

DAVIDE SISTO

## LA RIVOLTA CONTRO LA MORTE: È POSSIBILE UN'IDENTITÀ SENZA MORTALITÀ?

SOMMARIO: 1. *Elias Canetti e il Libro contro la morte*; 2. *I morti cessano di esistere: la rimozione socio-culturale del morire*; 3. *Non morire mai e vivere per sempre: il transumanesimo e la cultura immortalista*; 4. *Riscoprire la morte*.

### 1. *Elias Canetti e il Libro contro la morte*

«Quando mia madre morì, giurai a me stesso che avrei scritto il *Libro contro la morte* [...]. È un impegno che dal 15 giugno 1937, ovvero da quarantacinque anni, non ho ancora onorato. Devo estorcere il tempo necessario a scrivere questo libro» [Canetti 2017, 240]. Così afferma Elias Canetti nel 1982, inconsapevole del fatto che non avrebbe mai onorato l'impegno e non sarebbe in alcun modo riuscito a dare forma compiuta al suo personale progetto. Ciononostante, si contano oltre 2.500 pagine sparse dedicate al tema della morte e incluse all'interno di lettere, manoscritti, appunti, micro-racconti, invettive e capitoli o paragrafi di alcuni dei suoi libri più noti. Tutta la sua vita fu dedicata a una lacerante battaglia – dal sapore quasi letterario – contro la morte, in particolare alla rivolta contro quelle modalità tradizionali per mezzo delle quali la civiltà occidentale lavora da secoli per farci accettare la nostra finitezza e per offrirci una sorta di consolazione esistenziale dinanzi alla perdita dell'altro. Nella *Coscienza delle parole* [1974], per esempio, Canetti scrive:

La morte è la prima e più antica realtà, anzi saremmo tentati di dire: è l'unica realtà. È di una mostruosa vecchiezza e nuova ogni momento. Ha un grado di durezza dieci ed è tagliente come un diamante. Ha la massima freddezza che esiste nel cosmo, duecentosettantatré gradi sotto zero. Il suo vento è il più forte di

tutti, è il vento dell'uragano. La morte è il superlativo più reale che ci sia, soltanto non è interminabile, perché la si raggiunge da ogni strada. Fintanto che esiste la morte, ogni luce è un fuoco fatuo poiché porta ad essa. Fintanto che esiste la morte, il bello non è bello, il buono non è buono [Canetti 1975, tr. it. 27].

*Il superlativo più reale che ci sia*, a prescindere se essa sia un momento di passaggio nella direzione di una dimensione ultraterrena, migliore o peggiore rispetto a questa, o piuttosto il compiuto raggiungimento di una condizione ultima di annientamento (*aut finis aut transitus*). *La si raggiunge da ogni strada*: un racconto orientale narra di un alto funzionario che, durante una passeggiata al tramonto nella città di Isfahan, incontra la Morte, la quale lo osserva con particolare sorpresa. Terrorizzato, il funzionario ottiene il permesso dal re di lasciare la corte e di recarsi nella città di Peshàwar, distante parecchie miglia da Isfahan. Una volta giunto a destinazione, l'uomo si sente al sicuro. Ma l'indomani, nella piazza del mercato, incontra nuovamente la Morte e comprende che per la sua vita non vi è più scampo. Tuttavia, ha ancora il tempo di chiederle il motivo della sorpresa ch'essa ha manifestato quando lo ha incontrato a Isfahan. La Morte allora risponde: «mi era stato detto che ti avrei incontrato a Peshàwar e non a Isfahan!» [De Masi 2002, 33]. *Se alla vita si può arbitrariamente rinunciare, alla morte mai in alcun modo sfuggire*: la sua ineludibilità rimarca la non disponibilità arbitraria del vivente e il ruolo autoritario del tempo prestabilito, «nostro nemico giurato e il nostro più intimo amico – osserva Jean Améry – l'unica cosa che possediamo in esclusiva totale e ciò che non siamo mai in grado di afferrare, il nostro tormento e la nostra speranza» [Améry 1968-1977, tr. it. 27].

Secondo Canetti, la consapevolezza della morte come il superlativo più reale che ci sia e come evento che si raggiunge da ogni strada e a cui, a differenza del vivere, mai si può sfuggire spinge ogni uomo, provato dal terrore di fronte alla sua realtà, a confrontarsi costantemente – volente o nolente – con il morto: tale confronto, infatti, è ciò che lo mette tanto dinanzi alla certezza che la propria vita ha prima o poi un termine quanto dinanzi alla coscienza della propria attuale sopravvivenza. Ed è nel legame tra il *memento mori*, l'evento più gravido di conseguenze per l'umanità poiché coincide con il riconoscimento del morire, e

il percepire se stesso come un sopravvissuto che è contenuto il motivo principale per cui, secondo Canetti, fintanto che esiste la morte, *il bello non è bello, il buono non è buono*. Tutto ciò che riguarda il morire e il suo riconoscimento, e che quindi porta in primo piano il pensiero della sopravvivenza, chiama infatti in causa l'esercizio del *potere*. Già abbastanza cristallino nelle situazioni in cui un amico muore per ragioni "naturali", ciò diviene assolutamente chiaro quando un nemico muore per mano di un altro uomo. Nell'omicidio la sopravvivenza cementa, infatti, la relazione intima tra la morte e il potere. Una relazione che è condizionata dal discrimine esplicito tra chi sta ancora in piedi sulle proprie gambe e chi, invece, giace oramai sdraiato per sempre, senza più possibilità di alzarsi.

All'interno di *Massa e potere* [1960] l'analisi della figura del sopravvissuto è strettamente legata al concetto di potere, soprattutto quando il sopravvissuto entra in rapporto con molti morti, quindi in una situazione di guerra e conseguentemente di marcato eroismo. «L'istante del *sopravvivere* è l'istante della potenza» [Canetti 1960, tr. it. 273]: è, infatti, immediato il passaggio dal terrore suscitato dalla vista di un cadavere alla pacifica soddisfazione interiore, poiché il sopravvissuto si rende conto guardando il cadavere che *non* è lui a essere morto. Il cadavere, sia di un nemico ucciso sia di un amico morto, giace davanti al sopravvissuto, evidenziando la differenza tra i due e rendendo consapevole il sopravvissuto che, *anche questa volta*, la minaccia del morire si è stornata da lui all'altro. «Nell'atto di sopravvivere, l'uno è nemico dell'altro; e ogni dolore è poca cosa se lo si confronta con questo elementare trionfo» [*ibid.*]. La presenza costante della morte e la sua realtà onninclusiva forniscono il concetto di sopravvivenza di un carattere terribile e spietato, in un certo qual modo *disumano*, poiché fissano un limite qualitativo tra colui che "ce l'ha fatta" a rimanere in piedi e colui che invece "non ce l'ha fatta" e si è ritrovato disteso a terra per sempre. Il sopravvissuto appare, in altre parole, migliore rispetto al deceduto.

L'uomo – continua Canetti – non crede mai del tutto alla morte finché non l'ha sperimentata. E la sperimenta negli altri. Muoiono dinanzi ai suoi occhi, ciascuno singolarmente e ogni singolo che muore lo convince della morte. Alimenta il terrore dinanzi alla morte, è morto in sua vece. Il vivo lo ha spinto avanti al suo

posto. Il vivo non si crede mai così alto come quando ha di fronte il morto, che è caduto per sempre: in quell'istante è come se gli fosse cresciuto [Canetti 1974, 15].

Pertanto, non c'è desiderio umano di *immortalità* privo della brama di *sopravvivere*: esserci per sempre vuol dire «continuare ad esserci, quando gli altri non ci sono più. Ognuno vuole diventare il più vecchio e sapere di esserlo; quando si è finito di vivere, si vuole contare almeno sulla durata del proprio nome» [Canetti 1960, tr. it. 273].

Canetti, con il suo ragionamento, ci permette di cogliere il legame che tendiamo più o meno inconsciamente a fissare tra la *sopravvivenza* e l'*invulnerabilità*, dietro cui si pongono tanto la paura della morte quanto il desiderio di immortalità. In ogni contesto all'interno di cui viviamo, quindi non solo nella situazione della guerra, la sensazione di aver scampato un pericolo mortale, a differenza magari del nostro vicino, si trasforma automaticamente in una sensazione di invulnerabilità e di superiorità rispetto al deceduto, a “colui che non ce l'ha fatta”. Con tutti i rischi del caso. *Potente appare colui che riesce a sopravvivere*; pertanto, da un lato, il potente in guerra è colui che tiene il più lontano possibile da sé ciò che attenta al suo corpo, quindi alla sua vita, educando i suoi soldati a uccidere i nemici e a morire per lui. Dall'altro, il potente nella vita quotidiana è colui che continua a vivere dopo aver sfidato la morte, come dimostrano i tanti fatti di cronaca che riguardano coloro i quali, per azzardo o per gioco, mettono stupidamente a repentaglio la propria vita. Perdente, invece, è colui che non è riuscito a sopravvivere, lasciandosi espropriare la socievolezza dallo stato di solitudine e di abbandono in cui egli si trova una volta esalato l'ultimo respiro [cfr. Sisto 2016, 85-98].

Canetti evidenzia come tutta la vita sia condizionata dal legame tra la sopravvivenza e il potere, a partire dall'istante della nascita; anzi, addirittura dal momento della generazione. Durante la fecondazione, infatti, un numero cospicuo di spermatozoi non sopravvive; solo uno penetra nell'uovo e può essere considerato un sopravvissuto, quindi più potente degli altri. «Esso è – continua il pensatore bulgaro – per così dire il capo di tutti gli altri ed è riuscito a ciò che ogni capo si augura esplicitamente o nascostamente: è riuscito a sopravvivere a tutti coloro che capeggiava. Ogni uomo nasce da tale sopravvissuto a duecento

milioni di suoi simili» [Canetti 1960, tr. it. 298]. E così la dialettica tra potere e sopravvivenza regola anche il rapporto tra padri e figli: se durante il processo di crescita è il padre a esercitare il potere sul figlio, nel momento in cui il padre è prossimo a morire il rapporto si ribalta. Il figlio, in quanto colui che è destinato a sopravvivere al padre, si appropria del potere finora subito e lo esercita nei suoi confronti.

## 2. *I morti cessano di esistere: la rimozione socio-culturale del morire*

La “guerra” che Canetti conduce contro la morte, a causa del legame che essa instaura tra il potere e la sopravvivenza e del significato che attribuisce all’invulnerabilità là dove pone un discrimine esplicito tra il sopravvissuto e il deceduto, assume un ruolo paradigmatico per tentare di comprendere due fenomeni che, sviluppatisi nel corso del Novecento, sono tutt’oggi particolarmente attuali: la *rimozione socio-culturale* della morte dalla quotidianità all’interno di cui viviamo e i tentativi di realizzare, tramite i mezzi scientifici e tecnologici a disposizione, un’*immortalità terrena* tale da rendere il morire, in un futuro prossimo, un fenomeno del tutto obsoleto.

Il primo fenomeno, ampiamente studiato da filosofi, sociologi, antropologi e psicologi,<sup>1</sup> ha le sue radici nel comportamento del protagonista del celeberrimo romanzo di Tolstoj, *La morte di Ivan Il’ič*, fondamentale punto di riferimento per la teoria dell’essere-per-la-morte di Heidegger. L’omonimo protagonista, a partire dall’istante in cui scopre di avere una malattia che lo sta portando al decesso, si rende conto di quanto sia facile comprendere il sillogismo secondo cui tutti gli uomini sono mortali, Caio è un uomo, quindi Caio è mortale; al tempo stesso,

---

<sup>1</sup> La bibliografia sulla rimozione socio-culturale della morte nel Novecento è sterminata. Il mio consiglio, per chi fosse interessato ad approfondire il tema, è concentrare soprattutto l’attenzione sui classici studi di Gorer [1955, 49-52], Ariès 1975, Vovelle 1983, nonché sulle considerazioni di natura prevalentemente sociologica e psicologica di Elias 1982 e Kübler-Ross 1969. Recentemente, hanno destato particolare interesse a riguardo i lavori di due medici, Borasio 2011 e Gawande 2014. In Italia, i testi maggiormente consigliati sono quelli di Sozzi [soprattutto 2009 e 2014], di Campanello [soprattutto 2013] e di Testoni [soprattutto 2015]. Mi permetto di consigliare anche Sisto 2013.

egli comprende quanto invece difficile sia sostituire “Caio” con il proprio specifico nome e cognome. È appunto Caio, l’uomo in astratto, a essere mortale, quindi a essere destinato a morire, non *lui*, Ivan Il’iç, figlio dei suoi *determinati* genitori, marito di una *determinata* moglie e padre di *determinati* figli. Caio non conosce il particolare odore di cuoio del pallone che Ivan amava da piccolo, né ha mai protestato per i pasticcini, né si è mai innamorato. Caio, soprattutto, non vive sulla propria pelle il senso di *vulnerabilità* che prova invece Ivan Il’iç, il quale si ritrova costretto ad affrontare il passaggio da una vita agiata, con un lavoro ben retribuito e una famiglia apparentemente unita, a una vita autistica e isolata, contro la quale si riversano il fastidio e l’insofferenza di tutti coloro che, resisi conto di essere destinati a sopravvivergli, percepiscono – anche solo inconsciamente – la propria superiorità acquisita e, dunque, la possibilità di esercitare un potere inedito nei suoi confronti. L’esperienza descritta nel romanzo di Tolstoj pone bene in luce la dialettica tra sopravvivenza e potere generata dalla morte, dunque tanto lo scarto qualitativo che si manifesta tra il sopravvissuto e il (quasi, in questo caso) deceduto quanto il lacerante senso di vulnerabilità che accompagna il riconoscimento della mortalità.

Lo scarto tra l’uomo-Caio e *questo specifico* Ivan Il’iç, da sempre cristallino nella storia dell’umanità, si acuisce in Occidente nel corso del Novecento, secolo durante cui una serie di fattori concomitanti allontana gradualmente la morte dalla vita quotidiana delle persone, intensificando la dialettica tra potere e sopravvivenza, accrescendo il discrimine tra sopravvissuto e deceduto e allontanando radicalmente l’uomo in astratto, mortale per definizione, dal singolo individuo concreto, che mai pensa alla propria morte. Tali fattori includono: il processo di secolarizzazione, i cui effetti sono quelli di spogliare il morire di significato religioso e di marginalizzare da un punto di vista sociale, politico ed economico qualsivoglia rappresentazione simbolica della natura e del mondo; l’incremento ragguardevole dei progressi tecnico-scientifici e medici, tali da permetterci di migliorare, costantemente, la qualità della nostra vita e di prolungarla *ad libitum*, parcellizzando il processo del morire in tante piccole singole morti; ancora, l’imposizione progressiva di leggi capitalistiche incentrate su una specie di “disposofobia economica”, vale a dire, un’ossessione radicale per l’accu-

mulo, per la quantità, per la velocità, per la produzione fine a se stessa – ossessione alla base, secondo il parere di numerosi psichiatri, della crescita esponenziale di “malattie della tristezza”, come la depressione, che si collegano all’incapacità di comprendere e affrontare la sofferenza e l’imperfezione inerenti alla vita in quanto tale [cfr., per esempio, M. Benasayag *et al.* 2004]. Infine, il bisogno – sacrosanto – di cancellare, a partire dal Dopoguerra, le terrificanti carneficine prodotte dalle due guerre mondiali e l’elogio del morire proprio degli estremismi politici del tempo.

Ne consegue la trasformazione della rivolta contro la morte in una specie di estradizione sociale e culturale dei morti dal mondo dei vivi: non potendo – ancora? – sottrarre agli esseri umani la propria morte, allora si cerca di ignorarla il più possibile, emarginandola al di fuori dell’habitat in cui i vivi svolgono le proprie attività ed evitando quel confronto tra i vivi e i morti da cui seguono – come abbiamo visto – la certezza della propria fine personale e, al tempo stesso, la consapevolezza della propria attuale sopravvivenza. Ciò è messo bene in luce da Jean Baudrillard, ne *Lo scambio simbolico e la morte* [1976], uno dei testi che meglio analizza da un punto di vista filosofico e sociologico il fenomeno della rimozione socio-culturale del morire in Occidente:

[i morti] sono respinti fuori della circolazione simbolica del gruppo. Non sono più esseri a pieno titolo, partner degni di scambio, e glielo si fa ben vedere proscrivendoli sempre più lontano dal gruppo dei vivi, dall’intimità domestica al cimitero, primo raggruppamento ancora al centro del villaggio o della città, poi primo ghetto e prefigurazione di tutti i ghetti futuri, respinti sempre più lontano dal centro verso la periferia, infine in nessun posto come nelle nuove città o nelle metropoli contemporanee, in cui nulla è più previsto per i morti, né nello spazio fisico né nello spazio mentale [Baudrillard 1976, tr. it. 139].

Il respingimento dei morti dalla circolazione simbolica del gruppo, quindi dal centro alla periferia della vita di tutti i giorni, di modo che non sia più previsto per loro alcunché né nello spazio fisico né in quello mentale dei vivi, comporta tuttavia il rischio di un graduale fraintendimento del ruolo della morte all’interno della vita e un’incapacità

costante di coglierne le caratteristiche fondamentali. Ciò lo possiamo constatare tramite due esempi paradigmatici.

Il *primo* riguarda il rapporto tra il morire e il linguaggio quotidiano, il quale tende a togliere qualsivoglia significato di naturalità al fine vita. Una recente ricerca scientifica sulle espressioni linguistiche utilizzate generalmente per indicare la morte di una persona, condotta da cinque medici e ricercatori universitari australiani su un campione di oltre tremila persone provenienti da trentanove paesi differenti, evidenzia quanto – nel corso del Novecento – abbia preso piede la tendenza di non nominare mai le parole “morte” e “morire”. Oltre ai canonici e universali “scomparso”, “mancato”, “andato” e “passato”, termini che nell’indicare il decesso di un individuo generano non poche incomprensioni interpretative, soprattutto nell’età dell’infanzia e dell’adolescenza, pare esista una varietà significativa di metafore e parafrasi, per mezzo delle quali evitare di pronunciare le parole suddette, tenendo ferma l’estradi-zione dei morti dalla società dei vivi. Alcune di queste parafrasi hanno specifiche origini storiche e culturali. Per esempio, “liberato dal peso delle sue spoglie mortali” (*Shuffled off this mortal coil*) è un’espressione tratta da *L’Amleto* di Shakespeare, “sei piedi sotto terra” (*Six feet under*) è invece una formula che risale al 1665 per indicare la necessità di seppellire le vittime della Peste più in profondità possibile, mentre “in cammino verso la gloria” (*Promoted to glory*) è una metafora utilizzata dall’Esercito della Salvezza in riferimento alle vittime di guerra. Ma non mancano richiami agli “slang” locali come “tirare le cuoia” (*Carked it*): “cark” in Australia indica il verso del corvo, il cui legame con il morire e con i cimiteri è assodato [cfr. Rawlings *et al.* 2017]. In Italia, qualche anno fa, a livello giornalistico fu sollevato il problema dell’utilizzo canonico da parte dei mezzi di comunicazione di massa dell’espressione “stroncato da un male incurabile” per indicare la morte in seguito a una malattia tumorale. Tale espressione, infatti, dà una lettura profondamente distorta del processo del morire e del rapporto tra salute e malattia: il verbo “stroncare” rimanda la mente a un *particolare* atto violento che, improvvisamente, *interrompe* il *naturale* corso della vita-ingranaggio, attestando una sconfitta a seguito di una lotta durante cui i combattenti sembrerebbero disporre della possibilità di vincere o di perdere. Ciò che *stronca* la sua vita-ingranaggio è il tumore inteso



come “male incurabile” che sembra provenire dall'esterno dell'organismo: questa espressione linguistica pone al centro dell'attenzione pubblica l'attività medica della cura, in cui si riflette l'idea del controllo della morte e del suo possibile annullamento in virtù delle decisioni prese dall'uomo lungo il decorso della malattia, e dà una connotazione *etica* al morire in quanto evento che cancella irreparabilmente l'efficacia dell'organismo [cfr. Sisto 2015a, 127-142].

Da questo primo esempio, quindi dall'uso quotidiano di svariate parafrasi, sinonimi e metafore per evitare di pronunciare le parole “morte” e “morire”, evinciamo un progressivo allontanamento della morte dalla vita, pensate come separate e non come integrate l'una nell'altra. Tale separazione cela il proposito umano di “cancellare” la morte, in primo luogo ignorandola e, in secondo luogo, tentando di attribuire una certa “simmetria” a ogni aspetto della nostra esistenza. Proprio un'espressione come “stroncato da un male incurabile”, nel determinare una prevalenza della morte tecnica e farmacologizzata su quella naturale, va nella direzione di un'equivalenza concreta tra realtà e razionalità, la quale ci sembra oggi a portata di mano in virtù degli importanti progressi tecnologici, scientifici e medici avvenuti nel mondo contemporaneo. In altri termini, sembra attualmente possibile rapportarsi ai problemi quotidiani della realtà allo stesso modo in cui il regista e lo sceneggiatore di un film si rapportano alla trama che stanno liberamente scrivendo. Si separa, secondo criteri soggettivi che rasentano l'arbitrarietà, il problema X dall'ambiente naturale in cui è sorto, per posizionarlo in uno artificiale. In tal modo, si creano le condizioni per una situazione ideale in cui sia facile cogliere con sicurezza nel problema X l'effetto Y della causa Z e, dunque, trovare l'immediata soluzione al summenzionato problema. Leggere la realtà nei termini di una sceneggiatura, in cui ogni evento è concatenato con gli altri attraverso il meccanismo rigido di causa-effetto, non può che corrispondere a un atteggiamento conservatore: ci si limita, infatti, a rivestire il reale di razionale, portando avanti indagini formali ignare del fatto che la nostra esistenza è inserita all'interno di sistemi instabili, dai confini labili e mobili e le cui relazioni mai sono lineari, anche perché segnate costantemente dall'incognita del morire. Torneremo su questo aspetto a breve.

Il *secondo* esempio concerne, invece, l'incapacità del mondo con-

temporaneo a comprendere le caratteristiche proprie dei modi di morire più comuni. Il medico Gian Domenico Borasio, che dirige la cattedra di Medicina Palliativa a Losanna, riassume un piccolo esperimento nel suo libro *Saper morire. Cosa possiamo fare, come possiamo prepararci* [2014]. Durante una serie di conferenze, Borasio chiede ai partecipanti di immaginare la propria morte ideale. In soli quindici secondi i partecipanti devono scegliere una delle seguenti opzioni: 1) morte improvvisa e inaspettata che sopravviene in piena salute, per infarto cardiaco; 2) morte medio-veloce causata dall'avanzamento di una malattia inguaribile, in un arco di tempo di circa 2-3 anni, in stato di piena coscienza, con il miglior alleviamento possibile del dolore in virtù delle cure palliative; 3) morte lenta causata da demenza in un lasso di tempo di circa 8-10 anni, accompagnata anch'essa da un'assistenza legata alle cure palliative. La maggior parte dei partecipanti all'esperimento sceglie la morte improvvisa e inaspettata, che è anche il tipo di morte in assoluto meno diffuso nella società odierna. Successivamente, Borasio chiede quale sia il luogo preferito in cui morire. Il 90% delle risposte è "a casa propria". Anche in questo caso, il desiderio non collima con la realtà, visto che la maggior parte dei decessi del mondo contemporaneo avviene in ospedale, dopo una lunga degenza e un periodo prolungato di sofferenza [cfr. Borasio 2011].

Tali risposte, legate alla speranza di patire meno dolore e sofferenza possibili, evidenziano – da un altro punto di vista – lo scollegamento tra la vita quotidiana e il processo del morire, scollegamento che si collega all'impreparazione generale ad affrontare la fine della vita, a causa della sua rimozione sociale e culturale e della rivolta contro la propria finitezza. Come scrive il medico Atul Gawande, se sul piano teorico – quello dell'uomo-Caio citato da Tolstoj – nessuno nega il carattere onnipervasivo della morte, su quello pratico ogni reale evenienza di decesso appare invece come una trasgressione a un insieme di regole che l'uomo si auto-attribuisce, convinto di poterle in ogni occasione maneggiare in maniera vincente [Gawande 2014, tr. it. 9]. In altre parole, non accettare la morte, non prevedendo alcuno spazio fisico e mentale per i morti all'interno dello spazio pubblico, rischia di renderci incapaci di comprenderne le caratteristiche concrete e di renderci dunque impreparati ad affrontarla.

### 3. *Non morire mai e vivere per sempre: il transumanesimo e la cultura immortalista*

Un'altra modalità, tipica della società contemporanea, con cui si tenta di rendere concreta la rivolta di Canetti contro la morte è la realizzazione pratica dell'immortalità terrena in virtù dei mezzi forniti dai progressi tecno-medico-scientifici odierni.

Canetti, nei suoi appunti, sottolinea come la morte rappresenti il «simbolo supremo del fallimento», poiché ciascuno di noi nasconde i propri personali fallimenti dietro la facile consolazione di «poter perdere ancora di più, e s'aggrappa all'immenso mantello buio che copre uniformemente ogni cosa» [Canetti 2017, 125]. Se la morte, pertanto, non ci fosse più, non avremmo più modo di fallire in qualcosa: «in tentativi sempre rinnovati si potrebbe rimediare alle debolezze, ai difetti e ai peccati. Illimitato, il tempo darebbe illimitato coraggio» [*ibid.*]. Sottrarre alla costruzione graduale della nostra identità l'idea che ogni cosa vada verso una fine, delimitata quindi da un limite e da un'angustia orribilmente penosa, significa lavorare nella direzione di una liberazione del proprio sé dalla schiavitù della morte, interpretata da Canetti come il nocciolo di ogni schiavitù. In definitiva, occorre soffermarsi su ogni singolo aspetto della propria vita, ma non sulla morte. Occorre far pace con tutto, mai con la morte.

Ora, liberare l'umanità dal nocciolo di ogni schiavitù, a partire da un odio viscerale nei confronti della morte, è l'obiettivo principale della cultura contemporanea del *transumanesimo*, il cui principio cardine – «è possibile e auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca a una fase di evoluzione autodiretta consapevole»<sup>2</sup> – non può di certo eludere i due presupposti basilari del pensiero di Canetti: 1) fintanto che esiste la morte, il bello non è bello, il buono non è buono; 2) potente è colui che sopravvive. La cultura transumanista intende propriamente eliminare alla base il discrimine tra il sopravvissuto e il deceduto, tentando di far cooperare sapere scientifico e sapere umanistico in funzione di un'e-

---

<sup>2</sup> Il Manifesto dei transumanisti italiani può essere letto integralmente o in una versione sintetica nel seguente link: [http://www.transumanisti.it/2\\_articolo.asp?id=45&nomeCat=MANIFESTO+DEI+TRANSUMANISTI+ITALIANI%20](http://www.transumanisti.it/2_articolo.asp?id=45&nomeCat=MANIFESTO+DEI+TRANSUMANISTI+ITALIANI%20) (ultima verifica: 28 novembre 2017).

stensione temporale illimitata dell'esistenza dell'uomo *tout court* e di una trasformazione artificiale dell'organismo umano. *L'incipit* delle ricerche dei transumanisti risulta essere, infatti, la convinzione che non vi sia differenza alcuna tra l'azione umana e i processi biologico-naturali, finora ritenuti indipendenti, di modo da poter considerare la morte non tanto un fatto o un evento naturale quanto un male morale di cui è responsabile la negligenza umana. La morte è, cioè, un fatto sempre contingente, l'effetto specifico di una specifica causa. *Potente* è, pertanto, l'uomo che supera qualsivoglia forma di negligenza, trovando di volta in volta rimedio alla specifica causa e *sopravvivendo* così in eterno alla morte. «La morte è un'abitudine difficile da spezzare», osserva Don DeLillo nel suo recente romanzo *Zero K*, incentrato sulla preservazione criogenica del corpo malato della moglie del protagonista, fino a che i progressi medici non potranno salvarla. Difficile da spezzare, ma pur sempre un'abitudine. «Siamo nati senza sceglierlo. Dovremmo morire nello stesso modo? La gloria dell'uomo non è rifiutarsi di accettare un destino sicuro?» [DeLillo 2016, 64]. Proprio in questo rifiuto è contenuta la gloria dell'uomo, il cui compito è realizzare un mondo in cui non vi siano più deceduti, e quindi sopravvissuti. Un mondo da cui sia espulsa quella forma di potere che la morte genera all'interno della dialettica tra deceduto e sopravvissuto. E il transumanista mira a tale gloria, teorizzando l'evoluzione della vita intelligente oltre la forma umana e i suoi limiti attuali, nonché la promozione di una ragione applicata in grado di utilizzare la tecnologia, la medicina e la scienza per eliminare – man mano – tutto ciò che ci rende vulnerabili, a partire dal processo di invecchiamento.

Molteplici sono gli esempi e le attività interne alla cultura transumanista finalizzate alla sconfitta dell'invecchiamento e alla rivolta contro la morte. Per quanto riguarda le teorie scientifiche e filosofiche relative alla possibile fine dell'invecchiamento va senz'altro menzionato Aubrey de Grey, biochimico britannico di fama internazionale che, con il programma SENS (*Strategies for Engineered Negligible Senescence*, “strategie per una senescenza ingegnerizzata trascurabile”) e il libro *Ending Aging*, cerca di dimostrare che la *vecchiaia* è una *malattia*: pertanto, vi è la possibilità di frenarla o addirittura sconfiggerla, garantendo a ogni uomo tanto un processo di ringiovanimento del corpo quanto uno di rallentamento della *vecchiaia*, nonché tenen-

do alla larga tutte le alterazioni organiche che determinano l'età della senescenza [De Grey *et al.* 2007].

Calico Labs (California Life Company) è, invece, una piattaforma di ricerca, la cui missione è quella di sviluppare strumenti tecnologici con i quali comprendere i meccanismi biologici a fondamento della durata della vita. L'intento ultimo consiste nello sviluppo di interventi, riccamente finanziati (si parla di 750 milioni di dollari investiti), mirati a rendere la vita delle persone più lunga e in salute possibile, in vista di un futuro senza morte. Creata nel settembre 2013 da Google, il cui amministratore delegato è Arthur Levinson, presidente di Apple Inc., ex amministratore delegato e presidente di Genentech, nonché affiliato a diverse società biotecnologiche e biofarmacologiche, Calico Labs è composta da scienziati provenienti dal campo della medicina, della biologia molecolare, della genetica e della biologia computazionale. La *startup* australiana Humai (*Human Resurrection through Artificial Intelligence*), fondata da Josh Bocanegra, ambisce – a sua volta – a unire l'ibernazione umana con le nanotecnologie di modo da creare un corpo artificiale controllato da un'intelligenza altrettanto artificiale. L'obiettivo primo è congelare il cervello di una persona recentemente deceduta e costruire, negli anni a venire, un corpo non organico che diverrà la “casa futura” di questo cervello, di modo da resuscitare la persona deceduta entro i prossimi trent'anni.

Accanto a queste iniziative, meritano una menzione particolare gli studi del tecnologo Ray Kurzweil [soprattutto 1999 e 2005], convinto che, se il nostro futuro prossimo sarà sicuramente all'insegna di impianti cerebrali che permetteranno di ridare la vista e l'udito alle persone che li hanno persi, quello più lontano sarà addirittura caratterizzato o dall'impianto nel nostro cervello di chip (e altri dispositivi simili) con cui poter vivere una realtà virtuale che sopravanza quella organica o dal trasferimento della mente su un computer. Trasferimento, quello della mente nei computer (*mind uploading*), che è al centro delle ricerche sulla Superintelligenza da parte di Nick Bostrom [cfr. 2014] e degli studi scientifici di Marvin Minsky [cfr. 1990 e 1994] e Hans Moravec [cfr. 1988], i quali ritengono possibile fare il *download* della nostra mente in un computer e farci sopravvivere alla corporeità biodegradabile in molteplici formati virtuali [cfr. Sisto 2013, 2015b, 2017a, 2017b].

#### 4. *Riscoprire la morte*

La stretta relazione tra la rivolta di Canetti contro la morte, i fenomeni di rimozione socio-culturale del morire e le teorie immortaliste del transumanesimo ci pone dinanzi a un quesito filosofico fondamentale, a partire soltanto dal quale si comprende la plausibilità di tale rivolta: è veramente possibile *un'identità senza mortalità*?

Qualsivoglia considerazione filosofica a proposito di un superamento della morte e del raggiungimento di una qualche forma di immortalità terrena presuppone la convinzione che l'identità umana non sia necessariamente definita dalla mortalità: in altre parole, ritiene plausibile un'identità in grado di vivere a prescindere dal limite imposto dalla morte. Ciò significa non considerare vita e morte come unite, ma come *in astratto* separabili, di modo che si dia la possibilità di separarle *in concreto*. La morte diviene, cioè, quell'evento o quel processo che ha luogo *a partire soltanto* dall'istante in cui si stabilisce che la vita sia terminata. Pertanto, finché non arriva "quell'istante" è plausibile pensare una vita senza morte e concepire la morte, non tanto come un evento o un processo biologico, inscritto nelle leggi stesse della vita fin dall'istante in cui usciamo dal grembo materno, quanto invece l'effetto specifico di una causa altrettanto specifica, nei confronti di cui l'uomo ha modo di intervenire artificialmente.

Il menzionato Aubrey de Grey spiega bene, tramite due metafore, questa concezione del rapporto tra vita e morte. La prima consiste nel pensare il corpo come *un'auto d'epoca*. Questa può rimanere in circolazione a tempo indeterminato se periodicamente sottoposta a una manutenzione razionale ed equilibrata, che permetta di sostituire di volta in volta i pezzi usurati. La seconda, invece, consiste nel pensare la cura del corpo come *la manutenzione di una casa*. La durata di una casa dipende dalla costante cura che le si dedica. Se viene trascurata, il tetto comincia a cedere, l'acqua e i vari elementi naturali la deturpano man mano fino a renderla inabitabile. Se, invece, si preserva attivamente la sua struttura dall'usura del tempo, riparando i singoli danni e affrontando di volta in volta i pericoli che ne mettono a rischio l'abitabilità, allora tale casa potrà durare all'infinito. In altre parole, l'invecchiamento e la morte si possono sconfiggere eliminando gradualmente gli aspetti biologici e biodegradabili della corporeità umana, senza compromettere l'identità soggettiva del singolo.

A fondamento della evoluzione autodiretta consapevole bramata dai transumanisti, in relazione al prolungamento della vita *ad libitum*, vi è pertanto la radicalizzazione tecno-scientifica della distinzione culturale – tipicamente occidentale – tra il *corpo che muore*, poiché organico e biodegradabile, e *l'anima (o la mente) che vive per sempre*, proprio perché “incorporea” per definizione. Ciò a partire da un’idea di uomo quale sistema chiuso, costituito da una connessione estrinseca tra due elementi reciprocamente estranei e separabili, l’uno biologico-naturale e l’altro psicologico-intellettuale.

Il nostro stare al mondo è solo – dunque – un problema di *contenitore*: l’unica cosa che conta per un’identità è disporre delle modalità richieste per sostituire ciò che la contiene, barattando – se necessario – l’unicità del contenitore corporeo con molteplici recipienti, risultato di relazioni e rapporti tali da ridisegnare in maniera costante i contorni di una dimensione identitaria tanto mutante quanto transitoria.

Ma siamo sicuri che le cose stiano proprio in questo modo? Si può veramente pensare un’identità umana senza mortalità? Ha senso sperare di barattare, sempre che sia concretamente possibile, il proprio contenitore unico con mille recipienti che – per esempio – si riproducono in serie come una lampadina o una lavatrice qualunque? I miei dubbi riguardo a questo modo di leggere il rapporto tra la vita e la morte e di interpretare un’identità soggettiva a prescindere dalla mortalità partono da una concezione abbastanza canonica, da un punto di vista biologico, di *individuo*, quale «integrazione delle diversità cellulari in un insieme le cui potenzialità sono senza comune misura con la somma delle potenzialità di ciascuno dei suoi elementi» [Ameisen 2001, 47]. La sproporzione tra le potenzialità dell’insieme e quelle di ciascuno dei suoi elementi, all’interno di un individuo quale risultato dell’integrazione tra svariate diversità cellulari, dipende al tempo stesso dallo stretto rapporto vigente tra i concetti di vita e di asimmetria.

Nel racconto *Storia di un corpo* di Daniel Pennac, il padre del protagonista, rivolgendosi al figlio, dice: «la natura ha orrore della simmetria [...], non commette mai un simile errore di stile. Ti stupirebbe vedere com’è inespessivo un viso simmetrico, se ne incontrassi uno!» [Pennac 2012, 326]. La preferenza per l’asimmetria da parte della vita si applica, in particolare, al concetto stesso di individuo, così come lo

abbiamo poco sopra definito. In altre parole, un viso simmetrico è inespessivo semplicemente perché è il viso di un *morto*. La simmetria, l'equilibrio a tempo indeterminato, la pacificazione sono caratteristiche tipiche di una situazione di morte.

L'organizzazione di un organismo vivente, compresi la sua crescita e il suo sviluppo, è sempre frutto di processi antagonisti, i quali implicano l'alternanza senza sosta di costruzione e distruzione, di ripetizioni invariati e di novità imprevedibili. Ogni movimento, ogni tipologia di apprendimento dipendono da perturbazioni aleatorie che contrastano la ricerca dell'equilibrio e della pacificazione, una ricerca che va a buon fine solo quando l'organismo vivente è deceduto. Partendo da questo presupposto, l'invecchiamento può apparire come un processo che comincia a portare la vita dell'organismo verso un equilibrio, a cui non si contrappongono più disequilibri. Un processo che mira a limitare ampiamente il momento dell'auto-distruzione, il momento in cui si integra la costruzione di sé con la distruzione delle proprie parti.

Se questo tipo di osservazioni vengono teorizzate principalmente dalle scienze contemporanee della complessità, quando definiscono gli organismi viventi come *sistemi aperti non lineari*, in cui non vi è auto-organizzazione senza etero-determinazione né costruzione di sé senza una contemporanea distruzione di sé, troviamo degli antecedenti importanti nella *Naturphilosophie* di stampo schellinghiano. La filosofia della natura ottocentesca ci insegna, infatti, come la vita stessa vada pensata come un conflitto permanente contro il corso della natura, o nello sforzo di affermare contro di esso la sua identità. La vita per affermare se stessa costantemente fugge dalla staticità della compiutezza, si nutre di mancanza e – in realtà – accentua il bisogno di mancanza, ricerca la condizione di mancanza, la quale va superata in una condizione successiva a sua volta mancante rispetto a quella ulteriormente successiva.

Tenendo conto di ciò, possiamo comprendere che la morte non è mai un'entità estranea che perviene dall'esterno per distruggere la nostra vita; essa, semmai, agisce nel cuore stesso del vivente e definisce ogni singola esistenza dal momento stesso del suo concepimento. In altre parole, *non ci può essere identità senza mortalità*, per cui la mortalità è ciò che definisce ogni singola identità e, al tempo stesso, ci permette di comprendere che vita e morte si nutrono l'una dell'altra. La



morte non è quell'evento o processo che ha luogo a partire dall'istante in cui la vita termina, tenuto anche conto che questo termine trascende le possibilità di comprensione da parte dell'uomo; ci sono piuttosto gradi processuali di vita che, nel garantire il *continuum* tra il vivere e il morire, ci rendono consapevoli che la nostra esistenza è stratificata, per cui in alcuni momenti siamo più vivi che in altri.

Queste osservazioni, che rappresentano i principi da cui parte la *Death Education*, tengono conto di alcuni fattori piuttosto banali: se la giornata di ieri non fosse terminata, la giornata di oggi non sarebbe mai iniziata. Tutto quello che facciamo e che siamo segue un percorso preciso, segnato da un inizio, da un suo svolgimento e dalla sua fine. La gioia del primo giorno di vacanza e la malinconia dell'ultimo giorno; l'angoscia nel momento in cui comincia un'operazione chirurgica e il sollievo, anche solo momentaneo, per la sua conclusione. L'emozione per l'inizio della scrittura di un libro e la sensazione agrodolce quando è terminato. Non c'è azione quotidiana che non segua *naturalmente* questo percorso. E se tale percorso venisse meno? La dilatazione radicale dei ritmi temporali renderebbe la nostra vita simile a un film al rallentatore. Il mutamento perde di significato, il pulsare eccitato delle emozioni si inaridisce lentamente, tutta l'energia che mettiamo in ciò che facciamo, consapevoli del rapporto dialettico tra l'inizio e la fine, si spegne.

Alla luce di ciò, possiamo contrapporre alla lotta di Canetti contro la morte, in quanto artefice della menzionata dialettica tra potere e sopravvivenza, una riscoperta del morire e della sua intrinseca naturalità come opportunità per ripensare il valore pedagogico che appartiene alla nostra vulnerabilità esistenziale. Tale vulnerabilità rappresenta un punto di partenza decisivo per tentare di sciogliere il legame tra la sopravvivenza e il potere, ponendo nell'accettazione della morte l'antidoto a incauti sogni prometeici di vita eterna nel qui e ora.

## Bibliografia

Ariès, P. (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Éditions du Seuil; tr. it. a cura di S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente*, terza edizione, Milano, Bompiani, 2006.

- Améry, J. (1968-1977), *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart, Klett-Cotta; tr. it. a cura di C. Magris, *Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare*, seconda edizione, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Baudrillard, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard; tr. it. a cura di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Benasayag, M., Schmit, G. (2004), *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli.
- Borasio, G.D. (2011), *Über das Sterben. Was wir wissen. Was wir tun können. Was wir uns darauf einstellen*, München: C.H. Beck; tr. it. a cura di E. Passoni, *Saper morire. Cosa possiamo fare, come possiamo prepararci*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.
- Bostrom, N. (2014), *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press.
- Campanello, L. (2013), *Sono vivo, ed è solo l'inizio. Riflessioni filosofiche sulla vita e sulla morte*, Milano, Mursia.
- Canetti, E. (1960), *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen; tr. it. a cura di F. Jesi, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.
- Canetti, E. (1974), *Potere e sopravvivenza*, tr. it. a cura di F. Jesi, Milano, Adelphi.
- Canetti, E. (1975), *Das Gewissen der Worte. Essays*, München, Hanser; tr. it. a cura di F. Jesi e R. Colorni, *La coscienza delle parole*, quarta edizione, Milano, Adelphi, 1984.
- Canetti, E. (2017), *Il libro contro la morte*, tr. it. a cura di R. Colorni, G. Forti, F. Jesi, A. Lavagetto, A. Vigliani, Milano, Adelphi.
- De Grey, A., Rae, M. (2007), *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, New York, St. Martin's Press; tr. it. a cura di D. de Biasi e A. Mazzocato, *La fine dell'invecchiamento*, Roma, D Editore, 2016.
- DeLillo, D. (2016), *Zero K*, New-York, Simon and Schuster; tr. it. a cura di F. Aceto, *Zero K*, Torino, Einaudi.
- De Masi, F. (2002), *Il limite dell'esistenza. Un contributo psicoanalitico al problema della caducità della vita*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Elias, N. (1982), *Ueber die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; tr. it. a cura di M. Keller, *La solitudine del morente*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Gawande, A. (2014), *Being Mortal. Illness, Medicine and What Matters in the End*, London, Profile Books; tr. it. a cura di D. Sacchi, *Essere mortale. Come scegliere la propria vita fino in fondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016.
- Gorer, G. (1955), The Pornography of Death, in: *Encounter*, October, 49-52.
- Kübler-Ross, E. (1969), *On Death and Dying*, New York, Touchstone; tr. it. a cura di C. di Zoppola, *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella, 1976.
- Kurzweil, R. (1999), *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New-York, Viking.
- Kurzweil, R. (2005), *The Singularity is Near*, New York, Viking; tr. it. a cura di V.B. Sala, *La singolarità è vicina*, Milano, Apogeo, 2008.
- Minsky, M. (1990), Thoughts about Artificial Intelligence, in: R. Kurzweil (ed.), *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Minsky, M. (1994), Will Robots Inherit the Earth?, in: *Scientific American*, 271, 109-123.
- Moravec, H. (1988), *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Pennac, D. (2012), *Storia di un corpo*, tr. it. a cura di Y. Melaouah, Milano, Feltrinelli.
- Rawlings, D., Sanderson, C., Parker, D., Tieman, J., Miller-Lewis, L. (2017), Passed away, kicked the bucket, pushing up daisies. The many ways we don't talk about death, in: *The Conversation*, 22, <http://theconversation.com/passed-away-kicked-the-bucket-pushing-up-daisies-the-many-ways-we-dont-talk-about-death-77085> (ultima verifica: 28 Novembre 2017).
- Sisto, D. (2013), *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, Pisa, ETS.

- Sisto, D. (2015a), “Stroncato da un male incurabile”: come la morte tecnica ha prevalso sul morire, in: *Lessico di Etica Pubblica* 1, 127-142.
- Sisto, D. (2015b), Morire è uno spreco di tempo? La morte tecnica e le sue controindicazioni filosofiche, in: *Giornale dell'Accademia di Medicina di Torino*, 383-396.
- Sisto, D. (2016), Se solo avesse saputo...: la paura della morte, in: *Filosofia* LXI, 85-98.
- Sisto, D. (2017a), Non invecchiare mai e vivere per sempre. Il potenziamento umano al confronto con il fine-vita, in: *Nuova Corrente* 159, 153-168.
- Sisto, D. (2017b), La filosofia del post-umano. Una lettura critica di *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità* di Francesca Ferrando, in: *CoSMo. Comparative Studies in Modernism* 10, 179-189, <http://www.ojs.unito.it/index.php/COSMO/article/view/2001> (ultima verifica: 28 novembre 2017).
- Sozzi, M. (2009), *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Roma/Bari, Laterza.
- Sozzi, M. (2014), *Sia fatta la mia volontà. Ripensare la morte per cambiare la vita*, Milano, Chiarelettere.
- Testoni, I. (2015), *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Vovelle, M. (1983), *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard; tr. it. a cura di G. Ferrara degli Uberti, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, Roma/Bari, Laterza, 1993.

## Keywords

Death; Death Studies; Transhumanism; Canetti; Immortality

## Abstract

This essay will firstly recapitulate the main features of Elias Canetti's struggle against death, seen as the source of a noxious kind of bond between power and survival. Secondly, the aim of this essay will be to highlight the main negative consequences

of a possible war against death: namely, the socio-cultural removal of death and the development of immortalist theories and of transhumanism. Thirdly, and lastly, we will try to demonstrate that there cannot be an identity without mortality, namely a life without the presence of death. The very acceptance of death as an integral part of life is what represents an important opportunity to rediscover the value of our existential vulnerability, that must be set against the noxious and inhuman bond between power and survival.