

**SIMBOLICA DELLA MORTE E DELLA FRAGILITÀ.
RIFLESSIONI FILOSOFICO-POLITICHE SULLO STATO DI EMERGENZA
DURANTE LA PANDEMIA DA COVID-19.**

DOI: 10.7413/18281567215

di Erasmo Silvio Storace

Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como

Symbolic of death and fragility.

Philosophical-political reflections on the state of emergency during the COVID-19 pandemic.

Abstract

This article investigates the symbolism connected to the concepts of death and fragility in reference to the health emergency related to the COVID-19 pandemic. Starting from a philosophical premise, the concept of “emergency” is investigated, also etymologically, showing the connection between a health emergency and the re-emergence of existential problems inherent to the essence of the human being, such as his mortality: all this immediately shows important social and political, as well as ethical and moral consequences. A second premise investigates the notions of “emergency” and “state of emergency” in political and legal key, with particular reference to Carl Schmitt. The discussion continues by analyzing in a philosophical-political key the re-emergence of the concept of mortality during the health emergency from COVID-19, and then reflect on the symbolic-political value of fragility and mortality through a historical-philosophical path from antiquity to the present day.

Keywords: political symbolism, state of emergency, death, pandemic

1. Premessa filosofica: il concetto di “emergenza” e l’oblio della morte e della fragilità nel pensiero occidentale

Le riflessioni che seguono intendono prendere le mosse da una riflessione a partire dal concetto di “emergenza”, divenuto ormai parola-chiave, anche in senso filosofico-politico, agli inizi degli anni '20 del XXI secolo. Il termine “emergenza” indica anzitutto un “affioramento”, una “sporgenza” di qualcosa che affiora all’improvviso, che emerge, appunto, ovvero che erompe, che salta fuori, ad esempio dall’acqua. Anche etimologicamente, indica un tuffarsi-fuori (dal lat. *e-mergere*), che si differenzia dal tuffarsi-dentro qualcosa (*im-mergere*). In tal senso, l’“emergenza” si contrappone a ciò che rimane “sommerso”, che coincide con qualcosa che stagna e ristagna nel profondo dell’acqua. L’emergenza sta a indicare un affiorare imprevisto e imprevedibile; di qui, per estensione, essa indica ogni sorta di condizione imprevista, improvvisa, inaspettata, e spesso una situazione di pericolo, come quella che l’umanità intera, per la prima volta a livello globale, sta vivendo dagli inizi dell’anno 2020 a causa della cosiddetta emergenza sanitaria da COVID-19 – rispetto alla quale né la politica, né la riflessione filosofica, né tanto meno la scienza hanno ancora detto l’ultima parola (probabilmente proprio per il suo carattere emergenziale improvviso e imprevedibile, che ha colto l’intera umanità del tutto impreparata). Ciononostante, tutti questi ambiti concernono intimamente l’essenza della questione che ci stiamo qui ponendo, la quale chiama in causa, in maniera soltanto iniziale, la pandemia che stiamo vivendo, per poi lasciar emergere ciò che la civiltà tecnologica, anch’essa diffusa a livello planetario, aveva relegato in uno sfondo dal quale pareva impossibile che tornasse ad affiorare: la fragilità umana – e, con essa, il nostro essere mortali.

All’epoca di Omero e dei Presocratici, l’uomo veniva appellato semplicemente *brotòs*; a questo termine, nei secoli immediatamente successivi, si aggiungerà *thnetòs*: entrambi significano “mortale”, come se la mortalità, per l’uomo greco, definisse l’essenza più intima dell’essere umano. Sono ben note le vicende che, da Socrate e Platone in poi, attraverso una vera e propria invenzione di un’anima immortale, finiranno per obliare la mortalità dell’uomo, insostenibile e inaccettabile agli occhi di chi, perduto il vigore dionisiaco di accettazione del proprio destino di morte, si affida stancamente e debolmente ai benevoli inganni dell’apollineo, che preferisce affidarsi a menzogne bimillinarie piuttosto che accettare la propria fragilità e finitudine. Nel *Fedro* ad esempio risuonano le celebri parole secondo cui “*psyché pasa athanaté*”, ossia “ogni anima è immortale”; d’ora innanzi, l’essenza dell’uomo verrà relegata alla sua spiritualità apollinea (che arbitrariamente sarà definita

immortale), e ad essa verrà sottratta la corporeità dionisiaca. Il Cristianesimo non farà che corroborare la mendace narrazione dell'immortalità dell'anima, che sussisterà anche quando la scienza e la tecnica torneranno, da Cartesio in poi, a occuparsi dei corpi: la netta distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* consegnerà definitivamente la sostanza spirituale alla teologia, consentendo alla medicina di potersi occupare dei corpi senza che ciò suscitasse scandalo. Di qui, il germe del dominio della tecnica viene ormai posto, tanto che i secoli a seguire non faranno che continuare a lavorare in questa direzione, nel tentativo, già cartesiano, di allungare e migliorare la vita (Cartesio sosteneva infatti la priorità della medicina rispetto alle altre discipline, proprio per la sua capacità di allungare quantitativamente e migliorare qualitativamente la vita degli esseri umani). Insomma, una vita lunghissima per tutti, priva di sofferenze o quasi, quale preludio per una seconda vita addirittura immortale: questo fu promesso all'uomo occidentale – sinché un inciampo non fece cessare il triste gioco. Le parole del *Fedro* saranno infatti cancellate con un colpo di spugna nel 1882, quando, ne *La gaia scienza* di Friedrich Nietzsche, tuonò il motto: “*Gott ist tot*”, “Dio è morto” – e questo non perché non fosse mai esistito (questione del tutto irrilevante), bensì a causa nostra (“siamo stati noi a ucciderlo”), dal momento che, come si legge in *Anticristo*, “il nostro tempo sa”, e perciò non può più credere a tale menzogna bimillenaria, ormai irreversibilmente smascherata. Il gigante della vita eterna, fruibile tramite l'immortalità dell'anima, inizia a mostrare i propri piedi d'argilla, ma pur continua a incedere su un terreno scivoloso, ma che ancora lo regge: la tecnica, infatti, garantisce all'uomo quanto di più si avvicina all'immortalità, ossia una vita lunga e priva di sofferenze, quasi per tutti coloro i quali si asserviranno al proprio dominio. Ovvero, chi seguirà i suoi precetti (ad esempio, come in una religione, evitando alcuni cibi o sostanze, come il fumo, perché ritenuti dannosi o cancerogeni secondo il nuovo tentacolare e onnipotente dio della tecnica), ecco, costui potrà raggiungere quasi un'immortalità, vivendo sino a 100 anni o quasi; qualora invece si ammalasse prima, ciò dipenderebbe comunque dal non aver rispettato a fondo i dettami del dio della tecnica, oppure perché qualcuno intorno a lui l'ha fatto (si pensi al fumo passivo) o infine perché l'ambiente stesso sarebbe stato corrotto dall'uomo (si pensi all'inquinamento). In buona sostanza, la mortalità dell'uomo viene completamente adombrata dal dio della tecnica, che commuta la fanciullesca favola dell'immortalità nell'oltremondo in una quasi-immortalità in terra, che spetta a quanti si asservano al predominio della tecnica: costoro potranno vivere a lungo e debellare ogni male, fisico o psichico, attraverso interventi chirurgici, farmaci antidolorifici oppure ansiolitici e antidepressivi. La questione della morte, dal

pensiero socratico-platonico sino alla visione tecnocratica del mondo, viene del tutto obliata: il Cristianesimo, in quanto Platonismo per le masse, elimina del tutto la morte (relegandola a ciò che veniva ritenuto inessenziale: il corpo); il pensiero di Nietzsche, di contro, attraverso l'epocale risveglio delle coscienze tramite l'annuncio tonante della morte di dio, pone nuovamente tale problema¹; la tecnica, tuttavia, immediatamente colma quel vuoto lasciato dal dileguarsi del dio e a esso si sostituisce, impedendo che l'angoscia dinanzi alla nostra mortalità torni davvero a emergere. Martin Heidegger, in *Sein und Zeit*, sosterebbe che la morte è, per l'uomo contemporaneo, costitutivamente relegata alla dimensione del "si": "si muore", certo, ma tocca sempre a qualcun altro, tanto che la morte non è mai considerata come un fenomeno che possa realmente toccarci da vicino; l'angoscia è "per i pochi, per i rari" (*für die Wenigen – für die Seltenen*) i quali, per aver posto l'ascolto nei riguardi della chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*), possono prendere commiato dalla medietà della quotidianità e raggiungere la dimensione dell'autenticità (ovvero della "persuasione", per dirla con Michelstaedter) in cui la morte ci si pone dinanzi come essenziale e ineluttabile. Che sia a venti anni oppure a centoventi, che sia tra inestirpabili dolori oppure nell'anestetizzante sonno della morfina delle recenti eutanasi, "eppur si muore!", grida a squarciagola la coscienza autentica di chi non cede alle lusinghe della tecnica, della medicina e della scienza le quali, novelle religioni, promettono ciò che non posseggono: la risoluzione dell'unico vero problema per gli uomini, ossia lo sconcerto, che genera angoscia, dinanzi alla sofferenza, propria e altrui, e dinanzi alla morte, propria e altrui. Ma i più, ammalati dalla suadente voce della tecnica (ovvero della "rettorica", qualora volessimo affidarci alla terminologia michelstaedteriana), preferiscono non sentire, non vedere e volgere il capo altrove, verso la deliziosa ma agrodolce fiera delle vanità, miele e fiele onde s'adombra la nostra mortalità. Tutto questo, si diceva, sinché un inganno non faccia cessare il triste gioco: può trattarsi, a livello individuale, di una diagnosi di una malattia terminale, o per noi stessi o per i nostri

¹ Prima che tale problema venisse adombrato dal predominio della tecnica, una generazione di poeti, filosofi e pensatori, "pionieri" del pensiero nietzscheano, nel quale si addentrarono prima che Martin Heidegger, con le sue lezioni degli anni '30, catalogò Nietzsche, di fatto, come un filosofo tra tanti (l'ultimo dei platonici, certo, e rovesciatore del pensiero platonico, ma comunque ancora un platonico), toccò con mano la mortalità dell'essere umano: si pensi a Dino Campana, Thomas Stearns Eliot, Franz Kafka, Thomas Mann, Carlo Michelstaedter, Rainer Maria Rilke e quanti altri, in quegli anni, seppero guardare il fondo dell'abisso e non indietreggiare dinanzi a esso, raccontando o cantando la finitudine dell'esistenza umana.

cari, o di un lutto, oppure, a livello collettivo e dunque politico, di una “catastrofe”² che metta a repentaglio il benessere, la tranquillità e la vita stessa della collettività: una guerra, ad esempio, o una calamità ambientale – oppure una pandemia.

2. Premessa politologica e giuridica: notazioni sullo “stato di emergenza”

La pandemia da COVID-19 che stiamo vivendo è un dunque, anche in senso etimologico, una “emergenza catastrofica” che lascia affiorare, inaspettatamente, non sul piano individuale bensì su quello collettivo e politico, una verità che i secoli addietro era stata obliata, a causa del Platonismo e del Cristianesimo, prima, e del dominio della tecnica, poi, e che ora impone alla collettività uno stravolgimento dello sguardo: la fragilità e la mortalità dell’essere umano, in quanto sue possibilità più proprie. Questa visione, che sgomenta, consente però all’uomo di tornare a riappropriarsi della propria intima natura, sperimentando quell’angoscia esistenziale, in quanto tonalità emotiva essenziale.

Da ciò ricaviamo che l’attuale emergenza sanitaria ci impone, in primo luogo, una riflessione proprio sul concetto di “emergenza” che, insieme a quello di “eccezione”, costituisce una delle parole chiave della riflessione filosofico-politica. In questi mesi sono infatti riaffiorati, nell’immaginario collettivo e nel linguaggio della politica, i concetti di “stato di emergenza” e di “stato di eccezione”. In riferimento a quest’ultimo, si rimanda a un’ampia e nota bibliografia³, per ripercorrere la quale non

² Si ricordi che, etimologicamente, significa uno stra-volgimento di ciò che si è e di ciò che si fa, anche nel senso di un ri-volgimento dello sguardo verso un che di inatteso: verso un’emergenza, ad esempio. La catastrofe apre a una nuova prospettiva, a una nuova *Weltanschauung*, tramite cui, come in questo caso, si può consumare il passaggio dall’esistenza inautentica a quella autentica.

³ Tra i molteplici riferimenti sul concetto di “stato di eccezione”; non possiamo omettere di rimandare quanto meno alle seguenti letture: *in primis*, C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, c/di F. Miglio-P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 33 e ss; ma si vedano inoltre: C. Bonvecchio, *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito in Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino 1990; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008; G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (si ricordi inoltre che, all’inizio della pandemia da COVID-19, suscitò molto scalpore l’articolo di Agamben, “*L’invenzione di un’epidemia*”, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>, a cui faranno seguito altri articoli); di M. Croce, A. Salvatore, *Cos’è lo stato di eccezione*, Nottetempo, Milano 2022; R. Valim, *Stato di eccezione. La forma giuridica del neoliberalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021. Per approfondimenti più ampi a partire da questo tema, si vedano inoltre: L. Alfieri, *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia 2012; Id, *L’ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Milano 2021; F. Sciacca (c/di), *Filosofia politica. Metodi e categorie*, Bonanno, Acireale 2015; P. Bellini, *Biopower and the health emergency*, in «Metabasis», XV (2020), 29; Id, *Prefazione*, in E.S. Storace, *I Linguaggi politici della civiltà occidentale. Retorica, democrazia e populismo*, Jouvence, Milano 2016, pp. 12-16.

sarebbero sufficienti queste pagine, rischiando altresì di allontanarci dal tema prefissato. Quanto allo stato di emergenza⁴, ricordiamo anzitutto che esso si pone in una dimensione intermedia tra lo stato di diritto e lo stato d'eccezione (sarebbe infatti eccessivo presentarlo come una variante dello stato d'eccezione, dal momento che, nello stato d'emergenza, i fondamentali diritti e libertà costituzionali non vengono abrogati e alienati).

Lo 'stato di emergenza' [...] indica la situazione di fatto che si determina quando ricorrono circostanze di tal genere, e talora anche la situazione giuridica che consegue all'accertamento ufficiale della stessa situazione di fatto ai fini dell'adozione degli interventi che risultano opportuni per ovviare agli inconvenienti che ne derivano; l'atto di accertamento assume però di solito denominazioni più specifiche, come 'dichiarazione di stato d'assedio', di 'stato di pericolo', e altre analoghe, variamente differenziate quanto ai loro presupposti e ai loro effetti giuridici⁵.

Sull'impossibilità di ritenere lo stato d'emergenza come una variazione dello stato d'eccezione, Gianfranco Pellegrino, prendendo le distanze da Agamben, sostiene quanto segue:

Quindi, lo stato di emergenza non è uno stato di eccezione, in due sensi. Non lo è in senso descrittivo, perché non c'è nessuna discontinuità nell'azione del governo, che adesso come prima rende la coordinazione sociale possibile e rende diritti e libertà

⁴ Si vedano ad esempio: O. Ranelletti, "La polizia di sicurezza", in *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, a cura di V.E. Orlando, IV, 1, Milano 1904, pp. 207-1252 (qui, oltre allo stato di emergenza, vengono trattati lo stato d'assedio e lo stato di necessità); P. Pinna, *L'emergenza nell'ordinamento costituzionale italiano*, Giuffrè, Torino-Milano 1988; G. Marazzita, *L'emergenza costituzionale. Definizioni e modelli*, Giuffrè, Torino-Milano 2003; G. Buonomo, "Declaratoria dello stato di emergenza e Consiglio supremo di difesa", in *Nuovi studi politici*, gennaio-giugno 2005, n. 1/2, p. 107 e ss.; R. Esposito, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022; ma cfr. già Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020. Si veda inoltre: G. Pellegrino, "Lo stato di emergenza e lo stato di eccezione: una teoria liberale", pubblicato il 23/04/2020 sul sito della SIFP (Società Italiana di Filosofia Politica), <https://sifp.it/interventi/lo-stato-di-emergenza-e-lo-stato-di-eccezione/>. Sullo stato d'assedio, si veda ad esempio S. Romano, "Sui decreti-legge e lo stato d'assedio in occasione del terremoto di Messina e di Reggio Calabria", in *Rivista di Diritto costituzionale e amministrativo*, 1-1909, 260. Sullo stato di necessità, si trova un utile compendio, anche riferito all'attuale emergenza sanitaria, in: Francesco De Vanna, "Il diritto 'imprevedibile': notazioni sulla teoria della necessità a partire dall'emergenza Covid-19", in *Nomos. Le attualità del diritto*, nr. 2 del 2020.

⁵ A. Pizzorusso, voce "Stato di emergenza", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1993.

compossibili – cosa che, spesso, significa limitare certi diritti e libertà, o i diritti e le libertà di certuni, perché certi altri diritti e libertà, o i diritti e le libertà di certi altri, possano essere assicurati, e lo siano in egual misura per tutti. Non lo è in senso normativo, perché i valori che giustificano la coercizione del governo – se e quando quella coercizione è giustificata – valgono sempre, anche in condizioni di emergenza. La giustizia non tace mai: perché è giustizia assicurare a tutti (o al maggior numero possibile) la possibilità di avere, se si trovano nelle condizioni terribili in cui mette il virus chi ha malattie pregresse o immunodeficienza, un accesso a letti di terapia intensiva che sono disponibili in quantità limitata⁶.

Lo stato d'emergenza⁷ è dunque quella condizione che si applica in caso di calamità naturali o emergenze di vario tipo, e prevede l'emanazione di particolari norme o restrizioni al fine di fronteggiare la suddetta emergenza; esso prevede l'attribuzione di poteri speciali, esercitati dal governo nazionale o dalla protezione civile, in deroga alle disposizioni in vigore ma pur sempre nel rispetto dei principi costituzionali. In Italia, lo stato di emergenza è disciplinato dalla legge n. 225 del 24 febbraio 1992, che ha istituito la Protezione Civile, e dal decreto legislativo n. 1 del 2 gennaio 2018, secondo cui lo stato di emergenza può essere deliberato dal Consiglio dei Ministri, su proposta del Presidente del Consiglio dei Ministri, o dal Presidente di una Regione o Provincia autonoma interessata. Lo stato di emergenza prevede che il governo, nella persona del Presidente del Consiglio dei Ministri, possa ricorrere ai DPCM (Decreti del Presidente del Consiglio dei Ministri) senza necessitare dell'approvazione parlamentare.

Lo stato di emergenza si colloca dunque su un terreno scivoloso, quale punto di incontro tra due opposti, difficilmente conciliabili: parrebbe che in esso si pretenda tenere insieme il giorno e la notte. Scrive Giampiero Buonomo:

⁶ G. Pellegrino, "Lo stato di emergenza e lo stato di eccezione: una teoria liberale", cit., p. 6.

⁷ Si ricordi che tale istituto, *mutatis mutandis*, era già presente nel diritto romano, nel concetto giuridico di *Justitium*, che comportava la sospensione delle prerogative e delle garanzie repubblicane, in connessione con l'emanazione del *Senatus consultum ultimum*; cfr. C. Barbagallo, *Una misura eccezionale dei romani. Il senatus-consultum ultimum*, Jovene, Napoli 1980.

Lo stato d'emergenza fa eccezione alla regola costituita dall'ordinamento giuridico. Rispetto a questa elementare verità definitoria, ci si può porre in due modi radicalmente alternativi. Da un lato vi è chi, come oltre ottant'anni fa Carl Schmitt, ha affermato che attributo della sovranità è avere il potere di 'rompere' l'ordine costituzionale. [...] Dall'altro lato, le migliori menti della dottrina costituzionalistica novecentesca tentarono di incasellare lo stato d'emergenza nell'ordinamento giuridico: durante tutto il secolo scorso molteplici sono state le configurazioni escogitate per far conseguire tale risultato che – nel nitore della solida costruzione schmittiana – sarebbe stato l'equivalente di mettere insieme l'acqua ed il fuoco, cioè un'aporìa insolubile⁸.

3. Il (ri)emergere della mortalità durante l'emergenza sanitaria da COVID-19

Poste queste due premesse, rispettivamente sul concetto generale di “emergenza” e, in seconda battuta, sulla sua declinazione politica e giuridica in quanto “stato di emergenza”, passiamo ora a interrogarci sulla specificità dell'attuale emergenza, connessa alla pandemia da COVID-19: cosa lascia emergere tale emergenza? E quali valenze filosofiche e politiche si possono ricavare da ciò? Per rispondere, riprendiamo quanto già anticipato, provando a sostenere che l'attuale stato di emergenza, mostrando la precarietà delle vite di ciascuno, ma anche dei rapporti sociali, del lavoro o delle libertà più elementari, manda in frantumi molte tutte quelle certezze, costantemente corroborate dall'incessante lavoro della tecnica, sulle quali poggiavano le vite dei singoli e della collettività. E con ciò emerge la precarietà non soltanto di ciò che, *nella* vita, pareva saldo (i legami parentali o amicali, il lavoro e la solidità economica, la salute e la possibilità di trovare cure efficaci, etc.), bensì *della* vita stessa: nella prima fase della pandemia, infatti, ossia quanto meno da marzo a maggio del 2020, ma anche nei restanti mesi sino all'anno successivo, in cui è iniziata la distribuzione dei vaccini, l'emergenza sanitaria ha fatto emergere, in modo repentino e incontrastabile, la fragilità e la mortalità dell'essere umano, che da sempre accompagnavano il suo destino, sebbene gli ultimi due millenni, quanto meno in Occidente, si fossero adoperati per adombrarle e obliarle.

⁸ G. Buonomo, “*Declaratoria dello stato di emergenza e Consiglio supremo di difesa*”, in *Nuovi studi politici*, cit., pp. 95-97.

Una riflessione filosofico-politica sull'emergenza sanitaria ci impone dunque di riflettere sui concetti di fragilità, precarietà e mortalità.

Dai giorni del cosiddetto "primo lockdown", a partire dall'8 marzo 2020, è parso che tutte le certezze, alle quali eravamo abituati, fossero crollate, insieme a quella tranquillità su cui si fonda la nostra società, che Foucault non a torto chiamava "società disciplinare"⁹. L'Occidente si è infatti organizzato, in particolare a partire dal secondo dopoguerra, in una società pacificata, tranquilla, sorvegliata e disciplinata, in grado di promettere ai propri cittadini garanzie sempre maggiori, accompagnate da un senso di stabilità non paragonabile a quello del passato. L'irrompere della pandemia da COVID-19, dai primi mesi dell'anno 2020, mette in crisi e fa traballare tutta una serie di strutture e di certezze che parevano ben consolidate: la prassi stessa, governata da forme tollerabili di biopotere, rischia di essere minata nel suo fondamento.

A tal proposito, è utile un richiamo ad alcune pagine di *Essere e tempo*¹⁰ di Martin Heidegger, in cui, a proposito delle nozioni di segno e di rimando a segno, si evince che una prassi funziona fintantoché i suoi elementi costitutivi, detti rimandi, continuano a rimandare reticolarmente¹¹ l'uno all'altro; quando questa fitta rete di rimandi si rompe, ecco che il soggetto che stava esercitando quella prassi si trova immediatamente dinanzi ad essa, e la prassi stessa, che era prima vissuta, ora diviene qualcosa di visibile e visto, ossia emerge in una sorta di fissità surreale. In altre parole, ogni prassi consolidata, in cui si dà la nostra quotidianità, consta non di cose in quanto sostanze già di per se stesse sussistenti e indipendenti sia tra di loro, sia in riferimento al soggetto stesso, bensì consta anzitutto di relazioni tra le cose stesse, le quali si danno, in prima istanza e perlopiù, come enti-alla-mano, ossia come

⁹ Questo concetto è stato sviluppato in M. Foucault, *La società disciplinare*, c/di S. Vaccaro, Mimesis, Milano-Udine 2010. Si veda anche M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Seul/Gallimard, Paris 2004, in cui il biopotere, in quanto potere disciplinato, tende a una docilità dei corpi attraverso l'esercizio di forme di controllo e sorveglianza che vengano percepite come vantaggiose per la società stessa; questi temi sono stati approfonditi ad es. da Fabrizio Sciacca, in "Distanza, controllo, sorveglianza. Nuove categorie del politico?" (in *Metabasis*, maggio 2021 anno XVI n° 31). Per approfondimenti sul tema del disciplinamento sociale, si rimanda a: A. Cesaro, *Caput mortuum. Anatomia della mente e disciplinamento sociale*, Artetetra, Capua 2018; M. Hardt-A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, BUR Rizzoli, Milano 2001, pp. 38-42; S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma 2014; S. Righetti (a cura di), *Lecture su Michel Foucault. Forme della «verità»: follia, linguaggio, potere*, Liguori, Napoli 2011.

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, c/di A. Marini, Mondadori, Milano 2006.

¹¹ Sull'idea di rete e sulle sue implicazioni filosofico-politiche, si veda P. Bellini, C. Bonvecchio, *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, CEDAM Wolters-Kluwer, Milano 2017, da cui si evince in quale modo il potere possa organizzarsi secondo una struttura reticolare (p. 80 e ss.).

oggetti manipolabili, maneggiabili, dotati di un significato che il soggetto agente già da sempre attribuisce loro (dal momento che la sua comprensione del mondo circostante poggia sempre su una pre-comprensione che, in chiave ermeneutica, trova a sua volta fondazione in un trovarsi emotivamente situati nel mondo). Le cose ci appaiono dunque, anzitutto, nella loro maneggiabilità, ovvero in un orizzonte di significatività che ci impone di relazionarci ad esse in quanto rimandi e relazioni ancor prima che in quanto mere cose in sé (enti-sotto-mano)¹². Tale rete di rimandi e relazioni funziona sintantoché tali relazioni reggono: un'emergenza, ad esempio, si configura come un evento stra-ordinario il quale fa saltare le consuete relazioni già da sempre sussistenti tra le cose, e lascia dunque emergere la prassi nella sua totalità. Ovvero, un'emergenza ci eradica dalla quotidianità della vita e ci porta a vedere la vita stessa, nella sua totalità, e a riflettere su di essa. A detta di Heidegger, la tonalità emotiva fondamentale dell'esserci umano, la quale dischiude la possibilità dell'esperienza della totalità e del suo nullo fondamento, è l'angoscia¹³: a differenza della paura, in essa ciò davanti-a-cui si è angosciati e ciò per-cui si è angosciati coincidono. Un soggetto angosciato teme infatti tutto e, al tempo stesso, teme di perdere tutto: la totalità genera angoscia proprio per il fatto che la totalità è a repentaglio, nel momento in cui i singoli rimandi che ne costituiscono la salda rete vengono improvvisamente spezzati, lasciando che la totalità stessa ci appaia dinanzi, nella sua sublime forza dirompente. Questa situazione è accaduta, dopo decenni di oblio, all'uomo occidentale, nel momento in cui ha sperimentato (e per le nuove generazioni si trattava di un che di totalmente inedito) non solo restrizioni delle libertà, ma soprattutto l'ammissione dell'impianto scientifico-tecnologico di una incapacità di gestione del virus che dilagava. Nel marzo 2020 il silenzio surreale germinato dalla vita che si era fermata era rotto soltanto dagli altoparlanti delle camionette della Protezione Civile, che intimavano di rimanere in casa, e dalle sirene delle ambulanze, da cui scendevano uomini bardati di bianco, i quali portavano in ospedale contagiati che molto spesso non sarebbero rientrati a casa. Queste immagini, questi suoni e questa situazione impensabile sino a pochi giorni prima ruppero la prassi consolidata su cui poggiavano le vite di

¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 229 e ss.

¹³ “Se il davanti-a-che dell'angoscia risulta essere il nulla, ossia il mondo come tale, ciò significa: *ciò per cui l'angoscia si angoscia è l'essere-nel-mondo stesso*. [...] Il “mondo” non è più in grado di offrire nulla, e così pure il ‘con-esserci’ di altri. L'angoscia toglie così all'esserci la possibilità di comprendersi, scadendo, in base al “mondo” e allo stato di spiegazione pubblico. Essa rigetta l'esserci indietro a ciò per cui esso si angoscia: il suo autentico poter-esser-nel-mondo”; *ivi*, pp. 535-537.

ciascuno, e lo strapotere dell'impianto scientifico-tecnologico per la prima volta traballò, mostrandosi del tutto inefficace a traghettarci fuori dal pantano, quanto meno nell'immediato (i primi vaccini sarebbero infatti arrivati dopo una decina di mesi; la campagna vaccinale in Italia partirà infatti tra il 27 e il 31 dicembre 2020).

L'irrompere della pandemia da COVID-19 ci ha dunque portati a scorgere un'evidenza che si era preferito celare: la precarietà delle nostre vite e di quelle dei nostri cari; insieme ad esse, apparve evidente che nessun'altra certezza poteva più essere considerata salda, dal diritto alla libertà a quello del lavoro, dalla stabilità economica al benessere cui, dalla seconda metà del XX secolo, eravamo ormai abituati nonché assuefatti¹⁴. In altre parole, l'emergenza fa ri-emergere la mortalità dell'umano, che l'uomo occidentale contemporaneo aveva relegato alla dimensione dell'inconscio e incatenato a quella rupe a cui suo tempo fu condannato Prometeo, dipoi liberato e divenuto vero sovrano del mondo, per mezzo di quella tecnica che ormai aveva cessato di apparire fragile rispetto alla necessità¹⁵, ma che ora, inaspettatamente, lascia trapelare di non essere onnipotente, al pari del dio cristiano cui aveva preteso di sostituirsi. L'emergenza lascia cioè emergere la più ovvia delle verità,

¹⁴ Scrive P. Bellini, in *La liberaldemocrazia e la civiltà tecnologica*, AlboVersorio, Milano 2020, pp. 14-15: "In questo conflitto tra diritti (vita vs libertà) emerge però il nucleo fondativo del biopotere post-moderno, poiché grazie allo stato di eccezione si mostra il volto più autentico del rapporto di comando e obbedienza alla radice della civiltà globalizzata. Ciò che lascia emergere lo stato di emergenza è infatti la possibilità di ricorrere in qualsiasi momento alla paura della morte e della perdita dello stile di vita e delle sicurezze acquisite per spingere ciascuno all'obbedienza e all'acquiescenza. Ciò accade non per ché si venga indotti da una minaccia costrittiva, dalla paura di una punizione per la disobbedienza alle disposizioni dei governi, ma perché gli stessi cittadini, ogni volta che vengono impauriti da qualcosa, chiedono alla fine misure efficaci e incisive di ogni genere, anche in violazione dei loro diritti fondamentali. Il biopotere, cui non possono sottrarsi né i governi, né i popoli, si qualifica pertanto come una funzione vitale essenziale e irrinunciabile, consistente in una serie inevitabile di procedure dove in cima alla scala dei valori perseguiti vi sono la vita, la sicurezza e la conservazione del benessere materiale, al cui cospetto ogni altro diritto appare sacrificabile. Ogni volta che viene evocata l'emergenza e lo stato di eccezione che ne consegue, l'esercizio della libertà, come per esempio quella di spostamento o di associazione, appare come un gesto sciocco e criminale e vi è il rischio per chi la rivendica di trasformare se stesso nel capro espiatorio dei mali che affliggono la comunità. A questo punto, fermo restando il concetto che lo stato di emergenza e la minaccia alla vita e alla sicurezza non possano che evocare misure eccezionali di fronte a cui nulla ha più valore, la domanda che dovrebbe porsi ogni autentico liberale è se tale atteggiamento una volta superata la crisi non rischi di costituire pericolose e permanenti abitudini. Il pericolo, infatti, potrebbe consistere, per esempio, nel prolungare indefinitamente, e secondo l'arbitrio della dialettica tipica tra sapere tecnoscientifico e potere, una mutazione sostanziale nell'approccio e nella possibilità di rivendicare i propri diritti fondamentali, avviando la società verso una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà". Per i fondamenti teorici connessi a questi temi, si rimanda ad alcuni classici della storia del pensiero liberale, come ad es.: J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, BUR, Milano 2007; J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2014, etc.

¹⁵ "Téchne d'anánkes asthenésterá makrò", "La tecnica è più debole della necessità", si legge in Eschilo, *Prometeo incatenato*, BUR, Milano 2004, v. 514.

che però da Platone a oggi era stata sapientemente velata: il fatto che non siamo eterni¹⁶ e che nozioni come “immortalità dell’anima” e “mondo oltre il mondo” non siano che il risultato di una menzogna bimillenaria, già smascherata da Nietzsche in tutte le sue opere, e magistralmente nel suo *Così parlò Zarathustra*¹⁷ e nel suo *Anticristo*¹⁸.

4. Sulla valenza simbolico-politica della fragilità e della mortalità

Quale risposta si prospetta all’angoscia dinanzi al fatto che l’eternità non appartiene all’umano? Come affrontare l’emergere della fragilità e della mortalità senza sprofondare nella voragine dell’abisso che da esse si squarcia? E quali ricadute etiche e politiche può generare tutto questo?

La possibilità che questa emergenza ci offre, ossia il fatto di tornare al cospetto di quel *sigillus sigillorum* che è la morte, ci impone di tornare a riflettere su questioni antiche, ormai inattuali, ma intimamente imprescindibili anche per la riflessione etico-politica: prima tra tutte, la questione del rapporto tra finitudine ed eternità. Ai giorni nostri pare fuorviante, in un saggio di taglio politico, evocare nozioni di chiaro sapore teologico: ma non è necessario scomodare Carl Schmitt¹⁹ per evidenziare quanto il nesso tra teologia e politica sia imprescindibile e quanto l’evolversi di una data visione teologica del mondo influenzi l’assetto politico, e viceversa. In altre parole, è evidente che, da una parte, un popolo che costruisce la propria identità affidandosi a un’idea teologica di eternità organizza la propria vita politica in modo diverso da un popolo che invece sia in grado di vedere e di accettare, laicamente e coraggiosamente, la propria mortalità; d’altra parte, il tessuto materiale, economico e politico contribuisce, marxianamente²⁰, alla produzione di sovrastrutture, o meglio, di visioni del mondo che ad esso si conformino. Tra queste due alternative, l’importante è non propendere mai soltanto per una delle due, escludendo l’altra, bensì comprendere che,

¹⁶ Cfr. E.S. Storace, *Corpo individuo identità*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

¹⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. e c/di A.M. Carpi, Newton, Milano 1993, p. 73 e ss.

¹⁸ Id., *L’Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano 1977.

¹⁹ C. Schmitt, “Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità”, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-86.

²⁰ Cfr. ad es. K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957; F. Engels e K. Marx, *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2018.

foucaultianamente, sapere e potere si auto-costituiscono a vicenda, intrecciati l'uno dentro l'altro²¹. Il sapere teologico, filosofico, scientifico, etc., modifica il potere tanto quanto quest'ultimo interviene sul sapere; analogamente, se è vero che chi detiene il sapere esercita il potere, vale anche il contrario, ossia che chi esercita il potere controlla il sapere e ha accesso a esso.

Fintantoché la società disciplinare garantisce la sicurezza dei suoi cittadini, riuscendo a produrre narrazioni di sapere (teologiche o scientifiche che siano) capaci di celare la fragilità e la mortalità dell'essere umano, il dispositivo di controllo, fondato sull'inganno bimillenario, traballa ma continua a reggere; quando invece, a causa di una qualsivoglia "emergenza", tutto ciò inizia a franare, allora si rendono immediatamente necessarie nuove forme di sapere, che partano anzitutto dalla constatazione che la *salus* (salvezza/salute) promessa prima dalla religione e poi dall'impianto scientifico-tecnologico non è che una chimera. Il pensiero filosofico-politico, allora, in quanto equidistante e dalla razionalità estrema della narrazione scientifica e dalla irragionevolezza delle spiegazioni teologiche, può fungere da valida alternativa, muovendosi sulla dimensione della cosiddetta "coscienza liminare"²², per citare Giulio Maria Chiodi, che parla un linguaggio simbolico in grado di rivolgersi alla dimensione emozionale dell'essere umano.

In questo caso, fragilità e mortalità non necessitano di essere ulteriormente adombrate, anche perché la situazione emergenziale le ha ormai fatte emergere, lasciandole irrompere nella quotidianità degli abitanti dell'Occidente – ed è impossibile non aver visto ciò che ormai è stato visto. Il compito del pensiero filosofico-politico consiste dunque nel lasciar-essere tanto la fragilità quanto la mortalità, lasciando cioè che esse si dischiudono nella loro potenza simbolica e immaginale, consentendo cioè, anche in chiave etica e politica, la possibilità di un ripensamento delle fondamenta stessa su cui poggia la comunità politica. In altre parole, ciò che si rende necessario, e che grazie all'emergenza torna mostrarsi anche come possibile, è l'atto di visione, cui segue quello di accettazione, della vera essenza dell'umano in quanto *brotòs*. E la conseguenza di questo atto di consapevolezza si inverte in un atto di liberazione: e, più precisamente, liberazione dall'idea di un'eternità, intesa in senso platonico-cristiano come quella *salus* di cui l'anima immortale può fruire nella vita ultraterrena, eterna e infinita. Avere la forza di liberarsi titanicamente da questa promessa mendace significa poter fare ritorno a

²¹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999 e Id., *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013.

²² G.M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2011.

una visione greca del mondo e della politica, fondate dionisiacamente sulla capacità di vedere e di accettare la vita in quanto tale, anche nella sua tragicità, nella sua fragilità, nella sua sofferenza e nella sua finitudine, senza null'altro domandare da ipotetici mondi dietro il mondo.

E allora l'emergenza sanitaria che ci siamo trovati ad affrontare può fungere da utile grimaldello, tramite cui forzare una porta serrata da secoli e sollevare un peso e una polvere bimillenaria, in cui l'umanità ha organizzato la propria vita comune in relazione alla presenza o all'assenza del dio, ovvero alla sua epocale onnipotenza oppure impotenza.

4.1. Simbolica della morte dai Presocratici a Platone

L'uomo presocratico, come magistralmente spiegato da Nietzsche anzitutto nella sua *Nascita della tragedia*, non aveva alcuna sete né di eternità né di infinito²³: solo con Socrate e Platone prima, e con il Cristianesimo poi, queste nozioni entreranno nell'immaginario collettivo e politico dell'uomo occidentale. L'uomo greco, il quale soltanto potrà dare vita a Socrate in quanto primo "uomo teoretico", per sua natura tende alla misura, ovvero a una razionalizzazione e un contenimento dell'essenza istintuale e ferina dell'umano, la quale viene sempre più controllata e sorvegliata, secondo una soluzione di continuità che dall'avvento del logos, prima affiancato al *mythos* e poi in grado di soppiantarlo e sostituirsi a esso, condurrà alla razionalizzazione estrema compiuta da Socrate, Platone e Aristotele. Per tali ragioni, l'uomo greco rifugge ogni estremo e, in particolare, ciò che massimamente si discosta dall'idea di misura: il nulla, da una parte, e l'infinito, dall'altra. Non troveremo mai, pertanto, presso i Greci, soprattutto nella loro gloriosa epoca presocratica, una narrazione che descriva il nulla in quanto origine del mondo, ovvero una *creatio ex nihilo*, né tantomeno una tensione all'infinito o all'eternità; soltanto la decadenza del classicismo greco introdurrà, ma sempre con molte riserve, le nozioni di vuoto (Democrito) o di non-essere (Gorgia), da una parte, oppure di eternità e di immortalità (Platone), dall'altra. Il vero uomo greco rifugge sia la vertigine del vuoto, sia quella dell'infinito (considerato imperfetto proprio in quanto mancante

²³ Anassimandro, fr. 1 DK, in *I Presocratici*, c/di A. Lami, BUR Rizzoli, Milano 2000, p. 139; anche nel caso del frammento 1 di Anassimandro, che introduce l'*apeiron* come principio di tutte le cose, le analisi condotte da G. Semeraro sottolineano le inesattezze che derivano dal considerare tale termine come sinonimo di infinito, mostrando come nel pensiero greco fosse ancora fortemente considerato in senso materiale. Cfr. G. Semeraro, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, c/di L. Sorbi, Mondadori, Milano 2005, pp. 59-60.

della fine, ovvero del compimento); di contro, il cerchio rappresenta l'immagine della perfezione²⁴. Fuor di metafora, questa simbologia mostra da subito una ricaduta pratica e dunque anche sociale e politica: amare la misura e trovare la perfezione nel cerchio che si chiude significa approcciarsi alla vita amandone la compiutezza che deriva soltanto dalla sua finitudine, la quale eroicamente e dionisiacamente va accettata e abbracciata. Ricordiamo che lo spirito dionisiaco è quella forza vitale attraverso cui l'uomo greco presocratico era in grado di accettare la vita nella sua interezza, sia nella sua tragicità, nel suo dolore e nella sua finitudine (senza temere la morte), sia nella gioia che da essa scaturisce, nel piacere e nell'ebbrezza, mai da rifuggirsi, ma da godersi con misura: e l'equilibrio tra apollineo e dionisiaco si inverte proprio in questo senso della misura, che è tale proprio perché non impone che la misura (Apollo) abbia il sopravvento assoluto sull'ebbrezza (Dioniso), ma che essi possano convivere insieme. Questo, ovviamente, sino alla nascita di Socrate, il quale ben meritò le condanne per empietà e corruzione dei giovani, dal momento che egli sovvertì completamente un sistema culturale, sociale e politico vigente sino ad allora: con Socrate la misura, intesa in maniera massimamente razionale, andrà a soppiantare, in modo apollineo e irreversibile, ogni forma di istintualità e di corporeità, tanto che, com'è noto, il corpo inizierà a essere pensato come "carcere dell'anima"²⁵, e la salvezza e la felicità dell'anima saranno consegnate esclusivamente alla sfera

²⁴ Il cerchio, sin dall'antichità, rappresenta l'immagine della totalità omnicomprensiva: l'insieme dei punti equidistanti da un punto centrale garantisce infatti una continuità regolare e infrangibile. Dalle civiltà più arcaiche, il cerchio traccia un preciso orizzonte immaginativo, non solo in senso identitario, ponendo un chiaro confine fra chi condivide una determinata identità e chi invece va considerato diverso e dunque straniero. Il cerchio indica inoltre una linea di demarcazione cosmica, presentando l'idea di un cosmo sferico, compiuto e perfetto. A tutto ciò sia aggiunga il fatto che il cerchio è immagine della vita umana, che perfettamente si chiude su se stessa, concludendosi. Si vedano a tal proposito: G.M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 107-108; Id., *Propedeutica alla simbolica politica*, Vol. II, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 178-179.

²⁵ Cfr. Platone, *Fedone*, c/di E. Savino, cit., p. 345; Platone, *Repubblica*, c/di V. Vegetti, p. 1161 e ss. Si ricorda inoltre l'analisi di M. Foucault sul rapporto tra morte, immortalità e riproduzione attraverso un approfondimento sull'opera di Galeno: "Le analisi di Galeno a proposito degli *aphrodisia* si collocano all'interno dell'antica tematica dei rapporti fra morte, immortalità e riproduzione; per lui [...] la necessità della divisione dei sessi, l'intensità della loro attrazione reciproca e la possibilità della generazione hanno origine nella mancanza di eternità. [...] Galeno evidenzia nel cuore stesso dell'opera demiurgica – del *demiourghema* – un limite interno e come uno 'scacco', dovuto a una inevitabile inadeguatezza fra l'immortalità contemplata dal progetto e la corrottilità della materia impiegata. Il *logos* che è all'origine dell'ordine naturale è un po' nella situazione di un fondatore di città: questi ha un bel riunire degli uomini in una comunità, ma se non trova il modo di fare esistere questa città oltre la morte dei suoi primi abitanti, essa sparirà andrà incontro alla sua rovina. Occorre qualcosa per superare questa difficoltà fondamentale" (M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, tr. it e c/di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1994, p. 109); cfr. anche B.G. Muscherà, "Entro il vuoto dell'uomo scomparso": la questione del soggetto e il labirinto di Foucault, in *Oltre il corpo. Metafisica e biopolitica*, c/di M. Krienke, Mimesis, Milano-Udine 2016.

spirituale, la quale potrà compiersi soltanto in un “mondo dietro al mondo”²⁶, al quale l’anima, descritta come immortale, brama di poter accedere dopo la vita terrena. E la vita terrena inizia a essere pensata come un passaggio inessenziale che conduce alla vera vita, destinata all’eternità e all’infinito: e di questa menzogna bimillenaria, di cui ancora non ci siamo del tutto liberati, il Cristianesimo (in quanto “Platonismo per le masse”) sarà il principale erede.

4.2. Simbolica della morte in epoca medievale e moderna

L’uomo medievale, coniugando il messaggio soteriologico di Cristo e la metafisica escatologica di Platone, riesce a colmare la sua paura della morte e l’incapacità di accettarla costruendo una narrazione in cui la vita terrena, in quanto valle di lacrime, sarebbe soltanto un passaggio provvisorio verso una vera vita di beatitudine e di eternità. Se l’uomo presocratico non temeva la morte perché sapeva includerla nella vita stessa, amandone proprio la finitudine in quanto compimento che dava senso all’esistenza umana, l’uomo medievale, invece, fragile e timoroso, riesce a non temere la morte soltanto negando l’evidenza della mortalità umana e amando dunque la morte più della vita terrena, in quanto la morte avrebbe consentito all’anima di liberarsi dal fardello del corpo e della temporalità, al fine di poter godere dell’eterno e dell’infinito. Tutto questo è testimoniato, ad esempio, dal “Trionfo della Morte” di Buonamico Buffalmacco, prodigioso affresco presso il Campo Santo di Pisa, realizzato intorno al 1336. Questo tema ricorre nelle cosiddette “danze macabre”, in cui vediamo esseri umani che danzano felicemente e tranquillamente con gli scheletri, in quanto simboli di morte: una danza felice, perché libera gli uomini dal peso della vita terrena e li conduce verso una vita più vera. Tutto ciò si ritrova inoltre nel Decamerone di Boccaccio, in cui viene descritta una pestilenza²⁷,

²⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 38-40; Cfr. R. Escobar, *Nietzsche politico*, M&B, Milano 2003, p. 21 e ss.

²⁷ Seguendo ad esempio G. Albertoni-T. Lazzari, *Introduzione alla storia medievale*, il Mulino, Milano 2016, pp. 335-340, ricordiamo che la peste nera scoppia in Asia centro-settentrionale attorno al 1328 e comincia a diffondersi in Europa a partire dal 1346, a causa di pulci e topi infetti, trasportati dalle navi genovesi provenienti dal Mar Nero. La scarsa capacità genetica di resistere al male e le poche conoscenze mediche causano immediatamente una rapida diffusione del morbo. Al termine della pandemia, conclusasi attorno al 1353, sopravvive soltanto 1/3 della popolazione europea. Il fenomeno fa parte della “crisi del Trecento”, che segna una profonda trasformazione della civiltà occidentale. Nello specifico, il crollo della popolazione e il conseguente restringimento del mercato danno luogo a un’improvvisa crisi economica, dovuta alla sovrapproduzione e alla mancanza di domanda. Tuttavia, tali condizioni sfavorevoli registrano un effetto ben diverso sul lungo periodo, che incoraggia la composizione di nuovo equilibrio tra ceti inferiori e gruppi dominanti. La mancanza di manodopera e altre carenze nei sistemi di produzione, sia nei centri urbani che nelle campagne, favoriscono infatti un generale innalzamento dei salari e permettono ai lavoratori di avanzare diverse richieste per migliorare le proprie condizioni di vita e rivendicare i propri diritti politici, seppur ancora minimi. Per questi motivi, gli

che in parte può richiamare la pandemia da COVID-19, anche se non bisogna dimenticare che lì si contarono circa 20 milioni di morti, ossia quasi 1/3 della popolazione mondiale; ciononostante, i protagonisti Decamerone si ritrovano per raccontarsi novelle, spesso ironiche o erotiche, quasi incuranti della morte imminente. Ciò si rende possibile soltanto perché si era ormai diffusa e imposta una simbolica della morte diversa rispetto a quella dell'antichità. La concezione medievale della vita e della morte si fonda su una nuova immagine del divino, che si trasforma, a detta di Heidegger, nel "dio della onto-teo-logia" – un dio dal quale prese le distanze, ad esempio, la tradizione gnostica²⁸. Nietzsche, in *Anticristo*, riassunse queste involuzioni del divino nella formula: "Deus qualem Paulus creavit, Dei negatio"²⁹. E dal momento che ogni mutazione della forma del divino corrisponde a nuovi assetti sociali e politici, assisteremo in questi secoli a profondi mutamenti nella società e nella politica dell'uomo occidentale: assisteremo infatti a un "depotenziamento dell'immagine di dio", tanto che la sua centralità, già con Dante e con l'Umanesimo e il Rinascimento, viene sostituita dall'uomo. Ciò è ancor più evidente nell'epoca barocca, in cui dio, da onnipotente creatore dell'universo, diventa "garante" dell'esistenza del mondo esterno (Cartesio³⁰) o del buon funzionamento della politica dello Stato (Locke³¹). In tal senso, Locke inizia a prefigurare le posizioni deistiche, tipiche del '700, in cui dio verrà ulteriormente depotenziato e ridotto a un mero principio razionale, che non si cura del mondo umano, e la cui esistenza deve essere ammessa attraverso l'utilizzo della ragione (tra cui Hume e Voltaire). Il dio onnipotente ha fatto il suo tempo e si avvia a uscire di scena: non a caso, in Kant diventerà un'idea della ragione, ovvero qualcosa che l'intelletto non può conoscere, dal momento che le sue categorie possono essere applicate soltanto al materiale sensibile filtrato dalle forme a priori

ultimi decenni del XIV secolo sono contrassegnati da diversi tumulti da parte dei ceti inferiori, come le rivolte urbane delle Fiandre (1337-1345), le *jacqueries* francesi legate alla Guerra dei Cent'anni (1358), il tumulto dei ciompi di Firenze (1378) e la Grande rivolta inglese (1381).

²⁸ Per un approfondimento sullo gnosticismo, si rimanda a H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it e c/di R. Farina-M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1995, e a C. Bonvecchio, *Echi della gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

²⁹ Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo*, tr. it e c/di P. Santoro, Newton, Roma 1993, pp. 447-449.

³⁰ Cfr. R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, tr. it e c/di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 57-59; A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Manifestolibri, Roma 2011; R. Polin, *Descartes e la filosofia politica*, in G. Gori, *Cartesio*, Isedi, Milano 1977; M. Menin, *La filosofia delle lacrime. Il pianto nella cultura francese da Cartesio a Sade*, Il Mulino, Bologna 2019.

³¹ Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, cit.; Id, *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino 2017. Si rimanda inoltre a AA.VV., *La filosofia politica di Locke*, c/di G.M. Chiodi-R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2005; G.M. Chiodi, *Simbolica politica del terzo. Miti, simboli e politica*, Giappichelli, Torino 2019.

della sensibilità. Da questa storia, lenta e graduale, del depotenziamento del divino si sono discostati pochi pensatori, come Bruno³² (arso vivo dalla Chiesa cattolica), e Spinoza³³ (atroceamente scomunicato dalla comunità ebraica), i quali già avevano prefigurato quello scenario che potrà giungere a compimento soltanto del secolo decimo-nono.

4.3. Simbolica della morte nell'epoca post-moderna

Dovremo attendere filosofi quali Schopenhauer, Leopardi e poi Nietzsche, per assistere a una riabilitazione della corporeità e della sua finitudine, nonché per assistere a un definitivo e irreversibile abbandono della menzogna bimillenaria, bramosa di una chimerica eternità; contemporaneamente, anche pensatori come Marx e Feuerbach daranno un contributo imprescindibile a questa storia della liberazione³⁴ dell'umano non dal sacro in generale, bensì dall'immagine di quel *Deus, qualem Paulus creavit*. Tutto questo renderà maturi i tempi, affinché, nel 1882, potessero risuonare le tremende parole epocali, che rimarranno scolpite nell'edificio della storia, che Nietzsche attribuisce all'uomo folle: "Dio è morto". Ricordiamo che questa espressione non afferma la non esistenza di dio, bensì fa riflettere sul fatto che può morire soltanto qualcosa che è stato vivo: ossia, Nietzsche sottintende che dio era vivo in quanto produceva effetti nella società precedente; al suo tempo, tuttavia, avendo cessato di produrre effetti, può considerarsi morto. E la sua morte porta con sé la necessità di abbandonare quell'idea di morte intesa come "passaggio" verso l'eternità (o verso il nulla, per gli atei: ma anche questa idea si inscriverebbe nella medesima *Weltanschauung*, uguale e contraria), costringendo a ri-pensare la morte come maturazione e compimento della vita stessa.

In primis, dopo che sono risuonate queste parole, l'uomo occidentale scopre improvvisamente di essere nudo, di essere solo, di essere fragile, di essere inerme, di essere effimero e impotente all'interno di un universo che ormai la scienza ci mostra essere sempre più vasto e sterminato; e

³² Cfr. G. Maifreda, *Io dirò la verità. Il processo a Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2020.

³³ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972; Id, *Libertà religiosa e libertà politica*, c/di G. Radetti, E. Giancotti Boscherini, La Nuova Italia, Firenze 1974; A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2018; F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1993; S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001; P. Bevilacqua, *Baruch l'infernale. Spinoza e la democrazia degli uguali*, Castelveccchi, Roma 2020.

³⁴ Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, tr. it e c/di G. Della Volpe-M. Prospero, Editori Riuniti University Press, Roma 2016; AA.VV., *La filosofia politica di Marx*, c/di G.M. Chiodi-R. Gatti-V. Sorrentino, FrancoAngeli, Milano 2019; L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, c/di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997.

l'uomo vi occupa una porzione infinitesimamente minuscola, insignificante e periferica. Su questo tema rifletteranno tutti quegli autori che, dopo Nietzsche, contribuiranno a sviluppare una nuova "simbolica della morte": si pensi anzitutto a Rainer Maria Rilke e, insieme a lui, ad altri "pionieri" del pensiero nietzscheano, quali Carlo Michelstaedter, Dino Campana o Thomas Mann, dalle cui pagine emerge un'immagine "tanto antica e tanto nuova" di morte.

In secundis, questa nuova immagine del divino e della morte saranno tuttavia molto presto adombrate dall'avvento del "pensiero calcolante" (secondo una celebre espressione heideggeriana), ovvero da quell'impianto scientifico-tecnologico che, come accennato, andrà a sostituirsi al concetto di dio, prima depotenziato e poi del tutto tramontato. La morte di dio lascia un vuoto enorme, come un asteroide che si scaglia contro un pianeta lasciandovi una voragine immensa, un cratere abissale, la cui visione risulta insostenibile per l'essere umano, il quale preferisce costruire "orpelli dell'oscurità" attorno alle sue fragilità: e la tecnica avrà gioco facile in questo nuovo scenario. La tecnica rassicura e ci protegge³⁵, e in questo modo si sostituisce alla religione: al suo pari, essa inizia a gestire la vita e la morte. La morte, e la simbolica ad essa connessa, viene completamente espulsa e ripudiata dalla vita umana e dalla sua quotidianità.

4.5. Esempi e simboli post-moderni di morte

Il fatto che la morte, le sue immagini e i suoi simboli tendano a essere allontanati dalla società post-moderna è corroborato da innumerevoli esempi, per i quali è sempre utile partire dagli studi di Michel Foucault e, in particolare, dai suoi testi *Nascita della clinica*³⁶ e *Storia della follia nell'età classica*³⁷. L'ospedale odierno, nel quale predomina lo sguardo clinico, è quella eterotopia in cui viene relegato ciò che è diverso, dannoso, pericoloso, contagioso o spaventoso per la società disciplinare: dalla partoriente al malato, dal folle al morente. Per questi ultimi non vi è più posto nella casa, presso la quale nei secoli precedenti si nasceva, ci si ammalava e ci si curava, e infine si invecchiava e si moriva. Nella società post-moderna, la morte e la simbolica ad essa connessa sono state relegate negli

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, c/di F. Volpi, Adelphi, 1995; P. Bellini, *L'immaginario politico del salvatore. Biopotere, sapere e ordine sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

³⁶ M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998.

³⁷ Id., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2011.

ospedali³⁸ e, in particolare, negli ospizi e negli hospice, dove vivono segregati nei loro ultimi anni o mesi o giorni, rispettivamente, gli anziani oppure i malati terminali. Sempre più spesso, nell'occidente statunitense ed europeo, si muore presso strutture sanitarie, sovente da soli oppure assistiti da personale sanitario; per gli stessi motivi, la salma non viene più onorata in casa, ma presso camere mortuarie oppure presso case funerarie, presso le quali la morte viene celata alla quotidianità delle pareti domestiche; si è tornati a prediligere la cremazione all'inumazione, non soltanto per problemi di spazio presso i cimiteri, ma probabilmente, a livello inconscio, perché i morti – e dunque la morte tutta quanta – occupino sempre meno posto nella vita di chi deve “andare avanti”, continuando a produrre e consumare.

Tutte queste dinamiche sono state esacerbate con l'avvento della pandemia da COVID-19, in cui gli ospedali e il pronto soccorso sono stati ermeticamente blindati e i pazienti costretti a morire da soli su brandine arrangiate nei corridoi delle strutture sovraffollate; analogamente, le RSA sono divenute vere e proprie case di reclusione, da cui nessun degente poteva uscire e in cui nessun parente poteva entrare, condannando anziani a scontare i loro ultimi mesi senza poter mai più rivedere i loro figli o nipoti. Nelle fasi più gravi della pandemia, è stato persino impedito alle famiglie di dare giusta sepoltura ai loro cari attraverso una cerimonia funebre. Qualcuno ha tentato di opporsi a questa disumanizzazione e a questo occultamento della morte: ricordiamo tutti le immagini televisive di famiglie che cercavano di abbattere porte dei reparti ospedalieri o delle RSA al fine di rivedere i loro parenti.

Tutte queste misure, innegabilmente indispensabili per contenere un'ulteriore diffusione della malattia, hanno contribuito a disumanizzare ulteriormente la morte, inscrivendosi perfettamente in quel processo che, almeno dal XIX secolo in avanti, aveva già contribuito a estrometterla dalla vita quotidiana.

³⁸ Per un approfondimento sulla simbolica degli ospedali e dei luoghi di ricovero, cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner: les limites des techno-sciences de la santé*, EME, Louvain-la-Neuve 2019; si veda inoltre R. Sala, *Etica e bioetica per l'infermiere*, Carrocci, Roma 2003; R. Sala, *Filosofia per i professionisti della cura*, Carrocci, Roma 2014.

4.6. Esempi e simboli arcaici di morte

Qualcosa di diametralmente opposto accadeva presso l'uomo greco³⁹, per il quale l'assistenza al malato e ancor di più gli onori da tributare alla salma del defunto erano ritenuti veri e propri diritti inalienabili. La letteratura greca sovrabbonda di esempi e di immagini simboliche che evocano quanto detto: avremmo soltanto l'imbarazzo della scelta ricordando il vecchio Priamo che si reca presso la tenda di Achille per reclamare il corpo di suo figlio Ettore⁴⁰; oppure il vecchio Anchise⁴¹ che viene portato sulle spalle dal figlio Enea nonostante la situazione di estrema emergenza; tra tutti, non potremmo poi omettere la drammatica vicenda di Antigone⁴², la quale, pur di dare giusta sepoltura al fratello, rispettando cioè le leggi non scritte dei suoi antenati, accetta di andare incontro alla punizione delle leggi della città, rappresentate da Creonte, il quale ordinerà di murarla viva.

5. Conclusioni

In sintesi, possiamo affermare che, dopo la morte di dio, ovvero nell'epoca in cui la morte di dio è ormai un fatto, la tecnica promette all'uomo occidentale post-moderno un'ultima ed estrema salvezza, e la prima strategia che mette in campo al fine di ottenere tale risultato consiste nell'obliare la morte. La morte cessa di essere pensata quale compimento e maturazione della vita, come accadeva presso i presocratici; cessa altresì di essere qualcosa accanto a cui si può felicemente danzare mano nella mano, come passaggio da una vita inautentica a un'eternità autentica. L'impossibilità di affidarsi a una narrazione escatologica e soteriologica (dal momento che "il nostro tempo sa"), e al contempo

³⁹ Si vedano: F. Molinari, *Ti sia lieve la terra. L'aldilà nell'immaginario greco antico*, Sensibili alle Foglie, 2013; F. Cordano, «Morte e pianto rituale» nell'Atene del VI sec. a.C., in *Archeologia Classica*, 32, 1980, pp. 186–197; K.J. Hame, *Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone*, in *Classical Philology*, 103(1), 2008, pp. 1–15; M. Toher, *On the ΕΙΔΩΛΟΝ of a Spartan King*. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 142(2), 1999, pp. 113–127; A. Pontrandolfo, *L'escatologia popolare e i riti funerari greci*, in G. Pugliese Carratelli (c/di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, III, Milano 1988, pp. 171–83.

⁴⁰ Cfr. D. Hammer, *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*, University of Oklahoma Press, Norman 2022, pp. 182 e ss; A. Catanzaro, *Politics Through the Iliad and the Odyssey. Hobbes Writes Homer*, Routledge, New York 2019.

⁴¹ W. Mauro, *Il peso di Anchise*, Sperling & Kupfer, Milano 1997.

⁴² Cfr. A.M. Riviello, *La fanciulla e il re. L'eterno conflitto tra Antigone e Creonte*, Castelvecchi, Roma 2017; D. Susanetti, *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*, Carocci, Roma 2011. Questi temi ricorrono anche presso gli altri grandi tragediografi, per una lettura dei quali, in riferimento a tali argomenti, si possono consultare ad esempio: L. Grecchi, *La filosofia politica di Eschilo. L'eterna attualità del pensiero filosofico-politico del più grande tragediografo greco*, Alpina, Lecco 2019; E. Lazzeroni, *La politica in Euripide*, Cooperativa Tipografica Azzoguidi, Bologna 1907.

l'incapacità di sostenere l'incontrovertibile verità della mortalità dell'umano, portano a obliare sempre di più la morte stessa e i suoi simboli... – “finché un inciampo non faccia cessare il triste gioco”, ovvero finché un'emergenza non faccia ri-emergere la nostra fragilità e la nostra mortalità. L'essenza di questa attuale “emergenza sanitaria” (che evidentemente non è soltanto “sanitaria”) consiste dunque nella capacità di lasciar-emergere che quella salvezza, che la tecnica da ultimo ci ha promesso, è ugualmente illusoria e mendace; e ancora una volta noi, abitatori del tempo, ci ritroviamo nudi, soli e inermi di fronte alla nostra fragilità, ormai privi di forza o di strumenti per fronteggiarla. A questo punto emerge un'ultima domanda, che coincide con la domanda *par excellence* della filosofia: *quid agere?* Ossia, che fare? Come uscire da questo vicolo cieco? Uscirne, evidentemente, non si può. Parafrasando Heidegger, dai circoli viziosi non si può uscire, ma bisogna trovare il modo di frequentarli nel modo migliore. Scriveva Heidegger:

Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza [ab-
essenza] del Dio nel tramonto, rispetto al fatto che [volgarmente parlando, noi non «crepiamo» ma, quando tramontiamo,] tramontiamo al cospetto del Dio assente [ab-
essente]⁴³.

In altre parole, potremmo dire che ciò a cui ci invita questa emergenza è la possibilità di preparare una disponibilità per il ri-emergere della nostra fragilità e della nostra mortalità, che ri-cominciano a manifestarsi attraverso quei simboli che possono darsi all'interno della struttura della coscienza liminare⁴⁴, così come essa è stata elaborata da Giulio Maria Chiodi:

Il termine «immaginale» ha avuto recentemente molta fortuna in versioni fantasiose e spesso altresì cialtronesche. Il significato di immaginale da noi adottato ha una precisa

⁴³ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda, Parma 1987, p. 149.

⁴⁴ “Liminare significa capace di osservare nel contempo quanto è visibile e documentabile e quanto esprime condizioni del vissuto che riguardano l'immaginazione e le dimensioni inconscie dell'anima collettiva. Il mito politico, come diremo, ha direttamente a che fare con una coscienza liminare” (G.M. Chiodi, *Il mito politico come coscienza collettiva*, p. 139, in *"Hermeneutica"*, Anno 2011, pp. 139-170).

definizione: esso è l'espressione delle manifestazioni della coscienza liminare, nelle quali sono inscindibili gli aspetti inerenti alla sfera del ponderabile (intelletto, esperienza, percezione sensibile) e contemporaneamente quella dell'imponderabile, derivata dal nostro inconscio, dalle stratificazioni depositate dal costume e dalle appartenenze idioaffettive e culturali, dall'istinto e dall'emotività. Il simbolo, nell'accezione immaginale qui adottata, essendo inteso come espressione del vissuto nell'unitarietà della psiche umana, è a pieno titolo un fenomeno immaginale. In virtù dell'azione inscindibile di conscio ed inconscio, che costituisce la sostanza immaginale, il simbolo è da considerarsi prodotto dalla coscienza liminare, dove l'aggettivo «liminare» sottolinea l'incontro inscindibile tra dimensioni del conscio e dell'inconscio, dell'azione noeticamente consapevole e dell'emozionalità, dei ponderabili e degli imponderabili. È questo il luogo delle manifestazioni della psiche nella sua interezza, della percezione e dell'elaborazione inconscia, che sono proprie delle facoltà dell'essere umano, considerato nella sua unitarietà. È nel vissuto di queste manifestazioni che si deve reperire la sostanza del mito politico⁴⁵.

Per comprendere quell'immaginario politico collettivo che struttura la nostra identità risulta anzitutto necessario tornare a pensare chi noi siamo: il che resterà del tutto ignoto se non si intraprenderà un'azione genealogico-archeologica, volta a indagare le nostre origini, soprattutto laddove sono stati chiaramente posti, in modo saldo, i prodromi della nostra essenza. Per preparare una disponibilità per il ri-emergere della nostra essenza bisogna dunque riflettere sulla nostra essenza di uomini post-moderni, ponendola in costante confronto con l'essenza dell'uomo greco (nelle sue tre fasi: arcaica, presocratica e socratico-platonica), ravvisando la simbolica della morte come tratto essenziale delle varie epoche della storia dell'umanità. Ovvero, ogni cambiamento epocale della storia dell'essenza dell'umano si radica in modalità diverse di rapportarsi al proprio essere mortale, accettandolo oppure negandolo, vedendolo oppure obliandolo. E tutto questo serba imprescindibili ricadute in ambito sociale e politico. Obliare e rinnegare la morte significa non comprendere la propria essenza e allontanarsi da essa, in un'erranza che da Socrate ai giorni nostri ha impedito all'uomo occidentale di

⁴⁵ Ivi, pp. 149-150.

vivere in armonia con il proprio mondo; vedere la morte e saperne sopportare la visione con gioiosa accettazione significa invece tornare a riappropriarsi della propria essenza di essere umani: e ciò risulta possibile soltanto facendo ritorno a quel “primo inizio greco”⁴⁶ (per usare di nuovo una terminologia heideggeriana) in cui gli uomini arcaici e presocratici non necessitavano di rifuggire la morte fingendosi immortali.

“Ripartire dai Greci”, dunque, potrebbe essere un utile motto, ripercorrendo un percorso già intrapreso da pensatori quali Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger o Emanuele Severino, ugualmente mossi dalla necessità di ripartire da un “nuovo inizio” che ricalchi il suddetto “primo inizio greco”. Ma oltre ai filosofi, dopo Nietzsche anche una proficua generazione di poeti ha cercato di “preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità” al ri-emergere della simbolica della fragilità e della mortalità.

Tra tutti, Rainer Maria Rilke, nelle sue *Elegie duinesi*, è colui il quale ha maggiormente sviluppato, attraverso la sua poesia solitamente definita “simbolista”, il pensiero nietzscheano, attraverso una simbolica della morte, nuova e antica al tempo stesso, in cui egli cerca di restituire all’essere umano la sua essenza di mortalità alla quale soltanto l’uomo greco, prima della rivoluzione socratico-platonica, si era approssimato. Si tratta cioè di comprendere cosa significhi essere mortali e cosa significhi morire quando non c’è più un dio ad aspettarci. Ovvero, Rilke ha perfettamente inteso che, dopo l’annuncio della morte di dio, la morte dell’uomo non può più essere pensata come un passaggio; allo stesso tempo, egli ha compreso che essa non può essere definita al pari di qualsiasi altro concetto scientifico: essa, in quanto indescrivibile e indicibile, può soltanto essere evocata tramite immagini e simboli, capaci di parlare non tanto alla lucida razionalità dell’uomo teoretico socratico e post-socratico, ma soprattutto a quella coscienza liminare e a quella emotività in grado di giocare un ruolo imprescindibile nella costituzione dell’immaginario politico collettivo e dell’identità politica di un popolo. Rilke torna cioè a mostrare la morte come il compimento della vita umana, che ne sancisce la maturazione, il giungere alla compiutezza e alla perfezione: la vita del vivente risulta allora spaesata quanto la condizione di una goccia d’acqua gettata in aria dallo zampillo di una fontana; soltanto ricadendo nella vasca, nella quale la sua identità illusoria sarà tolta in vista di un con-fondersi con la

⁴⁶ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, Adelphi, Milano 2009.

continuità dell'acqua, essa potrà fare ritorno alla propria dimora originaria, riconquistando la propria essenza. Morire significa dunque fare ritorno alla Totalità, ovvero a quell'essenza della Terra che ci ha generati e che dolcemente ci attende.

Risulta indubbio che una siffatta simbolica della morte, quando giungerà al sentire comune, genererà nuove modalità della vita individuale e consociata degli abitanti dell'Occidente post-moderno, ormai strabordato al di là di confini nazionali e approdato su una terra sempre più globale. Ri-organizzare la vita sul fondamento della mortalità e della fragilità dell'essere umano richiederà una nuova etica e una nuova politica, che restano di là da venire. E che probabilmente continueranno a rimanere celate nell'ombra, finché la narrazione scientifico-tecnologica riuscirà a trovare nuovi stupefacenti e ingannevoli artifici capaci di promettere soluzioni a problemi irrisolvibili in quanto mal posti. E l'umanità continuerà allora a brancolare nell'oscurità, fintanto che non riacquisterà *in primis* la forza di sostenere, con il proprio sguardo, la voragine dell'abisso, *in secundis* la capacità di scorgere la bellezza, l'armonia e la dolcezza insita nel destino di morte dell'umano, e *in tertiis* la sapienza e la consapevolezza di comprendere tutto questo e di utilizzarlo per dare una nuova forma all'umano, non nella direzione del post-umano, bensì dell'oltre-uomo.

E perché ciò sia possibile, l'uomo deve ricominciare a scavare dentro se stesso, ricercando le proprie radici così da ricostruire un "nuovo inizio" a partire dal "primo inizio" – o, per dirla con Eraclito, deve essere in grado, nell'oscurità, di tornare ad accendere una luce a se stesso:

“ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτειται ἑαυτῷ”⁴⁷.

⁴⁷ Eraclito, fr. 26, in *I Presocratici*, cit., p. 207.



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.