

SAGGI – ESSAYS

ESSER-CI O NON ESSER-CI? IL RIFIUTO DELLA MORTE

di Alessandro Versace

La morte, l'idea o la paura di questo evento ossessionano l'essere umano più di ogni altra cosa; i meccanismi di difesa a essa connessi rappresentano la motivazione principale delle differenti attività umane, spesso indirizzate a scongiurare la fatalità della morte, a superarla, negando così che essa costituisce il fato ultimo dell'uomo. Angoscia, dolore, tristezza, rabbia, paura sono alcune delle emozioni che di norma accompagnano una perdita, che paradossalmente rappresenta la possibilità di avere un'idea della morte visto che all'essere umano è negato conoscere la propria.

La paura della morte è un fenomeno universale, la finitudine, la limitatezza dell'uomo costituiscono però, al contempo, la possibilità di offrire nuove riflessioni educative proprio perché in assenza dell'immortalità ciò che ognuno di noi può lasciare come traccia di sé sono *direzioni di senso* per favorire una più proficua emancipazione dell'umanità.

The Death, the idea or the fear of this event haunts the human being more than anything else; the defense mechanisms connected to it represent the main motivation of the different human activities, often directed to avert the fatality of death, to overcome it, thus denying that it constitutes the ultimate fate of man. Anguish, pain, sadness, anger, fear are some of the emotions present in the case of a loss, which paradoxically represents the possibility of having an idea of death since human beings are denied knowledge of their own.

The fear of death is a universal phenomenon, the finitude, the limitation of the human being constitute at the same time, however, the possibility of offering new educational reflections pre-

cisely because in the absence of immortality what man can leave as a trace of himself are *directions of meaning* to foster a more fruitful emancipation of humanity.

1. La negazione della morte

È vero, ti travagliano le ire di un nume; paghi una grande colpa. Ti suscita questa punizione, se i fatti non si oppongono, Orfeo, ingiustamente sfortunato, e duramente infierisce a causa della sua sposa rapita. Quella, mentre ti fuggiva trafelata lungo il fiume, non vide, fanciulla moritura, seguendo il greto, nell'erba alta davanti ai suoi piedi un orribile serpente [...]. Colpite dal canto, dalle profonde sedi dell'Erebo, venivano tenui ombre e parvenze private dalla luce [...]. S'incantarono persino le dimore e i tartarei recessi della Morte e le Eumenidi con i capelli intrecciati di livide serpi, e Cerbero tenne le tre bocche spalancate, e la ruota su cui gira Issione si fermò con il vento. E già ritraendo i passi era sfuggito a tutti i pericoli, e la resa Euridice giungeva alle aure superne, seguendolo alle spalle (Proserpina aveva posto tale condizione), quando un'improvvisa follia colse l'incauto amante, perdonabile invero, se i Mani sapessero perdonare: si fermò, e proprio sulla soglia della luce, ah! immemore, vinto nell'animo, si volse a guardare la sua diletta Euridice. Tutta la fatica dispersa, e infranti i patti del crudele tiranno, tre volte si udì un fragore dagli stagni dell'Averno (Virgilio, 2000, pp. 247-249).

Sono stralci, tratti dalle *Georgiche* di Virgilio, del mito di Orfeo ed Euridice che evocano l'immagine di un Orfeo che, voltandosi a guardare l'amata, la perde per la seconda volta, proprio per il terrore che possa perderla una volta ancora; Euridice, infatti, per sfuggire ad Aristeo, finisce per essere morsa da un serpente e muore. Lo stesso inferno si commuove al suono della cetra di Orfeo, e gli concede la sposa a patto di non girarsi a guardarla prima di essere usciti fuori dall'Ade. Euridice, così si rivolge all'amato:

Chi ha perduto me, sventurata, e te, Orfeo? Quale grande follia? Ecco i crudeli fati mi richiamano indietro e il sonno mi chiude gli occhi vacillanti. Ora addio. Vado circondata da un'immensa notte, tendendo a

te, ah! non più tua, le deboli mani. Disse e subito sparve, via dagli occhi, come tenue fumo misto ai venti (Virgilio, 2000, pp. 249-250).

Il dolore di Orfeo e la sua prima disperazione esistenziale non si placano nemmeno con l'offerta d'amore delle *Baccanti* e, per questo, esse lo uccidono e lo gettano nel fiume Ebro. La testa di Orfeo cade sulla cetra che continua a galleggiare e a cantare amabilmente e Giove, che ne rimane profondamente colpito, decide di formare con la stessa cetra una costellazione in cielo.

Orfeo ed Euridice, una storia d'amore, una storia anche di *morte*. Quest'ultimo termine, al solo pronunciarne la parola, fa affiorare paure, angosce, "gela il sangue nelle vene" o, più semplicemente, vista l'ossessione e la paura che tale concetto suscita nell'essere umano, per utilizzare un termine freudiano, si rimuove. Eppure la morte, o semplicemente il suo pensiero, è una delle principali forme motivazionali nell'essere umano e, per alcuni autori, la paura della morte non risiede nella stessa naturalezza dell'uomo, poiché nel momento in cui si viene al mondo tale idea ci è sconosciuta.

I bambini non hanno idea di cosa sia la morte, almeno fino ai 9-10 anni di vita, essi sono immersi in un mondo pieno di cose vive; che li entusiasmano, provocano le loro reazioni; il bambino non può teorizzare sul suo destino, solo col passare del tempo imparerà a comprendere che esiste qualcosa chiamata *morte*.

Tuttavia, anche se il bambino non ha questa capacità di comprendere una negazione assoluta come la morte, e dunque il *nulla*, se

venisse abbandonato a se stesso, crollerebbe il suo mondo e il suo organismo ha, in qualche modo, coscienza di questo. Tale genere di ansietà viene designato col nome di *perdita dell'oggetto* e potrebbe, forse, identificarsi in una naturale paura d'annientamento, radicata nell'organismo stesso (Becker, 1973/1982, p. 29).

Per alcuni autori quanto appena espresso è relativo poiché sono dell'idea che se una madre (il *care giver* diremmo più specificamente) adempirà bene al suo ruolo – potremmo dire con Winnicott se in presenza di una madre sufficientemente buona

(1971/1974), o con Bettelheim, di un genitore quasi perfetto (1987) – il bambino sarà in grado di gestire le sue ansietà e i suoi sensi di colpa in modo adeguato (Bowlby, 1952/1957).

Anche Rheingold (1967/1972) afferma che l'ansietà relativa al senso di annientamento del bambino è indotta dai suoi rapporti con una madre "arcigna" e, sulla scorta di questa prospettiva, la paura della morte è un qualcosa che la società prima crea e poi la utilizza ai fini della sottomissione della persona (Becker, 1973/1982, p. 28).

Da un'angolazione diversa invece si muovono quelle teorie le quali presuppongono che la paura della morte sia un qualcosa di naturale e presente in tutti e che è da questa che derivano tutte le altre paure. Lo stesso W. James definì «la morte il "verme al centro" della pretesa felicità dell'uomo [e] Max Scheler pensava che tutti gli uomini dovessero necessariamente avere un qualche genere di intuizione di questo "verme annidato al centro"» (James e Scheler cit. in Becker, 1973/1982, p. 30).

Fautore di questa seconda tesi, Becker afferma attraverso Zilboorg (1943) che anche se molta gente ritiene di non credere alla paura della morte, perché non mostra il suo vero volto, in realtà questa esiste ed è sempre presente

perché dietro al senso d'insicurezza di fronte al pericolo, dietro al senso di scoraggiamento e di depressione, s'annida sempre la fondamentale paura della morte: una paura che può subire le elaborazioni più complesse e si manifesta in molteplici modi indiretti [...]. Nessuno è esente dalla paura della morte (pp. 465-475).

La paura della morte, a parere di Zilboorg, affonda le sue radici nell'istinto di autoconservazione, tesi questa, che già precedentemente era stata sviluppata da Darwin e da James. In particolare, quest'ultimo afferma che gli

assertori ad oltranza della nostra "sanità mentale" possono sbandiare quanto vogliono la nostra formidabile capacità di vivere al momento, di ignorare e di dimenticare. Tuttavia la tetra conclusione è concre-

tamente viva nel nostro pensiero e il teschio ghigna sui nostri banchetti (1902/1958, p. 121).

La paura della morte, dunque, non è altro che l'istinto di autoconservazione che ha il compito di preservare la vita ma se tale

paura fosse sempre presente a livello di coscienza, ci sarebbe impossibile svolgere le nostre funzioni in modo normale. Essa deve venire repressa in maniera appropriata perché la nostra vita si svolga con un minimo di agio [...]. *Reprimere* significa mantenere un continuo sforzo psicologico per tener chiuso il coperchio e non allentare mai la nostra interiore vigilanza (Zilboorg, 1943, p. 467).

Il paradosso che ne viene fuori è di una paura della morte con una presenza costante nel funzionamento biologico del nostro istinto di autoconservazione e dall'altro lato il totale oblio di tale paura nella nostra vita cosciente, cosicché

in circostanze normali, noi ci diamo da fare come se non credessimo affatto alla nostra morte, come se fossimo pienamente convinti dell'immortalità del nostro corpo. Noi ci impegniamo a dominare la morte [...]. Uno dirà che, naturalmente, sa di dover morire un giorno, ma non se ne preoccupa, concretamente. Pensa a godere della vita e dimentica la morte, di cui non vuole preoccuparsi [...]. Ma tutto questo è chiacchiera e posa intellettuale. È appunto così che la paura viene repressa (Zilboorg, 1943, pp. 468-471).

È, la morte, uno shock esistenziale, un trauma ricorrente che l'essere umano ha subito nell'attimo in cui ha preso coscienza della propria finitudine, del proprio destino di morte (De Marchi, 1984, p. 18).

Consapevole di questa angosciante dimensione esistenziale, psichica e partecipativa, l'essere umano si è servito della più antica delle rimozioni e la cultura si è così costituita come una serie di formazioni reattivo-difensive a questa minaccia radicale.

Ogni tipo di cultura [ha] la sua matrice nello shock esistenziale e nel conseguente, primario bisogno umano di esorcizzare la morte e di di-

fendersi dall'angoscia di morte, simultanea alla nascita della coscienza (De Marchi, 1984, p. 25).

E così si va dalla difesa religiosa (il ricercare forme di immortalità in un'altra vita) a quella politica (il millenarismo religioso), da quella filosofica (quasi tutti i presocratici tendono a negare la morte) a quella psicologica (le scienze nate per studiare l'angoscia umana ne hanno quasi sempre ignorato o rimosso la fonte principale: appunto la coscienza della morte) (De Marchi, 1984, p. 124) fino alla fuga dalla morte nel costume odierno, che si ravvisa nel trovare luoghi di sepoltura lontani dai centri urbani – connesso anche all'incremento demografico della popolazione verso la fine del XVIII secolo – e, infatti, le

cronache del tempo sono piene di episodi terrificanti di pestilenze e morie diffuse nella città dai liquami settici e dai vapori putridi emanati dai cimiteri sovraffollati [...]. E il crescente contatto con i fenomeni della putrefazione di massa aveva scatenato il panico [...]. L'angoscia esistenziale viene così potenziata dalla paura del contagio (De Marchi, 1984, pp. 186-187).

La negazione della morte come tratto caratteristico della modernità era già stato individuato da S. Freud il quale rilevava che nonostante vi fosse il riconoscimento da parte dell'uomo moderno e civilizzato nei confronti della morte, dall'altro lato si assiste a forme comportamentali di continuo evitamento, se vogliamo anche di rimozione, nei confronti di questo evento ineludibile.

Da un lato, dunque, la convinzione della morte come necessario coronamento della vita, dall'altro tendenze a rifuggire da essa: inconsciamente ognuno è convinto della propria immortalità (Freud, 1915/1976).

Freud riteneva che vi fosse una spinta naturale sia verso la vita e sia verso la morte, e ciò gli dava la possibilità di spiegare le condotte umane violente, strutturate su un'aggressività che affiora dalla fusione tra l'istinto di vita e l'istinto di morte, dove quest'ultimo è presente nell'organismo che, per salvarsi, orienta tale istinto verso l'esterno (Becker, 1973/1982, p. 135).

Manca, in Freud, il livello esistenzialistico delle spiegazioni; il fondatore della psicoanalisi piuttosto che affrontare il problema della morte, riconduce il tutto a un istinto di morte. Come mette in rilievo Maslow, la più importante scoperta di Freud sta nell'aver intuito che la causa di molte malattie psicologiche è la paura della conoscenza di se stessi, e tale paura è molto spesso uguale e parallela con la paura del mondo esterno: «altro non è, questa paura, se non quella stessa che nutriamo nei confronti del creato in rapporto alle nostre forze e possibilità» (Maslow cit. in Becker, 1973/1982, p. 76).

Solitamente questa paura è difensiva, serve a proteggere la propria stima, l'amore e il rispetto per sé stessi, la propria immagine ideale e, tale repressione, deve essere estesa interamente all'intera esistenza del soggetto per dotarlo di un valore stabilizzante. Devono, così, essere repressi sentimenti d'inadeguatezza fisica e morale, non solo i sensi di colpa che derivano da malvagie reazioni, ma anche odi e desideri di morte con i quali si risponde alle frustrazioni (Becker, 1973/1982, p. 77), senonché riesce anche difficile comprendere come la paura della morte, universale e fondamentale per la comprensione della psiche umana, non sia stata oggetto di studio dalla psicoanalisi (De Marchi, 1992).

La morte, per Otto Rank, si basa sull'umana paura, su quella paura che W. James indicò come

“paura dell'universo” e abbraccia la paura dell'infanzia, quella del momento in cui si emerge nel mondo, e quella dell'affermazione della propria autonoma individualità, con un proprio modo di vivere e una propria esperienza (James cit. in Becker, 1973/1982, p. 193).

Affrontare la tematica della morte, o della paura di essa e la sua naturale rimozione, aiuta sia ad attraversare eventuali momenti di “perdita” e sia a entrare in un universo, per certi versi simbolico, dove il compito precipuo dell'educazione è quello di estendere le stesse dimensioni dell'esistenza e della vita.

L'educazione si radica nell'immensa complessità della vita, è sua la grandezza e anche la miseria (Demetrio, 2009, p. 92) e ogni esperienza, compresa quella della morte, se riferita a una persona

cara, poiché non è possibile sapere se “vedremo” la nostra, si interseca in quel *continuum* che dà spessore culturale e umano agli episodi formativi del soggetto, nell’idea di una piena appropriazione intenzionale dell’evento.

È, la morte, una “situazione limite”, un’esperienza che “costringe” l’uomo a toccare con mano la sua finitudine, la sua temporanea storicità (Jaspers, 1978). È assumendo consapevolezza della nostra finitezza che si ha esperienza nel senso più profondo, ed è attraverso questa che è possibile dare consistenza al proprio stare al mondo (Gadamer, 1983); il disvelamento di sé, dell’implicito, del nascosto, del rimosso appare quanto mai indispensabile ai fini di un’educazione che voglia oltrepassare le proprie “ombre” (Iori & Bruzzone, 2015) e approdare a una maggiore consapevolezza di sé in relazione alla propria condizione umana.

Con Perls, dunque, è possibile sostenere che per raggiungere il nostro “io” più autentico, ciò che siamo, senza vergogna e senza maschera, è necessario svelare quanto di più sconcertante ci sia sotto i differenti “strati” che “avvolgono” l’essere umano e lo strato ultimo e profondo è appunto quello della paura della morte (Perls, 1969, cit. in Becker, 1973/1982, pp. 83-84).

2. La paura della morte: da angoscia a conoscenza dell’essere

Nessuno mi aveva mai detto che il dolore assomiglia tanto alla paura [...]: la somiglianza è fisica. Gli stessi sobbalzi dello stomaco, la stessa irrequietezza [...]. Inghiotto in continuazione [...]. Altre volte è come un’ubriacatura leggera [...]. Ci sono momenti, del tutto inattesi, in cui qualcosa dentro di me cerca di rassicurarmi che soffro, sì, ma non così intollerabilmente [...]. Per reazione si passa all’emotività e alle lacrime. Al patetismo lacrimoso. Preferisco, quasi, i momenti di angoscia. Almeno sono puliti e onesti (Lewis, 1961/1990, pp. 9-10).

Con queste profonde parole Lewis ci introduce, autobiograficamente, a riflettere sul senso della morte, su ciò che provoca, sulle emozioni che suscita, su un evento limite che scardina gli equilibri della quotidianità, che irrompe in modo violento

nell'esistenza di ognuno di noi, che mette l'uomo a nudo di fronte alla sua finitezza, alla sua storicità, a quei "momenti puliti e onesti di angoscia" che rappresentano la condizione del *possibile* dell'essere umano, un possibile che è disperazione, che si riferisce alla sua stessa interiorità: l'angoscia, in sintesi, è la situazione originata nell'uomo dal *possibile* che contribuisce al suo *prender-forma*.

C'è un limite all'essere – continua Lewis – "una carne sola". La debolezza dell'altro, la sua paura, la sua sofferenza non puoi farle tue. Potrai avere paura e soffrire anche tu [...]. Quando dico paura, intendo la nuda paura animale, l'arretrare dell'organismo davanti alla propria distruzione (1961/1990, p. 19).

Dolore, rabbia, disperazione, angoscia che una *perdita* produce possono essere solo *sentiti intimamente* poiché «è vero e proprio dolore quello che si prova quando lo scomparso era carne della tua carne» (Kierkegaard, 1845/1999, p. 41) e se per millenni filosofi, letterati di scienze umane hanno cercato di "rintracciare" quel qualcosa di particolare che contraddistingue l'essere umano, il "nocciolo" del suo essere, la sua "essenza", una sostanza speciale o una qualità, dall'altro lato questa misteriosa essenza non è mai venuta fuori, rimane un dilemma.

Tale essenza, sostiene Fromm (1964/1965), non esiste, e semmai esistesse, sarebbe la sua natura paradossale in virtù del fatto che per metà l'essere umano è animale, e per l'altra metà appartiene al mondo dei simboli e delle idee.

Noi possiamo designare questo paradosso esistenziale come la condizione dell'*individualità dentro la limitatezza*. L'uomo ha un'identità simbolica che lo solleva di prepotenza al di fuori e al di sopra della natura. Egli rappresenta un *io* simbolico, una creatura provvista di nome e con una storia vitale. È un essere creativo, con una mente che spazia dall'immensità del cosmo alle particelle atomiche infinitesimali, che può collocarsi, aiutato dall'immaginazione [...] nelle distese dello spazio [...]. E tuttavia, nel contempo [...], l'uomo è un verme e pasto per i vermi. Qui sta il paradosso: egli è al di sopra della natura e insieme ineluttabilmente coinvolto in essa. C'è in lui un dualismo che ne fa un essere più sublime delle stelle, ma relegato in un corpo [...]. Questo suo

corpo è un involucro di carne che gli è estraneo e nemico in svariati modi [...], malattie, invecchiamento e morte [...]. Agli animali inferiori questa dolorosa contraddizione è [...] risparmiata, perché non hanno un'identità simbolica e quell'autocoscienza che essa comporta [...]. Essi vivono e muoiono coll'identica noncuranza [...]. Ben diverso è trascorrere l'intera esistenza ossessionati da un destino di morte che costituisce l'incubo non solo delle notti, ma anche dei giorni più assolati (Becker, 1973/1982, pp. 44-45).

Al di là delle fasi relative all'elaborazione del lutto, caratterizzate secondo Bowlby (1982) da un primo momento segnato da disperazione intensa e rifiuto della perdita, un secondo contrassegnato da torpore e incredulità, struggimento nel terzo e fiducia nel futuro nel quarto, fase, questa che indica l'avvenuta elaborazione, la morte è quell'evento che "chiude il sipario della vita", è un'ansietà fondamentale dell'uomo radicata nel suo *essere nel mondo* che implica progettualità nelle azioni, prendersi cura delle cose, aver cura degli altri, ma questa cura sul piano degli enti è inautentica; fra tutte le possibilità, però, ve n'è una a cui non si può sfuggire: la morte. Essa annulla le altre possibilità ma al contempo rivela l'esistenza autentica dell'uomo che è un essere per la morte.

L'esistenza autentica è guardare in faccia la possibilità del proprio non essere, è l'accettazione della propria finitudine, se l'*esser-ci* esiste, è già gettato in questa possibilità poiché «nel momento stesso in cui l'Esserci "esiste" in modo tale che in esso non manchi assolutamente più nulla, esso è giunto anche al suo non Essere più» (Heidegger, 1927/2001, p. 285).

È, questa, quella particolare angoscia connaturata alla condizione umana che si riflette nei terrori notturni del bambino, nelle fobie e nelle nevrosi delle sue giornate e che cerca di ridurre, eliminare attraverso dei meccanismi di difesa che lo illudono di avere il controllo della propria vita e della propria morte (Becker, 1973/1982, p. 80).

Il giudizio universale affermativo di uno dei più famosi sillogismi aristotelici, "Tutti gli uomini sono mortali" è "tradotto" opportunamente da Kierkegaard nella frase "Anch'io devo morire" che sottolinea l'ansietà dell'uomo, il terrore nei confronti della

morte: «Se l'uomo fosse una bestia o un angelo, non potrebbe essere soggetto al terrore [...]. Poiché, invece, egli è una sintesi, può provare terrore» (Kierkegaard, 1844/1977, p. 139).

L'aver posto l'accento sulla condizione umana, sulla finitudine, sulla limitatezza dell'esistenza stessa, pone in rilievo quella

qualità distintiva dell'angoscia umana [e la] morte è la più evidente minaccia capace di scatenare l'angoscia, perché a meno che uno non creda nell'immortalità [...], la morte rappresenta la definitiva distruzione della propria esistenza come sé (May, 1967/1970, pp. 77-78).

Il pensiero, però, non può rappresentarsi la propria non-esistenza (Bauman, 1992/1995, pp. 24-26) e la morte personale altro non sarebbe che la fine di quella coscienza che dovrebbe pensarla; in tal senso, la morte è l'evento differente per eccellenza, essa appartiene alla disposizione infinita del nulla, è «una finestra che dà sul niente» (Jankélévitch, 1994/1995, p. 95).

Al soggetto, dunque, è negato l'accesso alla propria morte, ovvero non esiste quella possibilità di sapere con certezza cosa avverrà dopo; nonostante gli atti di fede, il dubbio regna sovrano nell'anima dell'essere umano, accompagnato dall'angoscia dell'ignoto e dalla fine della propria esistenza.

La morte è così “compresa” solo in virtù della *perdita* di un proprio caro, di un familiare, un amico, una persona vicina. Diversi riti “accompagnano” questo evento, differenti in base alla cultura di appartenenza, anche se quasi sempre il cordoglio assume una valenza pubblica e, tuttavia, la morte, è oggi forse l'ultimo ed estremo tabù della società occidentale contemporanea; come il sesso era un tabù e oggi sembra abbia perso parecchie delle censure relative a qualche secolo fa, oggi è la morte che appare circondata da divieti, tabù che incidono sulla libera espressione di atteggiamenti, comportamenti ed espressioni (Gorer, 1955) ma, la morte, è soprattutto un fatto *privato*.

Nel momento in cui una persona cara viene a mancare, si affacciano ricordi che si tinggono di ombre, le memorie ricercano in un tempo perduto quei piccoli momenti vissuti assieme da uti-

lizzare come contraltare all'oblio, la luce delle reminiscenze diviene sempre più fioca; nel tentativo di curare e difendere ogni minimo dettaglio, nella nostalgia del passato e nell'incertezza del futuro, il presente si compone di momenti e di immagini del puzzle indefinito dell'esistenza stessa. Tempo ed energie, dolore e trasmutazione della propria realtà interiore, riconfigurazione identitaria sono solo alcuni degli elementi che sono ravvisabili nelle dinamiche presenti nell'elaborazione del lutto. È una "transizione esistenziale", una ricostruzione della propria anima, del proprio sé interiore ed è, al contempo, una "transizione sociale" (Mapelli, 2013, p. 113).

È ancora Lewis (1961/1990) a sottolineare tale aspetto, quando scrive: «[...] voglio avere gente intorno. Ho il terrore dei momenti in cui la casa è vuota. Ma vorrei che parlassero fra loro e non a me» (p. 9) e, dunque, la dimensione sociale si intreccia con quella personale ed esistenziale del soggetto che sta vivendo, forse "subendo" una trasformazione, non pianificata, nemmeno tracciata o accennata, i cui effetti non è possibile conoscerli in anticipo (Butler, 2004, p. 40) ma che sicuramente lotta per risalire a galla dopo essere stato trascinato, "gettato" in un "fiume" colmo di emozioni vigorose e inconciliabili, per approdare «a riva con occhi diversi ed [entrare] nella pienezza della vita» (Ostaseski, 2004, p. 61).

La morte, dunque, può essere considerata come un decesso, ovvero come un fatto nell'ordine delle cose naturali, dell'economia generale della natura vivente o della circolazione della vita o della materia, nel suo rapporto con l'esistenza come inizio di un ciclo di vita relativamente all'immortalità dell'anima, come fine del ciclo di vita relativamente alla cessazione delle cure della vita e, infine, come *possibilità esistenziale*. Ciò implica una possibilità sempre presente nella vita umana, è una limitazione dell'esistenza (Abbagnano, 1993, pp. 597-599) poiché la

problematicità nel suo aspetto temporale è la nullità possibile delle possibilità dell'uomo, cioè la possibilità – connessa a tutte le possibilità che l'uomo sceglie tra la sue – di non riuscire a fondarsi nell'essere e di andare perdute (Abbagnano, 1989, pp. 31-32).

La piena umanità implica, dunque, uno stato di angoscia, di paura, di terrore e tremore, anche se sparsi per attimi fuggenti, durante il cammino stesso dell'esistenza, come lo si può rilevare anche nella letteratura, attraverso la figura de "Il giovane Holden", quando, nel romanzo esorta dicendo: «Alla fine mi sono seduto su una panchina, in un punto dove non era proprio buio pesto [...]. Mi sono preoccupato. Pensavo che mi sarei preso la polmonite e sarei morto» (Salinger, 1951/2014, p. 182).

È soprattutto con Kierkegaard che affiora la realistica visione dell'uomo come creatura, esposto ai primordi dell'ansietà e il

terrore consiste nel fatto di essere emersi dal nulla, di avere un nome e la conoscenza di se stessi, d'essere dotati di sentimenti profondi e rigurgitanti di aspirazioni coerenti verso la vita e l'espressione di se stessi, e con tutto ciò esser condannati a morire [e] soltanto riconoscendo la verità della nostra situazione noi possiamo trascendere da noi stessi [...], poiché l'ondata di ansietà non costituisce la fine dell'uomo, ma piuttosto rappresenta una *scuola* che provvede all'uomo la sua educazione ultima e la maturità finale (Kierkegaard cit. in Becker, 1973/1982, p. 122).

Da questa prospettiva, dunque, la morte è *il metro di misurazione ultima* dell'essere umano, è proprio il rapporto della vita con la morte che caratterizza in modo peculiare il nostro essere (Dilthey, 1922, cit. in Abbagnano, 1993, p. 599) e le nostre scelte poiché nella «decisione costitutiva della struttura, l'uomo identifica veramente se stesso con la possibilità che sceglie. In quella possibilità che fa sua, egli riconosce se stesso: in quella possibilità, egli si realizza» (Abbagnano, 1989, pp. 22-23).

È *l'autorealizzazione* della quale parla Maslow, così come di quelle "esperienze supreme" attraverso le quali l'essere umano giunge a vedere il mondo nella sua terribilità e lucentezza e a percepire l'arricchimento di sé stesso nella meraviglia del proprio essere. Tale stato è la *conoscenza dell'essere* e implica l'apertura alla percezione della verità del mondo, solitamente oscurata da distorsioni nevrotiche, che operano come protezioni contro esperienze sconcertanti (1968/1978). Ma, seguendo la linea di Kierkegaard, se la realtà può essere falsata, addomesticata dai trucchi della per-

cezione culturale, nel momento in cui si affronta, essa può rivelarci nuove possibilità. Da quest'angolazione, per l'uomo l'educazione assume il significato di porsi di fronte alla propria naturale impotenza dettata dal *dover morire* ma ciò «è un cammino perfettamente normale [...], l'io va spezzato per divenire persona autentica» (Kierkegaard, 1849/1965, p. 199).

La riflessione educativa, dunque, diviene autentica se conduce l'essere umano a esplorare tutto ciò che di implicito e nascosto si cela nella sua "anima", nella sua "Ombra" (Jung, 1952/1982) e se, come sostiene Massa (1987), «l'educazione proviene dalla vita e ritorna ad essa» (p. 22); di fronte a un evento, a volte inatteso, a volte no, come quello della morte, che ha provocato un cambiamento, è decisivo l'impegno interpretativo con il quale si "abita" la trasformazione (Mapelli, 2013, pp. 32-34).

Riflettere pedagogicamente sull'idea della morte palesa la temporalità dell'essere umano che compie esperienze, la consapevolezza della propria storicità, finitudine e sofferenza connaturate all'esistenza stessa, e, in tal senso, una "pedagogia del morire" può ipotizzare nuovi percorsi attraverso i quali costruire nuovi orizzonti di senso da assegnare al proprio percorso esistenziale (Mantegazza, 2004) perché se da un lato l'uomo è, come si diceva, "un verme e pasto per i vermi", dall'altro non si è ancora al presente ma si proietta nel passato e nel futuro e le sue speranze si riversano nell'infinito.

Se il dubbio amletico dell'*essere o non essere* è da ascrivere all'interrogativo esistenziale del vivere o morire, poiché la vita è rappresentata come un conflitto colmo di sofferenze e di patimenti e la morte sarebbe la sola via di scampo (Shakespeare, 1600-1602/2017), l'*esser-ci* o il *non-esser-ci*, da un'angolazione prettamente pedagogica, presuppone che un accadimento, che implica il cambiamento, divenga un'esperienza definita dall'assunzione di un comportamento esplicitato dal carattere dell'*intenzionalità*, nell'idea di un'intrinseca storicità dell'esperire poiché qualsiasi forma di esperienza si "distende" in quel *continuum* in cui si attua la narrazione educativa di ogni soggetto (Dewey, 1938/1999, p. 19; 2006). È, infatti, di fronte agli atroci eventi, qual è appunto

quello della morte, che si arresta o si dilata in forme diverse l'abituale linearità del quotidiano e tali esperienze rimandano a un processo di ridefinizione identitaria che necessariamente deve appoggiarsi a quelle azioni educative che diventano autentiche nel momento in cui si espandono sull'intera esistenza della persona.

L'educazione, infatti, ha tra le sue finalità anche quella di dilatare, diremmo parafrasando P. Bertolini e L. Caronia, i *campi di esperienza* del soggetto (1999), di ampliare le stesse dimensioni del vivere nell'idea che ogni singolo momento si può comporre di trasformazioni intrinsecamente educative.

Il cambiamento, letto con cristallino pedagogico, non è da riferirsi semplicemente all'atto intenzionale che lo determina, ma si tratta di identificarlo come peculiarità primaria dell'esistenza che, educativamente, diviene uno «spazio-tempo di interpunzione che sottrae all'abitudine riflessa e accoglie la domanda biografica di senso rispetto a quel che ci accade» (Mapelli, 2013, p. 32).

In tal senso, l'educazione diviene un esercizio di ermeneutica esistenziale, di interpretazione degli eventi della vita che, seppur sottoposte a censure perché non controllabili dalla volontà umana, implicano una rielaborazione di quegli eventi crudi, privi di maschere e che irrompono prepotentemente nella vita dell'individuo mettendolo a nudo di fronte la sua piena fragilità. Queste situazioni estreme, legate al dolore, alla perdita, alla malattia, disarmano il soggetto, lo mettono in una condizione di piena vulnerabilità anche perché, oggi più che mai, l'individuo appare privo di mediazioni culturali a causa, anche, di una sostituzione dell'esperienza diretta con l'informazione per via dell'espansione dei media (Galimberti, 1999, pp. 639-641); tali situazioni estreme si mostrano, dunque, come compito poiché richiedono la realizzazione del loro significato, e come dono poiché danno l'occasione di "compiere" sé stessi concretizzando tale significato (Frankl, 2000, p. 11).

Abitare la trasformazione richiede dunque all'educazione quelle azioni di *cura* viste

come recupero del sé dentro l'io fluido e disperso [...] che è chiamato [...] a darsi ordine, senso, prospettive di esistenza [...] che [...] si afferma come ermeneutica del soggetto e come sfida aperta e costante dell'io a se stesso, caratterizzandolo proprio nel suo compito formativo (Cambi, 2010, p. 11).

Bibliografia

- Abbagnano N. (1989). *Introduzione all'esistenzialismo*. Milano: Oscar Mondadori.
- Abbagnano N. (1993). *Dizionario di filosofia*. Torino: Utet.
- Bauman Z. (1995). *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*. Bologna: Il Mulino. (Original work published 1992).
- Becker E. (1982). *Il rifiuto della morte*. Roma: Edizione Paoline. (Original work published 1973).
- Bertolini P., & Caronia L. (1999). *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di intervento*. Firenze: La Nuova Italia.
- Bettelheim B. (1987). *Un genitore quasi perfetto*. Milano: Feltrinelli.
- Bowlby J. (1957). *Cure materne e igiene mentale del fanciullo*. Firenze: Giunti Barbera. (Original work published 1952).
- Bowlby J. (1982). *Costruzione e rottura dei legami affettivi*. Milano: Raffaello Cortina.
- Butler J. (2004). *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*. Roma: Meltemi.
- Cambi F. (2010). *La cura di sé come processo formativo*. Roma-Bari: Manuali Laterza.
- De Marchi L. (1984). *Scimmietta ti amo. Psicologia, cultura, esistenza: da Neanderthal agli scenari atomici*. Milano: Longanesi.
- De Marchi L. (1992). *Otto Rank. Pioniere misconosciuto*. Roma: Melusina editrice.
- Demetrio D. (2009). *L'educazione non è finita. Idee per difenderla*. Milano: Cortina.
- Dewey J. (1999). *Esperienza ed educazione*. Firenze: La Nuova Italia. (Original work published 1938).
- Dilthey W. (1922). *Das erlebnis und die dichtung. Lessing Goethe Novalis Honderlin*. Lipsia: Leipzig BG Teubner.
- Frankl V. (2000). *Dio dell'inconscio. Psicoterapia e religione*. Brescia: Morcelliana.
- Freud S. (1976). *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*. Roma: Newton Compton. (Original work published 1915).
- Fromm E. (1965). *Il cuore dell'uomo*. Lanciano: Carrabba. (Original work published 1964).
- Gadamer H.G. (1983). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.
- Galimberti U. (1999). *Psiche e techne. L'uomo all'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli.

- Gorer G (1955). The pornography of death. *Encounter*, 9, 49-52.
- Heidegger M. (2001). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi. (Original work published 1927).
- Iori V., & Bruzzone D. (2015) (a cura di). *Le ombre dell'educazione. Ambivalenze, impliciti, paradossi*. Milano: FrancoAngeli.
- James W. (1958). *Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*. New York: Mentor Edition.
- Jankélévitch V. (1995). *Pensare la morte?* Milano: Raffaello Cortina. (Original work published 1994).
- Jaspers K. (1978). *Filosofia II*. Milano: Mursia.
- Jung C.G. (1982). *Aior: ricerche sul simbolismo del sé*. In C.G. Jung, *Opere IX*, Tomo II. Torino: Bollati Boringhieri. (Original work published 1952).
- Kierkegaard S. (1965). *La malattia mortale*. Milano: Edizioni di Comunità. (Original work published 1849).
- Kierkegaard S. (1977). *Il concetto dell'angoscia*. Torino: Paravia. (Original work published 1844).
- Kierkegaard S. (1999). *Accanto a una tomba*. Genova: Il Melangolo. (Original work published 1845).
- Lewis C.S. (1990). *Diario di un dolore*. Milano: Adelphi. (Original work published 1961).
- Mantegazza R. (2004). *Pedagogia della morte*. Enna: Città aperta edizioni.
- Mapelli M. (2013). *Il dolore che trasforma. Attraversare l'esperienza della perdita e del lutto*. Milano: FrancoAngeli.
- Maslow A. (1978). *Verso una psicologia dell'essere*. Roma: Astrolabio Ubal dini. (Original work published 1968).
- Massa R. (1987). *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*. Milano: Unicopli.
- May R. (1970). *La psicologia e il dilemma umano*. Roma: Astrolabio. (Original work published 1967).
- Ostaseski F. (2004). *Saper accompagnare. Aiutare gli altri e se stessi ad affrontare la morte*. Milano: Oscar Mondadori.
- Perls F. (1969). *Terapia della Gestalt, parola per parola*. Roma: Astrolabio.
- Rheingold J.C. (1972). *La madre, l'ansia, la morte*. Firenze: Organizzazioni speciali. (Original work published 1967).
- Salinger J.D. (2014). *Il giovane Holden*. Torino: Einaudi. (Original work published 1951).
- Shakespeare W. (2017). *Amleto*. Milano: Oscar Classici Mondadori. (Original work published 1600-1602).
- Virgilio (2000). *Georgiche*. Milano: RCS Libri.

Winnicott D. (1974). *Gioco e realtà*. Roma: Armando. (Original work published 1971).

Zilboorg G. (1943). Fear of Death. *Psychoanalytic Quarterly*, 12, 465-475.