

Etica del “memento mori” tra rappresentazioni ontologiche della morte terrore e terrorismo

INES TESTONI*

ABSTRACT: Since the borders between natural life and death have been blurred by technique, in Western societies discussions and practices regarding death have become very significant. The studies in this area include all the most important topics of any psychological discipline. Indeed, research developed some important theories especially on death and dying, loss and grief, and terror of death. However, they latently adopt implicit basic ontological assumptions, which carry specific representations of death. As this theoretical condition causes many important effects in the clinical work, it is necessary to open a wider epistemological area of discussion on this issues between philosophy and psychology. The article highlights the importance of the Severino’s contribute in this new territory of studies.

KEYWORDS: Death Studies, Death Education, Philosophy and Psychology Relationships, Anguish of Death, Emanuele Severino.

1. Introduzione

In questi ultimi anni stiamo assistendo al riaccendersi dell’interesse intorno ai temi del morire. Il fenomeno è dovuto a due fattori preminenti, che per quanto sembrano distanti tra loro, di fatto, sono fortemente collegati. Da un lato, si collocano i successi della medicina e, dall’altro, gli insuccessi della politica internazionale, messa alla prova dalla *Clash of civilizations* discussa da Samuel P. Huntington più di vent’anni or sono (Huntington 1996). Due cause eterogenee e opposte ma che causano lo stesso effetto.

Da un lato, mass media e internet lanciano costantemente *news* in cui viene messa ampiamente in primo piano la violenza arcaica ma tecnologicamente avanzata del radicalismo islamico, imponendo a chi assiste di

* Direttrice del Master in “Death Studies & The End of Life”, Dipartimento FISPPA, Università degli Studi di Padova (ines.testoni@unipd.it).

riflettere sul rapporto che sembrava ormai storicamente superato tra dispotismo mortifero e religione. Il grido “Allahu Akbar” lanciato durante gli atti stragisti risveglia l’arcaico terrore rispetto alla perdita dei confini che separano ragione e follia, faticosamente conquistati nel corso di millenni dalla storia occidentale. La buona volontà di Europa e Stati Uniti di offrire accoglienza a profughi, rifugiati e migranti, magari sperando che questo possa portare un qualche futuro vantaggio economico, poggia su un timore difficilmente eludibile, ovvero quello che prima o poi queste persone non si adattino ai disciplinati, fragili e iper-complessi costumi occidentali e tentino di distruggerli, portando disordine, violenza e morte.

Dall’altro lato, le conquiste della medicina hanno tanto esteso i tempi di vita e la sua qualità quanto permesso di vivere in condizioni di disabilità e malattia grave. Patologie, fino al secolo scorso considerate implacabili perché destinavano rapidamente alla morte, di fatto, oggi possono essere gestite con dispositivi medici efficaci che dilatano considerevolmente il tempo di sopravvivenza, ma con gradazioni più o meno severe di compromissione della qualità della vita. Le condizioni di sofferenza sono spesso elevate e l’ultima uscita dallo stato di dolore che appare tanto al sofferente quanto ai familiari è proprio la morte, che si instaura come convitato di pietra nella vita quotidiana di un numero crescente di famiglie per un tempo sempre più significativo. Per far fronte a questa condizione che caratterizza le frontiere del tramonto, l’umanizzazione delle cure in medicina e il modello palliativo hanno predisposto percorsi di formazione per gli operatori sanitari che sono chiamati a gestire il fine-vita. A medici, infermieri, assistenti sociali e psicologi è infatti richiesto di offrire cura e supporto (*to cure* anziché *to care*) tanto ai malati quanto alle loro famiglie, e di essere consapevoli di avere a che fare con persone assolutamente impreparate ad affrontare una catastrofe inevitabile. Questa fondamentale incompetenza delle persone comuni rispetto al fatto che prima o poi bisogna cimentarsi con le istanze della fine è infatti il prodotto di almeno cinque generazioni di famiglie *death-free*, che hanno affidato la presa in carico del momento finale agli ospedali (Fonseca, Testoni 2011). In questo modo sono andati persi i saperi intorno al corpo che degenera, all’agonia e a ciò che accade nei pressi dell’ultimo respiro, insieme alla concreta consapevolezza che questo riguarderà ognuno. Se fino alla prima metà del XX secolo anche i bambini erano chiamati ad accompagnare nonni e genitori nei momenti più tragici all’interno delle mura domestiche e ascoltavano dai morenti gli insegnamenti umanamente forse più rilevanti che li avrebbero accompagnati per il resto della vita, dall’ultimo dopoguerra in poi l’ascolto e la cura sono affidati al personale ospedaliero. Lo smarrimento dei significati dinanzi al capezzale è peraltro accompagnato da uno sviluppo esponenziale del benessere e della cura edonistica della propria immagine. Alla crescita inarrestabile delle azioni

finalizzate a prolungare indefinitamente il potere di guarigione del corpo corrisponde un parallelo declino della capacità psicologica di affrontare il momento più impegnativo e significativo dell'esistenza, ovvero quello della dipartita (Testoni 2015).

L'umanizzazione delle cure ha prodotto interessanti risultati, dal punto di vista professionale. Come nel resto del mondo occidentale, anche in Italia sono state istituite, in particolare grazie alla legge 38 del 2010, le équipes multidisciplinari che includono psicologi, educatori, assistenti sociali e consulenti spirituali che possono essere anche filosofi oltre che ministri di culto. Di fatto però ad ognuno è riconosciuto un ruolo molto circoscritto e solo al religioso, quasi sempre cattolico, viene dato il potere di entrare nel merito degli aspetti esistenziali relativi a ciò che significa fronteggiare l'ultimo passaggio. In questa sede, si vuole entrare nel merito di siffatto fenomeno e di che cosa si muova al di sotto di esso, spesso all'insaputa degli attori coinvolti. All'ignoranza intorno alle cose del morire si accompagna anche l'ignoranza relativa al che cosa significhi avere a che fare con i contenuti delle religioni e l'esercizio del loro potere. L'incontro tra questi due limiti genera effetti che non possono essere sottovalutati, a livello tanto individuale quanto sociale (Testoni, Lazzarotto Simioni, Di Lucia Sposito 2013; Testoni, Di Lucia Sposito, De Cataldo, Ronconi 2014).

Tra i proclami terroristici del fondamentalismo islamico e il dover fronteggiare la malattia mortale per tempi sempre più lunghi intercorre un filo rosso che qui vogliamo dunque, in qualche misura, mettere in luce. Potremmo certamente ignorare il problema e lasciare che le cose procedano come sono andate negli ultimi decenni, perché sembra che non si diano alternative ai compromessi con la coscienza, se non fosse che l'Islam, il quale si annuncia come un temibile retaggio del passato più remoto, sta premendo fortemente contro le porte dell'indifferenza, quella che si sviluppa ove si diano copioni comportamentali atti a coprire l'incapacità di conferire senso all'esperienza. La pretesa che tutti prendiamo molto sul serio il nome di Allah sta infatti in qualche modo riattualizzando un altro grande territorio che fino alla fine dello scorso millennio sembrava abbandonato nelle soffitte dei ricordi d'infanzia umana, quello della religione, appunto.

La grande domanda che la realtà attuale pone alla società occidentale è infatti questa: come muore l'occidentale medio quando, alla fine dei propri giorni, giammai dedicati autenticamente a Dio, si trovi di fronte a un sacerdote che esorta a compiere l'ultimo atto di conversione o redenzione? E se si trovasse di fronte un imam o un rabbino, sarebbe la stessa cosa? Di converso, potrebbe andare bene a un musulmano che ha dedicato la vita ad Allah, morire da immigrato in un nostro splendido ospedale trovandosi dinanzi un volonteroso sacerdote? C'è una differenza tra l'intervento sui due morenti da parte dei due padri spirituali? Ovviamente non è sufficiente ri-

spondere al dilemma affermando che basta garantire ad ognuno il ministro corrispondente al proprio Yahweh/Dio/Allah o Krishna/Budda/Confucio, perché ciò che si vuole qui mettere in luce è che se muore male l'occidentale colui che muore peggio è chi si trova ad occidentalizzarsi, nonostante la ricchezza dei nostri servizi sanitari e l'encomiabile impegno dei ministri di culto che in essi operano. Fermo restando il problema che i religiosi sono innanzitutto interessati a entrare nelle strutture sanitarie, innanzitutto là dove si prendono decisioni rilevanti intorno alla gestione tecnica dei confini della vita, ma dovendo anche in questa sede lasciare necessariamente sullo sfondo la questione biopolitica, inaugurata da Michel Foucault e oggi ampiamente sviluppata da Giorgio Agamben (cfr. 1998, 2003), Roberto Esposito (cfr. 2004, 2010) e Angela Putino (cfr. 2011), volgiamo più semplicemente la questione intorno al ruolo assunto dall'intervento spirituale in quel territorio critico che non lascia margini per i compromessi, perché quando questi prendono il sopravvento significa entrare in relazione con chi muore e con chi accompagna banalizzando lo strazio. Se la banalizzazione consiste nel dare per scontato ciò che scontato non è, un tale comportamento dinanzi al morente sarebbe di fatto il peccato morale e intellettuale peggiore a tutti i livelli, da quello interumano a quello che coinvolge la storia e il percorso di riflessione dell'umanità fino ad oggi, di cui l'Occidente è il primo fautore e per questo ne è responsabile (Testoni 2007).

L'articolo intende quindi mettere in evidenza perché il confrontarsi con chi muore implichi l'impegno di non dare per scontato niente, mostrando i termini di ciò che si muove sotto tale incontro e che necessariamente emerge in ogni parola o silenzio chiamati in causa. L'ulteriore nodo che deve dunque essere messo in luce riguarda la preparazione critica, tanto eroica quanto difficile, con cui l'uomo occidentale è chiamato ad affrontare l'ultimo respiro. Questo perché, quando si varcano i confini della terra del tramonto per abitarla, bisogna sapere che si perde irreversibilmente l'innocenza e comincia una scalata impervia cui non è possibile sottrarsi in alcun modo. E la conquista dell'adulità storica richiede rispetto delle leggi e dei complessi costumi che ne derivano, i quali impongono di riconoscere la parità di diritti per i bambini, per le donne, per i poveri, per tutti gli individui e la loro possibilità di definirsi. Ma questo è possibile solo a partire dalla perdita dell'innocenza e della fede cieca in un mondo giusto costruito su mitologie che giustificano aprioristicamente terribili discriminazioni in nome del sacro. È esattamente questo che non vogliono sapere coloro che cedono alla seduzione del marasma orgasmico in cui consiste la follia stragista e suicida portata a testimonianza di una incrollabile certezza intorno alle cose divine. Per comprendere il rapporto tra il senso di ciò che l'Occidente pretende da chiunque lo abiti e il sogno da cui non vogliono risvegliarsi coloro che tentano di sottrarsi a tale compito con la violenza, la quale testimonia solo

l'incapacità di entrare in un confronto dialettico su ciò che conta, bisogna comprendere perché abbiamo abbandonato nelle segrete dell'inconscio sociale tanto l'esperienza del morire quanto quella del capire di quali significati sono portatrici le religioni rispetto alla stessa morte e alla sua censura.

L'articolo entra dunque nel merito della difficoltà di preparare tanto gli occidentali quanto coloro che entrano in contatto con l'Occidente, considerando per un verso il ruolo cruciale che ormai assume il morire e per l'altro cercando di delineare quali categorie stiano al fondo di reazioni psicologicamente ingestibili e legate alle rappresentazioni della morte. Se la filosofia è il territorio in cui il pensiero dispiega interamente il proprio potenziale di riflessione sul senso dell'essere e dell'esistere, e se la sofferenza psicologica è sempre collegata a qualcosa che blocca il pensiero, certamente una integrazione, per quanto difficile, tra i due domini non può che dare risultati importanti.

2. Gli impliciti dell'intervento psicologico dinanzi alla morte

Chi proviene da culture che vedono la salute del corpo totalmente subordinata alla salvezza dell'anima non possono accettare il primato della vita e lo testimoniano con ogni forma di violenza utile ad incrinare i difficili e costosi equilibri che gli occidentali devono costruire per mantenere e accrescere il benessere grazie al quale la vita sembra più sopportabile. La differenza sostanziale tra l'uomo occidentale e coloro che appartengono a culture altre consiste nell'assoluto valore dato alla vita contro la morte e questo è il risultato dell'evoluzione storicamente definibile delle modalità con cui la morte è stata significata, che in Occidente sono ormai abissalmente terrificanti tanto che l'angoscia da esse prodotta è inestricabilmente relata alle stesse rappresentazioni che nel passato fungevano da rimedio. Il problema interessa tanto l'universo della filosofia quanto quello della psicologia e per rendere meglio comprensibile la questione è necessario riprendere alcune coordinate storico-culturali che interessano la relazione tra i due domini, grazie alle quali viene in evidenza che cosa tale rapporto implichi rispetto alle domande fondamentali che l'uomo occidentale si pone sul perché la vita sia un valore assoluto, censurando ogni messaggio che ne ricordi la finitudine. Il tema della disperazione dinanzi alla morte è stato ampiamente descritto e discusso da grandi psicologi che si sono dedicati alla tanatologia, tra cui Sigmund Freud, Melanie Klein, Otto Rank e John Bowlby, i quali hanno descritto in termini per un verso simili e per l'altro complementari le dinamiche della sofferenza causata dalle perdite.

La psicologia è certamente una disciplina cruciale, in questo territorio, perché il suo contributo è di tipo scientifico, ma proprio per questo essa è

anche portatrice di implicazioni drammatiche intorno al modo di intendere la condizione esistenziale dell'umano. Se fino alla fine del XVIII secolo, come illustra ampiamente Foucault, i problemi della sofferenza appartenevano all'area dello spirito e quindi della riflessione morale, con la nascita della clinica, prodotta da illuminismo, empirismo e positivismo, il linguaggio scientifico ha cancellato ogni espressione metafisica dai ragionamenti intorno alla psiche. Dal XIX secolo, dunque, viene riconosciuto il primato del sapere scientifico anche rispetto allo studio dell'uomo e ogni analisi inerente alla dimensione psichica viene sradicata da considerazioni di tipo morale o addirittura etico per essere iscritta definitivamente nel territorio della sperimentazione (Ardigò 1997, Testoni 2003).

L'operazione è stata preparata e sistematizzata a partire dall'Ottocento, grazie alla ricerca di Gustav Theodor Fechner, Johann Friedrich Herbart, Herman Lotze, Thomas Young, Johannes Müller, nonché all'incipiente lavoro di Charles Bell, Pierre Flourens, Ernst Heinrich Weber, Marshall Hall, Emil Du Bois-Reymond, Ernst Brücke, i quali nei primi laboratori di psicofisiologia hanno determinato la definitiva assimilazione dell'umanità ad evoluta materia biologica, relegandone i destini nell'orizzonte della contingenza ateleologica. Attraverso la radicalizzazione del positivismo e dell'empirismo, ha preso forma l'empirismo logico, che, insieme alla teoria evoluzionistica, è divenuto fondamento epistemologico della psicologia. Tale passaggio ha implicato l'adesione della psicologia ai modelli della ricerca riduzionista, tipici delle scienze dure e positive, nonché della biologia evoluzionistica e della fisiologia, secondo un'epistemologia che definisce conoscenza solo quella derivante dal metodo empirico che individua rapporti causali, verificabili/falsificabili, prevedibili, misurabili e ripetibili. La successiva sistematizzazione di Hermann Helmholtz, Wilhem Wundt, Emil Kraepelin e Oswald Külpe, nonché dei loro epigoni, produsse, insieme al contributo di Roberto Ardigò, Edward Bradford Titchener, Charles Edward Spearman, Franz Brentano, l'apparato concettuale iniziale per separare definitivamente la psicologia da qualsiasi ascendenza metafisica, grazie al metodo sperimentale. Nel Novecento, l'associazionismo di Ivan Pavlov, la *Gestaltpsychologie* di Kurt Koffka, Wolfgang Köhler e Max Wertheimer, lo strutturalismo di Edward Titchener, il funzionalismo di James Angell, e innanzitutto il rigoroso riduzionismo del comportamentismo di John Watson, Max Meyer, Karl Lashley, Clark Hull, Burrhus Skinner, Neal Elgar Miller hanno pienamente tesaurizzato l'eredità dei loro predecessori, dimostrando quanto i principi studiati su cavie animali in laboratorio fossero generalizzabili anche agli uomini. Sul versante della ricerca del senso da attribuire alla fatica di vivere, la psicoanalisi iniziava intanto con Sigmund Freud il difficile percorso di traduzione di tutte le spiegazioni esistenziali, precedentemente legate all'antropologia filosofica e alla morale metafisica, in narrazioni legate al bisogno biologico, confermando

così l’adesione umana alla mera grammatica della specie. Da quei primi atti di fondazione, in cui è stata decretata la forma che le asserzioni psicologiche devono assumere per essere dotate di senso, è derivato un grande implicito, mantenuto fermo lungo tutto il secolo breve: la cancellazione di ogni riferimento razionale alla trascendenza e a matrici iperuraniche per spiegare le vicende degli umani, assimilando così la loro vita, ma anche la morte, a quella degli animali (Testoni 2007). Animali molto evoluti e complessi, sì, ma pur sempre meri animali.

3. Il senso del terrore psicologico della morte

Nell’ambito della psicologia empirica, in particolare psicosociale, sta guadagnando un sempre maggiore interesse la ricerca relativa a come la consapevolezza di dover morire costituisca il fondamento dell’organizzazione della vita comunitaria (Testoni, Zamperini 2004). La Terror Management Theory [TMT] mostra come l’occultamento della morte sia culturalmente determinato da istanze psicologiche di difesa contro l’angoscia ed è quindi funzionale tanto alla sopravvivenza dell’individuo quanto alla costruzione della società (Arndt, Greenberg, Pyszczynski, Solomon 1997; Arndt, Greenberg, Simon, Pyszczynski, Solomon 1998). In questo ambito di ricerca, riprendendo innanzitutto gli studi dell’antropologo Ernst Becker, ma rifacendosi anche a Sigmund Freud, Otto Rank, John Bowlby e Leon Festinger, il terrore viene spiegato come l’effetto dell’incontro tra l’istinto di auto-preservazione, comune anche agli animali, e le abilità cognitive che caratterizzano solo la specie umana, come quella di procrastinare il comportamento, l’abilità di concepire passato e futuro e l’autoconsapevolezza (Becker 1973; Bowlby 1969; Festinger 1957; Freud 1920; Rank 1924). Queste capacità affinano le strategie di sopravvivenza dell’uomo ma costituiscono anche la sua minaccia più grande, poiché lo portano a rappresentarsi gli eventi più tragici e incontrollabili, ovvero quelli connessi alla morte. La combinazione tra l’istanza di auto-preservazione e la consapevolezza dell’inevitabilità della morte crea il presupposto per un terrore tanto paralizzante quanto pericoloso per la sopravvivenza della specie. Secondo i ricercatori della TMT, tutte le strutture di fondo della cultura, o meglio, di ogni cultura (*Cultural World-Views*), sono sostanzialmente funzionali a nascondere/negare la morte per ridurre l’angoscia che la consapevolezza della mortalità suscita (Goldenberg, Pyszczynski, Greenberg, Solomon, Kluck, Cornwell 2000; Goldenberg, Pyszczynski, Johnson, Greenberg, Solomon 2000; Greenberg, Pyszczynski, Solomon, Rosenblatt, Veeder, Kirkland, Lyon 1990). Infatti, per difendersi dalla paralisi emotiva l’uomo ha dovuto creare rappresentazioni

che negassero la morte e fornissero significati che permettono di controllare il terrore.

È certamente possibile rintracciare in questa struttura di fondo l'influenza di Sigmund Freud e dei suoi ascendenti, come Ludwig Andreas Feuerbach, Karl Heinrich Marx, Søren Aabye Kierkegaard, Arthur Schopenhauer e Friedrich Wilhelm Nietzsche, ma questa prospettiva è degna di nota perché, contrariamente alla tendenza tipicamente psicologica di elaborare micro-teorie e modelli limitati per comprendere l'universo umano, essa intende porsi come cornice per organizzare e integrare lavori empirici già esistenti e allo stesso tempo per guidarne di nuovi, mirando a spiegare le ragioni di fondo del comportamento umano e del rapporto individuo-società. Inoltre, nonostante l'intento panottico, ogni asserzione è convalidata da evidenze empiriche, con ricerche di laboratorio e sul campo che hanno prodotto centinaia di articoli, pubblicati sulle più importanti riviste internazionali di psicologia e scienze sociali. Tutti questi studi confermano in modo sistematico che le dimensioni conscie e inconscie attivate dal terrore della morte vengono costantemente gestite attraverso l'interazione di difese culturali e individuali, che predispongono strategie cognitive differenziate e sempre disponibili all'interno delle reti relazionali sociali. Le difese di tipo prossimale, che riguardano innanzitutto gli aspetti individuali e i comportamenti funzionali alla coltivazione dell'autostima (*self-esteem*), mirano a mantenere lontano il pensiero della morte, motivando le persone ad impegnarsi per confermare il proprio valore e guadagnare un sempre maggiore riconoscimento sociale. Per quanto da ciò derivino ragionamenti pseudo-logici, utili a intensificare la sensazione di poter vivere a lungo e felicemente, in realtà tali difese sono deboli e richiedono un costante lavoro di riedificazione. Le difese distali ineriscono invece alla dimensione culturale, che agisce come fondamento per le difese prossimali. Infatti, più elevata è l'autostima grazie al riconoscimento guadagnato all'interno del gruppo culturale di riferimento, più forte sono la sensazione di invulnerabilità individuale e il bisogno di fare esperienze che rafforzino tale percezione. Sebbene sembrino assolutamente scollegate dalla rappresentazione della morte e della sua minaccia, le difese distali servono appunto a mantenere a livello inconscio la paura e permettono all'individuo di essere membro di un tessuto comunitario in cui vengono condivisi simbolismi che richiamano l'immortalità. Orientando le strategie di vita, esse intervengono per attutire l'effetto terrifico dell'evidenza della mortalità, rendendone lo spettacolo secondario e sopportabile. Aderire agli standard di valore prescritti dal proprio gruppo di riferimento, secondo questo approccio, conferisce infatti due tipi d'immortalità: letterale, veicolata da insegnamenti, rituali e concezioni di tipo spirituale-religioso (immortalità dell'anima, esistenza di un aldilà, reincarnazione, nirvana, ecc.); simbolica, definita dall'identificazione con entità sociali (famiglia, istituzione, gruppo, ecc.).

Secondo la TMT, dunque, l'organizzazione culturale, attraverso i suoi

riti, le sue consuetudini, i suoi artefatti e i suoi saperi risponde alle domande fondamentali dell'uomo, dandogli la sensazione di essere immerso in un universo controllabile razionalmente e ordinatamente stabile. In tale orizzonte, l'individuo sente di possedere una propria finalità ultima, nella certezza che la vita sia portatrice di un significato trascendente. Peraltro, queste forme difensive agiscono a livello inconscio perché vengono assimilate molto presto nell'infanzia, attraverso i processi educativi, che inseriscono precocemente il bambino nella prospettiva del temere la morte e dunque dell'aderire all'appartenenza di gruppo per imparare ad assumere un comportamento salvifico (Harmon-Jones, Mills 1999; Greenberg, Simon, Harmon-Jones, Solomon, Pyszczynski, Lyon 1995; Greenberg, Solomon, Pyszczynski 1995; Greenberg, Simon, Pyszczynski, Solomon, Chatel 1992). Il senso di certezza e protezione assicurati nel corso della socializzazione primaria dai genitori, i quali vengono progressivamente percepiti sempre meno potenti e sempre più mortali, viene garantito dai riferimenti normativi culturali promossi dal gruppo che amministra la socializzazione secondaria: scuola, ambiente religioso, tempo libero, volontariato, lavoro (Jonas, Schimel, Greenberg, Pyszczynski 2000; Taubman Ben-Ari, Florian, Mukulincer 1998; Pyszczynski, Greenberg, Solomon 1995; Pyszczynski, Greenberg, Solomon, Sideris, Stubing 1992).

La volontà di negare la morte motiva le persone a condividere specifici sistemi culturali di riferimento e impegnarsi per difenderli. Questo comporta che si accendano conflitti tra gruppi portatori di valori e simbolismi differenti, perché ciò che viene messo in questione è il rimedio a un'angoscia coltivata a livello inconscio. Un conflitto è risolvibile solo se gli elementi in contrasto hanno la possibilità di essere gestiti razionalmente a livello conscio. Se la spinta a evitare l'angoscia di morte si trasforma in attrazione verso una visione del mondo coerente con la propria cultura, quanto più la fede è irrazionale e inconsapevole, tanto più le ostilità tra gruppi saranno violente in quanto viene reso impossibile il confronto cosciente dialettico-dialogico.

Il successo della TMT è dato non solo dal fatto che questo impianto di spiegazione è supportato da innumerevoli evidenze empiriche, ma anche perché esso è basato su convinzioni e rappresentazioni ormai ampiamente diffuse e condivise anche dal senso comune. Ciò che sostanzialmente la TMT propone è la visione di un uomo-animale-speciale che si illude di essere immortale, grazie alla costruzione di simboliche culturali e valori di riferimento, per rispondere all'istanza biologica di sopravvivenza. La fede nell'immortalità è dunque un'illusione biologicamente determinata. Questa, di fatto, però, è anche la convinzione di fondo dell'uomo occidentale contemporaneo, dallo scienziato al pensatore profano, dopo la demolizione della metafisica operata da Ludwig Andreas Feuerbach, Karl Heinrich

Marx, Søren Aabye Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Friedrich Wilhelm Nietzsche, gli epistemologi riduzionisti, gli psicologi e Sigmund Freud. Ma questo è anche esattamente ciò che chi non è occidentale e affida ancora ai testi sacri il senso dell'esistere non vuole sapere. Si tratta del grande implicito che l'uomo occidentale sottoscrive da un paio di secoli, tentando di mantenerlo nascosto ma anche ben funzionante, per valorizzare al massimo la vita e costruire un mondo sempre più pacifico in cui allontanare la malattia, la guerra e tutto ciò che causa la morte.

4. *Memento mori* e angoscia

Dalla ricerca empirica risulta che l'esser consapevoli della propria paura riduce il ricorso alle distorsioni cognitive. Inoltre è stato confermato quanto già indicato da Sigmund Freud, ossia che parlare di ciò che più temiamo produce l'effetto *buffer anxiety* descritto dalla TMT, ovvero aiuta a contenere la paura. Esprimere le emozioni negative da cui prendono origine le strategie difensive (distorsioni e *bias*) riduce infatti in modo significativo il bisogno di ricorrere alle stesse in quanto allevia l'istanza di tenere continuamente questi sentimenti al di fuori della coscienza (Pyszczynski T., Greenberg J., Solomon S., Sideris J., Stubing 1993). Sulla base di queste convinzioni e con l'intento di restituire competenza rispetto a che cosa accade dopo una prognosi infausta o quando si superino i limiti con comportamenti che mettono a repentaglio la salute, nei paesi di lingua anglofona da ormai più di un ventennio sono stati predisposti curricula di *Death Education* (Moss 2000).

Molte esperienze realizzate in contesti tanto di lutto quanto di formazione interculturale, hanno perseguito gli obiettivi tesi a offrire informazioni sulla morte e un vocabolario appropriato per capire le emozioni e per chiarire il valore della vita e della morte (Davis, Yehieli 1998). Sono tutte esperienze che riprendono l'antico "memento mori", coinvolgendo tanto adulti quanto bambini e adolescenti, e che nonostante la loro positività hanno inevitabilmente suscitato anche critiche e rifiuti (Edgar, Howard-Hamilton 1994). Sebbene infatti tali percorsi educativi vengano considerati dagli studiosi come una strategia preventiva, utile per il raggiungimento di concetto maturo di morte (Kastenbaum 1967; Alexander, Adlerstein 1958), necessario per una salute mentale stabile (Edgar, Howard-Hamilton 1994), in quanto promuovono l'esame di realtà rispetto ai limiti del corpo, alla progettazione esistenziale e al dialogo interculturale, poiché inevitabilmente mobilitano sentimenti tristi e paure, essi vengono fortemente respinti (Jones, Hodges 1995). Al fine di ridurre l'incognita relativa all'impatto emotivo determinato dall'argomento, alcune esperienze hanno coinvolto gli

stessi studenti adolescenti nella programmazione dei contenuti da discutere, ottenendo in tal modo un sicuro consenso (Heuser 1995). Attraverso il rafforzamento delle capacità razionali del pensiero, sono state sviluppate analisi in grado di elaborare l'immaginario dei messaggi mass-mediali e del linguaggio comune, coinvolgendo oltre alla scuola, anche il territorio e le famiglie (Jackson, Colwell 2001). Nonostante dunque sia stata dimostrata la positività di questi percorsi di consapevolizzazione, le difficoltà in cui incorre qualsiasi riproposizione moderna del "memento mori" causa forti resistenze e rifiuti, riducendo significativamente gli spazi per affrontare il tema.

In Occidente la difficoltà più grande con cui le persone si devono confrontare è data dunque dalla dissonanza tra il diffuso benessere, che comporta la necessità di tenere lontani i pensieri più angoscianti, e il doversi confrontare con il fatto che questa condizione non è garanzia di immortalità e che dunque la morte ad un certo punto si presenta con tutto il proprio implacabile apparato demolitorio. Nelle culture che stanno lentamente procedendo verso la via dell'occidentalizzazione, invece, il tema della morte è centrale. Non solo perché la povertà, l'umiliazione dei più deboli, la violenza contro le donne e i bambini, la fame e le malattie fanno sì che la morte sia ben presente, ma anche perché i regimi autoritari di matrice teocratica non esitano affatto a ricordare ai propri sudditi che lo stato etico ha innanzitutto a cuore la salvezza dell'anima e non la salute del corpo. Coloro che dunque giungono nella terra del tramonto non trovano più alcun riferimento indubitabile all'esistenza ultraterrena e si trovano immersi in costumi quotidiani che celebrano ed esaltano la vita e non il coraggio di affrontare la morte foriera del ritorno al divino. La differenza quindi tra le due prospettive è sostanzialmente questa: per l'Occidente qualsiasi intervento che provochi malessere viene bandito in nome del benessere e a nessuna religione è permesso mettere a repentaglio la salute dei credenti; al contrario nei paesi che premono sull'Occidente il benessere è un lusso solo per pochi eletti mentre la struttura culturale cerca di mantenere ben fermo il circolo vizioso del terrore, grazie al quale più i sudditi hanno paura più sono fermamente credenti ovvero più obbedienti e infine disponibili a umiliare la propria vita in nome della salvezza dell'anima. Poiché per queste persone, fare i conti con la morte è un dovere quotidiano e l'unica forma di riduzione dell'angoscia è garantita dalla religione, qualsiasi segnale che metta in questione i contenuti religiosi provoca un'angoscia incontenibile e quindi reazioni tanto violente quanto inconsapevoli e irrazionali.

La questione è rilevante, perché parlare esplicitamente di morte cercando altresì di mettere in evidenza che cosa le persone credono e di che cosa dubitano, tanto da renderle coscienti della propria esposizione alla manipolazione da parte del potere costituito attraverso la gestione dei fattori

culturali funzionali al tamponamento dell'ansia di morte (*anxiety buffers*), può mobilitare l'angoscia e dunque paralizzare l'individuo, il quale probabilmente già percepisce questo rischio e preferisce non esporvisi, banalizzando il problema. Ciò che muove le resistenze contro le iniziative di *Death Education* ha dunque a che fare con qualcosa di cruciale, ovvero il timore di suscitare l'angoscia piuttosto che risolvere la paura.

5. L'angoscia che la psicologia inconsapevolmente evoca

In effetti, tra paura e angoscia passa una distanza abissale. La prima ha a che fare con elementi di pericolo oggettivi, rispetto ai quali è possibile intrattenere un rapporto difensivo. La seconda è stata invece riconosciuta dai filosofi esistenzialisti come una condizione originaria dell'uomo, il quale, posto dinanzi alla possibilità di scegliere, dicono Søren Kierkegaard (cfr. 1844) e Martin Heidegger (cfr. 1929), ed essendo consapevole di poter sbagliare, quindi procurarsi danno e dunque porre precocemente termine alla vita o alla possibilità di essere felice, viene travolto da un terrore ingestibile perché privo di una causa oggettiva e concreta. Se la paura è un'emozione di base adattiva importante, biologicamente determinata, perché segnala la presenza o all'avvicinarsi del pericolo, per favorirne l'evitamento (D'Urso, Trentin 1998), quando perda il riferimento alla minaccia concreta essa diviene disfunzionale. Fonte di ogni altra paura, quella di morte appartiene ad entrambe le categorie, ovvero si tratta di una paura fondamentale gestibile sebbene universale, istintiva, caratterizzata da ansia, che però è causa di un'angoscia ingestibile sconfinante nel terrore, nello sconforto estremo e nel dolore inconsolabile. In pratica, la critica al "memento mori" consiste nel dichiarare che evocare la paura della morte per gestirla provoca da ultimo l'angoscia, rispetto alla quale non abbiamo strumenti concettuali sufficientemente forti per gestirla.

L'ulteriore difficoltà riguarda però il fatto che la necessità di nascondere i significati della morte, in modo funzionale alla riduzione della paura, di fatto genera a sua volta angoscia. Questo perché i rimedi non sono indubitabili. Per comprendere in pieno il senso di questo problema ci affacciamo all'indicazione di Emanuele Severino e alla risoluzione radicale che esso offre al tema della morte, aprendo la strada a una riflessione sul "memento mori" del tutto innovativa e per certi versi rivoluzionaria, proprio perché portando alla luce della coscienza gli elementi fondamentali che costituiscono il terrore inevitabilmente indebolisce il potere di coloro che intendono coltivare l'angoscia delle persone a proprio vantaggio.

Infatti, a partire da questa indicazione, risulta che la morte non è il temibile e quindi il credere che il suo occultamento diminuisca la paura di fatto la

mantiene e la trasforma in angoscia, in quanto costruisce e rinforza l'orrore scotomizzandone i tratti semantici (e in particolare il significato autentico). Severino iscrive questo processo all'interno del concetto di nichilismo su cui è basato tutto il pensiero occidentale, derivato interamente dall'originario senso greco del divenire e della cosa (Severino 1982). L'Occidente con Parmenide per la prima volta e in forma irripetibile l'opposizione assoluta tra essere e niente, con Platone impara a considerare l'esistente (la cosa) come ciò che oscilla tra essere e niente (divenire). Negandogli l'eternità, l'Occidente identifica l'ente con il niente, poiché ritiene che esso non sia più quando sia passato, e non sia ancora rispetto al futuro. Questo pensiero terribile decreta l'origine dell'angoscia che sostiene l'intero pensiero occidentale, in quanto il senso del morire assume il significato ontologico del non essere radicale (cadere nel nulla assoluto); ciò comporta che le rappresentazioni occidentali della morte siano assolutamente più temibili di quelle che compaiono in culture pre-ontologiche. È infatti diverso rappresentarsi la morte come un momento di passaggio, in cui la vita abbandona il mondo per raggiungere altri lidi, dal ritenere che la morte sia la meta definitiva e inoltrepassabile dell'esistenza, oltre la quale si dà il nulla. Ossia è diverso credere semplicemente che la morte sia un passaggio, senza essersi mai rappresentati il senso dell'annientamento definitivo, dal crederci conoscendo il senso del nulla. Questo è il punto che riteniamo assolutamente decisivo e che nessuna teoria filosofica, epistemologica, psicologica o teologica ha ancora saputo indicare. La filosofia, continua Severino, nasce come il sapere che per un verso vede ciò che il mito non può concepire — l'opposizione assoluta tra essere e niente —, per l'altro verso vuole superare il mito, per offrire all'uomo il significato più sicuro in cui rifugiarsi dal dolore che l'oscillazione tra essere e niente procura e che la paura mette in evidenza. Tale pensiero è nato per esercitare la forma di previsione certissima — conoscenza indubitabile delle cause —, quella che prevenga l'evento straziante o ponga un rimedio assoluto al suo accadere. Ma, ribadisce il filosofo, se l'uomo è ciò che l'Occidente stabilisce che esso sia — un essere contingente che nascendo provvisoriamente sporge dal nulla per ricadervi con la morte — allora l'angoscia è, oltre che terrificante, inevitabile quanto lo è la paura che la presagisce. L'abitatore dell'Occidente è l'uomo che non può negare a se stesso di conoscere il significato più radicale che la morte assume; una volta evocato il significato del divenire come oscillazione tra essere e nulla, ogni volontà di negare che la morte sia l'annientamento definitivo può essere negata, come Nietzsche sentenzia irreversibilmente. Ciò comporta che debbano in continuazione essere predisposte cure tramite cui combattere l'angoscia di morte. Il concetto di nichilismo coinvolge perciò un altro aspetto indicato da Severino, quello inerente alla convinzione che i rimedi possano preservare dall'azione corrosiva del nulla. L'Occidente, come am-

piamente descritto e dibattuto dalla TMT, offre infatti grande importanza alle azioni umane che rispondono al richiamo della paura. Tali prassi assumono la connotazione del rimedio funzionale alla permanenza migliore (qualità della vita), per il maggior tempo possibile (quantità di vita). Eppure questo è solo l'ultimo esito del pensiero occidentale. Nella storia della filosofia la morte ha assunto significati differenti: la prima forma di giustificazione concepita per rappresentare la morte come il passaggio da una forma di esistenza a un'altra è stata avanzata dal pensiero epistemico–metafisico, il quale definendo le forme immutabili dell'essere ha stabilito le aree necessarie di eternità. Nell'orizzonte del pensiero greco, apparso il senso del divenire, di fronte all'orrore della vita che si annienta, tramite le strutture dell'*episteme* la filosofia ha costruito un rifugio, offrendo un ordine necessario al mondo, per salvare l'uomo dall'angoscia. L'*episteme* era il sapere che intendeva imporsi, attraverso l'incontrovertibilità della verità, sul divenire; il suo sapere ha eretto la metafisica delle religioni occidentali, disponendo il significato fondamentale della salvezza, che riguardava l'idea della permanenza nell'essere oltre la morte, presso Dio. Eclissato il mito, il senso della salvezza in Occidente non si costituiva più su rappresentazioni fantastiche del sacro, bensì all'interno delle costruzioni razionali dell'inconfutabile. Per la tradizione filosofica, l'anima — lo spirito — era la dimensione destinata a permanere dopo l'annientamento del corpo, raggiungendo l'Assoluto. Ma questa sicurezza ha generato a sua volta terrore, poiché ha limitato la libertà, senza poter vieppiù garantire la sopravvivenza dopo l'ultimo respiro, rendendo quindi l'uomo schiavo di regole imm modificabili e lasciandolo preda dell'originario terrore. Per superare questa violenza, dinanzi al dubbio che la fede nel divenire comporta rispetto a qualsiasi sapere che intenda negarlo o limitarlo, si è fatta innanzi la cultura moderna e contemporanea, che ha sciolto l'uomo dalle catene con cui la ragione epistemica lo legava. Il benessere è dunque divenuto un valore sul quale puntare in questa esistenza e rispetto al quale la stessa etica degli interventi pedagogici si rivolge come punto di riferimento certissimo. Ma in tale perimetro si è fatto sempre più chiaro il fondamento su cui si erige tutto il sapere, il concetto di divenire, al quale non si oppone ormai più indubitabilmente alcun immutabile; in tal senso il rimedio è oggi riconosciuto in ciò che garantisce all'uomo la permanenza migliore nel mondo (Severino 1998). Con il declino dell'*episteme* e il progressivo sviluppo della scienza, l'anima è perciò passata dalla dimensione trascendente a quella naturale, controllabile sperimentalmente. Più decade il sapere epistemico–metafisico, più prende consistenza il sapere scientifico e tecnologico; più perde forza la fede nell'esistenza di un Assoluto che garantisca all'uomo la sopravvivenza al disfacimento del corpo, più svanisce la consistenza del concetto di anima, ambito semantico deputato alla assicurazione offerta dalla promessa di una vita ultraterrena. Più si

esaurisce il concetto di sostanzialità di un principio spirituale che costituisca l'identità del soggetto, più prende piede l'idea di una psiche che risponda all'empiria delle sperimentazioni. Il sapere scientifico e tecnologico ha quindi preso il posto della metafisica, perché più della metafisica è in grado di dominare il tempo umano di permanenza nell'essere, decretando la totale mortalità della sua esistenza e quindi da ultimo evocando le espressioni più atroci della paura. La perdita del senso della salvezza offerto dall'Occidente è tanto grande quanto enorme è stato il rimedio che intendeva offrire: la possibilità di rappresentare incontrovertibilmente e non fantasticamente la morte come un passaggio. Il declino della verità e il successo raggiunto dalla certezza che l'unica verità sia la totale contingenza dell'essere hanno definitivamente imposto alla rappresentazione della morte l'espressione estrema della disillusione.

In tal senso, qualsiasi riattualizzazione del "memento mori" fondata sul discorso religioso deve fare oggi i conti con la confutazione radicale della veridicità dei contenuti di tutte le religioni, necessariamente invalidate dalla razionalità del pensiero occidentale contemporaneo. Ciò significa che chi anche si sentisse sicuro di poter parlare della morte in nome della propria fede, sarebbe autorizzato a farlo solo come testimonianza individuale, non in nome di una "verità" indubitabile. Ma questo aumenterebbe l'angoscia, in quanto manifesterebbe la volontà soggettiva di persuadere e quindi creare dipendenza nel fedele, comunque sempre rapito dal dubbio.

Ma il pensiero contemporaneo non è l'ultima risposta alla morte che la filosofia può dare. È possibile infatti educare alla morte e ai suoi significati partendo da un punto di vista assolutamente non nichilista, ovvero quello che — indica Severino (cfr. 1980, 1981, 1982, 2001) — mostra la necessità dell'eternità dell'essere, annunciando che "siamo tutti (ogni ente) già da sempre salvi" poiché nessun annientamento ci attende, in quanto l'essere non può non essere. Non possiamo in questa sede entrare nel merito di siffatta fondazione teoretica; per economia ci basti dire che tale discorso è talmente forte da porsi come "verità", in quanto è capace di mostrare l'autotoglimento di ciò che lo nega, manifestandosi quindi come inconfutabile (niente lo può smentire). Ciò che vogliamo conclusivamente far notare è che i detrattori che con più veemenza si gettano contro questo pensiero sono proprio quelli che sostengono un'eternità parziale — ossia coloro che aderiscono a visioni epistemiche, secondo le quali esiste qualcosa di eterno e l'umano diveniente può guadagnare l'eternità solo adeguandosi ai precetti morali indicati dalle specifiche dottrine. Dato tutto il discorso che abbiamo fin qui fatto, viene inesorabilmente in evidenza come il bisogno di fondare "verità" relative a un'eternità parziale (quella garantita dall'appartenere a un gruppo privilegiato che condivida una determinata teoria o religione o ideologia) corrisponda alla volontà di potenza e di dominio e come questa

volontà per ottenere il proprio potere abbia bisogno di alimentare il terrore fondandolo sull'angoscia di morte. Ora è chiaro che coloro che premono ai confini dell'Occidente con il desiderio di demolirlo devono ancora affrontare l'azione corrosiva di un martellatore capace di demolire sotto i loro occhi ogni certezza. Ci vuole molta forza di mente e di cuore, indubbiamente, ma se ci sono riusciti gli occidentali perché non possono riuscirci anche coloro che odiano l'Occidente? Forse basta presentare la morte secondo le categorie che le competono.

Certamente l'indicazione di Severino, in quanto teoreticamente e logicamente incontrovertibile, risulta molto scomoda perché per un verso accoglie la confutazione di ogni sapere epistemico, quindi anche quello metafisico su cui si fondano le religioni monoteiste, e per l'altro mostra parallelamente anche la contraddittorietà del pensiero scientifico e contemporaneo. Di fatto, essa non porta alcun vantaggio a coloro che coltivano i bisogni degli individui e della società per poter offrire risposte in cambio di potere e obbedienza. Non aiuta a costruire cattedrali da dedicare a entità sovrumane e neppure a facilitare scambi economici nei templi della politica. Ma forse proprio per questo essa si dispone come pensiero sistematico oltremodo "utile" proprio agli "individui", indipendentemente da chi essi siano, perché permette loro di trovare i riferimenti necessari per comprendere a chi essi affidino le proprie capacità critiche mettendole a tacere e per scoprire che una strada ben diversa di coscienza è già da sempre aperta dinanzi ad ognuno, senza che alcuna morte possa offuscarla. Tale insegnamento per un verso permette di affrontare, come Ulisse con le sirene, le voci più persuasive che seducono l'ascoltatore nascondendogli tanto la morte quanto l'inganno della promessa di salvezza, e per l'altro garantisce di potersi inabissare in sé stessi, con la ricchezza concettuale necessaria per dibattere dialetticamente con la propria irrazionalità e i dubbi, senza soccombere agli attacchi dell'angoscia. Sarà dunque da questo dialogo interiore che la vera spiritualità potrà riprendere il volo e cercare nei testi già scritti le tracce del destino, per inventare nuove ermeneutiche che indichino l'eterno non come nemico dell'uomo ma come sua più autentica identità.

6. Conclusioni

L'educazione alla morte è un territorio oltremodo importante e insieme smisuratamente difficile da gestire, ma non impossibile. Questa sua natura deriva dal non poter essere considerata prescindendo dai tratti culturali che la impostano (Shatz 2002). Il centro quella questione consiste nel fatto che si può parlare di qualcosa quando si sappia di che cosa si sta parlando e quello specifico sapere definisce i perimetri di tutte le possibili argomentazioni

al riguardo. Ciò significa che a seconda dell'idea che abbiamo della morte impostiamo qualsiasi discorso in proposito. La psicologia è certo un buon punto di riferimento, ma riteniamo sia inevitabilmente insufficiente perché, in quanto scienza che assume come propria fondazione un'epistemologia sostanzialmente riduzionista, essa non può che offrire una significazione pessimistica del morire (intendere la morte come annientamento). Non possiamo inoltre non ricordare le implicazioni di questa prospettiva, rispetto al confronto con chi muore.

Se infatti l'esortazione di Sigmund Freud (cfr. 1915), il quale traduceva il "Si vis pacem para bellum" in "Si vis vitam, para mortem", da ultimo consiste nel definire la scelta di vita come espressione dell'eroismo estremo – "Uomo, vivi adattandoti a sapere che devi finire nel nulla!" –, qualsiasi ricorso alla consolazione religiosa fatta all'interno di un tale orizzonte di senso mantenuto implicito non può che essere un inganno, dove chi è inconsapevole è colui che paga il prezzo più caro. Affinché questo momento possa essere autentico e non una banalizzazione è dunque necessaria una preparazione che richiede un lavoro culturale profondo, lungo e accurato. Mentire dinanzi al morente, annunciandogli con una più o meno retorica ritualità che certamente al di là dell'ultimo respiro c'è una divinità che lo attende, dubitandone, eppure affidandosi a questa rappresentazione perché tutto sommato è consolatoria, è certamente una banalizzazione del momento più importante della vita di chi sta morendo. Poiché però è ormai venuto in luce l'errore sostanziale del nichilismo che sostanzia tanto la fede quanto il dubitarne, oggi possiamo dire che il "memento mori" permette di elaborare grandi e splendidi temi, per affrontare l'angoscia che deriva dal riportare alla coscienza ciò che più temiamo. Poiché appare il pensiero che reimposta e risolve ultimativamente tale problema, è possibile educare alla morte senza richiedere alcuno sforzo eroico, ma solo razionale. Si tratta della fatica preferita dall'essere umano, ovvero l'esercizio del pensiero e dell'intelligenza, accogliendo i grandi messaggi che la storia ci ha lasciato per analizzarne i segreti, scrutarne le implicazioni, coglierne il trapelare dell'eternità secondo forme inattese, che solo nuove ermeneutiche possono disvelare.

Come battuta finale, è necessario ricordare che secondo Severino l'Islam è destinato a compiere il grande passaggio storico che gli permetterà di superare il proprio irrazionale arroccamento al passato, perché confliggendo con l'Occidente è costretto a focalizzare i propri sforzi sul potenziamento della tecnica e questo inevitabilmente implica che la tecnica stessa lo trasformi radicalmente (Severino 2003). Ma su questo e le sue implicazioni rispetto all'angoscia di morte siamo costretti da rimandare ad un prossimo articolo.

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN G., *Stato di Eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- , *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- ALEXANDER I.E., ADLERSTEIN A.M., *Affective Response to the Concept of Death in a Population of Children and Early Adolescents*, «Journal of Genetics Psychology», 93, 1958, pp. 167–177.
- ARDIGÒ R., *L'inconscio*, a cura di I. Testoni, Gallone, Milano 1997.
- ARNDT J., GREENBERG J., SIMON L., PYSZCZYNSKI T., SOLOMON S., *Terror Management and Self-Awareness: Evidence That Mortality Salience Provokes Avoidance of the Self-Focused State*, «Personality and Social Psychological Bulletin», 24, 1998, pp. 1216–1227.
- ARNDT J., GREENBERG J., PYSZCZYNSKI T., SOLOMON S., *Subliminal Presentation of Death Reminders Leads to Increased Defense of the Cultural Worldview*, «Psychological Science», 8, 1997, pp. 379–385.
- BECKER E., *The Denial of Death*, Free Press, New-York 1973; trad. it. G. Gastone, *Il rifiuto della morte*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
- BOWLBY J., *Attachment and loss*, Basic Books, New-York 1969; trad. it. di L. Schwarz, M.A. Schepisi, *Attaccamento e perdita: la perdita della madre*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.
- DAVIS T.M., YEHELI M., *Hiroshima and Paper Cranes: a Technique to Deal with Death and Grief*, «The Journal of School Health», 68 (9), 1998, pp. 384–386.
- D'URSO V., TRENTIN R., *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- EDGAR L.V., HOWARD-HAMILTON M., *Noncrisis Death Education in the Elementary School*, «Elementary School Guidance & Counseling», 29 (1), 1994, pp. 38–46.
- ESPOSITO R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- , *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- FESTINGER L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford 1957; trad. it. di G. Iacono, *Teoria della dissonanza cognitiva*, FrancoAngeli, Milano 1973.
- FONSECA L.M., TESTONI I., *The Emergence of Thanatology and Current Practice in Death Education*, «Omega. Journal of Death and Dying», 64, 2011, pp. 157–69.
- FREUD S., *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien und Zürich 1920; trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio del piacere*, in Id., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- , *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915; trad. it. di C.L. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in Id., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, vol. 8.
- GOLDENBERG J.L., PYSZCZYNSKI T., GREENBERG J., SOLOMON S., KLUCK B., CORNWELL R., *I am Not an Animal: Mortality Salience, Disgust, and the Denial of Human Creatureliness*, «Journal of Experimental Psychology», 130, 2000, pp. 427–435.
- GOLDENBERG J.L., PYSZCZYNSKI T., JOHNSON K.D., GREENBERG J., SOLOMON S., *Fleeing the Body: A Terror Management Perspective on the Problem of Human Corporeality*, «Personality and Social Psychology Review», 4, 2000, pp. 200–218.
- GREENBERG J., SIMON L., HARMON-JONES E., SOLOMON S., PYSZCZYNSKI T., LYON D., *Testing Alternative Explanations for Mortality Salience Effects: Terror Management, Value Accessi-*

- bility, or Worrisome Thoughts?, « European Journal of Social Psychology », 25, 1995, pp. 417–433.
- GREENBERG J., SOLOMON S., PYSZCZYNSKI T., *Terror Management Theory of Self-Esteem and Cultural Worldviews: Empirical Assessments and Conceptual Refinements*, in M. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, 29, pp. 61–139, Academic Press, Orlando (FL) 1995.
- GREENBERG J., SIMON L., PYSZCZYNSKI T., SOLOMON S., CHATEL D., *Terror Management and Tolerance: Does Mortality Salience Always Intensify Negative Reactions to Others Who Threaten One's Worldview?*, « Journal of Personality and Social Psychology », 63, 1992, pp. 212–220.
- GREENBERG J., PYSZCZYNSKI T., SOLOMON S., ROSENBLATT A., VEEDER M., KIRKLAND S., LYON D., *Evidence for Terror Management Theory II: The Effects of Mortality Salience Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview*, « Journal of Personality and Social Psychology », 58, 1990, pp. 308–318.
- HARMON-JONES E., MILLS J., *Cognitive Dissonance: Progress on a Pivotal Theory in Social Psychology*, American Psychological Association, Washington (DC) 1999.
- HEIDEGGER M., *Was ist Metaphysik?*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1929; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001⁷.
- HEUSER L., *Death Education: a Model of Student-Participatory Learning*, « Death studies », 19, 1995, pp. 583–590.
- HUNTINGTON S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon&Schuster, New-York 1996.
- JACKSON M., COLWELL J., *Talking to Children About Death*, « Mortality », 6 (3), 2001, pp. 321–325.
- JONAS E., SCHIMEL J., GREENBERG J., PYSZCZYNSKI T., *The Scrooge Effect: Evidence That Mortality Salience Increases Prosocial Attitudes and Behavior*, "Personality and Social Psychology Bulletin", 28(10), 2000, pp. 1342–1353.
- JONES C.H., HODGES M., *Parental Support for Death Education Programs in the Schools*, « School Counselor », 42 (5), 1995, pp. 370–376.
- KASTENBAUM R., *The Child's Understanding of Death: How Does it Develop?*, in E.A. Grollman (Ed.), *Explaining death to children*, Beacon Press, Boston MA 1967, pp. 89–100.
- KIERKEGAARD S., *Begrebet Angst*, Virgilius Haufniensis, Copenhagen 1844; trad. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni, Firenze 1965.
- MOSS B.R., *Death Studies at University: New Approaches to Teaching and Learning*, « Mortality », 5 (2), 2000, pp. 205–214.
- PUTINO A., *I corpi di mezzo*, Ombre Corte, Verona 2011.
- PYSZCZYNSKI T., GREENBERG J., SOLOMON S., *A Dual Process Model of Defense Against Conscious and Unconscious Death-Related Thoughts: An Extension of Terror Management Theory*, « Psychological Review », 106, 1995, pp. 835–845.
- PYSZCZYNSKI T., GREENBERG J., SOLOMON S., SIDERIS J., STUBING M.J., *Emotional Expression and the Reduction of Motivated Cognitive Bias: Evidence from Dissonance and Distancing from Victim's Paradigms*, « Journal of Personality and Social Psychology », 64, 1992, pp. 177–186.
- RANK O., *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für Die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1924; trad. it. di E. Ponsi, *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, SugarCo, Milano 1990.

- SEVERINO E., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.
- , *La Gloria. Risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- , *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.
- , *Essenza del nichilismo* [1972], Adelphi, Milano 1982.
- , *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- , *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- SHATZ M.A., *Theaching Thanatology in a Foreign Country: Implications for Death Educators*, «Death Studies», 26, 2002, pp. 425-430.
- TAUBMAN BEN-ARI O.T., FLORIAN V., MUKULINER M., *The Impact of Reminders of Death on Reckless Driving: a Terror Management Perspective*, «Journal of Personality and Social Psychology», 76, 1998, pp. 35-45.
- TESTONI I., *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- TESTONI I., DI LUCIA SPOSITO D., DE CATALDO L., RONCONI L., *Life at All Costs? Italian Social Representations of End-of-Life Decisions after President Napolitano's Speech – Margin Notes on Withdrawing Artificial Nutrition and Hydration*, «Nutritional Therapy & Metabolism», 32(3), 2014, pp. 121-135.
- TESTONI I., LAZZAROTTO SIMIONI J., DI LUCIA SPOSITO D., *Representation of Death and Social Management of the Limit of Life: Between Resilience and Irrationalism*, «Nutritional Therapy & Metabolism», 31(4), 2013, pp. 192-198.
- TESTONI I., *Autopsia filosofica. Il momento giusto per morire tra suicidio razionale ed eternità*, Apogeo-Feltrinelli, Milano 2007.
- , *Suicidio razionale: Nichilismo e rappresentazione sociale-culturale della morte*, in La Barbera D., Novara C. (a cura di), *Solitudini. Studi sul suicidio in una prospettiva psicotomica*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 71-78.
- TESTONI I., ZAMPERINI A., *Modern Medical Technologies and Psychology of Consent: A New Look at Bioethics*, «Constructivism in the Human Sciences», 9, (2), 2004, pp. 93-110.
- TESTONI I., *L'uomo contemporaneo e il nulla*, in Bodei R., Curi U., Testoni I., Vattimo G. (a cura di), *Visioni Altre*, ETS, Pisa 2003, pp. 71-93.