

La filosofia dinanzi alla morte A partire dal rapporto tra tecnica e natura¹

Davide Sisto

1. La fragilità del pensiero filosofico dinanzi alla morte rimossa e medicalizzata

In fin di vita nella sala di rianimazione di un ospedale, Paul Rivers, uno dei personaggi principali della pellicola cinematografica *21 grammi - Il peso dell'anima* (2003) del regista Alejandro Gonzales Inãrritu, si interroga sul senso ultimo della vita e della morte, mentre progressivamente le sue forze vengono meno:

Quante vite viviamo? Quante volte si muore? Si dice che nel preciso istante della morte tutti perdiamo ventuno grammi di peso, nessuno escluso. Ma quanto c'è in ventuno grammi? Quanto va perduto? Quando li perdiamo quei ventuno grammi? Quanto se ne va con loro? Quanto si guadagna? Ventuno grammi: il peso di cinque nichelini l'uno sull'altro, il peso di un colibrì, di una barretta di cioccolato [...] Quanto valgono ventuno grammi?

Come mette bene in luce Umberto Curi, il film summenzionato, attraverso un inestricabile groviglio di *flashback* e mediante continue sovrapposizioni di immagini e di sequenze temporali volutamente prive di senso logico, sembra intento a voler percorrere in maniera radicale la via antileibniziana della totale mancanza di relazione causale necessitante tra gli eventi². La realtà messa in scena all'interno dell'opera cinematografica, *in toto* estranea a qualsivoglia prospettiva meccanicistica conforme a un principio di ragion sufficiente tale da fornire un nesso razionalmente vincolante tra due avvenimenti, è impietosamente dominata dalla più insondabile casualità dei fatti; incline, quindi, a barattare ogni speranza ottimistica nel libero arbitrio umano o in una giustizia divina, in grado di riequilibrare imperscrutabilmente gioie e disgrazie, con la pessimistica constatazione dell'impassibilità spietata della sorte, regista inclemente delle tragedie che travolgono

¹ Il presente saggio rientra nel progetto di ricerca *La naturalità della morte. Al di là della contrapposizione tra scienza e religione*, promosso dalla Fondazione Giovanni Gorla di Asti e dalla Fondazione CRT nell'ambito del "Progetto Master dei Talenti della Società Civile 2010".

² A proposito cfr. U. Curi, *Un filosofo al cinema*, Bompiani, Milano 2006, pp. 101-108. Per quanto concerne la trama della pellicola cinematografica menzionata, rimandiamo al seguente *link* in lingua inglese: http://en.wikipedia.org/wiki/21_Grams.

tutti i protagonisti del racconto. All'interno di un contesto narrativo accentuatamente drammatico e caliginoso, la morte rappresenta di per sé il *fil rouge* che tiene precariamente assieme il diniego delle capacità volitive umane, l'assenza di Dio e le incontrovertibili sentenze del fato nelle singole vite dei personaggi, ciascuna delle quali è profondamente segnata dall'esperienza della morte, pur secondo modalità differenti. Ora, il monologo finale summenzionato relativo alla perdita da parte del corpo umano di ventuno grammi nel momento del decesso – perdita scientificamente non provata o, comunque, ipoteticamente giustificata con la cessazione dell'ultimo respiro – se, a un livello per così dire letterario, mira a stabilire secondo un semplice artificio narrativo il possibile peso dell'anima che socraticamente si distacca dalla sua prigione corporea, dal punto di vista del significato intrinseco all'opera cinematografica intende invece evidenziare la *vulnerabilità organica* della vita umana, come bene emerge dalla corrispondenza tra il peso perduto nel trapasso e quello di oggetti apparentemente insignificanti (i cinque nichelini posti l'uno sopra l'altro e la barretta di cioccolato) o di esseri viventi di piccola consistenza fisica (il colibrì). In quei ventuno grammi, i quali stabiliscono il confine che separa la vita dalla morte, su cui si concentrano gli interrogativi di Paul Rivers, è racchiusa tutta la fragilità biologica di un'umanità che, nonostante i progressi della scienza e l'ostentazione tronfia delle proprie peculiarità intellettive e razionali, non può fare a meno di riconoscere – spaesata – i limiti ontologici delle proprie potenzialità. La mortalità, quindi, come testimonianza dell'indisponibilità della vita e come attestazione di quanto siano ridotte le capacità spirituali dell'uomo nei confronti dell'imperturbabile corso della natura.

La vulnerabilità organica della vita umana, bene evidenziata quindi dal riferimento narrativo al peso dei cinque nichelini posti l'uno sopra l'altro, del colibrì e della barretta di cioccolato, costituisce – a nostro modo di vedere – un punto di partenza ineludibile per una reimpostazione corretta dei termini attraverso cui fissare il rapporto tra il pensiero filosofico e il tema tanatologico³. Un rapporto che si dimostra attualmente, fatto salvo rare eccezioni, esile e infecondo da un punto di vista tanto interpretativo quanto pratico. A partire dal Novecento, esso è condizionato da due fenomeni, intrecciati tra di loro, che hanno segnato la società occidentale, i cui effetti – protrattisi anche nel XXI secolo – risultano essere tra le cause principali che rendono di fatto invalicabile, nella sua semplicità, il punto di vista in cui si pone il film di Inārritu: da una parte, la repentina *scomparsa* della morte

³ Per quanto concerne il rapporto tra il pensiero filosofico e il tema della morte, si vedano in particolare J. Choron, *La morte nel pensiero occidentale*, trad. it. di G. Cataneo, De Donato, Bari 1971; G. Scherer, *Il problema della morte nella filosofia*, trad. it. di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1995; B.N. Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004; D. Steila, *Vita/Morte*, Il Mulino, Bologna 2009. Per quanto invece riguarda la disciplina specifica della tanatologia, rimandiamo a M. Sozzi, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Roma-Bari 2009, di cui tra l'altro consigliamo la minuziosa bibliografia.

e di tutto ciò che vi inerisce dall'esperienza quotidiana⁴ e, dall'altra, la radicale *medicalizzazione* e *professionalizzazione* del fenomeno tanatologico, conseguenza dell'ingerenza della scienza e della tecnologia nella vita umana *tout court* all'interno del mondo secolarizzato⁵. La rimozione socio-culturale della morte e la medicalizzazione di tutto ciò che concerne gli ultimi scampoli di vita dell'uomo occidentale, per cui l'esperienza del decesso – confinata all'interno delle cliniche ospedaliere – si fa anonima e innaturale, sono due fenomeni che generalmente vengono ricondotti a un duplice processo di *demitizzazione illuministica* del vivere e del morire⁶ e di *decostruzione* della mortalità⁷, il cui fine ultimo è rendere la morte umana disadorna e priva di significato simbolico, spogliando l'Occidente di ogni velleità escatologica, bandendo qualsivoglia valore sacro della vita, comportando una contrapposizione radicale e inconciliabile tra scienza e religione e, infine, tentando di portare utopicamente a compimento quel prometeismo antropologico che, da una parte, ambisce all'arbitrario controllo da parte dell'uomo delle proprie prerogative organiche mediante l'elevazione alla massima potenza delle capacità mentali e, dall'altra, mira a rivoluzionare una volta per tutte i confini tra artificiale e naturale.

Dalla rimozione socio-culturale della morte segue il carattere profondamente endemico della paura umana nei suoi confronti, al punto che ogni questione relativa al fine della vita viene conglobata nella sfera della pruderie, del tabù e dell'osceno, come ben emerge dagli studi dell'antropologo inglese Geoffrey Gorer, nei quali l'autore stabilisce un interessante parallelismo tra il modo di obnubilare la morte nel Novecento, frutto della secolarizzazione, del progresso della medicina preventiva e della diminuzione della mortalità infantile, e la pornografia⁸. Un parallelismo che Baudrillard riprenderà, portandolo alle sue estreme conseguenze: «parlare di morte – scrive il filosofo francese – fa ridere d'un riso forzato e osceno. Parlare di sesso non provoca più nemmeno questa reazione: il sesso è legale, solo la morte è pornografica»⁹. L'oscenità pornografica che accompagna l'esperienza del decesso nella vita quotidiana dell'uomo contemporaneo sembra, pertanto, attestare la vittoria dell'inautentico e impersonale “Si muore”, frutto di una collettiva e rassicurante

⁴ Riguardo alla scomparsa della morte nella società occidentale del Novecento si vedano i classici P. Aries, *Storia della morte in Occidente*, trad. it. di S. Vigezzi, BUR, Milano 2006, pp. 68-81 e 187-225; M. Vovelle, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 603 ss; G. Gorer, *Death, Grief and Mourning. A Study of Contemporary Society*, Cresset Press, London 1965.

⁵ Cfr. in particolare G. Brown, *Una vita senza fine? Invecchiamento, morte, immortalità*, trad. it. di G. Guerrierio e a cura di E. Boncinelli, Cortina, Milano 2009, pp. 23-24.

⁶ Cfr. G. Gadamer, *L'esperienza della morte*, in *Dove si nasconde la salute*, trad. it. di M. Donati e M.E. Ponzio, Cortina, Milano 1994, pp. 69-78.

⁷ Cfr. Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, trad. it. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna, 1995, soprattutto pp. 174 ss.

⁸ Cfr. in particolare G. Gorer, *The Pornography of Death*, in «Encounter», October 1955, pp. 49-52 (trad. it. di G. Sensi, *La pornografia della morte*, in «Studi Tanatologici», n. 1, 2005, pp. 22-26) e Id., *Death, Grief and Mourning. A Study of Contemporary Society*, cit.

⁹ Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 204.

comprensione ontica del mondo quale mera e statica datità, all'interno della quale ogni individuo s'abbandona al *nessuno* nell'indifferenza del suo star insieme con gli altri, contro cui Heidegger in *Essere e tempo* elabora la teoria dell'*essere-per-la-morte* quale aspetto costitutivo della vita autentica del *Dasein*; nonché il trionfo dello spaesato e innaturale modo di concepire il decesso da parte del protagonista de *La morte di Ivan Il'ic* (1886) di Tolstoj, da cui lo stesso Heidegger trae profonda ispirazione. Antesignana dell'atteggiamento culturale predominante nel Novecento dinanzi alla morte è soprattutto la parte centrale del breve racconto di Tolstoj, là dove lo scrittore russo sottolinea come alla piena comprensione da parte di Ivan Il'ic del sillogismo, studiato nella logica di Kizeveter, che recita «Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, quindi anche Caio è mortale» non corrisponda la contemplazione della propria morte personale: «un conto – scrive Tolstoj – era l'uomo-Caio, l'uomo in generale e allora quel sillogismo era perfettamente giusto; un conto era lui, che non era Caio, che non era un uomo in generale, ma un essere particolarissimo, completamente diverso da tutti gli altri»¹⁰.

Dalla medicalizzazione e professionalizzazione della morte segue, invece, sul piano propriamente tecno-scientifico, anche in virtù di inedite questioni di carattere epistemologico e morale che accompagnano lo sviluppo di nuove discipline quali la biomedicina e la bioetica, una ridefinizione del significato della vita, uno spostamento della demarcazione tra ciò che è vivo e ciò che è morto, tra ciò che è naturale e ciò che è artificiale, nonché l'intento emancipativo proprio dell'uomo prometeico dalla propria origine naturale, anche in virtù di teorie post-umanistiche e post-naturalistiche piuttosto in voga nella contemporaneità¹¹.

All'interno di questo contesto teorico, qui lambito in modo soltanto marginale e approssimativo, emergono chiaramente le profonde difficoltà da parte del pensiero filosofico di ritagliarsi un ruolo di primo piano nei confronti delle tematiche che definiscono il legame tra l'uomo contemporaneo e la sua morte. Una fragilità, quella del pensiero filosofico, sottolineata impietosamente da Daniela Monti, giornalista curatrice del saggio *Che cosa vuol dire morire* (2010), il quale raccoglie una serie di interviste sull'argomento ad alcuni dei più importanti filosofi italiani contemporanei. L'iniziativa di Monti nasce proprio dalla consapevolezza di come la filosofia sia stata assente o inadeguata nel dibattito pubblico in Italia seguito al caso specifico di Eluana Englaro, la giovane ragazza di Lecco rimasta in stato vegetativo permanente per diciassette anni e deceduta dopo una sentenza della magistratura, avvenuta nel mezzo di infinite – inopportune – polemiche di carattere politico e religioso¹². Nel dibattito pubblico, a parte qualche rara eccezione, i filosofi sono rimasti in disparte, a differenza di bioeticisti, politici, esponenti della Chiesa cattolica e scienziati, quasi tutti privi del bagaglio teoretico e della formazione metodologica

¹⁰ L.N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, trad. it. E. Klein, BUR, Milano 2009, p. 63.

¹¹ Cfr. per esempio H.-G. Gadamer, *L'esperienza della morte*, cit., p. 69.

¹² Cfr. D. Monti, *Introduzione*, in R. Bodei et al., *Che cosa vuol dire morire*, Einaudi, Torino 2010, pp. VI-VII.

di cui dispongono i primi. L'assenza della filosofia, all'interno di questo quadro relativo al tema del morire nella contemporaneità, potrebbe – superficialmente – essere motivata attraverso il riconoscimento dell'impossibilità di applicare una forma di sapere di natura dimostrativa, che mira all'oggettività trasparente dei suoi risultati, a un evento non esperibile in prima persona durante la vita. La morte è infatti, come osserva Jankélévitch, uno «pseudo-pensiero», niente più che una *variante della sonnolenza*: «l'uomo è davanti alla morte come davanti alla profondità superficiale del cielo notturno: non sa a cosa dedicarsi, e la sua riflessione, così come la sua attenzione, resta senza materia»¹³. L'impossibilità oggettiva di pensare alla morte e, quindi, di conoscere qualcosa di certo riguardo ad essa, non solo è stata affermata sul piano gnoseologico sin dall'antichità, sulla base del fatto che «quando ci siamo noi – secondo il celeberrimo insegnamento epicureo – non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più. Non è dunque nulla né per i vivi né per i morti, perché per quelli non c'è, questi non sono più»¹⁴, ma addirittura rigorosamente presupposta sul piano etico e morale durante la modernità: già Spinoza, per esempio, riteneva che l'uomo impegnato a diventare libero e saggio deve autoimporre a se stesso, facendo uso delle sue peculiarità intellettive, l'imperativo di non pensare alla fine della propria vita: «Un uomo libero – recita la proposizione LXVII della quarta parte dell'*Etica* – pensa meno di tutto alla morte e la sua saggezza è meditazione non della morte, ma della vita»¹⁵. Come sottolinea Jacques Choron, tale proposizione non va interpretata, tuttavia, come un ammonimento a lasciar perdere qualsivoglia riflessione di natura tanatologica; semmai la capacità, da acquisire gradualmente nel corso della propria esistenza, di non pensare alla morte risulta essere il frutto più significativo di un uso appropriato della ragione, in vista del raggiungimento della saggezza¹⁶.

In realtà, l'impossibilità di pensare alla morte come giustificazione dell'assenza della filosofia nel dibattito pubblico su questioni tanatologiche elude le motivazioni originarie alla base della fragilità speculativa del sapere filosofico riguardo a tematiche che ineriscono *direttamente* alla vita quotidiana degli individui. Le cause di questo vuoto teorico sul piano stringente della realtà sono – a nostro avviso – riconducibili a quei processi di compartimentazione e di insularismo, cui si è lasciata gradualmente sottoporre la filosofia nel corso della sua storia, sterilizzando lo stupore da cui è sorta e autoimponendosi masochisticamente una dipendenza, quasi idolatrata, dalla metodologia scientifica. Come osserva Edgar Morin, la riflessione filosofica è rimasta impantanata all'interno di un processo educativo che tende «a separare, a compartimentare, a isolare e a non collegare le conoscenze», determinando una concezione insulare dell'umanità, «al di fuori del cosmo che ci

¹³ W. Jankélévitch, *La morte*, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2009, pp. 39-40.

¹⁴ Epicuro, *Epistula ad Menoeceum*, 4, 124-125, in *Opere*, trad. it. di G. Arricchetti, Milano 1960, p. 108.

¹⁵ B. Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Rizzo e F. Fergnani, TEA, Milano 1991, p. 325.

¹⁶ J. Choron, *La morte nel pensiero occidentale*, cit., p. 133.

circonda e della materia fisica di cui siamo costituiti»¹⁷. Sterilizzazione dello stupore, compartimentazione, insularismo e isolamento dell'uomo dal resto del mondo sulla base delle mere capacità razionali e intellettive: tali aspetti non possono che determinare un sapere di matrice post-metafisica che, dissimulata ogni sorta di chiaroscuro, contraddizione e opposizione ontologiche all'interno di un'ottimistica teoria della conoscenza fondativa e oggettivante, si pone come compito privilegiato quello di indagare analiticamente e artificialmente le relazioni costanti tra entità già date. Una volta assimilato epistemologicamente il "vivente" quale mera categoria di pensiero, la filosofia contemporanea si limita a edificare sistemi logico-razionali che epurano dall'orizzonte teorico il negativo e l'ambivalente, di cui è da sempre pervasa la vita quotidiana degli individui, e dimenticano la motivazione principale per cui è nata la filosofia: insegnare a vivere. Ne deriva un'acrisia speculativa, propria di chi asserisce unicamente un sapere analitico, frammentario e prettamente soggettivistico, che si traduce *de facto* nel ritrarsi da parte della filosofia, nei confronti delle questioni per noi più rilevanti, su quella «sorta di metalivello», teorizzato da Habermas: «Essa (la filosofia, *N.d.A.*) – scrive il pensatore tedesco – si limita ad indagare le caratteristiche formali dei processi di autocomprensione, facendo astrazione dai loro contenuti»¹⁸. Il fatto che la filosofia non sia più autorizzata a intervenire in modo diretto riguardo alle grandi problematiche della vita comune degli uomini «può sembrare deludente – continua Habermas – Ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?»¹⁹. Esattamente l'obiezione che solleva Luigi Pareyson quando, constatando stupito la diffusione nel Dopoguerra di filosofie «esclusivamente dedite a problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza, mentre l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e del dolore in cui era precipitata»²⁰, ritiene assurda e inconcepibile che la riflessione filosofica lasci le indagini sull'efferatezza umana e sulle atrocità avvenute nella Seconda Guerra Mondiale all'etica, alla politica, all'arte e alla religione, ciascuna delle quali non dispone dei mezzi adeguati per affrontarle e per rispondere alle domande sul senso dell'esistenza. Pareyson conclude considerando le filosofie poste sul metalivello habermasiano «di pura evasione e assurdamente rinunciarie»²¹.

Convinti maggiormente dalle obiezioni di Pareyson che dalle giustificazioni di Habermas, cercheremo ora di descrivere brevemente l'atteggiamento speculativo dominante nei confronti della morte nella società contemporanea, atteggiamento totalmente succube del sistema tecno-scientifico, per poi accennare a una possibile

¹⁷ E. Morin, *Terra-patria*, Cortina, Milano 1994, p. 36. Per quanto concerne una ricostruzione specifica del rapporto tra l'uomo e la morte da parte dell'autore, si veda Id., *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma 2002.

¹⁸ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in *Essere libertà ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, p. 15.

²¹ *Ibid.*

alternativa, la quale implica una forma di sapere che, distanziandosi dal metalivello di cui sopra, figlio della compartimentazione e dell'insularismo, non ha timore di penetrare nel cuore della vita comune dell'umanità. Centrale per le nostre riflessioni il ruolo attribuito ai concetti di "natura" e "vita", attorno a cui ruota ogni questione intenta a occuparsi di questioni tanatologiche.

2. Dal dualismo filosofico al sistema post-naturale: la demonizzazione della natura

Hans Jonas, in *Organismo e libertà*, ritiene che uno tra gli aspetti fondamentali da porre all'origine e alla base del predominio del dualismo filosofico nella storia spirituale dell'umanità sia proprio il tema della morte²². La fugacità della vita terrena, la consapevolezza della propria intrinseca finitezza e l'ineluttabilità della decomposizione corporea che contraddistingue il cadavere, nel cagionare gradualmente la convinzione di una presunta estraneità reciproca tra spirito e materia, determina sin dall'antichità l'imporsi di quella dinamica dualistica che, accostando teoricamente e linguisticamente il corpo (*soma*) alla tomba (*sema*) per l'anima, fa sì che la morte fisica venga a coincidere *in toto* con la resurrezione di quest'ultima²³. Non può che seguirne un progressivo processo di scissione tra la sfera spirituale e la sfera corporea nell'uomo, a cui si accompagnano argomentazioni filosofiche a favore della netta distinzione tra il vivere e il morire. Il pensiero dualistico, nel momento in cui offre un concetto semplicemente negativo del decesso quale assoluta separazione dell'anima dal corpo, «considera – per integrare il pensiero di Jonas con alcune parole di Schelling che vanno nella stessa direzione – il corpo come un pezzo di minerale in cui l'anima è racchiusa e nascosta a modo di nobile metallo»²⁴. L'estraneità che qualifica la modalità con cui la vita abita il corpo, percepito esclusivamente come mera materia, vivente solo in virtù dell'anima, fa sì – già nel pensiero greco – che con la morte, quindi con la separazione dall'anima, il corpo raggiunga la sua verità originaria (la condizione cadaverica), allo stesso modo in cui l'anima "emancipata" dal corpo raggiunge la propria²⁵. Tralasciando i passaggi teorici che Jonas elabora in riferimento alle evoluzioni del dualismo filosofico nella storia del pensiero occidentale e alle sue diramazioni all'interno delle molteplici

²² H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. di A. Patrucco Becchi e a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, p. 21. Per un quadro complessivo sulla menzionata opera di Jonas rimandiamo a R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano 2009.

²³ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., p. 21.

²⁴ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augusta, Cotta, 1856-1861, Bd. XIV, p. 206 (trad. it. di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 1223), corsivo nostro. Per quanto concerne la concezione schellinghiana della morte e dell'immortalità ci permettiamo di rimandare ai nostri *Lo specchio e il talismano. Schelling e la malinconia della natura*, pref. di G. Moretti, AlboVersorio, Milano 2009, in particolare pp. 85-118, e *La morte come palingenesi nel Clara di F.W.J. Schelling*, in «Studi Tanatologici», 2011, di prossima uscita.

²⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., p. 21.

correnti speculative che si succedono a partire dalla modernità, ci limitiamo semplicemente a porre in luce la teoria filosofica nella quale l'arbitraria sottrazione di ogni contenuto spirituale all'ambito fisico, teorizzata già nel mondo greco, perviene – secondo il filosofo tedesco, allievo di Heidegger – al suo punto di non ritorno: vale a dire, la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, definita già da Schelling come «l'errore fondamentale di ogni conoscenza»²⁶. Tale distinzione, nel decretare la definitiva eterogeneità tra essere interiore ed essere esteriore, spirito e natura, comporta per Jonas la demonizzazione ultima di un mondo-oggetto spogliato di qualsivoglia velleità spirituale e di per sé indifferente al problema del valore. La *res extensa*, quale realtà esterna o materia scissa dal mondo interno del pensiero, costituisce niente più che «l'ambito autosufficiente per l'applicazione universale dell'analisi matematica e meccanica», cui si connette «il monopolio gnoseologico attribuito alla modalità percettiva del conoscere, cioè al conoscere esterno, principalmente secondo il modello della vista», di modo tale che «l'"oggettività" diviene essenzialmente l'elaborazione di dati sensoriali esterni in base alle loro proprietà estensionali»²⁷. Cartesio, in altre parole, «fornì – continua Jonas – la *magna charta* metafisica per un'immagine puramente meccanicistica e quantitativa del mondo naturale, che ha per corollario l'introduzione del metodo matematico in fisica»²⁸, nonché il riconoscimento della dis-omogeneità tra soggetto e oggetto, percepiti come due regni non comunicanti direttamente. «L'inizio di una nuova era, l'epoca della scienza moderna», per usare le parole di Gadamer: la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* autorizza il pensiero scientifico a fondare ogni certezza e, quindi, il *vero* sapere sulla sicurezza di sé palesata dall'autocoscienza, determinando così «la vittoria del metodo sulla scienza e la trasformazione della verità in certezza»²⁹, con uno stravolgimento rispetto al passato del significato da attribuire al dato fenomenologico e con l'introduzione di quelle linee direttive mai abbandonate dalla scienza moderna nel corso della storia umana. Sulla base di simili presupposti, la natura, come un alcunché di esteriore e di oggettivo, privo di tutti i predicati dell'interiorità e interpretato in termini limitatamente strumentali, diviene agli occhi dell'uomo ciò che si offre semplicemente alla misurazione e a un'analisi logico-razionale fondata su precise sequenze di cause ed effetti. S'impone, in definitiva, una razionalità scientifico-tecnologica intenta, nella sua decisa svolta verso un pensiero funzionale e operativo che assimila il vero al certo, ad adottare una metodologia principalmente matematico-quantitativa che obnubila qualsivoglia concezione olistica della natura e che sottopone, di conseguenza, la spiegazione dei *fenomeni* naturali a un processo riduzionistico che li risolve in mere connessioni formali. Il pensiero filosofico-scientifico della contemporaneità sembra, pertanto,

²⁶ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VII, p. 148 (trad. it. di L. Rustichelli, *Aforismi sulla filosofia della natura*, Egea, Milano 1992, p. 34).

²⁷ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., p. 48.

²⁸ Ivi, pp. 103-104.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Vita e anima*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 156.

ancora fortemente dipendente da quel modello concettuale che da Cartesio arriva sino al positivismo, passando per Julien Offroy de La Mettrie, il cui elemento di forza è rappresentato dalla concezione del corpo come una macchina, de-erotizzato alla stregua di uno strumento, e della natura come proiezione causalistica dell'intelletto, sostrato muto e liberamente manipolabile in vista delle categorie deterministiche del progresso. La sottrazione di contenuti spirituali all'ambito fisico ci pone, pertanto, dinanzi a un mondo reso passivo, in cui si realizzano soltanto le procedure autoreferenziali della ragione umana, quindi concepito semplicemente come un insieme di leggi meccaniche, termodinamiche, elettromagnetiche, nucleari, chimiche e biologiche³⁰.

Le conseguenze delle evoluzioni del dualismo filosofico nell'attuale società secolarizzata e post-metafisica le possiamo cogliere limpidamente all'interno del *Manifesto di bioetica laica*, là dove l'intenzione di emancipare il concetto di natura umana da ogni possibile interferenza del religioso e del simbolico, i quali mirano alla salvaguardia del carattere prescrittivo del naturale in nome della Sapienza divina che ha creato il mondo, si traduce nell'invito a una libera manipolabilità dei tratti organici propri di ogni essere umano:

Al contrario di coloro che divinizzano la natura, dichiarandola un qualcosa di sacro e di intoccabile, i laici sanno che il confine tra quel che è naturale e quel che non lo è dipende dai valori e dalle decisioni degli uomini. *Nulla è più culturale dell'idea di natura*. Nel momento in cui le tecnologie biomediche allargano l'orizzonte di quel che è fattualmente possibile, i criteri per determinare ciò che è lecito e ciò che non lo è non possono in alcun modo derivare da una pretesa distinzione tra ciò che sarebbe naturale e ciò che naturale non sarebbe³¹.

La convinzione che l'idea di natura sia *in toto* culturale poggia le proprie fondamenta su due premesse basilari: la prima consiste nel pensare la natura semplicemente come un'*astrazione*, dal momento che essa non esiste secondo una condizione di purezza indipendente dall'intervento umano, per cui introdurre dosi massicce di artificialità nell'organico è un'operazione eticamente disciplinata dagli stessi processi storici di civilizzazione³². La seconda consiste invece nel superamento radicale di qualsiasi posizione che ancora attribuisca una sorta di *immobilità* al fondo

³⁰ Sulle conseguenze che il dualismo cartesiano ha provocato nella società industriale, si veda il fondamentale F.G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1953. Sul tentativo, invece, di emancipazione da una visione meccanicistica della natura da parte della corrente del romanticismo tedesco, ci permettiamo di rimandare al nostro *Oscillazione e atopia: il rapporto tra soggetto e mondo nel romanticismo tedesco*, in U. Perone (a cura di), *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 154-161.

³¹ C. Flamigni, A. Massarenti, M. Mori, A. Petroni, *Manifesto di bioetica laica*, in "Il Sole 24 Ore", 9 giugno 1966, p. 27.

³² Cfr. V. Franco, *Bioetica e procreazione assistita. Le politiche della vita tra libertà e responsabilità*, Donzelli, Roma 2005, pp. 105-106. Si veda anche G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005, soprattutto pp. 79-81.

naturale e organico dentro e fuori di noi, un'immobilità fondata sull'assunto – ritenuto oramai obsoleto – che la natura sia «la custode metafisica di limiti dati una volta per tutte, che gli uomini non possono valicare», quindi «depositaria di regole e di principi insormontabili, detentrica di un sistema globale di autorizzazioni e di divieti»³³. Dal dualismo platonico-cartesiano alla manipolabilità scientifica di una natura astratta e “mobile”: i considerevoli sviluppi delle tecnologie biomediche, tutelati pertanto dal presupposto che qualsivoglia “valore naturale” dipenda in realtà dall'uso ragionato da parte dell'uomo del proprio libero arbitrio, risultano avere un'incidenza decisiva sul modo di concepire i problemi pratici e teorici che ineriscono al tema della morte, come dimostrano le previsioni scientifiche relative a un aumento sempre più considerevole, in un futuro prossimo, della capacità umana di forzare e alterare la propria organicità, in vista degli scopi che i singoli individui intendono perseguire, senza i freni inibitori derivanti da inviolabili codici metafisici in essa presenti.

I futuri ulteriori sviluppi dell'ingegneria genetica permetteranno così, osserva per esempio Engelhardt, di «plasmare e di modellare la natura umana a immagine e somiglianza degli scopi prescelti non dalla natura o da Dio, ma dalle persone umane»³⁴, di modo che in futuro ci saranno cambiamenti radicali talmente marcati, da farci considerare i nostri discendenti una specie nuova. Senza le remore morali e religiose legate alla concezione di una natura spiritualizzata, immutabile e prescrittiva, non vi è motivo alcuno che possa frenare la trasformazione radicale dei confini che hanno, nel corso della storia, separato l'artificiale dal naturale. È quanto evidenzia Aldo Schiavone, là dove, partendo dall'assunto che è pernicioso attribuire un carattere prescrittivo alla natura e che «l'unica autentica legge naturale è il principio della sua storicità e del suo carattere storico-probabilistico»³⁵, sostiene – forse un po' provocatoriamente – che l'uomo è destinato ad acquisire la capacità di gestire arbitrariamente la propria nascita e la propria morte. Il dirompere tecnologico nella società secolarizzata e post-metafisica, soprattutto in virtù delle costanti trasformazioni dell'ingegneria genetica e dell'elaborazione di nuove tecniche di bioconvergenza, si tradurrà nella possibilità da parte dell'uomo di poter decidere «quando, come, e, in un futuro più lontano, se morire»³⁶. Sarà, in altre parole, verosimile un prolungamento *ad libitum* della vita biologica, fino a un punto in cui se ne travalicheranno addirittura i limiti, superando gli ostacoli etici e teoretici che tengono attualmente a distanza l'artificio dal naturale e pervenendo a una situazione in cui la durata della vita dipenderà soltanto dal contesto socio-culturale in cui viviamo. La morte, dunque, in società tecnologicamente avanzate, diverrà «un'artificialità negoziata»³⁷: ciò significa che saranno necessarie regole condivise, cui

³³ A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, p. 58.

³⁴ H.T. Engelhardt Jr, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 430.

³⁵ A. Schiavone, *L'uomo e il suo destino*, in R. Bodei et al., *Che cosa vuol dire morire*, cit., p. 16.

³⁶ Ivi, p. 6.

³⁷ Ivi, p. 14.

dovrà sottostare ogni cittadino, in grado di bilanciare la libera arbitrarietà, per mezzo di cui ciascuno potrà stabilire la propria data di morte, con l'interesse collettivo a conservare il più possibile ogni vita. «Entra in gioco – continua Schiavone – quella che potremmo chiamare un principio generale di etica della specie»³⁸; nelle situazioni in cui un incidente o una malattia privano un individuo di qualsivoglia autonomia, obbligandolo a una vita completamente medicalizzata, come nel caso italiano di Eluana Englaro, sarà necessario far ricorso esclusivamente a una sintesi tra la volontà individuale e la valutazione sociale, rimessa ai medici e ai familiari, per stabilire se la vita summenzionata va interrotta e, in tal caso, il momento temporale in cui favorire il decesso. Una convergenza etica tra il piano individuale e quello collettivo che, per Schiavone, non deve tener conto né del concetto di morte naturale – che se già è obsoleto ai giorni nostri, sarà privo di significato in futuro – né di una presupposta distinzione tra ciò che diviene naturalmente e ciò che viene prodotto tecnicamente. L'epoca del post-naturale risulterà essere, dunque, per Schiavone un'epoca in cui, grazie agli sconvolgimenti provocati in seno alla naturalità biologica dall'invasività della tecnica, la morte sarà completamente appannaggio dell'etica, quindi un evento contraddistinto esclusivamente dalle scelte umane, elaborate dalla collettività e condivise all'interno della società tecno-scientifica³⁹.

Controllo da parte dell'uomo – tramite la tecnica – della propria forma biologica, etica della morte, insensatezza e atrocità dell'idea che si debba lasciare che la natura “faccia il suo corso”, frutto di una retrograda prospettiva ideologica che deresponsabilizza la specie umana: l'umanesimo della post-naturalità, tratteggiato da Schiavone, prevede quindi una sorta di immortalità *potenziale*, dipendente dal libero arbitrio e quindi frutto di una visione ottimistica dell'uomo-Prometeo quale essere destinato a emanciparsi dalle proprie imperfezioni organiche⁴⁰. All'interno di un simile quadro sociale, un pensiero filosofico di matrice simbolico-religiosa, tale da presupporre nell'uomo una base biologica non modificabile perché creata da Dio, non potrà che essere fortemente depotenziato e recluso in un angolo marginale e periferico della cultura occidentale. In realtà, qualsiasi forma di sapere umanistico, non asservito al sistema tecno-scientifico per quanto concerne la propria struttura sia metodologica sia teorica, corre il rischio di non disporre più di un ruolo centrale nella formazione dei singoli individui. I sintomi di tale rischio si possono cogliere già nella società contemporanea, come dimostra il fatto che la rimozione e la medicalizzazione della morte non hanno fatto altro che accentuare la comune angoscia nei confronti della propria finitezza, sublimata molto spesso – in mancanza del supporto proveniente da una saggezza di stampo umanistico e non scientifico –

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁴⁰ Riguardo alle categorie di post-naturale e post-umano, basilari risultano esseri gli ampi studi di Roberto Marchesini contenuti in *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 e in *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanistica*, Dedalo, Bari 2009.

con il ricorso a dubbie forme di religiosità fai-da-te. L'ottimistica concezione post-naturale prospettata da questa sorta di eticizzazione della morte sembra, inoltre, non collimare con l'esperienza quotidiana e con una realtà in cui l'uomo, come tutti gli altri esseri viventi, non può in alcun modo sottrarsi alla parabola del suo organismo, nonostante evidenti progressi tecnologici che, al massimo, permettono un prolungamento quantitativo dell'esistenza. Si ritorna, pertanto, a quella vulnerabilità organica di partenza rappresentata, nel film *21 grammi*, dal peso dei cinque nichelini posti l'uno sopra l'altro, del colibrì e della barretta di cioccolato. Si tratta, ora, di mettere in luce le fallacie di un simile, ottimistico sistema tecnocratico, nonché le possibili alternative in grado di non obnubilare le evidenze di una vita di per sé non infinita.

3. Narrazione e morte naturale

Con indubbia lungimiranza, Hegel già nell'Ottocento pare in grado di cogliere i pericoli derivanti da una prospettiva tecno-scientifica sbilanciata sul versante dell'artificio, al punto da ottenebrare il lato biologico e organico che accomuna in modo imprescindibile l'uomo agli altri esseri viventi, manipolandolo attraverso l'azione di un libero arbitrio inadeguatamente onnipotente:

Lo strumento in quanto tale prende dall'uomo il proprio potere di negazione parziale, ma questa rimane la sua attività. Con la Macchina l'uomo supera l'attività formale che gli è propria e la fa lavorare per sé. Egli diventa a propria volta vittima di questo inganno al quale sottomette la natura: più assoggetta a sé ciò che strappa, più si umilia. Facendo lavorare la natura con ogni sorta di macchina, non elimina la necessità del proprio lavoro: si accontenta di ritardarne la scadenza, si allontana dalla natura e non si regola più su di essa come essere vivente su una natura vivente; la vitalità negativa scompare e il lavoro che gli rimane è sempre più meccanico⁴¹.

Hegel, in altre parole, sembra già in grado di prevedere i rischi provocati da un'attività tecnica che, diffondendo la mediazione oggettiva tra uomo e natura, la rende progressivamente esclusiva, così da bandire qualsivoglia legame poetico, mitico e simbolico tessuto pazientemente, nel corso della storia, dall'uomo con la natura. La mediazione tecnica – sottolinea, per esempio, Jacques Ellul – fa sì che le relazioni umane non siano più oggetto dell'esperienza, dei codici culturali e del simbolico, ma condizionate dalla chiarezza e dalla certezza artificiali volute dalla scienza la quale, disconosciuti tutti gli orizzonti umani non riconducibili a rassicuranti sequenze di causa ed effetto, mira a trasformare ogni cosa in schemi tecnici applicabili, cosicché tutto sia giustificato e comprensibile secondo l'uso

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Realphilosophie*, I, p. 237, citato da J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, pref. di J.-L. Porquet, Jaca Book, Milano 2009, p. 61, n. 7.

dell'intelletto e della ragione⁴². Il tentativo di meccanicizzazione della vita, fondato su una visione totalmente strumentale della natura *lato sensu* e su un controllo della sensibilità per mezzo di sovracostruzioni ideate e applicate dall'intelletto umano, fallisce nel momento in cui alla tronfia fierezza solipsistica del Prometeo moderno si contrappone un'insopprimibile vergogna intrinseca. Iatrogenesi culturale e autofagocitazione esistenziale: sono gli aspetti in cui non può che incorrere, infatti, l'uomo post-naturale all'interno del sistema di inaudito annullamento sensoriale che cerca vanamente di creare attraverso la scienza. Ciò viene bene sottolineato da Günther Anders, nella sua opera principale, *L'uomo è antiquato*, apparsa tra il 1956 e gli inizi degli anni '80, là dove rimarca con meticolosità il disagio e la soggezione che l'uomo prometeico prova dinanzi alla consapevolezza di non poter sottrarsi al processo non calcolato della procreazione, di essere cioè un individuo naturale, dotato di un corpo soggetto all'invecchiamento e alla morte, nonché morfologicamente invariato rispetto a quello dei propri genitori, pertanto «non-libero, refrattario, ottuso», secondo il linguaggio morale, e «conservativo, non-progressivo, antiquato, non-modificabile», secondo il punto di vista tecnocratico⁴³. In riferimento al morire, Anders scrive:

Nell'era del fare, non possono esistere davvero avvenimenti estranei al fare, o perlomeno non utilizzabili o integrati in un qualche avvenimento della produzione. Il fatto che si diano ancora sempre avvenimenti che esistono semplicemente in sé e per sé e non servono neppure come materiale o fonte d'energia [...] è per noi uomini d'oggi il più scandaloso degli sprechi. In Molussia, poco prima della distruzione della città, lavorava un gruppo di ricerca con il compito di scoprire se il continuare a morire dei cittadini senza alcun profitto non poteva, in qualche modo, essere trasformato in energia⁴⁴.

La morte intesa come scandaloso spreco, come «uno scarto di produzione della vita, un residuo inutile, l'assoluto straniero in un mondo frenetico»⁴⁵, per integrare le parole di Anders con quelle di Umberto Galimberti, rappresenta l'amaro paradosso che si ricava dalla cieca volontà di trasformare, una volta manipolata tecnicamente la natura esterna, ridotta a un campo passivo per l'attuazione delle finalità economiche della civilizzazione industriale, il proprio organismo biologico in una *cosa*, applicando intensivamente l'ingegneria alla natura umana e sostituendo qualsivoglia teoria organicistica con la fisiotecnica. Il risultato ultimo, secondo il pensiero di Anders, della costante ricerca di un'immortalità immanente e di una

⁴² Cfr. J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, cit., pp. 56-57.

⁴³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 41.

⁴⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 227.

⁴⁵ U. Galimberti, *Ceneri al vento. La fine dei cimiteri*, in «La Repubblica», 20 maggio 2003, <http://www.repubblica.it/online/cronaca/ceneri/galimberti/galimberti.html?ref=search>.

reincarnazione industriale non sarà soltanto la perdita della propria identità da parte dell'uomo e di uno svilimento del corpo come residuo da riciclare, ma anche e soprattutto un graduale assoggettarsi agli *artefacta* prodotti industrialmente. Il destino ultimo dell'umanità, sulla scia di un predominante sistema tecno-scientifico che mira al superamento dell'organico e del naturale nell'uomo, non potrà che essere l'inadeguatezza e l'arretratezza dell'umano nei confronti della perfezione e della ripetitività in serie delle macchine e dei prodotti industriali, con i quali gli individui non possono competere in quanto vincolati ai bisogni impellenti della propria imprescindibile e deteriorabile fisicità naturale. Ma anche e soprattutto l'attuarsi di un rapporto radicalmente autistico e dissociato tra l'umanità e il mondo, il mentale e il corporeo, sullo sfondo di un'esaltazione patologicamente feticistica della tecnica.

Come abbiamo già detto, tali considerazioni ci riportano al punto di partenza, vale a dire alla vulnerabilità organica dell'uomo, bene rappresentata dalle metafore contenute in *21 grammi*, all'inidoneità di un pensiero filosofico asservito al sistema tecno-scientifico e a quella forma di angoscia che accompagna la consapevolezza dell'ineludibilità della morte, rimossa dalla società e medicalizzata nelle sue dinamiche più concrete. Per fornire un'alternativa a quanto sinora descritto, occorre – a nostro modo di vedere – recuperare il significato anti-dualistico intrinseco ai concetti di “vita” e “natura”, tramite una riflessione filosofica in grado di cogliere la corrispondenza e la reciprocità tra la mente e il corpo, lo spirito e la natura. Detto in altri termini: una filosofia che, per accedere alle altezze dello spirito, senta l'obbligo di scendere prima nelle profondità della natura; tale quindi che sia conscia della *contraddittorietà* intrinseca al vivente e che non abbia timore a volgersi verso il negativo e il passato, antepoendo alla ragione puramente dimostrativa e discorsiva l'indole ermeneutica di un sapere che intende interpretare ciò che, preesistendo, condiziona l'agire razionale e intellettuale dell'uomo. Tentando di attualizzare il pensiero di Schelling, esposto ne *Le età del mondo*, ci pare utile riprendere la corrispondenza ermeneutica tra sapere (*wissen*) e narrare (*erzählen*) in relazione al passato, per cui il saputo (*Gewusstes*) non viene conosciuto bensì narrato, cosicché si possa elaborare una riflessione filosofica che si realizzi quale *narrazione*, quale sapere genealogico che non produce conoscenza *ex novo*, ma gettando uno sguardo su ciò che ci antecede, ricostruisce quanto all'uomo *tout court* preesiste da sempre; una riflessione che si pone, cioè, all'ascolto di una storia che proviene dalle radici della natura⁴⁶. Come, infatti, sostiene Merleau-Ponty in relazione a Schelling, «noi siamo i genitori di una Natura di cui siamo figli»⁴⁷; se da una parte la natura diviene cosciente solo nell'uomo, dall'altra l'uomo è il divenire cosciente della natura. Solo una filosofia narrativa, che interpreta il presente a partire dalla ricostruzione mitico-simbolica di ciò che preesiste da sempre, è in grado, quindi, di salvaguardare e

⁴⁶ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VIII, p. 199 (trad. it. di C. Tatasciore, *Le età del mondo*, Guida, Napoli 2000, p. 39).

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France. 1956-1960*, trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, Cortina, Milano 1996, p. 63.

comprendere l'unità *psicofisica* dell'uomo, in cui il rapporto tra mente e corpo, intelletto e sensibilità è un rapporto di rispecchiamento reciproco; il che comporta l'ammissione tanto di un lato spirituale del corpo, quanto di uno naturale della mente, sulla base della loro unità inscindibile e del costante movimento attraverso cui l'uno passo nell'altro e viceversa. Ciò ci permette, innanzitutto, di riconoscere come la vita sia di per sé mortale, la sua essenza sia la mortalità, al punto che non si possa immaginare una vita senza la morte. Scrive Jonas: «la vita è mortale non anche se è vita, bensì perché è vita, in base alla sua costituzione più originaria, in quanto il rapporto tra forma e materia sul quale essa si fonda è proprio di tipo revocabile e incerto»⁴⁸. Il riconoscimento di questa inscindibilità di vita e di morte, di spirito e natura, mente e corpo, per cui l'una è la faccia dell'altro, permette alla filosofia quale narrazione di elaborare l'immagine di un uomo non più inteso come soggetto impersonale e chiuso in sé, contrapposto a un mondo-oggetto svalutato a mero strumento della nostra attività cogitante. Semmai inteso come *apertura* all'essere e al mondo, un'apertura in cui viene esaltata la sua totalità dinamica e progettuale, paradossalmente avvalorata dalle debolezze, dalle manchevolezze e soprattutto da quelle *ambivalenze* – come risultano, per esempio, essere la malinconia e l'angoscia – che lo contraddistinguono ontologicamente, che sono frutto della sua naturale finitezza e che vanno interpretate attraverso quel carattere simbolico che proviene dai primordi dell'umanità e che si fonda sull'imprescindibilità reciproca di spirito e natura.

L'ammissione della reciprocità e della corrispondenza tra mente e corpo, vita e morte, favorisce una riflessione filosofica su questioni tanatologiche radicalmente opposta a quella di matrice tecno-scientifica. Un sapere narrativo, che esalta la natura organica a partire da cui l'uomo costruisce le proprie prerogative intellettuali, non può far altro che evidenziare come la scienza, lungi dall'essere in grado di annientare la morte, si limiti a celarla agli uomini per mezzo di tecniche artificiali. Per salvaguardare, invece, i diritti di un'unità psicofisica di un uomo aperto all'altro e costitutivamente ambivalente occorre lasciare che la natura faccia il suo corso, che la morte venga stabilita in maniera naturale e non tramite le sovrastrutture tecnologiche e, infine, che la scienza, con i suoi progressi, massimizzi la qualità della vita, non pretendendo di prevenire utopicamente la morte e partendo dal presupposto che essa va affrontata all'interno della vita. Tali premesse possono favorire il superamento del conflitto radicale tra scienza e religione, che si palesa ogniqualvolta lo spazio pubblico si ritrova coinvolto nel dibattito relativo all'eutanasia o all'accanimento terapeutico. Secondo Giovanni Reale, per esempio, un credente può serenamente rifiutare il ricorso all'idratazione e all'alimentazione artificiali forzate, nel caso – come quelli italiani di Eluana Englaro e Piergiorgio Welby – in cui un incidente o una malattia determini la perdita della propria autonomia, senza per questo pensare di star facendo una scelta a favore dell'eutanasia: nell'ottica di un credente, infatti, la natura è creazione divina, mentre

⁴⁸ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., p. 12.

la tecnologia invenzione umana. Pertanto, «se io – osserva Reale – preferisco, alla fine della mia vita (che Dio stesso mi ha dato) lasciare alla natura (che lui stesso ha creato) il suo corso, e non alle tecniche messe in atto dall'uomo, sono ben lontano dal commettere un atto irreligioso»⁴⁹. In definitiva, la salvaguardia di una qualche presenza spirituale interna alla natura e al corpo, fondata su una ricostruzione narrativa e genealogica della storia umana che non omette simboli e miti e che stabilisce la piena corrispondenza tra la vita e la morte, può garantire un fecondo e ragionato sodalizio tra il campo scientifico e il campo religioso in materia tanatologica, rivalorizzare il carattere pedagogico e sapiente di una filosofia indipendente dalle metodologie tecnologiche e, infine, fornire qualche motivo di sollievo in più, magari non giustificato sulla base di un sapere dimostrativo e oggettivante, a chi si interroga sul valore di quei ventuno grammi che (forse?) perdiamo nel momento del trapasso.

⁴⁹ G. Reale, *L'uomo non si accorge più di morire*, in R. Bodei et al., *Che cosa vuol dire morire*, cit., p. 30.