Collana TuttoèVita Formazione
Diretta da Guidalberto Bormolini

La collana pubblica testi divulgativi scritti
da professionisti nella cura della persona,
con particolare attenzione alla dimensione umana,
esistenziale e spirituale.
Sono libri utili a chi si occupa di qualunque forma
di crisi, di disagio o difficoltà, pensati in particolare
come sussidi di formazione all'accompagnamento
alla morte nella convinzione che essa non è l'opposto
della vita, ma uno dei passaggi della vita stessa.
TuttoèVita non si riconosce necessariamente in tutte
le opinioni espresse, ma crede fermamente nella ricchezza
che nasce dalla condivisione di diverse convinzioni
accomunate dall'amore per il Bene: quello assoluto
e quello per le persone che incontriamo.

Francesco Campione

LA SPIRITUALITÀ UMANA NELLA MORTE E NEL LUTTO

Armonizzare le dimensioni medica, psichica, sociale e umana

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

ISBN 978-88-250-4676-2
ISBN 978-88-250-4677-9 (PDF)
ISBN 978-88-250-4678-6 (EPUB)

Copyright © 2019 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

INTRODUZIONE

L'assistenza ai morenti e ai familiari in lutto, grazie ai costanti progressi sanitari nel controllo dei sintomi, tende a identificarsi sempre più in tutto l'Occidente con le pratiche tecniche della Medicina Palliativa, ponendo in secondo piano l'assistenza psicologica e quella sociale ma soprattutto relegando all'ultimo piano l'assistenza spirituale. Questo libro ha come oggetto la "spiritualità nel morire e nel lutto", e intende contribuire a valorizzare l'assistenza spirituale ai morenti e ai dolenti presentando una concezione della *spiritualità umana* che trae ispirazione dall'opera di Emmanuel Lévinas.

L'assistenza spirituale viene oggi "trascurata" secondo due principali modalità: o identificando la spiritualità con qualche pratica religiosa e affidando, di conseguenza, l'assistenza spirituale dei morenti e dei dolenti agli "officianti" di qualche religione; oppure riducendola a un attributo di qualcosa di più sostanziale e materiale come ad esempio il dolore[1].

Su questa base s'impone la domanda: è un guadagno o una perdita medicalizzare quasi completamente l'assistenza per chi muore tendendo a separarla sempre più da quella del lutto dei familiari, e trascurare il ruolo che la spiritualità potrebbe avere nel contrastare la sofferenza insopportabile che fa desiderare la morte, il pensiero della morte che provoca l'angoscia del nulla e la pena del lutto che suscita la paura di morire in coloro che restano?

Possiamo naturalmente rispondere a questa domanda solo mostrando in che modo le varie forme della spiritualità, così come si sono realizzate e si realizzano nell'assistenza e nella cultura, possono contribuire a prepararci alla morte e al lutto.

---

[1] Ad esempio, C. Saunders lo fa quando parla di «dolore spirituale» in: *Vegliate con me*, EDB, Bologna 2008.

So naturalmente a quali difficoltà si espone questo proposito, dato che la storia della cultura moderna ha portato a un progressivo abbandono della nozione stessa di "spirito", che prima è diventata "mente" (cioè attività cognitiva) e poi "cervello" (cioè funzionamento dell'organo biologico dell'attività cognitiva). E tuttavia, ci saranno delle ragioni se quella dello "spirito" è rimasta una nozione viva del nostro linguaggio e se si assiste a una sua rinascita sia attraverso il ritorno delle religioni, registrato da tutti gli studi sociologici, sebbene in forma personalizzata[2], sia attraverso correnti tutt'altro che deboli della filosofia moderna e contemporanea. Citerò soltanto, a quest'ultimo proposito: l'Hegelismo con tutte le sue scaturigini, la vitalità dell'approccio fenomenologico e il progressivo ricomporsi della frattura tra Scienza della natura e Scienze dello spirito che tende a ridare dignità alla spiritualità senza farla necessariamente prevalere sulla materialità o subordinarla ad essa.

Mi limiterò ad accennare, per gli scopi di questo libro, ad alcune forme soltanto di questa "vitalità dello spirito" nella nostra contemporaneità.

Nel linguaggio quotidiano

C'è innanzitutto lo "Spirito Santo" che sembra in grado quantomeno di ispirare i vescovi nell'eleggere il papa. C'è lo "spirito dei tempi" (*zeitgeist*) senza il quale non so come potremmo esprimere l'atmosfera di senso nella quale viviamo. C'è lo "spirito di patate" per cui le ragazze sposano quelli che li fanno ridere. Ci sono i "bollenti spiriti" degli adolescenti che tutti vorremmo continuare ad avere a qualsiasi età. Ci sono gli "animal spirits" senza i quali sembra che ci passerebbe la voglia di lavorare e competere con gli altri per affermarci. C'è l'amore che se non è un po'"spirituale" ci sembra di seconda categoria. Ci sono gli "spiriti" che visitano gli spiritati e c'è lo "spiritismo" di chi pensa di poter comunicare con lo "spirito" dei morti. E potrei

[2] U. Beck, *Il Dio personale*, Laterza, Bari 2009.

continuare, ma mi limiterò ad aggiungere soltanto un'altra forma di "spirito", la più universale: lo "spirito" con cui facciamo le cose e viviamo la vita, nel *bene* della felicità e della fortuna e nel *male* della sofferenza e della morte.

Nella filosofia

Il termine "spirito" (che nella sua etimologia ha a che fare con "respiro" e/o "soffio") e i suoi sinonimi, mirano in tutte le filosofie a esprimere un quid che concerne la vita e le dà senso, qualcosa che anima, che vitalizza ciò che è materiale, fornendogli al tempo stesso significati e scopi. In tutta la moderna letteratura sulla spiritualità[3] infatti le definizioni che se ne formulano dicono in estrema sintesi che essa è l'insieme di ciò che è l'essenziale di quanto è compreso nel termine "vita": la sua origine, naturale o creata; il suo senso o destino, di immanenza o di trascendenza, di finitezza o di eternità.

Ad esempio, in alcuni contesti linguistici spirito e anima sono quasi sinonimi, al punto da contrapporvi la materia, come nel racconto della Genesi dove si dice che Dio ha prima fatto con la terra un vaso di argilla (la materia) e poi gli ha "soffiato" dentro la vita (lo spirito). Mentre in altri contesti più moderni, come quello attualmente dominante della Biologia, non è così chiaro come si passi dalla materia organica alla sua animazione, cioè dai composti chimici inorganici, che si formano nella reazione tra la luce del sole e l'atmosfera terrestre, alla sua unicità organica di vita. Si possono trovare spunti significativi di riflessione a questo proposito nell'opera del filosofo Nagel[4].

E tuttavia subito le filosofie si dividono sul significato da dare al *quid* spirituale che caratterizza la vita.

---

[3] L.J. Miller (a cura), *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2012; T. Walter, *Spirituality in Palliative Care: opportunity or Burden?* «Palliative Medicine» 16 (2): 133/9, April 2002.

[4] T. Nagel, *Mente e cosmo*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Una delle tradizioni più stabili, come ha dimostrato Daniel Heller-Roazen nel suo bel libro dal titolo *Il tatto interno*[5], è quella aristotelica secondo la quale lo spirito è qualcosa di sensoriale, una specie si sensazione globale, che viene indicata come «percezione della percezione» e da cui dipenderebbe la «sensazione di essere vivi». La moderna neurologia ha coniato il termine noto a tutti quelli che hanno studiato Medicina per la sua difficilissima interpretazione: *cenestesi*, cioè il "senso interno", la percezione che il corpo stesso ha della posizione delle sue componenti. In questa ottica, *la propria spiritualità si identificherebbe col sentirsi vivi*, significherebbe "percepire di percepire" il proprio corpo, e l'anima non sarebbe altro che l'insieme delle sensazioni cenestesiche che il corpo trasmette, il cosiddetto senso comune o senso interno (*sentio ergo sum*).

Se le cose stanno così, a seconda delle condizioni del corpo ci si può sentire più o meno vivi, come dimostrano le sensazioni di coloro che hanno subìto delle amputazioni massicce di parti del loro corpo, coloro che sono in coma, i morenti e anche i dormienti in certe fasi del sonno (sonno non-Rem). Lo stesso sentimento di sé (l'io) e la percezione della vita come qualcosa di intrinsecamente buono e fonte di gioia, dipenderebbero, in questa prospettiva, dalle sensazioni di questa specie di "tatto interno" che è la cenestesi, che quando è integra costruirebbe, attraverso la trasmissione al cervello, un'immagine corporea, cioè nient'altro che la coscienza di esistere in quanto se stessi e la coscienza della gioia di essere vivi.

Questo modello apparentemente così semplice è stato messo in discussione:

a) dall'interno, cioè dal punto di vista di chi "vive", dai fenomeni dell'*arto fantasma* (sentire una parte del corpo che non c'è) e del *delirio di negazione* (non sentire una parte del corpo che c'è) o della s*personalizzazione* (sentire di esistere ma come qualcosa che c'è in modo anonimo, neutro e alienato, e non come qualcosa che appartiene a qualcuno);

[5] D. Heller-Roazen, *Il tatto interno*, Quodlibet, Roma 2013.

b) dall'esterno, cioè dal punto di vista di chi sta per morire e non "sente" più il suo corpo o si trova di fronte alla vita "assente" della morte dei propri cari, allorché ci si chiede: che senso ha la vita se bisogna morire?

Un'altra tradizione filosofica è quella cartesiana secondo la quale è la mente che anima il corpo attraverso le sue idee, che non derivano dalle sensazioni del corpo ma sono innate (*cogito ergo sum* e non *sentio ergo sum*).

Ora si instaura una frattura tra l'anima e il corpo, l'anima (*res cogitans*) viene sovraordinata al corpo (*res extensa*) e la spiritualità cambia significato: ciò che vivifica il corpo è la mente e non, viceversa, il sentire cenestesico; e sono le idee che trasmettendosi al corpo lo vivificano: *la spiritualità è il pensiero*.

Essere vivi significa ora pensare e governare il corpo con la mente; ed essere morenti avere un corpo che non obbedisce più allo spirito della vita che la mente gli infonde.

Ma da dove vengono le idee e come mai spesso il corpo non obbedisce?

Le idee (per i cartesiani) vengono da Dio e ci sono due possibilità: che Dio continui a vigilare sulle nostre idee, come sostiene Malebranche[6], e allora la spiritualità sarà un dialogo della mente con Dio; oppure che Dio creandoci ha determinato quella che Leibniz[7] ha chiamato «armonia prestabilita» tra mente e corpo, i quali sanno fin da sempre come comunicare armonizzandosi. L'esempio della concezione chomskiana della linguistica (la cosiddetta grammatica generativa)[8], secondo la quale il linguaggio umano nella sua struttura sintattica non si evolve da quando è sorto nella storia evolutiva, sembra essere un esempio attuale di questa concezione.

---

[6] M. Merlau Ponty, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes, Nocera 2017.

[7] R. Gennaro, *Leibniz on Consciousness and Self-Consciusness*, in R.J. Gennaro - C. Huenemann, *Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, New York 1999[8].

[8] N. Chomsky, *La grammatica generativa trasformazionale*, Bollati Boringhieri, Torino 1970.

La prima alternativa fa apparire la sua specifica forma di "spiritualità", allorché di fronte alla morte «Dio viene all'idea»[9] e lo si prega di non farci morire; oppure quando si sente di aver vissuto qualcosa di eterno e infinito (come l'amore per sempre) e ora lo si deve abbandonare; oppure quando è morta una persona cara e se ne avverte la presenza come se fosse ancora viva.

Allora non resta che immaginare più o meno creativamente un qualche modo "performativo" per esprimere ciò che si sta per perdere (qualche rappresentazione mitologica, poetica o artistica in genere del mistero della vita alla sua fine).

La seconda alternativa produce la sua propria forma di spiritualità allorché morendo la "sazietà" della vita dispone alla calma e all'abbandono[10] che sono una specie di sonno dello spirito vitale a cui lo stesso spirito vitale è predisposto da chi lo ha creato o dalla natura fin dal suo sorgere.

Bisogna infine aggiungere che di fronte alle domande sul senso della vita e sulla morte, si manifestano tendenze (o desideri) che alludono a una terza concezione della spiritualità come insieme degli aneliti (tendenze e desideri, appunto) suscitati proprio dalle domande ultime sul senso della vita e sulla natura e sul perché della morte.

Nel concreto dell'esistenza si può seguire una di queste tre vie. Riassumiamo le prime due:

- desiderare di non morire mai e, ispirandosi al "fare produttivo" di novità, cioè "creativo" (che Aristotele chiama *poiesis*), chiedersi che fare per non morire mai. Nell'attualità l'esempio più eloquente consiste nella possibilità indicata dal Transumanesimo[11], di allungare la durata della vita indefinitamente attraverso una nuova alleanza tra l'uomo e la macchina;
- oppure, ispirandosi al fare "trasformativo" del linguaggio

---

[9] E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 2007.

[10] R. Kastenbaum, *Aisemberg, Psycology of Death*, Springer, New York 1972; Saunders, *Vegliate con me*.

[11] R. Kurzweil, *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2013; F. Campione, *Vivere per sempre*, Taita Press, Bologna, in corso di pubblicazione.

(che Aristotele chiamerebbe *praxis*), provare a riformulare il desiderio di non morire mai rendendolo possibile simbolicamente (come tentano di fare le religioni inventando simboli delle verità ultime).

Stando alla religione cristiana, una citazione di Hegel[12] su tutte, a quest'ultimo riguardo:

> La vita dello Spirito non è quella che si riempie di orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella che sopporta la morte e si mantiene in essa […]. Lo Spirito è questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere.

Oppure, riferendosi alla terza via della spiritualità che abbiamo indicato sopra, si può considerare l'impossibilità[13] di rispondere alle domande sul senso della vita e sulla morte, e desiderare di fronte al loro mistero solo di trovare qualche soluzione che consenta di continuare la ricerca all'infinito, non per svelarlo o per rappresentarlo in forme sempre nuove attraverso una «gestione», come la chiamerebbe Agamben[14], ludica o artistica che ci consenta di convivervi senza troppe angosce. Anche in questo caso, come dice Lévinas[15], la «significazione è sensibilità» (e non pensiero), ma non la sensibilità cenestesica del "sentirsi vivi", bensì la sensibilità del godimento e della sofferenza che implica l'Altro, dato che, rispettivamente, si escludono gli altri nel piacere e si diventa vulnerabili rispetto agli altri nel patire. Con la conseguenza di concepire *la spiritualità come la trascendenza dell'Altro*, spiritualità attraverso la quale non si deriva il senso della vita dalla sensazione della vita stessa (del sentirsi vivi), ma dall'andare al di là di essa non potendo mai sottrarsi all'orizzonte dell'alterità. Perché, appunto, il godere riguarda l'Altro in quanto lo esclude, e il soffrire rende vulnerabili all'Altro implicandolo.

---

[12] F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, 19.

[13] E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaka Book, Milano 1983.

[14] G. Agamben, *Karman*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

[15] Lévinas, *Altrimenti che essere*, 83.

Sono tutte concezioni alternative della spiritualità, ciascuna con delle frecce al proprio arco e tra le quali bisognerebbe non dover scegliere, considerando che potrebbe trattarsi di possibilità tutte valide di spiegazione della spiritualità, cioè di ciò che anima la vita e le conferisce senso (sia cioè che lo faccia a partire dalla sensazione cenestesica, a partire dal pensiero, o che per animare il corpo sia necessaria la sensazione di un aldilà del corpo, cioè dell'alterità).

Si potrebbe trattare, questa è la nostra ipotesi, di vie spirituali (identificabili di volta in volta con qualche religione o con qualche cultura o soltanto con qualche umanesimo) che l'uomo potrebbe imparare a percorrere senza fondamentalismi o totalizzazioni e facendole dialogare in pace o addirittura integrandole alla fine in un tutto che le trascenda.

E proprio l'assistenza spirituale ai morenti potrebbe fornirci qualche indicazione per realizzare questo superamento, se essa, seguendo fino in fondo l'una e l'altra via, ne scorgesse i limiti specifici e non li occultasse per trionfare sulla via concorrente.

Quando, ad esempio, un morente sentendo il desiderio di continuare a vivere a tutti i costi, trova in sé l'idea di tempo infinito e di eternità:

- dovrà considerare queste idee come il risultato nell'anima della sensazione corporea della vita che viene meno facendogli desiderare, immaginandone la possibilità, di non morire, e così rinunciare all'infinito e all'eternità?
- oppure dovrà cercare di vivere la sensazione corporea della vita che lo abbandona e del conseguente desiderio di vivere per sempre alla luce delle idee di infinito e di eternità?

Sono d'altra parte i due sensi del nome stesso "desiderio" e del verbo corrispondente "desiderare".

Aristotele[16] enumera cinque facoltà percettive: l'immaginazione (*phantasia*), la tendenza (*orexis*), il piacere (*hedonè*), il desiderio (*epithymia*) e la sensazione (*aisthesis*).

Il termine "desiderio", che si è cominciato a usare nel XII

[16] Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milano 2001.

secolo, e che deriva dal latino *sider* (stella) e si riferisce all'interrogare gli astri per sapere se i desideri si avvereranno, può tradurre sia il termine greco *epithymia* che indica "l'essere attratti da qualcosa" sia il termine greco *orexis* che indica la percezione del "tendere verso qualcosa". Appare la moderna distinzione tra bisogno (c'è qualcosa fuori di te e senti in te che ti attrae e che ti manca dopo che ne hai provato provvisoriamente la soddisfazione) e desiderio (senti dentro di te di tendere verso qualcosa che puoi non sapere cosa sia o se esista). Si può supporre che proprio perché nel medioevo dominano i desideri non materiali (ad esempio il desiderio di Dio, che viene all'idea spontaneamente in un'epoca in cui tutti pensano alla vita come creata e non come naturale o biologica) si ha bisogno di interrogare le stelle, che sono nel cielo cioè nel luogo dell'Altissimo e delle idee; allora non soddisfa più la distinzione (effettivamente non chiara in Aristotele) tra *orexis* e *epithymia*, e si impone il termine de-siderio (intorno a ciò che dicono le stelle). L'ambivalenza tuttavia permane e si manifesta in punto di morte: la tendenza all'eternità e all'infinito che si sente quando ci si sente morire è un bisogno (*epithymia*) che produce, attraverso un'altra facoltà percettiva (l'immaginazione), la tendenza (*orexis*) e la sensazione (*aisthesis*) dell'infinito come risvolto e compensazione del finito? Oppure la tendenza (*orexis*) all'eternità e all'infinito derivano da un'idea da sempre presente dentro di noi e che non può derivare da sensazioni (*aisthesis*) dell'infinito non sperimentabili né da immagini (*fanthasia*) dell'infinito non immaginabili?

Secondo la spiritualità che proponiamo in questo libro come comprensiva di tutte le forme di spiritualità, non c'è ragione di non provare entrambe le vie fino in fondo per arrivare a toccarne i limiti ed eventualmente integrarne le possibilità.

Per farlo l'uomo dovrà allora, questa è la proposta del libro, scoprire una terza via della spiritualità che tende a essere trascurata: *quella della trasmissione della vita attraverso il parlarsi e il parlare con gli altri*.

Mi sento morire e rinuncio alla possibilità che il tempo sia infinito e mi trascini nell'eternità, oppure, a dispetto di ciò che mi dice il sentimento della vita che mi abbandona, continuo a

desiderare l'eternità e l'infinito pur sapendo che non lo potrò raggiungere, cioè a desiderarlo gratuitamente, solo per desiderarlo?

Me lo chiedo e lo chiedo agli altri, e cosa scopro?

Mi vitalizza maggiormente, e dà più senso alla vita di fronte alla morte, la spiritualità che deriva dalla decisione di rinunciare alla vita quando la sento venir meno o da quella di continuare a desiderare la vita, a prescindere dal sentirla, come ciò che si concettualizza come vita ma attraverso la sensibilità dell'alterità di cui si vive (il cibo, l'aria, gli altri)? Prendere atto delle sensazioni cenestesiche che ci dicono che la vita è finita e concluderla, oppure sentire la vulnerabilità rispetto agli altri della cenestesi calante e seguire una delle due vie possibili per chi come l'uomo vive da sempre nell'orizzonte dell'alterità: cioè escludere gli altri e cercare un "godimento" nel modo di morire, o chiedere salvezza agli altri nell'unico modo possibile, e cioè morire "per" loro in modo da ispirare loro la possibilità di vivere anche per noi dopo che saremo morti?

Mi sentirò più vivo cercando di distrarmi dal sentimento della morte e rinunciando a prepararmi alla mia morte e a quella dei miei cari, oppure sarà il desiderio di non morire mai a farmi sentire più vivo e potrò prepararmi alla morte e al lutto proprio perché nessun sentimento della morte (paura, angoscia o desiderio) potrà inaridire il mio desiderio di vivere?

Qual è lo "spirito" con cui devo prendere la mia morte e quella dei cari?

Devo pensare ad altro, altrimenti e inevitabilmente il pensiero della morte disturberà pesantemente la vita?

Oppure, il desiderio di vivere è più forte della morte e del suo pensiero e posso seguirlo senza temere che produca un desiderio di morire in grado di sopraffarlo?

Non è questo dilemma dell'uomo moderno che incontriamo senza volerlo affrontare al letto di morte dei pazienti e delle famiglie che assistiamo?

Non è arrivato il momento di affrontare questo dilemma spirituale nell'assistenza ai morenti e ai dolenti e non limitarsi più a chiedersi cosa fare per modificare in senso benefico le sensazioni fisiche di pazienti e famiglie, avallando così la convinzione

che una vita si potrebbe (se si potesse) animare solo fisicamente quando la morte la sta disanimando?

Lo spirito con cui si vive la vita deriva solo dalle sensazioni del corpo o c'è una dimensione intermedia tra anima e corpo, il desiderio dell'*altro* (fame di cibo e d'aria, non-indifferenza per l'altro) che deriva dal corpo ma lo determina al tempo stesso, in grado di rianimare la vita e darle senso anche quando non è più fisicamente rianimabile?

Ma vediamo ora quali sono le principali vie della spiritualità e come si riflettono sull'assistenza ai morenti e ai dolenti, dimensione privilegiata della spiritualità, dato che sono proprio la morte propria e il lutto per la morte dei cari le condizioni più drammatiche della crisi dello spirito cioè del senso e dello scopo della vita.

INTERMEZZO

C'è un accordo quasi unanime nel far risalire la spiritualità alla *ricerca del senso dell'essere*, ricerca che si esprime con le domande universali (Donde veniamo? Dove andiamo?) le quali sottendono quelle altrettanto comuni su come nasce quella parte del cosmo che è il mondo nel quale viviamo e qual è il suo destino. La spiritualità quindi concerne tutto ciò che eventualmente c'è "prima" o al di qua e "dopo" o al di là dei corpi e dei pensieri che sperimentiamo tutti i giorni, il che equivale a *identificare il senso con la trascendenza, con l'aldiquà e con l'aldilà.*

In altre parole, potremmo dire che siamo "spirituali" ogni volta che ci interroghiamo sul mistero dell'*inizio* e della *fine* di ciò che esiste nello spazio (i corpi) e nel tempo (i pensieri e le emozioni). La spiritualità più antica è quella delle religioni e dei bambini che condividono la convinzione di poter conoscere il mistero trascendente del Principio e della Finalità del Tutto, le prime perché convinte che in noi ci sia una scintilla di questo Principio e di questa Finalità a cui possiamo attingere col giusto intelletto per coglierne la verità, i secondi perché hanno la "magia" dei pensieri ancora non entrati in contatto con la realtà. Ma il rapporto dell'Umanità con ciò che appare misterioso (e suscita insieme il terrore del nulla e il desiderio di svelare l'ignoto) è cambiato nei secoli e siamo diventati sempre più scettici sulla possibilità di raggiungere la verità del Principio e della Fine. Infatti, la speranza di poter combattere la sofferenza intuendo le verità ultime si è via via affievolita e si è sviluppata una ricerca diversa, non più delle verità ultime, che Givone[17] propone di chiamare «escatologiche» e che sono proprie delle religioni, bensì delle verità contingenti meno profonde ma più utili nell'immediato. Così, ad

[17] S. Givone, *Quant'è vero Dio*, Solferino, Milano 2018.

esempio, alcuni popoli hanno smesso di identificare il sacro con gli animali totemici[18] per poterli trasformare in alimenti atti a far passare la fame.

Ecco il cambio di paradigma: può darsi che le mucche sacre dell'India siano un segno della presenza della verità eterna ma più immediatamente sono "carne edule" per sopravvivere qui e ora. Cambia lo scopo, cambia il modo di ragionare: per chi vuole svelare il mistero dell'essere e accedere alla verità del Principio e della Fine, ogni essere è portatore di "segni" del suo principio e del suo destino (*karma*); per chi vuole vincere la sofferenza delle privazioni e conseguire il bene di qualche soddisfazione, ogni essere va commisurato al giudizio di chi lo incontra nello spazio e nel tempo e perde il suo potere di "fare segno" dall'aldilà o dall'aldiquà. Ciò che esiste ha così via via perso i suoi caratteri significanti simbolici della verità, per diventare solo oggetto di una conoscenza che ne cambia il significato a seconda dei contesti di luogo e di tempo.

La ricerca spirituale del senso si è così scissa in due domini, quello della religione e quello del secolo (il tempo attuale, il tempo in cui si vive): dallo "Spirito Santo" vivente in ciascun essere autonomamente da chi lo conosce e anzi in grado di "fargli segno" dall'aldiquà e dall'aldilà, si è passati allo "spirito dei tempi" (*zeitgeist*) esprimentesi in ciascun essere e non più passibile di essere conosciuto al di là della coscienza[19] di chi lo conosce.

Non si è più cercato il senso ultimo dell'*esserci* (il suo scopo finale) e del suo principio, smettendo di pensare che ci sia un mistero dietro ogni essere, e rendendolo così passibile, ora, di essere conosciuto scientificamente cioè come fenomeno spazio-temporale, a prescindere da ciò che è in assoluto, cioè prima di essere nello spazio e nel tempo o dopo esserlo stato.

---

[18] C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

[19] E. Husserl dice pressappoco che «la coscienza è sempre coscienza di qualcosa», ma ci potrebbe essere nel vivere un qualche ignoto al di qua o al di là della coscienza. Non si tratta dell'inconscio, che è pur sempre non-conscio, ma di ciò che la coscienza la suscita.

Le religioni sono andate in crisi e la scienza ha preso il loro posto, ma di fronte al terrore della morte la scienza non ha risposte convincenti, le domande sul senso ultimo dell'essere si ripropongono e la ricerca della verità ultima può ricominciare.

Simone Weil[20] lo dice in modo definitivo e l'esperienza dell'aiuto ai morenti lo conferma: «La morte è la fonte di ogni verità e di ogni falsità». Di ogni verità o falsità, quindi anche delle verità e delle falsità ultime. Risorge il desiderio di una verità definitiva (ultima), ad esempio, allorché il dolore delle ultime fasi della vita è controllato e ci si chiede *perché bisogna vivere se poi si deve morire*. Come risponde la scienza? «Si sa che *è* così e basta, è la natura», dice il palliativista che vuole essere scienziato, «quel che importa è mantenere una buona qualità della vita».

Alcuni si acquetano a questa risposta, altri si dicono che non è una risposta e continuano a desiderare di vivere e che non gli basta morire decentemente: è il morire stesso che ripropone le domande sulla verità escatologica perché quelle contingenti non bastano più a chi è di fronte al mistero della vita e della morte.

Risorge allora la religione e la spiritualità ridiventa religiosa, cioè una ricerca delle verità ultime. Ora però l'uomo moderno ha due alternative: o credere di potere svelare il mistero rivitalizzando una religione antica o inventandone una nuova (come le religioni new age, capitolo III); oppure dirsi che ogni cultura cerca di svelare il mistero senza poterlo svelare e la ricerca spirituale del senso diventa qualcosa di culturale, appunto, un tentativo storico-culturale (che cambia nel tempo) di confrontarsi con le verità ultime sapendo che esse al massimo saranno sempre "penultime". Spiritualità e cultura in quest'ultimo caso si identificano e sorgono le filosofie della morte consapevoli di essere storicamente determinate come tentativi rinnovantesi di svelare un mistero che, non potendo essere svelato, bisogna esorcizzare trovando una strategia per porsi le domande che la morte pone, senza troppo badare alle conseguenze nefaste dell'impossibilità di rispondere.

---

[20] S. Weil, *The Notebooks of Simone Weil*, in S. Jesson, *Traces of Resurrection: The Pattern of Simone Weil's Mysticism*, (T. Cattoi - C.M. Moreman [edd.], *Death, Dyning and Mysticism*, Palgrave, Macmillan, New York 2015).

Ne risultano tre principali impostazioni della ricerca spirituale che conducono rispettivamente a tre principali vie della spiritualità: *le vie della spiritualità religiosa* che si basano sulla convinzione di poter svelare il mistero della verità, cioè di poter accedere al Principio e alla Fine del Tutto; *le vie della spiritualità culturale* che si basano sulla necessità di trovare strategie per non deprimersi di fronte all'impossibilità di dare risposte di verità universale alle domande ultime; *le vie della spiritualità umana* che si basano sulla impossibilità di svelare il mistero e raggiungere la verità universale sul Tutto e, contemporaneamente, sulla impossibilità di rinunciare al desiderio di svelare questo mistero.

Un riflesso di questa ricerca è rappresentato nella filosofia moderna e contemporanea dalle controversie sugli "Universali"[21]. Si indica con questo termine il risultato nella ricerca filosofica dell'enunciazione di verità assolute e necessarie così come continua fino ai nostri giorni. Dopo aver identificato la ricerca della verità con i tentativi di "dirla", ci si interroga di conseguenza anche in filosofia sulle verità ultime, con esiti molteplici che non è qui il caso di approfondire, sebbene usando altri termini. E. Balibar[22], ad esempio, afferma: «Non enunciare l'universale è impossibile, enunciarlo è insostenibile: vuol dire essere presi d'assalto continuamente da altre enunciazioni».

Significa che anche per la filosofia contemporanea è impossibile evitare di dare risposte alle domande sul senso (della vita e della morte) in termini di verità assolute e necessarie (Universali, cioè valide per tutti e per sempre) ma le verità che si enunciano sono sempre parziali. Ecco il dilemma della modernità: la verità assoluta e necessaria, andrebbe cercata, ma come può essere fondata? Le risposte a disposizione nella filosofia contemporanea non sono tante:

– la verità si fonda sul dominio di una verità sulle altre (Hegel, Marx);

---

[21] E. Balibar, *Gli universali*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

[22] *Ibid.*, 63.

– la verità si fonda tornando alla religione (cioè sulla possibilità di accedere alla Verità escatologica, attraverso una intuizione o una rivelazione);
– si rinuncia alle verità ultime e ci si accontenta delle verità probabilistiche e utilitaristiche della scienza;
– la ricerca della verità è all'infinito e si attua attraverso un dialogo pacifico tra le diverse verità parziali basandosi sull'a priori secondo cui l'uomo è proprio l'essere autointellegibile attraverso le lingue, cioè attraverso il parlarsi tra "diversi", ognuno nella sua lingua e cercando di tradurre i propri significati nelle altre lingue umane[23].

Eccoci di nuovo di fronte, in un'altra versione, quella filosofica, alle tre principali vie della spiritualità (religiosa, culturale e umana).

Approfondiremo nei tre capitoli che seguono i contenuti di alcuni esempi significativi di queste tre vie della spiritualità che si aprono quando l'uomo s'interroga ponendosi le domande sul senso del "Tutto".

[23] F. Jullien, *L'identità culturale*, Einaudi, Torino 2018, 85.

Capitolo I

LE VIE DELLA SPIRITUALITÀ RELIGIOSA DI FRONTE ALLA MORTE E AL LUTTO

Premessa

La via mistica

Il modo più convincente delle religioni (di tutte le religioni) di dimostrare che è possibile accedere alle "verità ultime" sono le esperienze mistiche, che le vie della spiritualità religiosa sono in grado di promuovere nella vita dei fedeli attraverso l'esempio e la testimonianza dei mistici. Essere di fronte a una verità assoluta o escatologica significa infatti sentirsi oltre sé, in uno stato di *ex-stasis*, fuori di sé, nella "verità". È per questa ragione che in questo libro parlando di religioni si farà sempre solo riferimento al loro potere spirituale (che è propriamente il potere di determinare esperienze mistiche, esperienze di verità assolute, attraverso vie di spiritualità) piuttosto che al loro potere temporale (il potere di dare senso alla vita dell'uomo che la religione condivide troppo spesso con la politica indicandole il bene anche nella vita pratica).

Per sapere cosa si intende per esperienze mistiche bisogna studiare le varie vie della spiritualità nella misura in cui sono in grado di determinare il misticismo, cioè l'accesso alle verità ultime (qualunque cosa significhi di volta in volta) da parte dei fedeli. Greison[24], ad esempio, riferisce che Pahnke e Richards[25]

---

[24] B. Greison, *The Psycology or Near-Death Esperiences and Spirituality* (L.J. Miller [ed.], *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*).

[25] W.N. Pahnke - V.A. Richards, *Implication of LSD and Experimental mysticism*, in «Journal of Religion and Health» 5 (1966), 175/208.

basandosi sugli studi di James[26] e di Stace[27] distinguono nove aspetti delle esperienze mistiche:

> Un senso di unità cosmica o unicità; un'intuizione della trascendenza, cioè di una dimensione al di là dello spazio e del tempo; un umore positivo profondamente sentito; un senso della sacralità; una qualità noetica ovvero un'illuminazione intuitiva; effetti postumi di: paradossalità, ineffabilità, transitorietà, positività persistente.

Sembra un buon tentativo ma non può sostituirsi alla pregnanza delle descrizioni vissute dai mistici, come ad esempio quelle di santa Teresa d'Avila o di san Giovanni della Croce[28], per restare nella cristianità.

Un altro modo di sintetizzare le esperienze mistiche, per renderle più accessibili a una ragione analitica, è quello che deriva dallo studio del misticismo di tutti i tempi e che consiste nel distinguere in due categorie le vie di accesso alla verità (cioè di spiritualità). Che sono: la via per diventare verità partecipandovi attraverso il ritorno alla sua origine (vincendo la tragedia della morte col trionfo della nascita del tutto) e la via per liberare la verità rendendola definitiva (vincendo la tragedia della fine della vita trasformandola da fine di tutto nel ritorno della vita al Tutto).

Il misticismo cristiano, ebraico e islamico sembrano appartenere alla prima categoria di spiritualità (partecipativa); il misticismo hindu, buddista e taoista sembrano appartenere alla seconda categoria di spiritualità (liberatoria). Senza naturalmente riuscirci mai del tutto, cosa che determina i tentativi di attingere ad altre tradizioni spirituali per superare i limiti della propria, come attestano le sovrapposizioni e i "prestiti" che anche attraverso contrasti e lotte anche cruente si riscontrano nella storia dei misticismi di tutte le epoche.

---

[26] W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 2009.

[27] W.T. Stace, *Mysticism and philosophy*, Philadelphia, Lippincott 1960.

[28] Giovanni della Croce e Teresa D'Avila, in R. Panikkar, *Opera Omnia*, vol. I, tomo I, *Mistica pienezza di vita*, Jaca Book, Milano 2008, 130-137.

Se ora ci riferiamo alla fenomenologia del misticismo "a nove dimensioni" così come è stato descritto, vedremo che si tratta di una descrizione analitica con un limite profondo: ognuna delle caratteristiche dell'esperienza mistica indicate può indifferentemente essere riferita sia alla via partecipativa (del diventare la verità partecipandovi col ritorno alle origini) sia a quella liberatoria (del liberare la verità rendendola definitiva). In entrambi i casi infatti si punta al senso dell'unicità del Tutto trascendendo lo spazio e il tempo, a sentirne la felicità e la sacralità attraverso un'intuizione illuminante, con la relativa impossibilità di esprimere tutto questo, e il paradosso dell'oscillazione tra la difficoltà di capire fino in fondo (che dà un senso di provvisorietà) e la certezza di aver capito tutto (che dà un senso di permanenza e di eternità).

Ma è tutto nell'inizio o tutto nella fine? È quando l'infinito si fa finito (cioè nella nascita) che si manifesta la verità, oppure è quando il finito si fa infinito (cioè nella morte)?

Per cominciare ad abbozzare qualche risposta, non ci resta ora che dare uno sguardo sintetico alle vie della spiritualità così come sono state percorse finora dalle religioni nella loro dimensione mistica, per mostrare come si manifestano le due dimensioni che tutte le caratterizzano: la convinzione di poter accedere alla verità, sia che essa si concepisca come un *incipit* o come una conclusione. Percorso, come vedremo, molto arduo che però si svolge in presenza del tentativo costante dell'uomo di semplificarne i compiti. Esempi particolarmente significativi di questa semplificazione sono: nel passato lo sciamanesimo[29] e nel presente la spiritualità new age[30] che meriterebbero uno studio a parte per dimostrare come semplificano le vie della spiritualità, ma non è questo il luogo per farlo.

I tentativi di semplificazione sono storico-culturali, e ne par-

---

[29] M. ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1983.

[30] C.A. HOGAN, *You create your own reality, The fallacy of death in the Seth material paradigm,* in CATTOI - MOREMAN (edd.)*, Death, Dying and Mysticism.*

leremo nel capitolo II, insieme a un altro tentativo di semplificare la spiritualità che la modernità si è trovato davanti bello e pronto con l'emergere delle esperienze di vicinanza alla morte (NDE)[31].

Esempi

1. Dalla via greca alla via cristiana passando per l'ebraismo

Citerò (e analizzerò) quasi per intero, data la sua pregnanza per il tema, un brano di S. Givone[32]:

> «Guardiamo nell'Aperto, /cerchiamo ciò che è nostro, per quanto lontano». Così scrive Holderlin […]: quasi che solo alzando lo sguardo oltre l'ultimo orizzonte fosse possibile ritrovare ciò che ci appartiene e ci costituisce più intimamente. Ma cos'è questo «ciò che è nostro» e perché si offre a noi come da un'estrema lontananza?
>
> […] Possiamo dire intanto che nulla definisce meglio la nostra vita mortale quanto la partecipazione alla vita del Tutto, dell'Eterno, perché di questa vita noi viviamo, sia pure per il breve periodo che ci è dato. Non c'è verità più luminosa di questa. Certo può accadere che lo sguardo capace di afferrarla venga offuscato o addirittura accecato.

Tutto allora diventa enigmatico e gli uomini possono perdere la capacità di intendersi cadendo nella Babele e facendo vergognare chi li ha creati.

Ma, continua Givone,

> questo non è il peggiore dei mali […]. Male, male assoluto e imperdonabile, è riempire il vuoto, il silenzio e il buio con la menzogna.

L'uomo diventa preda degli idoli che immagina arbitrariamente e rischia di autodistruggersi.

---

[31] L. Irwin, *Mystical Knowledge and Near-Death Experience,* in Cattoi - Moreman (edd.), *Death, Dying and Mysticism.*

[32] Givone, 114-120.

> Ma a trattenere il mondo sull'orlo del baratro sono parole e immagini di verità. Le si trova nei miti più antichi, nella musica di tutti i popoli della terra, nei versi dei poeti e nelle opere degli artisti.

Non è facile riconoscerle ma è «la religione, il sentimento religioso, a dirci che quelle parole e quelle immagini hanno a che fare con la verità».

La religione, come dice la parola stessa, per Givone «ri-lega, per dir così, il finito all'infinito, il mito alla verità, il bello al bene».

Sono stati i filosofi greci (Anassimandro) che per primi hanno indagato il concetto dell'infinito chiamandolo *àpeiron.*

«Ma se l'infinito è tutto ma non è definibile che cos'è questo tutto?».

Dell'infinito si può solo dire che non è finito, non è né questo né quello. Così come del finito si può dire solo che non è infinito. Il finito però deriva evidentemente dall'infinito ed è in "debito" con esso. Nelle parole di Givone:

> Perciò il finito appare in debito nei confronti dell'infinito, considerando che la sua autonomia, il suo essere finito, è a spese dell'infinito, della cui realtà partecipa e della cui vita vive. Il debito enorme e mai totalmente estinguibile, che il finito ha nei confronti dell'infinito è l'infinito stesso. E l'infinito è lì a ricordare al finito d'essere in debito.

Per i greci, in altri termini, il positivo della vita finita sarebbe nella sua partecipazione alla vita dell'infinito, ma contraendo, nel distinguersi dall'infinito, un debito inestinguibile nei confronti dello stesso infinito. E il debito, per Anassimandro, si sconta con la morte: *la vita* (la partecipazione all'infinito) *si sconta morendo*, cioè uscendo dall'infinito. Ecco perché di fronte alla tragedia della morte non resta ai greci che cercare di vivere una vita eroica[33], una vita che meriti di essere ricordata, e cioè di non perdere del tutto con la morte la propria partecipazione alla vita dell'infinito. Siamo di fronte a un'insanabile aporia: se il debito

---

[33] J.P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

INDICE

INTRODUZIONE 5

Nel linguaggio quotidiano 6

Nella filosofia 7

INTERMEZZO 17

Capitolo I

LE VIE DELLA SPIRITUALITÀ RELIGIOSA
DI FRONTE ALLA MORTE E AL LUTTO 23

Premessa 23

La via mistica 23

Esempi 26

1. Dalla via greca alla via cristiana
passando per l'ebraismo 26

2. Il sufismo (una via mistica dell'islam) 33

3. La via hindu 38

4. La via mistica del Buddha 42

5. La via taoista 47

6. La cabala (o via mistica ebraica) 50

Capitolo II

LE VIE DELLA SPIRITUALITÀ CULTURALE
DI FRONTE ALLA MORTE E AL LUTTO 55

Premessa 55

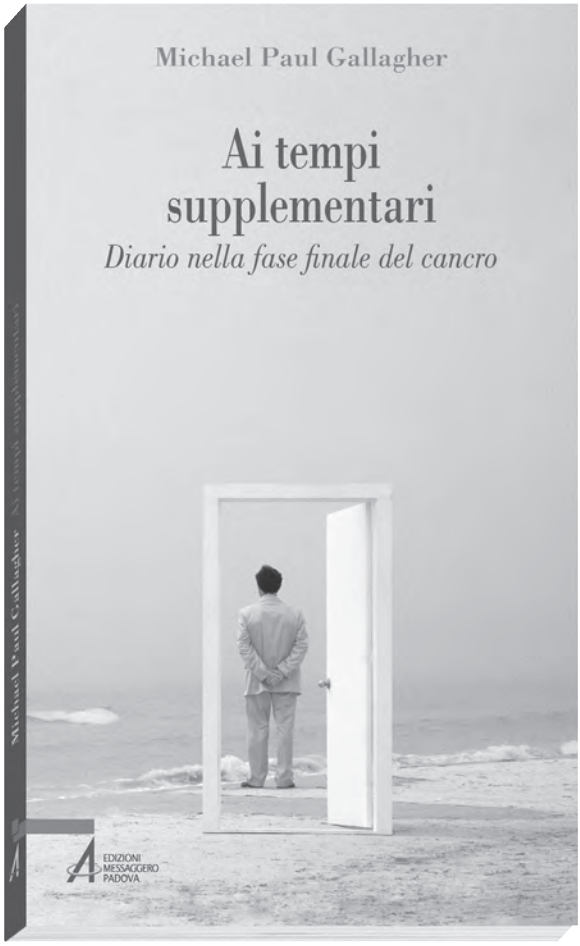
Esempi 67
1. La psicoanalisi 67
2. La via utopica 75
3. La via della spiritualità new age 78
4. La via spirituale delle cure palliative 86

Capitolo III

LA VIA DELLA SPIRITUALITÀ UMANA
DI FRONTE ALLA MORTE E AL LUTTO 91
Premessa 91
Un esempio di spiritualità umana 94
Il sospiro degli impotenti 94

Capitolo IV

L'ASSISTENZA SPIRITUALE
AI MORENTI E AI DOLENTI 117
Premessa 117
Esempi 122
1. Traduzioni assistenziali
della spiritualità religiosa 122
2. Traduzioni assistenziali
della spiritualità culturale 145
3. Traduzione assistenziale
della spiritualità umana 150


Michael Paul Gallagher
Ai tempi supplementari
Diario nella fase finale del cancro
Michael Paul Gallagher Ai tempi supplementari
EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

Finito di stampare nel mese di giugno 2019
Mediagraf S.p.A. – Noventa Padovana, Padova