

La morte e il morire: un problema tecnico o una questione di senso?

*On death and dying:
a technical problem or a question of meaning?*

MARIA TERESA RUSSO

Dipartimento di Scienze della Formazione. Università degli Studi di Roma Tre

Mentre la morte si è trasformata in un argomento tabù, il morire occupa tutta la scena bioetica e politica, sia italiana che internazionale. È una conseguenza del fatto che la tecnologia applicata alla medicina ha reso più incerti i confini tra naturale e artificiale, producendo in alcuni l'aspettativa di un prolungamento illimitato, in altri il rifiuto assoluto per il timore dell'accanimento. La filosofia può offrire una cornice riflessiva per inquadrare il tema della vita non soltanto di un prolungamento illimitato della vita, in altri il rifiuto assoluto per il timore dell'accanimento. La filosofia può offrire una cornice riflessiva per inquadrare il tema non soltanto come un problema tecnico o politico, ma come una questione di senso.

Parole chiave: Antropologia filosofica, etica della cura, morte, Jankélévitch Vladimir, Ricoeur Paul

While death has been transformed into a taboo argument, dying occupies the whole bioethical and political scene in Italy as well as abroad. This is a consequence of the fact that technology applied to medicine has made more uncertain the limits between natural and artificial, causing in some the expectation of an unlimited extension of life, in others a total refusal for fear of overtreatment. Philosophy may offer a reflective frame in order to consider the argument not just as a technical or political problem but also as a matter of meaning.

Key words: Philosophical anthropology, ethics of care, death, Jankélévitch Vladimir, Ricoeur Paul

Indirizzo per la corrispondenza
Address for correspondence

Maria Teresa Russo
Università degli Studi di Roma Tre
Dipartimento di Scienze della Formazione
Via Milazzo 11/B - 00185 Roma
e-mail: mariateresa.russo@uniroma3.it

Storia di una metamorfosi: dall'*Ars moriendi* al diritto di morire

In uno dei suoi più pensieri più citati Pascal ha osservato come l'uomo, non essendo riuscito a porre rimedio alla morte, alla povertà e all'ignoranza, tenti in tutti i modi di dimenticarsene. È innegabile, infatti, che tutte le nostre paure si riassumano, in fondo, in una sola: la paura della morte. E che tutti i nostri sforzi per rallentare la corsa del tempo siano sogni d'immortalità. Eppure, tra le mille imprevedibili situazioni che la vita umana porta con sé, la morte è l'unica certezza: come fatto naturale, dunque, non dovrebbe costituire un problema. Invece, la percepiamo come un limite inesorabile, un capolinea al quale non si è scelto di giungere. Da qui che la morte, per l'essere umano, perde ogni caratteristica di *naturalità* e diventa un enigma da risolvere o un evento spiacevole da esorcizzare. Vladimir Nabokov lo ha espresso con un patetico sillogismo: "Gli altri muoiono, io non sono un altro, dunque io non morirò".

In alternativa all'oblio, l'uomo ha tentato di decifrare l'enigma della morte cercando di sottrarla alla sua naturalità biologica e riportandola nella sfera della libertà. Se non può evitarla, egli almeno intende assumerla, affrontarla umanamente, in prima persona. Accanto ai riti funebri che celebrano la morte come un viaggio – il *tra-passo* – per il quale bisogna equipaggiarsi e propiziare gli dei, la filosofia antica ha proposto l'*ars moriendi*, l'arte di vivere sapendo di dover morire. Non si trattava di abituarsi all'idea di un destino inevitabile, ma di guardare alla vita come viaggio, la cui fine era anche il raggiungimento della meta. *Meditatio mortis* era la tragedia che, attraverso la rappresentazione, spingeva a riflettere sulle domande ultime senza tuttavia potervi rispondere, cercando un rapporto con il significato di ogni esistenza individuale (Del Corno 1998, p. 83).

Nella cultura creata dal cristianesimo, la "buona morte", ossia il modo autenticamente umano di morire, è suggello di una vita ben vissuta e varco che dà accesso all'eterno. I giorni della vita, per la cultura medievale, si trascorrono *sub specie aeternitatis*, per cui la morte, perdendo il suo carattere di tragicità, entra a far parte del "dramma" dell'esistenza, dove il *memento mori*, più che una minaccia, è un invito a uno sguardo diverso sul presente. Da qui la nascita e la diffusione di opere che inaugurano un vero e proprio genere letterario: quello dell'*Ars moriendi*, finalizzato a istruire ed esortare sul tema della fine, ricordando la fugacità delle cose terrene e la serietà di un momento da affrontare con la dovuta preparazione nel corso della vita¹. Erasmo da Rotterdam ce ne ha lasciato un esempio, il *De praeparatione ad mortem*, del 1533 (Erasmo da Rotterdam 1984), dove si coglie distintamente – come del resto in altri testi più o meno contemporanei sullo stesso tema – che la meditazione sulla morte è in realtà

una meditazione sulla vita e che la meditazione sulla vita si richiama a una precisa visione antropologica. L'*Ars moriendi* è, pertanto, contemporaneamente e necessariamente una *Ars vivendi*, un apprendistato non più solo a vivere sapendo di dover morire, ma a vivere facendo della vita una preparazione all'evento della morte.

La modernità cambia radicalmente prospettiva. Il disincanto del mondo e la crisi dell'idea di trascendenza, comportano il declino dell'esistenza intesa come viaggio. La morte diviene il naufragio che rende assurda la stessa vita o l'evento che, in ogni caso, non le conferisce senso, ma vi proietta un'ombra sinistra. In questo scenario, fa la sua comparsa un efficace strumento per esorcizzare la morte: la scienza medica. "Naturale" diventa la morte che la medicina non ha potuto impedire: improvvisa, accidentale, senza l'assistenza dovuta. In questa prospettiva, la morte non è mai buona, perché è sempre uno scacco della scienza, che riesce a prendersi comunque la sua rivincita trovando per ogni morte – non più trapasso, ma *de-cesso*, semplice venir meno – una spiegazione logica e razionale. Da enigma, la morte si trasforma in episodio, incidente di percorso che in futuro si potrà sicuramente prevenire in tempo. Sottoposta a una *catena di smontaggio*, secondo l'efficace immagine di Bauman, è frazionata in molteplici patologie, ciascuna controllabile e un domani forse anche evitabile (Bauman 2002, p. 211). Tuttavia, come osserva ancora Bauman, la decostruzione operata dalla tecnica biomedica non ha abolito la morte, ma la ha lasciata nuda e priva di significato. Spinta fuori dalla vita, diventa *oscena*, innominabile, oppure oggetto di eufemismi pietosi: se il cavolo un tempo nascondeva la nascita, ora camuffa la morte.

Nell'incertezza generale sui significati del mondo e della vita, più che la morte, ora è il morire a occupare il centro della scena. Morire bene passa a significare "morire con dignità", ma nel senso di poter gestire in proprio questo processo, disponendo di sé con un atto di autodeterminazione radicale. Nel timore che la scienza possa autolegittimarsi ed espropriare l'uomo delle sue esperienze, "naturale" diventa quel morire rivendicato come un diritto in caso di grave malattia, mentre "artificiale", ossia contro natura, è considerato ogni intervento medico di sostegno vitale. Esito estremo di un individualismo che considera l'esistenza come questione privata e parla solo il linguaggio dei diritti, quest'atteggiamento è anche una risposta inadeguata a un problema reale: l'espropriazione della morte realizzata da una tecnica biomedica efficientista e disumanizzante. Rivela anche un mondo sommerso, un autentico iceberg formato da domande inesprese (Hennezel de 2002, p. 31). Sono domande di senso – della sofferenza, dell'invalidità, della vita – e domande d'aiuto, come richiesta di condivisione per riempire la solitudine. Domande alle quali la scienza, orientata solo a risolvere tecnicamente i problemi, non è capace di rispondere: proprio per questo ha bisogno di rivolgersi alla religione e alla filosofia.

¹ Si vedano, ad esempio, l'*Ars moriendi* di Giovanni Gersono (1408), quella di Pietro di Lucca (1520), di Roberto Bellarmino (1621).

L'impossibile morte "alla prima persona"

È ricorrente l'affermazione che una filosofia della morte, la cosiddetta *tanatologia*, sia impossibile, perché la morte non costituisce un'esperienza di cui poter parlare. Mentre, infatti, il dolore rappresenta un'esperienza che è possibile oggettivare, grazie alla fenomenologia dell'uomo sofferente e alla narrazione che se ne può fornire, la relazione con la morte, invece, non può mai essere oggettiva, ma sarà sempre una relazione esistenziale. Trattare della morte con oggettività, in modo impersonale, significherebbe aver scoperto un modo di oggettivarla o per via induttiva o attraverso un'inchiesta. Ma la morte in se stessa non ci offre alcun dato fenomenologico ed è inoltre evidente che come oggetto d'indagine rimane fuori della portata delle nostre esperienze: la frase "sono morto" è impronunciabile se non in senso analogico. Essa è *l'in-oggettivabile, l'in-descrivibile*, che non può essere separato dalla relazione che l'uomo ha con se stesso, per cui il soggetto che indaga risulta intimamente coinvolto nell'oggetto stesso dell'indagine. Citando una felice espressione del filosofo Vladimir Jankélévitch (1977, pp. 24-35), non è possibile parlare della morte "alla prima persona": dovrei oltrepassarla e immaginarmi al di là di essa, perché non posso farne esperienza. D'altra parte, la morte "alla terza persona" non costituisce un problema: il "si muore" o il "tutti muoiono" è un evento che registro senza esserne coinvolto, che dunque non m'interpella. Il punto veramente cruciale è la morte "alla seconda persona", quella della persona cara, evento a cui non ci si rassegna e che provoca la nostra ribellione; la morte che più assomiglia alla propria e che più ce la rammenta, senza tuttavia essere la propria. In definitiva, il problema della morte delle persone care è più essenziale e tragico di quello della propria morte, perché si tocca con mano che si è interrotto un vincolo, ma allo stesso tempo, nonostante la rottura, si continua a essere uniti, con più forza di prima, a quell'essere che è scomparso. Il dramma sta proprio in questa contraddizione, che dal punto di vista logico reclama una soluzione, pena la caduta nell'assurdo dell'intera esistenza.

Dunque, sempre secondo Jankélévitch, l'unica possibilità perché il filosofo possa parlare della morte è affacciarsi, in un certo senso, sul crinale della morte e contemplarla da due prospettive: quella "al di qua" e quella "al di là" della morte (Jankélévitch 1977, pp. 37-38). Dalla prima, la morte è considerata prospetticamente, come il *di fronte* inevitabile e inesorabile dell'esistenza umana: cosa significa la morte per colui che è vivo? Nel secondo modo, la morte è vista piuttosto retrospettivamente: dopo la morte, cosa attende l'uomo? Qui la filosofia deve arrestarsi alla soglia dell'indagabile e cedere il passo alla teologia, ma prima può ancora assolvere a un compito. Può riflettere su ciò che postula l'esistenza di un aldilà, non solo come desiderio d'immortalità, ma come manifestazione ontologica di tale immortalità: è il caso dell'amore, della fedeltà, della speranza.

Può essere interessante mettere a confronto le riflessioni di V. Jankélévitch con quelle dell'ultimo Ricoeur, negli scritti abbozzati tra il 1995 e il 1996, raccolti nel volume postumo *Vivant jusqu'à la mort* (Ricoeur 2008). Pur riconoscendo l'eterogeneità dei due testi, giacché il primo costituisce un'indagine analitica sul tema, mentre i secondi sono piuttosto il frutto di frammentarie meditazioni personali, in parte autobiografiche, l'accostamento può avere una sua efficacia, perché consente di collocare in una diversa prospettiva i dibattiti attuali sulla questione del morire.

Vladimir Jankélévitch e il buon uso dell'"hora incerta"

Con un'efficace ossimoro, Jankélévitch definisce la morte come un evento di *ordine straordinario* (Jankélévitch 1977, p. 7). È da una parte un evento empirico che è sotto gli occhi di tutti, dall'altra un mistero metaempirico, che continua a non essere decifrabile. Non possiamo ignorare che un domani moriremo, ma ci ostiniamo a vivere come se la morte riguardasse quegli altri che non siamo certo noi. La *nostra* morte non ci appare come la deduzione logica di una legge universale: tra il *sapere-di-dover-morire*, come consapevolezza generica di una necessità universale e l'*accettare-ora-la-mia-morte*, vi è un salto brusco e drammatico. "Certamente tutti gli uomini sono mortali – nota Jankélévitch – e Pietro è uno di questi uomini; eppure, c'è in un tale sillogismo, se Pietro sono io stesso o un prossimo, qualcosa che mi lascia incredulo e che non è preso interamente sul serio; questa deduzione appare più convincente che veramente persuasiva e noi esitiamo molto illogicamente a tirare la conclusione che le premesse impongono" (Jankélévitch 1977, p. 12).

Se l'uomo, secondo l'espressione di Pascal, è l'unico essere mortale che si riconosce come tale, ciò significa che in quello che è un termine naturale della vita egli vede invece qualcosa di antinaturale, che a tutti i costi tenta di rimuovere o di ignorare. Per lui la morte perde ogni caratteristica di evento biologico e assume l'aspetto di un enigma da risolvere presto o tardi. La presa di coscienza della propria mortalità lo coglie dunque sempre di sorpresa, è sempre una brusca verità quando appare nella sua concreta immediatezza, pur costituendo una generale evidenza. Jankélévitch cita a questo proposito la considerazione di Bergson, dove si afferma che "la coscienza del tempo continuo è una coscienza discontinua" (Jankélévitch 1977, p. 15), ossia non sempre oggetto di un'attenzione omogenea. Egli modula in tre passaggi graduali la presa di coscienza di ciascuno nei confronti della propria morte: *effettività*, *imminenza*, *coinvolgimento personale*. *L'effettività* è il "passare dall'evidenza ragionevole, ma non convincente, a un'evidenza opaca, ma vissuta" (Jankélévitch 1977, p. 16); *l'imminenza* è la forma temporale dell'effettività, quando la morte da eventualità astratta diventa evento: "il momento in cui il *mortalis* ha ceduto il posto al *moriturus* e a fortiori al *moribundus*, quando il candidato alla morte,

suscettibile genericamente di morire, ha sentito il richiamo della morte imminente” (Jankélévitch 1977, p. 21). Il *coinvolgimento* (*concernement*) personale: l'applicazione personale dell'evento, che “mi riguarda” e rappresenta un'intuizione istantanea.

Di fronte alla *difficoltà acrobatica* della filosofia nei confronti di ciò che appare come impensabile (Jankélévitch 1977, p. 4), la morte, secondo Jankélévitch, costituisce un caso a sé. Mentre al mistero, al mistero divino, appartiene la categoria dell'*ineffabile* (“*αρητηον*”), ossia dell'inesprimibile, perché la sua ricchezza sfugge a qualsiasi tentativo di definizione, alla morte, invece, appartiene la categoria dell'*indicibile* (“*αφαρτων*”), che si applica laddove non sembra ci sia nulla da dire. Il filosofo francese ricorre alla distinzione tra *Rien* e *Néant*, che rispondono rispettivamente alle due categorie di silenzio e che trovano una corrispondenza visiva nel chiaroscuro e nell'oscurità assoluta. L'ineffabilità del *Rien* riceve tuttavia una certa luce, mentre l'indicibilità del *Néant* costituisce il buio più radicale.

Ma, mentre per Wittgenstein sull'indicibile è bene tacere, per il filosofo francese, l'indicibile è suscettibile di discorso, purché non si presuma in questo modo di definirlo o categorizzarlo. Se dunque, in senso stretto, non è possibile fare della morte né una filosofia *citeriore*, né una filosofia *ulteriore*, si può pur sempre fare una filosofia *dell'intervallo*, che consenta di accostarsi a questo mistero e di farne, in certo modo, *buon uso* (Jankélévitch 1977, p. 38).

È pertanto possibile, da questa filosofia della morte, trarre una pedagogia della morte, che trasforma il ricordo della nostra finitezza in invito a far tesoro del tempo o a staccarci da ciò che è irrilevante. In questa prospettiva, come osserverà Jankélévitch in un saggio successivo, il terzo volume del *Traité des vertus*, occorre “saper morire ogni giorno un poco” – secondo il detto degli antichi – per non subire la morte ma accoglierla, così come è necessario far propria la sofferenza, se non si vuole semplicemente esserne il destinatario passivo. In questo modo, paradossalmente, il pensiero della morte aumenta il gusto della vita:

“La sofferenza, per provare e semplificare chi soffre, deve essere ricevuta e non subita; perché egli possa essere trasformato, deve essere già un po' trasformato; altrimenti detto, questo purgatorio lo purificherà se egli si apre all'operazione purificante e se l'accoglie in virtù di un intimo consenso. Allo stesso modo, c'è una “mortificazione” denudante e depauperante che ci arricchisce privandoci soltanto dell'accessorio, che essenzializza e condensa l'essere sopprimendo ogni minuzia; che esalta il gusto della vita e moltiplica le ragioni di vivere; dà nuovo valore alla positività affermativa dell'esistenza; libera infine da quaggiù la nostra purezza metaempirica originaria” (Jankélévitch 1972, p. 1405).

Se la formula “Mors certa, hora certa sed ignota” dipinge l'“evidenza crepuscolare” della morte, in cui la certezza del fatto prevale sull'incertezza della data, provocando angoscia e una costante sensazione di minaccia (Jankélévitch

1977, pp. 137-45), la formula “Mors certa, hora certa” è invece quella della disperazione tragica, così ben descritta da V. Hugo in *L'ultimo giorno di un condannato* o da Dostoevskij ne *L'Idiota*. Il tempo diventa insostenibile e inumano, riducendosi alla pura aspettativa di una scadenza inevitabile e l'uomo si trasforma in un animale braccato (Jankélévitch 1977, pp. 146-7). D'altra parte, con l'espressione “Mors incerta, hora incerta” ci si convince illusoriamente, con una “speranza chimerica”, che la morte sia una legge generale, un'astrazione che potrebbe non riguardarci o che possa essere allontanata in qualche modo, ad esempio grazie ai progressi della medicina. Questa illusione finisce, tuttavia, per produrre addirittura noia, lasciandoci in una sorta di eternità dove tutto è indifferente (Jankélévitch 1977, pp. 148-53). Solo la formula “Mors certa, hora incerta” è quella che riflette “una volontà seria e militante”, capace di dare alla vita lo slancio e la spinta necessari per essere intraprendenti (Jankélévitch 1977, pp. 154-7). C'è dunque nella mortalità non solo un destino, ma una vocazione che dà senso e direzione ai nostri sforzi, la previsione di un istante di purezza assoluta, che può indurci a una maggiore autenticità di vita:

La morte è la purificazione massima e la sofferenza superlativa. (...) La morte dispone il morente alla sincerità assoluta. Abbiamo per tutta la vita indossato un ruolo, scolpito la nostra statua, mentito, parlato forte non per farci comprendere dal nostro interlocutore, ma per attirare l'attenzione di un altro, usato non di segni per esprimerci, ma di allusioni per lasciar capire (Jankélévitch 1972, pp. 1401-2).

La questione dell'incertezza della morte offre a Jankélévitch lo spunto per alcune considerazioni di sorprendente attualità. È l'“hora incerta” a giustificare il primo e incondizionato imperativo della deontologia medica: “Ogni malato, anche notoriamente incurabile, deve essere considerato come guaribile, un essere del quale prendersi cura in quanto tale; e questo fino all'ultimo sospiro... Infatti, come sapere quando un sospiro sia l'ultimo?” (Jankélévitch 1977, p. 159). Solo retrospettivamente il vivente può essere considerato un morente, giacché al presente non c'è un moribondo, ma un vivente che potrebbe ancora sopravvivere, il che giustifica tutti gli sforzi per prolungarne la vita. Anche una minima dilazione è un dono inestimabile, che rende qualsiasi forma di eutanasia una forma di dimissione forzata dalla vita e di annullamento della speranza. Per il filosofo va messa in atto la strategia del “temporeggiamento”, atto della virtù della prudenza, proposta da Baltasar Gracián per il diplomatico o il cortigiano, come “la dignità dell'uomo ragionevole”. Essa è in grado di proiettare il malato in avanti verso un “piccolo futuro”, assicurandolo contro la disperazione del vedere esaurirsi la possibilità di un futuro di lunga durata. “Anche una minima proroga, nel malato in pericolo di morte, è la condizione vitale di tutte le altre, la condizione senza la quale tutte le altre proroghe non hanno alcun senso” (Jankélévitch

1977, pp. 160-1). La conclusione di Jankélévitch è lapidaria: l'imperativo categorico dell'essere – il prolungamento del tempo vitale, “il tempo nudo dell'esistenza sostanziale” – è prioritario rispetto a quello ipotetico del benessere.

4. *L'ars moriendi come approssimazione all'essenziale*

“...ciò di cui mancano maggiormente gli uomini è di giustizia certamente, di amore sicuramente, ma ancor più di significazione. L'insignificanza del lavoro, l'insignificanza del tempo libero, l'insignificanza della sessualità ecco i problemi sui quali veniamo a sfociare” (Ricoeur 1992, pp. 152-3).

Per *esigenza di significazione* P. Ricoeur non intende il semplice bisogno di conoscere, senz'altro tipico dell'essere umano, ma, a un livello ancora più radicale, il bisogno di senso. L'uomo manifesta in modo insopprimibile l'esigenza di interrogare e di interrogarsi, di chiedersi il perché profondo delle cose e soprattutto il perché profondo della sua stessa esistenza. In altri termini, ha bisogno di *arrivare all'essenziale*. Ma questo *essenziale*, diremmo con le parole di Saint Exupéry, “è invisibile agli occhi”. Nelle riflessioni sulla morte raccolte nell'opera postuma *Vivant jusqu'à la mort*, il filosofo parte proprio da questo *bisogno di essenziale*, che ritiene un punto di arrivo di un percorso di riflessione. L'essenziale ci sfugge proprio in quanto “troppo vicino, dunque troppo coperto, troppo dissimulato” (Ricoeur 2008, p. 41). Tocca alla filosofia assumersi, alla maniera socratica, il compito di chiarificare previamente la nozione stessa di morte, smascherando la confusione concettuale, che contribuisce a creare degli equivoci e ad alimentare una reazione di angoscia. Cosa significa un evento come la morte dell'altro, esperienze come lo stare per morire o il dover morire? Chiarificare, secondo Ricoeur, è anche curare, secondo una funzione terapeutica della filosofia, che ha come scopo liberare l'animo dall'“immaginario”, da quei fantasmi che, in quanto ignoti, generano paura.

Egli distingue, pertanto, tre fondamentali significazioni della morte, ognuna delle quali porta con sé una costellazione di immagini e di timori: la morte dell'altro, il *caro estinto* – Esiste ancora? Dove? Che tipo di rapporto si ha con lui?; il pensarsi da morto – quella che egli definisce la morte “al futuro anteriore”; infine, la propria condizione mortale, il dover morire, che fa sorgere spontaneamente la domanda sull'oltre, sul dopo (Ricoeur 2008, pp. 42-5).

La morte dell'altro rimanda immediatamente alla questione del lutto, tema caro a Ricoeur, perché in stretta relazione con la memoria e l'oblio, come aveva osservato nel saggio *La memoria, la storia, l'oblio*. “Il lavoro del lutto è il cammino obbligato del lavoro della memoria” (Ricoeur 2003, p. 111), grazie al quale l'assenza fisica della persona scomparsa si trasforma in presenza interiore. E se la tristezza e l'affanno sono il segno di un lavoro incompleto o irrisolto, la gaiezza è invece “garanzia di riconciliazione con il

suo oggetto interiorizzato” (Ricoeur 2008, p. 112). Essa è la manifestazione di una “memoria felice”, che rappresenta il punto di equilibrio tra il “troppo di memoria” – che conduce a mantenere aperte le ferite e alla reiterazione del sentimento di perdita, senza riconciliazione – e il “troppo poco di memoria”, che risponde ad una “strategia di evitamento”, per cui attraverso la rimozione del ricordo ci si pone al riparo dall'appropriarsi della realtà della propria morte (Ricoeur 2008, pp. 513-4). Osserva Ricoeur: “La perdita, la separazione come rottura della comunicazione – il morto, colui che non risponde più – costituisce una vera e propria amputazione di se stessi, nella misura in cui il rapporto con lo scomparso fa parte integrante della propria identità” (Ricoeur 2008, pp. 513-4). La morte dell'altro, come già aveva notato Jankélévitch, è anticipazione della propria, per cui ogni fretolosità nei congedi dal defunto, ogni tentativo di silenziare il racconto e di soffocare il rimpianto nascondono un'inconsapevole fuga dalla propria mortalità.

Qui si annoda l'analisi – seppure frammentaria – della seconda significazione che Ricoeur sottopone a critica, quella dell'aver-da-morire. E il giudizio del filosofo è lapidario: è chi si crede invulnerabile ad essere tormentato dall'“assillo del futuro anteriore”, perché la morte “viene a inquietare, sfidare, insultare l'insolenza dell'appetito di vivere invulnerabili” (Ricoeur 2008, p. 43). Appare in filigrana l'idea tutta ricoeuriana di una valenza positiva della vulnerabilità, altrove chiamata anche “passività”, che è ben diversa dalla semplice “finitudine” (Ricoeur 1993, p. 432). Questa è l'angoscia di poter non esser più, quella, invece, è la consapevolezza della propria fragilità nella quale si fa visibile la dialettica agire-patire. Il patire, al pari dell'agire, ha la sua consistenza e la sua funzione insostituibile nell'esistenza umana. La passività caratterizza il nostro essere al mondo in continuo confronto con il limite – interno ed esterno –, il che comporta sempre in qualche modo essere messi alla prova. Con parole del filosofo Zubiri, “ogni situazione personale è, per chi la vive, prova, *probatio* e non c'è possibilità di prova – di un metallo o di una persona – senza la previa affezione passiva da parte di ciò con cui si è provati” (Lain Entralgo 1984, p. 69).

Nelle filosofie della finitudine – e il riferimento di Ricoeur è chiaramente alla riflessione heideggeriana – si è *esseriper-la morte*, nella prospettiva della vulnerabilità, invece, si è *esserifino-alla morte*, persone il cui *conatus vivendi* non è il semplice istinto di sopravvivenza, ma desiderio metafisico di durare e speranza di trascendenza. Ricoeur sembra pertanto proporre un'analitica esistenziale che non assuma come punto di partenza la coscienza della propria finitudine, inevitabile naufragio dell'esistenza umana, bensì la proiezione verso la trascendenza, in cui il desiderio di vivere è inseparabile dalla tensione verso ciò che il filosofo indica come l'Essenziale.

È proprio questa “tensione verso l'Essenziale” a illuminare la questione della terza significazione della morte, costituita dalla consapevolezza della propria mortalità, che fa sorgere spontanea la domanda sull'oltre. Le osservazioni di

Ricoeur su questo tema costituiscono una risorsa preziosa per la formazione del personale sanitario, soprattutto per chi, lavorando nelle unità di cure palliative, è abituato a un confronto costante con la realtà del morire (Ricoeur 2008, pp. 47-9). La preoccupazione del filosofo è quella di mostrare l'inadeguatezza del punto di vista dell'osservatore esterno sul morire dell'altro. Se la morte è intrasferibile, lo è anche il vissuto del morire: mentre a uno sguardo esterno il malato terminale appare come un *moribondo*, soggettivamente è un *agonizzante*, qualcuno che sta sperimentando un ultimo combattimento per affermarsi come vivente e per assumere la propria morte come atto umano. Il rischio di chi è solo spettatore, sia pure spettatore qualificato, è assistere alla morte senza assistere il morente (Ricoeur 2008, p. 51), ossia offrire soluzioni tecniche che affrettano la fine o prolungano l'agonia, ma defilandosi dalla scena come presenza umana. E se è impossibile una condivisione identificante con chi è in punto di morte, si può invece realizzare un'effettiva prossimità con l'agonizzante in quel momento così delicato che è "l'emergere dell'Essenziale". *L'Essenziale* o "il religioso", che affiora in questi momenti, mostra in tutta la sua nudità la struttura metafisica dell'essere umano, la proiezione verso l'assoluto della realtà dello spirito.

Queste considerazioni sembrano trovare eco in quelle del medico e filosofo spagnolo Lain Entralgo, tra l'altro profondo conoscitore del pensiero di Ricoeur, il quale, nel saggio *La espera y la esperanza*, osserva come l'esperienza medica fornisca una prova quasi sperimentale di questa tensione verso la trascendenza:

Ogni clinico conosce quella ricorrente conversazione con il malato di cancro, che comincia con l'inevitabile domanda del malato sull'incurabilità del proprio male, in cui il medico cerca di penetrare a tentoni nelle profondità dell'anima dove la speranza vitale si fa percettibile. Con il progredire della malattia cambiano le cose: il malato non fa più domande e il medico attento e sensibile ne ricava l'impressione che la situazione del paziente si sia spostata su un altro piano, all'interno del quale non sono più decisive le parole di conforto. Si è prodotta la trasposizione che rende percettibile la crescente debolezza dell'impulso vitale e la possibilità della "trascendenza" precedentemente menzionata: si fanno strada la serenità e la lucidità, così frequenti nei malati di cancro negli ultimi giorni di vita. L'esistenza ora si svolge sul piano di cui parlava Rilke nella sua ultima lettera: *ce plan insituable et si peu humain*. In esso, infatti, risultano ormai

inadeguate le esperienze e le conoscenze proprie del *plan humain* – il mondo "meramente umano" – e termina tutto ciò che è esprimibile. Allora la speranza raggiunge lo strato del mistero (Lain Entralgo 1965, pp. 632-3).

L'emergere dell'Essenziale richiede, da parte di chi accompagna l'agonizzante, una parola altrettanto essenziale. Solo grazie a questo linguaggio dell'accompagnamento, anche se si è soli a morire, non si muore da soli (Ricoeur 2008, p. 50). Non si tratta di una parola medica e neppure sempre di una parola articolata, ma dell'eloquenza dell'*esserci*, del proprio essere presenti e vicini, attestando la volontà di non abbandonare l'altro alla sua solitudine (Kubler-Ross 2005, p. 303). E se in alcuni frammenti Ricoeur sembra dichiarare di preferire alla preghiera accanto all'agonizzante una parola non confessionale, giacché il morire trascende ogni confessione religiosa, in altri frammenti raccolti nel testo appare tutto il travaglio di un cristiano che a sua volta è alla ricerca dell'Essenziale (Ricoeur 2008, p. 83). Da quanto appare, tale ricerca non sembra esprimere semplicemente la necessità di aderire a una dottrina e neppure la generica tensione verso un orizzonte metareligioso, ma manifesta il bisogno di un incontro con Qualcuno che realmente sia promessa di salvezza.

Bibliografia

- Bauman Z. *Il disagio della postmodernità*. Milano: Mondadori 2002.
- Del Corno D. *I narcisi di Colono. Drammaturgia del mito nella tragedia antica*, Milano: Cortina 1998.
- Desiderio Erasmo da Rotterdam, *La preparazione alla morte*. Alba: Paoline 1984.
- Hennezel de M. *La dolce morte*. Milano: Sonzogno 2002.
- Jankélévitch V. *La mort*. Paris: Flammarion 1977.
- Jankélévitch V. *Traité des vertus. Tom. 3. L'innocence et la méchanceté*. Paris: Flammarion 1972.
- Kubler-Ross E. *La morte e il morire*. Assisi: Cittadella 2005.
- Lain Entralgo P. *Antropologia médica para clínicos*. Barcelona: Salvat 1984.
- Lain Entralgo P. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. In: Lain Entralgo P. *Obras*. Madrid: Editorial Plenitud 1965.
- Ricoeur P. *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina 2003.
- Ricoeur P. *Previsione economica e scelta etica*. In: Ricoeur P. *La questione del potere. L'uomo non violento e la sua presenza nella storia*. Lungro di Cosenza: Marco editore 1992.
- Ricoeur P. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book 1993.
- Ricoeur P. *Vivo fino alla morte*. Teramo: Effatà 2008.