tratta non solo di sopravvivere, ma anche di uccidere. E uccidendo il nemico si allontana la morte due volte: quella che il nemico reca e quella che al nemico si dà. L'intreccio di cui parla Canetti in questo consiste: nel «fatto che ogni partecipante a una guerra appartiene sempre, simultaneamente, a due masse: per la propria gente, egli appartiene al numero dei guerrieri viventi, per l'avversario al numero dei potenziali morti e augurabili»⁴¹. Le insegne e le uniformi di guerra che raffigurano la morte in tutte le sue forme e immagini sono esorcismi intrapresi per ingaggiare una lotta il cui primo bersaglio non è il nemico, ma la morte stessa.

L'idea del doppio nella morte ricorre anche come cifra dello scambio simbolico. Si pensi all'opera di Jean Baudrillard e alla sua iconica rappresentazione dell'uccisione della realtà, quale emblema di «una società indifferente» che provoca un «nuovo ordine vittimale»⁴². Nel valore simbolico delle torri del Wtc, Baudrillard vedeva – molto prima del loro crollo – la realtà e la sua immagine in una tensione così estrema da somigliarsi sino a risultare indistinte⁴³. L'unica risposta – super-reale (in quanto superamento della realtà) – è la morte: la sola arma contro cui il sistema politico *non può* far nulla. Altre forme di esorcismo contemporaneo della morte sono date dalla fotografia, che secondo Roland Barthes *deve* avere qualche relazione con la crisi della morte dell'età borghese e pone interrogativi «sul rapporto antropologico tra la Morte e la nuova immagine, [...] forse nell'immagine che produce la Morte volendo conservare la vita»⁴⁴.

Nec-nec

Il desiderio di un uomo di fronte all'evento della morte è messo in discussione in *Big Fish* di Tim Burton⁴⁵. C'è tutto ciò che potrebbe capitare a chi entrasse nel profondo del cuore umano, quel cuore caro ai filosofi e agli dèi, eppure mortale come il bene più prezioso: la vita. Il protagonista vede tutto.

⁴¹ E. Canetti, *Massa e potere* [1960], trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 84. Sul punto, rinvio alla splendida lettura canettiana di L. Alfieri, *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021, pp. 94-103.

⁴² J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* [1995], trad. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 135.

⁴³ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* [1976], trad. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2015, p. 83.

⁴⁴ R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia* [1980], trad. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2003, p. 93.

⁴⁵ *Big Fish* è il film di Tim Burton del 2003 tratto dall'omonimo romanzo di Daniel Wallace *Big Fish: A Novel of Mythic Proportions*, Algonquin Books, Chapel Hill 1998.

Il suo sé bambino, già letteralmente scagliato nel mondo con heideggeriana “gettatezza” (nel senso letterale: è espulso dal ventre materno: la scena è deliziosamente brutale), il suo divenire giovane, poi maturo, poi trapassato. Il ciclo della vita è un cerchio narrativo dove tutto può accadere. L’uomo è come una specie di pesce ancestrale che si ingrandisce sempre di più, nell’acqua: che è simbolo materno di ciò da cui tutto proviene e da cui tutti proveniamo. È il simbolo dell’infinito, quindi – dell’infinito cerchio delle vite umane che mai si chiude. Il pesce-uomo si ingrandisce a dismisura nel desiderio: cosa è il desiderio in questa narrazione? È la voglia creativa di essere letteratura e vita, finzione e realtà, sogno e risveglio in una felice, drammatica, mai tragica soluzione. Tutto, come insegnavano i presocratici, trova una sintesi nelle cose pensate e in quelle realizzate, perché tutti sono eventi della vita, sono parti fondamentali della nostra e della loro vita, dei più e dei meno che hanno vissuto quell’irripetibile avventura dei sensi. Per questo, si incontrano senza paradosso ma con molta meraviglia (nel senso della purezza della scoperta), gli episodi di una vita annunciata come “incredibile”: cioè difficile da credere – perché i dogmi non reggono di fronte alla proposta di questo film: “credi a te stesso, innanzitutto, e non alle verità dall’alto – sei capace di creare il tuo mondo: vivilo”. Per questo, si incontrano cani neri feroci che possono essere anche uomini, giganti buoni che possono essere, con buona rievocazione di Swift, giganti prigionieri di un mondo troppo piccolo (allo stesso modo in cui – ed è un’altra rievocazione dai *Gulliver’s Travels* di Swift – il giovane protagonista da bambino cresce a dismisura, imbrigliato da argani che ne contengono le proporzioni, passando il suo tempo in operose letture enciclopediche, quasi che il sapere del mondo fosse acquisibile nel ritmo silenzioso del tempo dei pensieri).

Nella morte non v’è quindi alcun dramma da raccontare. Il dramma non è morire, è vivere. Si vive male o bene, comodi o in disagio. Eppure si soffre. Salvo qualche eccezione diabolica, soffre chi è povero ma anche chi è ricco, sta male il bello e il brutto, è sfortunato il giusto e l’ingiusto. La natura offre a chiunque la possibilità di dimostrare che niente è più ineguale della democrazia egualitaria, e che niente è più eguale della sorte ineguale. I voti dicono: “sommateci e poi decidete”. La sorte dice: “Non avete bisogno di decidere nulla, nessuno è escluso in partenza”. La sorte non è un fatto artificiale, né un prodotto politico, né un’operazione razionale.

Ammalarsi e morire non sono nemmeno un fatto culturale. Piuttosto, costituiscono un delicato adagio musicale frutto di anni di pazienza della natura. Come nelle stelle, e in chi le guarda, v’è una suprema meraviglia in questo processo, sconosciuto ai più, che tocca chiunque.

La nostra è artificialmente una società perfetta. La malattia è l'unico modo naturale di arrestare il reale cancro politico, quello della ricerca della verità. Affidandosi a modalità deontiche iterate di osservazione dell'esperienza, le insocievoli parti sociali possono ancora contare sui veri valori che cementano la solidarietà civica: l'amore e l'eguaglianza. È ben vero che il mito dell'oggettività tende a crescere in tempi di carestia, ma è altrettanto vero che tutto è iniziato non oggi ma nelle raggianti escalation di boom. In tempi di crisi, il mito dell'oggettività cresce. Per arricchirlo, è sufficiente disporre di beni reperibili (una casa, penne per scrivere, un computer, una modesta intelligenza, mani curate), per poter realizzare profitti ragguardevoli investendo sulla reperibilità dei beni altrui (grande diffusione di soggetti anziani nella popolazione, ignoranza diffusa, incontenibile voglia di riempire vuoti, clima torrido).

Qualcuno potrebbe dire che sono state fatte statistiche per decidere quali tipi di persone si siano ammalate di più rispetto ad altre, e che è possibile costruire relazioni e parametri attendibili su scale oggettive. Si potrebbe persino giungere alla conclusione che l'adozione di parametri validi allo stesso modo per tutti i campioni valutati in ogni contesto sia garanzia di oggettività, ma non di verità. Infatti, basterebbe non necessariamente sostituire, ma invertire l'ordine dei fattori (i sottoparametri di valutazione in ogni contesto) per dare un prodotto differente in ogni tipo di analisi. Il sociologo contemporaneo ha fatto gran parte della sua fortuna in operazioni come queste. Il medico è andato ben oltre: ha costruito isole selvagge sulla base dei costi insostenibili di disperate entità umane organizzate, come ad esempio le 'famiglie'. Con la sua presenza, realizza del bene grazie all'intersezione felicemente riuscita tra beni disponibili, endogeni ed esogeni. Il fatto della c.d. crisi, a ben vedere, gli è persino controproducente.

Il medico è un fulcro necessario tra vita e morte nelle società occidentali. L'etica è del possibile. La lotta medica contro il morire insiste sul dolore e sulla sofferenza e si dispiega in vita, è in fin dei conti una lotta per il bene, e dunque ancora una lotta etica. È quella *sconvenienza del dolore* (ma non della morte) di cui ha parlato Philippe Ariès⁴⁶, secondo cui, in altre parole, è male parlare del male. Ma l'istante mortale è fuori delle categorie spazio-temporale, sensoriale, topografica. L'istante mortale non ha relazioni: «è di tutt'altro ordine rispetto al dolore»⁴⁷.

⁴⁶ P. Ariès, *Storia della morte in Occidente* [1978], trad. di S. Vigezzi, Rizzoli, Milano 2021 (rist.), p. 234.

⁴⁷ Jankélévitch, *La morte*, cit., pp. 241 e 257.

La morte è l'oggetto di «un'esperienza bruscamente interrotta sul nascere»⁴⁸ da un muro impossibile da valicare. *L'impossibile non è etico*⁴⁹: «la mortalità e la morbilità continuano a spiegare la lentezza molto reale e la relatività di ogni vittoria»⁵⁰.

Non *aut-aut*, né *et-et*, ma *nec-nec*: tra vita e morte, né alternativa né congiunzione. L'andata e ritorno nello spazio è un'andata senza ritorno nel tempo⁵¹.

⁴⁸ Ivi, pp. 240.

⁴⁹ Ivi, p. 169.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Ivi, p. 284.



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.