

TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci

Sofferenza
ricerca di senso
solidarietà umana



415

TESTIMONIANZE

QUARTALE 2001
GENNAIO - FEBBRAIO 2001 - 118

Direzione e Amministrazione:

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
Tel./Fax 055 597080.

Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):

L. 100.000.

Abbonamento per l'estero (annuo):

L. 150.000.

Abbonamento sostenitore:

L. 160.000.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno.

Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via dei Roccettini, 11

50016 San Domenico di Fiesole (Fi)

c.c.p. **18032508**

Partita IVA 00499650489.

Indirizzo Posta Elettronica

(E-mail) ass.testimonianze@tiscalinet.it

Pagina web

www.testimonianze.org

Segreteria: Franco Nencini

Direzione:

Lodovico Grassi
Severino Saccardi

Coordinamento:

Maurizio Bassetti
caporedattore
Andrea Bigalli
Andrea Cecconi
Pietro Leandro Di Giorgi
Andrea Giuntini
Leonardo Ferri
Francesco V. Stella
(dir. responsabile)

Redazione:

Giovanni Allegretti
Anna Marinella Andrei
Orlando Baroncelli
Iacopo Basagni
Francesco Bezzi
Luca Biagi Mozzoni
Renzo Bonaiuti
Pietro Bucciarelli
Alessandro Checcucci
Giotto Cigna
Sergio Ciuffi
Michele Dattolo
Giuliano Della Pergola
Maria Giuntini
Franco Graiff
Giuseppe Grazzini
Cristina Martelli
Luciano Martini
Pierluigi Onorato
Maria Cristina Sermanni
Simone Siliani
Pier Luigi Tedeschi

Giuseppe Vettori

Tonino Virone

Collaboratori:

Federigo Argentieri
Matilde Callari Galli
Sergio Caruso
Mauro Ceruti
Sandro Damiani
Bruno D'Avanzo
Valerio Del Nero
Francesco De Martis
Renzo Foa
Filippo Gentiloni
Stefano Girola
Wlodek Goldkorn
Maurilio Guasco
Samia Kouider
Massimo Livi Bacci
Angela Lombardo Benedetti
Claudia Mancina
Luigi Manconi
Predrag Matvejević
Mauro Messeri
Gabriele Parenti
Giannino Piana
Gianfranco Poma
Rodolfo Ragonieri
Michele Ranchetti
Paolo Ricca
Armido Rizzi
Giulia Rodano
Ermis Segatti
Giuliana Sgrena
Gianni Sofri
Federico Squarcini
Enzo Tiezzi
Bijan Zarmandili
Giancarlo Zizola

TESTI

Rivista fon



PIANTO RITUALE, DISINCANTO, ESTETICHE DELLA MORTE

di Fabio Dei

La perdita della saggezza del passato di fronte alla morte nella società contemporanea sembra più un bisogno mitico che una realtà effettiva. In effetti quello che è cambiato è il gusto estetico, la sensibilità su ciò che è adeguato e ciò che è inopportuno. A fronte di una persino eccessiva compiutezza e organicità dei simbolismi e dei rituali religiosi, l'atteggiamento laico dovrebbe ricostruire un intero linguaggio e un proprio sistema di pratiche socialmente significative per affrontare i temi ultimi.

«**T**estimonianze» ha dedicato il suo primo numero dell'anno 2000 alla questione dei «temi ultimi nelle culture umane» (numero 409). Lo ha fatto per ricordarci, nell'occasione suggestiva del passaggio di secolo e di millennio, quanto facilmente le piccole cose contingenti dietro cui siamo soliti affannarci ci facciano perdere di vista le grandi domande dell'esistenza. Ciò vale sia per la nostra vita pratica che per i nostri sforzi intellettuali: cosicché ogni tanto è salutare fermarsi, mettere momentaneamente da parte i problemi del futuro della politica, della gestione del traffico, della riforma della scuola e quant'altro, e ripartire da capo. Il numero di «Testimonianze», curato da Se-

verino Saccardi e Andrea Bigalli, tenta di individuare su questi temi un terreno di discussione comune tra laici e cattolici, da un lato, e dall'altro di porre a confronto diverse tradizioni culturali e religiose. Il dibattito che ne esce è assai ricco di spunti e merita di esser ripreso e sviluppato. È quanto vorrei provarmi a fare, proponendo alcune osservazioni critiche che – vorrei dichiararlo subito – vengono in parte dal mio sentire laico, in parte dalla mia disciplina di studi, che è l'antropologia culturale. Spero si comprenda il carattere fortemente empatico di queste critiche, che partono non solo dall'amicizia e dalla stima per i curatori del numero di «Testimonianze», ma anche e soprattutto da una



sostanziale condivisione del progetto culturale cui esso dà voce.

I dodici interventi che compongono la sezione monografica sui temi ultimi sono assai eterogenei per impianto, linguaggio e conclusioni. Vi sono tuttavia alcuni elementi comuni, che mi sembra di poter così riassumere. In primo luogo, le «cose ultime» o le «nozioni limite», come un filosofo le ha chiamate, della vita umana sono circondate da un irriducibile senso di mistero. La nascita, l'amore, la morte sono questioni tanto centrali e primarie nell'esistenza di ciascun essere umano, quanto tenacemente impermeabili a una comprensione puramente razionale. La morte, in particolare, sembra sfuggire persino alla possibilità di esser pensata e rappresentata. Siamo qui di fronte a un limite del pensiero laico e razionale, a partire dal quale esso può cercare un terreno comune o almeno un dialogo con il pensiero e con la sensibilità religiosa. Un tema, questo, emerso fra l'altro nel fortunato numero che «Micromega» ha dedicato alla religione, in particolare nell'inaugurale intervento di Bobbio, che parla di «domande ultime» di fronte alle quali l'intelligenza è umiliata, e di un «senso del mistero, che evidentemente è comune tanto all'uomo di ragione che all'uomo di fede» e che egli chiama, in contrapposizione a religione, «religiosità» (N. Bobbio, *Religione e religiosità*, «Micromega», 2, 2000, p. 7). In secondo luogo, l'impostazione del numero di «Testimonianze» suggerisce che il dialogo tra pensiero laico e religioso non può limitarsi a coinvolgere due tradizioni eminentemente occidentali come il cristianesimo e la razionalità scientifica (qualunque cosa si intenda con questo termine). Occorre invece aprire il confronto a una pluralità di culture, nel senso antropologico del termine, nella consapevolezza della estrema variabilità delle forme di saggezza espressa sulle cose ultime in

tempi e in luoghi diversi. Da qui la presenza di numerosi interventi che discutono l'atteggiamento verso la morte nelle grandi religioni del mondo. In terzo luogo, e come conseguenza dei due punti precedenti, emerge nel numero una forte e condivisa critica culturale alla modernità. Secolarizzazione e edonismo consumistico avrebbero portato le moderne società occidentali lontano dalla religiosità (nel senso di Bobbio) oltre che dalla religione. Deprivate di ogni forma tradizionale di «saggezza» sulle cose ultime, esse entrerebbero nel nuovo secolo come società moralmente disgregate, coacervi di individui che non sono più in grado di rapportarsi autonomamente alle vicende dell'esistenza – che non sanno più accettare il male, non sanno più morire.

Il rischio di morire

Vorrei partire con le mie osservazioni da questi ultimi due punti, tornando successivamente al dialogo tra pensiero laico e religioso. Intanto, si può notare come l'obiettivo di un'apertura antropologica ad ampio raggio (le «culture umane» del titolo) sia realizzato solo a metà. La panoramica di taglio prevalentemente teologico e dottrinale sulle grandi religioni e sul messaggio escatologico delle scritture è cosa ben diversa da un'analisi delle pratiche attraverso cui le culture umane affrontano e tentano di dare un senso alla morte. Non solo perché le grandi religioni non esauriscono il mondo; ma soprattutto perché i contenuti dottrinali e le liturgie ufficiali non sono sufficienti a dar conto delle rappresentazioni e dell'atteggiamento pratico degli stessi fedeli di fronte alla morte e ai misteri dell'esistenza. Questi due livelli – delle dottrine ufficiali e delle pratiche culturali – si influenzano naturalmente a vicenda; ma la differenza va tenuta ferma.

In altre parole, identità e strutture dell'immaginario collettivo che si aggregano a questi temi» è altra cosa dalle rappresentazioni teologiche e dottrinali che sono al centro di ampie discussioni naturali di cui gli elementi religiosi rappresentano un elemento integrante. Anche in questi casi, modellate da un pensiero di tipo compatto, non è affatto sufficiente l'analisi dei principi dottrinali e le liturgie per spiegare le rappresentazioni e gli atteggiamenti degli agenti in questione. Lo sguardo sulle «culture umane» di «Testimonianze» è esaurito dalla panoramica delle grandi religioni. Anzi, tale esaurimento suggerisce per certi versi che il dialogo suggerisce con forza l'esistenza di un terreno comune tra la religiosità di base e il pensiero laico, divisa dallo stesso atteggiamento. La base comune sarebbe una coscienza esistenziale che si muove alla prospettiva del «mistero» di cui si vorrebbe risolvere in definitiva la questione escatologica, nella «prima» e «dopo» e un «altrove». Questa prospettiva esistenziale, sottolinea e sottolinea l'eccezione di dimensione individuale e collettiva dell'approccio escatologico. Lo scapito della dimensione sociale e collettiva è soprattutto per la riflessione di fatto, è l'unico grande terreno di confronto da questi interventi. Che le istituzioni religiose presentino una risposta che circonda la consapevolezza della morte, all'abisso spaziale e fondamentale non rappresenta la propria morte non è infatti un fatto che se siamo in grado



diversi. Da qui la pre-
 intervenenti che discuto-
 verso la morte nelle
 mondo. In terzo luo-
 frequenza dei due punti
 nel numero una forte
 culturale alla modernità.
 e ebonismo consumisti-
 tate le moderne società
 dalla religiosità (nel
 che dalla religione.
 forma tradizionale di
 cose ultime, esse entre-
 secolo come società
 secolate coacervi di indi-
 di in grado di rap-
 alle vicende del-
 più accettare
 morire.

le mie osservazioni da
 punti, tornando succes-
 tra pensiero laico e
 si può notare come l'o-
 etura antropologica ad
 «culture umane» del tito-
 scio a metà. La panora-
 entemente teologico
 andi religioni e sul mes-
 delle scritture è cosa
 analisi delle pratiche at-
 umane affrontano e
 senso alla morte. Non
 religioni non esauri-
 ma soprattutto perché i
 e le liturgie ufficiali
 a bar conto delle rap-
 atteggiamento pratico
 fronte alla morte e ai
 zza. Questi due livelli –
 delle pratiche cul-
 zano naturalmente a vi-
 veniva tenuta ferma.

In altre parole, identificare le grandi strut-
 ture dell'immaginario e le pratiche socia-
 li che si aggregano attorno ai «temi ulti-
 mi» è altra cosa dal discuterne le inter-
 pretazioni teologiche. I temi ultimi stan-
 no al centro di ampie configurazioni cul-
 turali di cui gli elementi esplicitamente re-
 ligiosi rappresentano solo una compo-
 nente. Anche in culture profondamente
 modellate da un orientamento religioso
 compatto, non è affatto scontato che i prin-
 cipi dottrinali e le liturgie ufficiali bastino
 a spiegare le rappresentazioni e gli atteg-
 giamenti degli agenti sociali. Dunque, lo
 sguardo sulle «culture umane» che il fa-
 scicolo di «Testimonianze» promette non
 è esaurito dalla panoramica sulle grandi
 religioni. Anzi, tale panoramica può risul-
 tare per certi versi fuorviante. Essa sug-
 gerisce con forza l'esistenza di un deno-
 minatore comune, una sorta di universa-
 le religiosità di base in qualche modo co-
 divisa dallo stesso atteggiamento laico. Ta-
 le base comune sarebbe fondata nell'an-
 goscia esistenziale di fronte alla morte e
 alla prospettiva del nulla, in quel «senso
 del mistero» di cui parla Bobbio, e si ri-
 solverebbe in definitiva in una prospet-
 tiva escatologica, nell'immaginario di un
 «dopo» e un «altrove».

Questa prospettiva, per quanto interes-
 sante, sottolinea eccessivamente la di-
 mensione individuale, intellettuale e spe-
 culativa dell'approccio ai temi ultimi, a
 scapito della dimensione che potremmo
 chiamare sociale e pratica. Ciò vale so-
 prattutto per la riflessione sulla morte (che,
 di fatto, è l'unico grande «tema ultimo» af-
 frontato da questi interventi). Si suppone
 che le istituzioni religiose e culturali rap-
 presentino una risposta all'angoscia che
 circonda la consapevolezza della propria
 morte, all'abisso spalancato dalla sua fon-
 damentale non rappresentabilità (la pro-
 pria morte non è infatti raffigurabile, an-
 che se siamo in grado di pensarla come

se fosse la morte di un altro individuo, che
 lascia dentro il mondo un soggetto cono-
 scente in grado di percepirla e raffigurar-
 la). Le stesse prospettive escatologiche sa-
 rebbero una sorta di consolazione per l'in-
 dividuo terrorizzato dalla ineluttabilità del-
 la fine.

In realtà, questo è un modo assai parzia-
 le di porre il problema – oltre che un mo-
 do in ampia misura etnocentrico, condi-
 zionato cioè dall'orientamento individua-
 listico e introspettivo della nostra cultura.
 Un'ampia letteratura storiografica e an-
 tropologica ci invita piuttosto a conside-
 rare le istituzioni culturali concernenti la
 morte come risposta ai problemi della co-
 munità dei sopravvissuti: esse hanno a che
 fare con il lutto, cioè con la crisi che la
 morte apre tra coloro che restano vivi. Lo
 spazio in cui si definisce il senso della
 morte e dei temi ultimi non è quello del-
 l'introspezione privata di un individuo po-
 sto di fronte ai misteri dell'universo, ma
 quello delle relazioni pubbliche e delle
 istituzioni di una società posta di fronte ai
 problemi concreti della vita.

Come mostrava Ernesto de Martino in *Mor-
 te e pianto rituale*, un'opera di oltre qua-
 rant'anni fa che pure è ancora riferimen-
 to obbligato su questi temi, le pratiche del
 lutto sono volte non a costruire legami tra
 i vivi e i morti, tra l'al di là e l'al di qua,
 bensì a rendere definitivo il distacco e a
 spezzare quei persistenti legami che ren-
 derebbero impossibile la vita. Nel suo li-
 bro, de Martino studia le forme del lutto
 all'interno di società tradizionali come
 quelle del Mezzogiorno italiano e di altre
 aree mediterranee, in particolare il la-
 mento funebre ritualizzato della Lucania;
 e le interpreta come risposte culturali a
 quella «crisi della presenza» che è susci-
 tata dalla perdita delle persone amate, dal
 vuoto che la morte spalanca. Il rischio di
 «perdere la presenza» è anche e soprat-
 tutto rischio di lasciarsi invischiare dalla



morte, perdendo la capacità di agire, di continuare a vivere e a svolgere il proprio ruolo di individui attivi nella comunità. L'importante intuizione di de Martino è che non c'è solo dolore nel lutto, ma anche paura: paura che i morti ritornino a prendersi chi è rimasto, paura di non poter trascendere l'evento funesto nella vita e nel valore. Attraverso il rito, è la comunità che sostiene l'individuo colpito dalla crisi del lutto, fornendogli le categorie per pensarlo e le regole di comportamento necessarie a reagire e andare avanti. Nel pianto rituale lucano de Martino riconosce un nucleo fondamentale dell'atteggiamento umano nei confronti della morte, che definisce come «rischio di morire con ciò che muore in luogo di farlo morire in noi trascendendolo nel valore» (E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino, Boringhieri, 1975, p. 11). Un nucleo celato dalle forme successive del lutto, che dal Cristianesimo in poi lo rielaboreranno – per usare il linguaggio demartiniano – «nell'ethos delle memorie e degli affetti, nei significati sociali, politici e giuridici, nell'autonomia della poesia e dei gravi pensieri sulla vita e sulla morte» (Ibid.). E tuttavia, le forme moderne del pensiero della morte poggiano comunque su questo sforzo iniziale di separazione, e in qualche modo lo contengono in sé.

Il mito dello smarrimento della saggezza

Nel pianto rituale lucano studiato da de Martino negli anni 50, come detto, la comunità svolge un ruolo fondamentale di supporto nell'elaborazione del lutto, fornendo l'individuo di un sistema assai rigido e prescrittivo di rappresentazioni e di obblighi comportamentali. Per de Martino, si tratta di una forma culturale decisamente premoderna: la civiltà cristiana e

occidentale (dalla quale il mondo contadino lucano dell'epoca restava a suo parere ancora escluso) tenderà progressivamente ad autonomizzare l'elaborazione del lutto nella sfera della coscienza individuale. L'individuo descritto dalla grande filosofia moderna può pensare la morte introspektivamente, attraverso le categorie dell'etica e dell'estetica; può riflettere, come fa Bobbio, sul «senso del mistero», lasciandosi alle spalle (ma come precondizione indispensabile) il pianto delle prètiche lucane.

E tuttavia, autonomia non equivale a solitudine. Anche per l'individuo-filosofo moderno resta fondamentale la condivisione comunitaria di rappresentazioni, valori e pratiche simboliche. De Martino non visse abbastanza per assistere ai mutamenti più recenti e radicali che hanno portato le società occidentali verso la condizione che chiamiamo postmoderna, con la rottura definitiva di quei sistemi condivisi, con la straordinaria esplosione e frammentazione dei codici culturali di riferimento. Quale sia il destino della morte e del lutto in una società postmoderna è tema ancora poco studiato dalle scienze sociali. È comunque assai diffusa l'idea di una radicale individualizzazione dei fenomeni biologici, della perdita definitiva dell'apporto comunitario e, con esso, di ogni forma di «senso» e «saggezza». Privato dei vincoli comunitari e immerso nella superficialità di una vita sociale improntata al consumo e all'edonismo, l'individuo postmoderno perderebbe anche quell'autonoma profondità della coscienza ragionante così faticosamente acquisita, e si troverebbe improvvisamente senza armi culturali di fronte al lutto e alle esperienze della vita e della morte.

Come ho detto, una simile prospettiva critica nei confronti dell'attualità di fine secolo (o millennio) è largamente presente nel fascicolo di «Testimonianze». Nume-

rosi interventi si focalizzano su questo punto. «Nella nostra società, se non altro, si conserva almeno in parte la capacità di affrontare la morte con consapevolezza e coraggio. Un esempio è Duccio Demetrio, che non solo riesce a uscire di scena e a non lasciare un compagno di chi ci resta, ma a farlo nell'ignoranza e nella serenità. È un distacco [...]. L'arte smart è un'arte che dice inequivocabilmente: basta. [...] È una delle cose che ci distinguono dalle testimonianze dell'eclissi esistenziale. [...] Siamo immersi» (pp. 43-44). In Piazza, la «riconciliazione con la morte quale momento di verità», che troverebbe un precedente storico in S. Francesco, e nella «critica alla società per il suo uso strumentale della saggezza e dell'individualismo che non accetta di condividere con gli altri, con il bene comune, con i suoi limiti come limitazione di una libertà personale senza confini; con il protagonismo, con il rifiuto di facile l'accettazione del dolore, della sofferenza, della morte» (p. 34). E ancora Maurizio Maurizi, che ha studiato, osserva che «quando si muore, si decede, la morte è un evento di soggettività dell'altrove [...]. L'altrove, dove non è possibile averla materialmente. Ci si muore tante volte a volta immaginando che se ne traggano lezioni, che si ferma della bontà del mondo, della nostra irresponsabilità». Percorrono inoltre i vari saggi polemici contro l'accanimento e il tentativo di prolungare la vita, secondo una logica di efficienza; l'idea del letto d'ospedale sia peggiore del letto di casa, per chi non ha familiari; e ancora, la «morte attuale non sia un evento rituale» – un punto esemplare



...a e il mondo conta-
...restava a suo pa-
...tenderà progressiva-
...ccare l'elaborazione
...ella coscienza indi-
...descritto dalla gran-
...a può pensare la mor-
...attraverso le cate-
...estetica; può riflet-
...sul «senso del mi-
...e spalle (ma come
...scensabile) il pianto

...a non equivale a soli-
...l'individuo-filosofo mo-
...mentale e la condivisione
...presentazioni, valori e
...De Martino non vis-
...passare ai mutamenti
...che hanno portato le
...verso la condizione
...postmoderna, con la rot-
...e sistemi condivisi,
...a esplosione e fram-
...di culturali di riferi-
...bisogno della morte e
...era postmoderna è te-
...ato dalle scienze so-
...essal diffusa l'idea di
...ualizzazione dei fe-
...a perdita definitiva
...tando e, con esso, di
...e saggezza. Privato
...e immerso nella su-
...ta sociale improntata
...edonismo, l'individuo
...erisce anche quell'au-
...a della coscienza ragio-
...amente acquisita, e si
...amente senza armi
...utto e alle esperien-
...a morte.

...e simile prospettiva cri-
...attualità di fine se-
...argamente presente
...estimonianze». Nume-

rosi interventi si focalizzano su questo punto. «Nella nostra società abbiamo perso la capacità di affrontare la morte in modo consapevole e dignitoso», scrive ad esempio Duccio Demetrio: «Non sappiamo uscire di scena e non sappiamo accompagnare chi ci deve lasciare. Viviamo nell'ignoranza e nella incapacità del distacco [...]. L'arte smarrita della fine è indice inequivocabile della perdita di senso, [...] è una delle più cruciali testimonianze dell'eclissi escatologica in cui siamo immersi» (pp. 43-4). Per Pierluigi Di Piazza, la «riconciliazione dell'uomo con la morte quale momento intrinseco del vivere», che troverebbe piena espressione storica in S. Francesco, è difficile nella nostra attuale società per tre motivi: «l'assolutizzazione della soggettività come individualismo che non accetta il confronto con gli altri, con il bene comune, temendoli come limitazione per sé; la realizzazione personale senza alcuna verifica etica; il protagonismo vincente, rendono difficile l'accettazione del limite, della malattia, della sofferenza, della morte» (p. 34). E ancora Maurizio Maggiani, intervistato, osserva che «qui da noi non si muore, si decede, la morte appartiene alle tragedie dell'altrove [...]. La morte deve stare altrove, dove non è possibile raggiungerla materialmente. Ci vengono mostrate volta a volta immagini della morte perché se ne traggano lezioni edificanti a conferma della bontà della nostra servitù e della nostra irresponsabilità» (p. 53).

Percorrono inoltre i vari interventi la polemica contro l'accanimento terapeutico e il tentativo di prolungare il più possibile la vita, secondo una malintesa ideologia efficientista; l'idea che la morte in un letto d'ospedale sia peggiore di quella nel letto di casa, per chi muore come per i familiari; e ancora, la convinzione che la morte attuale non sia abbastanza «naturale» – un punto esemplificato dall'uso

delle sepolture nei loculi, meno sagge e meno belle delle più naturali sepolture nella terra.

È vero dunque che oggi si muore peggio, che siamo meno in grado di affrontare e accettare la morte, nostra come degli altri? È vero che non siamo più in grado di trascenderla nel valore, per usare ancora il linguaggio di de Martino, non perché sopraffatti da una crisi della presenza ma semplicemente perché privi di valori reali, immersi nella viscosa superficialità di una cultura materialistica e performativa? Per quanto evidentemente non infondati, questi giudizi esprimono un diffuso senso comune che va preso con molta cautela. Vorrei avanzare due ordini di commenti. In primo luogo, colpisce la tendenza a contrapporre la superficiale attualità a un indistinto passato in cui l'«arte del morire» era – sembra – più nota e praticata. Saremmo di fronte a un processo di smarrimento della saggezza e di degenerazione dei valori morali, evidentemente connesso con le caratteristiche del tardo capitalismo. Ma, dobbiamo chiederci, su quali basi si afferma l'odierno smarrimento della saggezza? Quali ne sono gli indicatori empirici? E soprattutto, su quale base si attribuisce al passato una più alta dignità della morte, un senso più autentico dei valori esistenziali? Di quale passata saggezza si lamenta la perdita? Forse il rimpianto è per una società meno atomizzata e più comunitaria, in cui sono ancora forti i vincoli sociali diretti, gli status ascritti e le prescrizioni etiche. Forse per una cultura ancora non del tutto secolarizzata o disincantata, che mantenga la capacità di stabilire rapporti con il sacro (ma come interpretare allora la tanto discussa risacralizzazione postmoderna?). Forse, ancora, per uno stile di vita più semplice e spirituale, meno compromesso con la smania consumista e con la materialista coazione a possedere e ad apparire, an-



cora in grado di entrare in comunione con i cicli del mondo naturale.

Ma davvero in queste forme sociali la morte era «migliore», il valore della vita e della dignità umana più alto? Mi pare evidente il carattere ampiamente mitologico di questa idea. Certo, vi sono alcune figure «buone» della morte che noi associamo alle società premoderne: il San Francesco della «sorella morte», il capo indiano che dice «questo è un buon giorno per morire», il contadino che vive fino in fondo la sua identificazione con il mondo naturale, e così via. Ma si tratta appunto di figure retoriche, prodotte in contesto moderno. Le rappresentazioni storiche, etnografiche e letterarie che possediamo di tali società ci parlano di tutt'altro. In contesti culturali di antico regime, tradizionali, «incantati», «naturali» e così via, noi scopriamo spesso lo scandalo dell'assenza di certi valori cui la nostra società ricca e democratica ci ha abituato: in particolare, una concezione radicalmente egualitaria della dignità e della vita umana, una diffusa sensibilità e rispetto per l'altrui sofferenza, un'attenzione senza precedenti ai diritti umani e alla sorte dei deboli e dei diversi.

Certo, può darsi che le condizioni di benessere che rendono possibile tutto ciò siano conquistate a spese di un'altra grande parte dell'umanità. Inoltre, questa democratizzazione della vita e della morte e tutt'altro che integralmente realizzata, e la nostra critica politica e morale alla società contemporanea insiste continuamente sulla imperfetta applicazione dei valori di pari dignità. Dopo tutto, c'è ancora chi viene lasciato morire di freddo e fame per la strada, senza assistenza e senza rispetto. Ma questo lo avvertiamo come uno scandalo, non più come il normale corso delle cose. L'idea che tutti siamo uguali nella nascita e nella morte è profondamente e irreversibilmente radicata. Non si torna indietro.

L'estetica sociale della morte

C'è però un altro senso in cui vanno intesi questi frequenti rimpianti per una perduta arte dell'andarsene dal mondo, questo senso comune su una società di individui che non sanno più morire. Tali osservazioni esprimono quella che potremmo chiamare un'estetica sociale della morte – un aspetto importante del problema che mi pare trascurato dal fascicolo di «Testimonianze», e cui vorrei perlomeno far cenno. Noi non ci poniamo di fronte alla morte e ai temi ultimi in una sorta di vuoto di socialità, in uno spazio esistenziale che sospende le regole del gioco sociale in cui siamo quotidianamente impegnati. Al contrario, non meno di altri aspetti della nostra vita, la morte è investita di significati che hanno a che fare con la costruzione di ruoli e identità; in particolare, vorrei suggerire, è coinvolta in quelle che il sociologo Pierre Bourdieu chiama strategie della distinzione.

L'idea di Bourdieu, com'è noto, è che individui e gruppi sono costantemente impegnati a distinguersi socialmente attraverso scelte di stili di vita, di oggetti di consumo, di impieghi del tempo libero, di predilezioni artistiche e così via. Lo spazio sociale è dunque percorso da una rete di «gusti» e «disgusti» connotati in riferimento agli status differenziali di classi e gruppi, e disposti secondo i due assi del capitale economico e del capitale culturale. Anche le attività o le passioni che consideriamo più innocenti e intellettualmente pure – dai libri che leggiamo, alle musiche che ascoltiamo, ai cibi che mangiamo, ai modi in cui scegliamo di passare le vacanze, oppure di curarci – non sfuggono a queste strategie di distinzione, e alle maglie di quella che Bourdieu chiama una «critica sociale del gusto».

Mi pare che anche le rappresentazioni e le pratiche di gestione della morte non si

sottraggano a questa logica. Anch'esse sono oggetto di giudizi estetici di appropriatezza o di artificiosità. Ad esempio Martino i ceti che si battono per i ceti inferiori consideravano «gare» e moralmente indegno delle prèfiche e del lutto, con i loro emblemi e di parossismo: un lutto controllato – pratica che esprime l'esigenza di un raccoglimento interiore (tipicamente si è detto) della coscienza in un periodo successivo a considerare volgare il lutto allo stile massiccio della società tardo-impériale nei loculi-condomini sulle tombe, i funerali non apparsi altrettanto in senso, di livellamento di dimensione; paradosso che ha potuto rivalutare l'autenticità rituale delle prèfiche e solidarietà comunitarie perduta per le «folle sociali» un'estetica folklorica assai prodotti dozzinali de Sto usando la prima perché mi sento di far parte del soggetto collettivo a basso capitale economicamente alto capitale culturale vede questo tipo di estetica morte. Credo d'altra parte, nel rapportarci a costante esercizio di riflessione sociologica: occorre come «situato» delle nostre loro rapporto con signorine assai più profane. ultimi, per definizione contingenze politiche la morte è la grande live



della morte

no senso in cui vanno inte-
no impianti per una per-
carsene dal mondo, que-
ne su una società di indi-
anno più morire. Tali os-
mondo quella che potrem-
estetica sociale della mor-
importante del problema
curato dal fascicolo di «Te-
cu correi perlomeno far
o poniamo di fronte alla
a tutti in una sorta di vuo-
no spazio esistenziale
regole del gioco sociale
potenzialmente impegnati.
in meno di altri aspetti del-
a morte è investita di si-
no a che fare con la co-
e identità; in particola-
re è coinvolta in quelle
di Pierre Bourdieu chiama
estensione.

ed è noto, è che in-
sono costantemente im-
gersi socialmente attra-
sti di vita, di oggetti di
degni del tempo libero, di
zione e così via. Lo spa-
no è percorso da una re-
no gusti connotati in ri-
tus differenziali di classi
no secondo i due assi del
no e del capitale cultu-
no, o le passioni che
no innocenti e intellettual-
no che leggiamo, alle
no tempo, ai cibi che man-
no, o scegliamo di pas-
no occorre di curarci – non
no strategie di distinzione,
no che Bourdieu chia-
no sociale del gusto».

no e rappresentazioni e
no che della morte non si

sottraggano a questa connotazione socio-
logica. Anch'esse sono costantemente og-
getto di giudizi estetici, di attribuzioni di
appropriatezza o volgarità, naturalezza o
artificialità. Ad esempio, ai tempi di de
Martino i ceti che si definivano come mo-
derna consideravano assolutamente «vol-
gare» e moralmente inappropriato il pian-
to delle prèfiche e le pratiche popolari del
lutto, con i loro elementi di messa in sce-
na e di parossismo apparentemente in-
controllato – pratiche incompatibili con
l'esigenza di un raccoglimento nello spa-
zio interiore (tipicamente moderno, come
si è detto) della coscienza individuale. In
un periodo successivo, siamo stati porta-
ti a considerare volgare l'assimilazione del
lutto allo stile massificato e consumistico
della società tardo-industriale. Le sepolture
nei loculi-condominio, i fiori di plastica
sulle tombe, i funerali in automobile ci so-
no apparsi altrettanti simboli di perdita di
senso, di livellamento degli uomini-a-una-
dimensione; paradossalmente, abbiamo
potuto rivalutare l'autenticità del pianto
rituale delle prèfiche, espressione di una
solidarietà comunitaria che è andata per-
duta per le «folle solitarie» di oggi, e di
un'estetica folklorica assai più raffinata dei
prodotti dozzinali dell'industria culturale.
Sto usando la prima persona plurale per-
ché mi sento di far parte di questo «noi»,
del soggetto collettivo (caratterizzato da
basso capitale economico e da relativa-
mente alto capitale culturale) che condi-
vide questo tipo di estetica sociale della
morte. Credo d'altra parte che sia neces-
sario, nel rapportarci a questi temi, un co-
stante esercizio di riflessività socio-antro-
pologica: occorre comprendere il caratte-
re «situato» delle nostre valutazioni, e il
loro rapporto con significati e valori di or-
dine assai più profano. È vero che i temi
ultimi, per definizione, trascendono le
contingenze politiche, sociali, culturali: la
morte è la grande livellatrice, e rende in-

significanti i problemi dello status, della
ricchezza, del potere. D'altra parte, il mo-
do in cui noi possiamo parlarne e situarli
all'interno delle nostre vite risente neces-
sariamente di tali contingenze. Siamo par-
titi dall'esigenza di riflettere sui temi ulti-
mi sospendendo per un attimo l'angusto
orizzonte delle piccole cose quotidiane,
le preoccupazioni economiche, l'impe-
gno politico e così via: ma a queste pic-
cole cose, di cui è fatto il tessuto stesso
della nostra vita, ci ritroviamo infine co-
stantemente ricondotti. È alla nostra co-
stituzione esistenziale nel mondo ordina-
rio e quotidiano che ci rimanda la ricer-
ca di senso: non al di fuori o al di sopra
di esso.

L'assenza di un rituale laico della morte

Quest'ultima affermazione mi riporta al
problema del rapporto tra linguaggio lai-
co e religioso nel dialogo sui temi ultimi.
Il tema è sviluppato in particolare nell'in-
tervento di Severino Saccardi, *Far filoso-
fia nella bottega del barbiere*. Partendo da
una prospettiva laica, Saccardi apre alla
prospettiva di una universalità del lin-
guaggio religioso; all'idea, cioè, che tale
linguaggio non sia solo uno fra i modi pos-
sibili per parlare dei temi ultimi, ma rap-
presenti una modalità di comprensione
fondamentale e irriducibile, con la quale
anche il non credente non può fare a me-
no di confrontarsi. Vi sono nell'articolo di
Saccardi due punti di saldatura tra valori
laici e religiosi (con particolare ma non
esclusivo riferimento al Cristianesimo). Il
primo consiste nella comune critica alla
superficialità e all'assenza di spiritualità
della società occidentale di fine secolo.
Egli accoglie almeno in parte la tesi che
l'attuale crisi dei valori, e il connesso
trionfo di uno stile di vita consumistico ed
effimero, tutto volto al possesso e all'ap-



parenza, abbiano a che fare con il declino del pensare, del sentire e dell'agire religioso. Pur all'interno di un'esteriore adesione ai valori religiosi, la nostra società diffonde modelli antropologici che li escludono – escludendo pure, con essi, la religiosità implicita dei laici o il loro «senso del mistero», per usare ancora l'espressione di Bobbio.

Il secondo punto di interfaccia tra la riflessione del credente e quella del non credente consiste per Saccardi nell'idea che ci sia un dopo, un compimento, una redenzione o una speranza dopo la morte. Dunque, consiste nel senso di una prospettiva escatologica – prospettiva che è comune a tutte le religioni e alla quale lo stesso pensiero laico, quando si confronta con il mistero dei temi ultimi, non potrebbe sottrarsi. Citando Orwell, Saccardi rovescia sul pensiero laico la più tradizionale critica che esso ha storicamente mosso a quello religioso: l'accusa, cioè, di postulare un aldilà illusorio e consolatorio che funziona come un oppio dei popoli. Ma l'oppio dei popoli, un artificioso paradiso, l'ha realizzato qui e ora la società capitalistica – che è appunto un prodotto della secolarizzazione e della razionalità tecnico-scientifica.

Il pensiero dell'«oltre» sarebbe dunque ciò che i laici devono imparare a recuperare. Un analogo e simmetrico (da parte cattolica) punto di vista viene espresso nel bel l'articolo dell'altro curatore del fascicolo, Andrea Bigalli, il quale si chiede: «che cosa è accaduto, perché i sistemi razionali si condannassero all'assenza di ulteriore [...]?» (p. 27). E aggiunge: «nel rispetto – sincero – per chi non crede, non posso condividere l'assolutezza del niente, il poco osare di chi dichiara la morte e il caso, sua espressione o suo genitore, signori assoluti di questo mondo e del vivere spartito con altri» (p. 26).

Ho già espresso i miei dubbi sulla centra-

lità dell'escatologia nell'esperienza antropologica della religione; e propendo a pensare che la prospettiva escatologica, almeno nel senso di credenza in un aldilà, sia piuttosto un elemento di insuperabile divisione fra atteggiamento laico e religioso. Laddove la si assuma, si ha conversione. Il laico può condividere con il credente il perseguimento di valori e la ricerca di senso, ma non può rinunciare alla convinzione – per usare ancora un'espressione di Ernesto de Martino – nella origine e destinazione integralmente umane dei valori culturali.

Nel fascicolo di «Testimonianze» sono citati alcuni importanti pensatori del Novecento, nei quali una profonda coscienza laica si è coniugata con una peculiare attenzione e sensibilità per il problema religioso. Il principale di essi è probabilmente Wittgenstein, «un agnostico che pregava per ore», come scrive Bigalli, convinto che «pregare è pensare al senso della vita». Ebbene, a me pare evidente che ciò che legava Wittgenstein alla religione non era una credenza positiva nell'aldilà – sia pure svincolata da dogmi e ortosie. Non era neppure la condivisione di specifici valori morali. Egli avvertiva la profondità e la irriducibilità di «forme di vita» come la preghiera, e si batteva contro ogni loro svalutazione riduzionistica e positivista. Considerava assurdo criticare la religione in quanto empiricamente falsa, la preghiera come illusoria, o la promessa del paradiso come oppio dei popoli (il che gli ha attratto da parte razionalista accuse di «fideismo» e di atteggiamento antiscientifico). Ma giudicava altrettanto impossibile applicare a queste pratiche umane i criteri di verità o efficacia.

A me pare che la peculiarità della posizione di Wittgenstein consista nell'idea che lo spazio del religioso e del mistico può esser definito solo in negativo, vale a dire tracciando i confini di ciò che *non*

può esser detto escatologico. «Dio non rivela se stesso», come si legge nel *Tractatus*, e aggiunge: «Il mondo è, è il mistero» (6.432, 6.44). Il senso del mistero, per Wittgenstein, non può essere positivo, non può essere linguisticamente rappresentato, non può rappresentare il mondo, non può essere oggetto di linguaggio, ma non può essere negato, non può presentare la relazione tra il soggetto e il mondo. Nel *Tractatus* è stato discusso il concetto di immortalità dell'anima come un comando che non può essere empiricamente formulato, e come una domanda che non può essere formulata, e come una posizione che Wittgenstein non può cambiare nelle fasi successive del suo pensiero. Paradossalmente, la presenza di Dio può essere negata, ma non la si può negare, perché sembra essere la logica del pensiero, ma espressiva più del pensiero del religioso. Tanto che, quando si chiede alla domanda di Bertoldo: «Se Dio sa stai pensando. Ma Dio sa i tuoi peccati?», Wittgenstein non sembra essere un testimone della certezza escatologica nel dialogo laico (o agnostico) e religioso, ma che analoghe conclusioni possono esser estese ad altri dialoghi. Il dialogo hanno in comune. Dove cercare dunque la verità? A me pare di trovarla nel



... nella esperienza antropologica; e propondo una prospettiva escatologica, ... di credenza in un altro elemento di insuperabile atteggiamento laico e ... e si assuma, si ha concluso può condividere con il ... di valori e la ricerca non può rinunciare all'uso di un'eresi di Martino – nella ... integralmente umanizzata.

«Testimonianze» sono i grandi pensatori del Novecento. Una profonda coscienza ... con una peculiare attenzione per il problema religioso e di essi è probabilmente un agnostico che ... come scrive Bigalli, con ... e pensare al senso della ... me pare evidente che Wittgenstein alla religione ... senza positiva nell'aldilà ... da dogmi e ortodossie ... la condivisione di ... morali. Egli avvertiva la ... possibilità di «forme di ... era, e si batteva con ... tazione riduzionistica e ... perava assurdo critica ... quanto empiricamente ... come illusoria, o la pro ... come oppio dei popoli ... da parte razionalista ... e di atteggiamento ... Ma giudicava altrettanto ... a queste pratiche ... verità o efficacia.

La peculiarità della posizione ... consista nell'idea ... religioso e del mistico ... in negativo, vale a ... confini di ciò che non

può esser detto esplicitamente in proposito. «Dio non rivela sé nel mondo», scrive nel *Tractatus*, e aggiunge: «Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è» (6.432, 6.44). Il senso del mondo sta fuori di esso, per Wittgenstein, e noi non possiamo positivamente scoprirlo e formularlo linguisticamente; così come possiamo rappresentare il mondo attraverso il linguaggio, ma non possiamo scoprire e rappresentare la relazione che lega linguaggio e mondo. Nel *Tractatus*, è esplicitamente discusso il problema dell'immortalità dell'anima come una di quelle domande che non possono essere sensatamente formulate, poiché non si può formulare una risposta (6.4312, 6.5); ed è una posizione che Wittgenstein non sembra cambiare nelle fasi successive del suo pensiero. Paradossalmente, più si avverte la presenza di Dio (o del «senso del mistero»), meno la si può dire. Cosicché sembra essere la logica, per Wittgenstein, la forma espressiva più vicina alla definizione del religioso. Tanto che la famosa risposta alla domanda di Bertrand Russell («A cosa stai pensando, Wittgenstein, alla logica o ai tuoi peccati?» – «A entrambi») dev'esser probabilmente presa alla lettera.

Wittgenstein non sembra dunque un buon testimone della centralità del momento escatologico nel dialogo tra pensiero laico (o agnostico) e religioso; e a me pare che analoghe considerazioni potrebbero esser estese ad altri pensatori che questo dialogo hanno in qualche modo tentato. Dove cercare dunque il terreno comune? A me pare di trovare implicitamente la ri-

sposta nei testi di «Testimonianze», che sono densi di episodi, memorie personali, esperienze di dolore e sofferenza (ma potremmo parlare di gioia e felicità, anch'esse «temi ultimi») dalle forti connotazioni emotive. Gli autori hanno sentito il bisogno di impostare la loro riflessione a partire da forme pratiche di vita, e propongono al lettore la condivisione di affetti, sentimenti e simboli fortemente significativi – ad esempio, con un uso assai più evocativo che argomentativo di citazioni letterarie e poetiche.

Questa condivisione di esperienze di vita, affetti e simboli è, a me pare, il terreno su cui possiamo intraprendere un percorso in cui almeno per un tratto viaggiamo insieme, credenti e non credenti. L'atteggiamento laico, dobbiamo ammetterlo, si trova qui in forte ritardo. Non possiede propri sistemi simbolici e rituali; non dispone di strategie di produzione di senso, in grado di segnare, come fanno i riti religiosi, i momenti cruciali e di passaggio nella vita delle persone. Rifiuta anzi spesso di confrontarsi con l'ambito del simbolismo e del rituale. La totale assenza di un rituale laico della morte, notata anche da Bigalli, colpisce in modo particolare, e – aggiungerei – pone i non credenti in una posizione di grande imbarazzo sociale e culturale. A fronte di una persino eccessiva compiutezza e organicità dei simbolismi e dei rituali religiosi, l'atteggiamento laico deve ricostruire un intero linguaggio e un proprio sistema di pratiche socialmente significative per affrontare i temi ultimi.