

Morire altrove

La buona morte
in un contesto interculturale

a cura di
Corrado Viafora
Francesca Marin

FrancoAngeli



Ricerche

STUDI E RICERCHE DI BIOETICA E SCIENZE UMANE

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Studi e Ricerche di Bioetica e Scienze Umane

Diretta da Corrado Viafora

L'orizzonte entro cui si colloca la collana è determinato da una certa concezione della bioetica e da un'analisi del momento storico che la bioetica come movimento sta attraversando.

L'idea di bioetica sottesa alla collana è che essa abbia una funzione ultimamente normativa, finalizzata in altre parole a guidare l'azione. Ciò non deve però far dimenticare la dimensione di senso sempre implicata nelle questioni etiche e bioetiche.

Quanto al momento storico in cui si trova la bioetica e che la collana assume come sfondo, esso è dato dall'istituzionalizzazione della bioetica stessa, che da movimento scientifico e culturale in senso ampio è ormai penetrata nelle istituzioni, in particolare nelle strutture sanitarie e nelle università. Accompagnare questo processo è l'obiettivo operativo della collana.

Dato questo quadro, la convinzione a partire da cui nasce il presente progetto editoriale è che per rispondere adeguatamente alle esigenze implicate nelle due premesse sopra delineate è necessaria una *sistematica interazione tra bioetica e scienze umane*.

Questa interazione sarà di grande utilità sia per impostare in modo adeguato il rapporto tra analisi empirica e riflessione normativa, sia per affrontare alcune aree tematiche cui la collana intende dedicare speciale attenzione. Tra queste: l'interpretazione dei fini della medicina nelle nuove situazioni prodotte dall'ampliamento delle sue potenzialità tecniche; l'analisi dell'evoluzione dei sistemi sanitari di fronte alle attuali tendenze demografiche ed epidemiologiche; una fenomenologia della soggettività umana, attenta alla dimensione corporea e a quella relazionale; un ripensamento del paradigma antropocentrico che renda possibile valorizzare l'unicità del carattere riflessivo della nostra apertura al mondo insieme con la nostra appartenenza alla comunità dei viventi; la costruzione di un approccio alle questioni bioetiche in grado di distinguere e integrare le diverse responsabilità coinvolte; la valorizzazione, infine, dell'idea di dignità umana e delle risorse di senso che una sua adeguata articolazione può fornire per costruire la base di una bioetica condivisa in un contesto pluralistico e multiculturale.

In relazione a queste aree tematiche la collana intende selezionare studi e ricerche *a livello etico-fondativo*, orientati a enucleare e approfondire le idee di fondo a cui queste aree ultimamente rimandano; studi e ricerche *a livello etico-clinico*, centrati sull'analisi di contesti dove la domanda etica si fa più pressante; studi e ricerche *a livello etico-regolamentativo*, ad esempio su documenti a carattere deontologico o giuridico. Con l'attenzione a privilegiare studi e ricerche che si impegnino in una integrazione di questi tre livelli.

Per garantire l'elevata qualità scientifica, i volumi della collana Studi e Ricerche di Bioetica e Scienze Umane sono sottoposti al referaggio anonimo di due esperti.

Comitato di redazione: *Camillo Barbisan* (Centro Regionale Trapianti del Veneto); *Enrico Furlan* (Università di Padova); *Alberto Gaiani* (Università di Padova); *Marcello Ghilardi* (Università di Padova); *Francesca Marin* (Università di Padova); *Kathrin Ohnsorge* (Università di Basilea, Svizzera); *Mariassunta Piccinni* (Università di Padova); *Gian Paolo Terravecchia* (Università di Padova), *Silvia Tusino* (Università di Padova).

Comitato scientifico: *Stefano Allievi*, Sociologia (Università di Padova); *Anna Aprile*, Medicina legale (Università di Padova); *Antonio Autiero*, Teologia Morale e Bioetica (Università di Münster); *Giampaolo Azzoni*, Filosofia del Diritto e Biodiritto (Università di Pavia); *Giovannella Baggio*, Medicina Generale (Università di Padova); *Paolo Becchi*, Filosofia del Diritto e Bioetica (Università di Genova); *Franca Bimbi*, Sociologia (Università di Padova); *Giorgio Bonaccorso*, Neuroscienze, Teologia (Istituto di Teologia Pastorale “S. Giustina”, Padova); *Pascal Borry*, Metodologia della ricerca e Bioetica (Università di Lovanio, Belgio); *Adone Brandalise*, Studi interculturali (Università di Padova); *Mino Conte*, Pedagogia (Università di Padova); *Marina Cuttini*, Pediatria (Ospedale “Bambin Gesù”, Roma); *Antonio Da Re*, Filosofia Morale e Bioetica (Università di Padova); *Paolo De Coppi*, Pediatria (Ormond Street Hospital, Londra); *Wim Dekkers*, Filosofia della Medicina e Bioetica (Università di Nimega, Olanda); *Roberto Dell’Oro*, Teologia Morale e Bioetica; *Piergiorgio Donatelli*, Filosofia Morale e Bioetica; *Luciano Galliani*, Pedagogia (Università di Padova); *Carlo Giaquinto*, Pediatria e Ricerca Clinica (Università di Padova); *Diego Gracia*, Storia della Medicina e Bioetica (Università Complutense di Madrid, Spagna); *Gustavo Guizzardi*, Sociologia (Università di Padova); *Francesca Menegoni*, Filosofia Morale (Università di Padova); *Paola Milani*, Pedagogia (Università di Padova); *Roberto Mordacci*, Filosofia Morale e Bioetica (Università Vita-Salute, San Raffaele, Milano); *Vincenzo Pace*, Sociologia (Università di Padova); *Laura Palazzani*, Filosofia del Diritto e Bioetica (LUMSA, Roma); *Giorgio Palù*, Microbiologia e Virologia (Università di Padova); *Elena Pariotti*, Filosofia del diritto (Università di Padova); *Giorgio Perilongo*, Pediatria (Università di Padova); *Piera Poletti*, Organizzazione sanitaria (Ceref, Padova); *Vincenzo Rebba*, Economia Sanitaria (Università di Padova); *Massimo Reichlin*, Filosofia Morale e Bioetica (Università Vita-Salute, San Raffaele, Milano); *Marco Sambin*, Psicologia Applicata (Università di Padova); *Paolo Santonastaso*, Psichiatria (Università di Padova); *Giuseppe Sartori*, Neuroscienze (Università di Padova); *Anne-Marie Slowther*, Organizzazione sanitaria e Comitati etici (Warwick Medical School, Gran Bretagna); *Mariachiara Tallacchini*, Scienza, Tecnologia e Diritto (Università Cattolica, Piacenza); *Gianni Tamino*, Biologia (Università di Padova); *Ines Testoni*, Psicologia applicata (Università di Padova); *Gianni Tognoni*, Epidemiologia e Ricerca Clinica (Istituto Mario Negri Sud); *Libero Vitiello*, Biologia (Università di Padova); *Carla Xodo*, Pedagogia (Università di Padova); *Renzo Zanotti*, Scienze infermieristiche (Università di Padova); *Paolo Zatti*, Diritto Privato e Biodiritto (Università di Padova).

Morire altrove

La buona morte
in un contesto interculturale

a cura di
Corrado Viafora
Francesca Marin

FrancoAngeli

Si ringrazia l'Associazione Amici dell'OIC di Padova per il sostegno alla pubblicazione.

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

1. **Un'introduzione al confronto interculturale sulla buona morte**, di *Corrado Viafora* pag. 9

Lo scenario

2. **L'accompagnamento di chi muore altrove: sfide, problemi, strategie**, di *Cristina Vargas* » 27
- Premessa » 27
1. La trappola dell'identità » 30
2. Corpi e significati » 34
3. Assenze, incertezze e riti » 37
4. Il concetto di "pluralismo medico" » 40
5. Risorse e strategie » 44

Parte I - Prospettive sulla buona morte nella tradizione occidentale

3. **L'uomo e la morte in Occidente: verso un nuovo paradigma interpretativo**, di *Stefano Allievi* » 49
1. Il dibattito sulla morte oggi: dalla ri-mozione al ritorno dell'e-mozione? » 49
2. L'uomo e la morte in Occidente: *historia brevis* » 51
3. La morte nelle società contemporanee: segnali ambivalenti » 57
4. Il paradosso della mediatizzazione » 63
5. Inizio di una quinta fase? » 65
- Conclusioni: "normalizzare" la morte? » 70

4. Alle origini dell'angoscia: un'analisi critica delle rappresentazioni occidentali della morte , di <i>Ines Testoni</i>	pag.	72
1. Di fronte alla morte: approcci psicologici a confronto	»	72
2. Dall'Occidente la perdita di ogni "oltre"	»	74
3. <i>Near Death Experiences & Terror Management Theory</i>	»	76
4. La psicoanalisi e il lutto dell'uomo darwiniano	»	79
5. La verità che salva dall'angoscia	»	82
5. La buona morte tra <i>conatus</i> e <i>passio</i>: riflessioni a partire dal dibattito in bioetica , di <i>Roberto Dell'Oro</i>	»	86
1. Il linguaggio della morte: una ricognizione fenomenolo- gica	»	86
2. Alla ricerca delle condizioni dell'etica	»	91
3. <i>Conatus</i> e <i>Passio Essendi</i>	»	93
4. <i>Conatus essendi</i>	»	95
5. <i>Passio essendi</i>	»	97
6. Il dialogo delle antropologie come condizione dell'etica	»	99

Parte II - Confronto interculturale sulla buona morte

6. La radicale differenza tra "multicultura" e "interculti- ra" , di <i>Adone Brandalise</i>	»	103
1. L'ordine del politico e la morte	»	103
2. Da multicultura a intercultura	»	105
3. L'altro e l'ascolto	»	108
4. Il simbolo tra due morti	»	111
7. La buona morte nell'Islam , di <i>Enzo Pace</i>	»	113
Introduzione	»	113
1. La morte prima dell'avvento dell'Islam	»	117
2. Gustare la morte	»	122
3. Le pratiche rituali per la morte	»	123
4. L'idea della morte: un ponte fra Islam, Ebraismo e Cri- stianesimo	»	124
8. Incontrare il tempo che viene: Cristianesimo e Buddhismo in dialogo sulla buona mor- te , di <i>Marcello Ghilardi</i>	»	126
1. Il carattere strutturalmente dialogico della religione	»	126

2. La buona morte nonostante il dolore: due esempi	pag.	127
3. La “grande morte” come distacco dall’ego	»	129
4. La sofferenza, la morte, il tempo	»	138
5. L’abbandono come dimensione dell’amore	»	142
9. Camminare su una fune: il difficile equilibrio nella cura interculturale di fine vita,		
di <i>Yasmin Gunaratnam</i>	»	144
Premessa	»	144
1. Indizi	»	148
2. Camminare sulla fune della cura interculturale	»	150
3. Il non-sapere	»	153
4. Sulla pelle di un leone	»	157
10. Nei pressi della morte: i volti della mediazione interculturale, di <i>M. Khalid Rhazzali</i>		
1. La morte e la dimensione interculturale del territorio	»	164
2. La presenza del mediatore interculturale nel percorso verso la morte	»	167
3. La religione e la mediazione interculturale	»	173
4. Le identificazioni della patria e le seconde generazioni	»	179
Conclusione	»	183

Epilogo

11. Tornare a casa. Sugli scopi delle cure palliative, di <i>Wim Dekkers</i>		
Introduzione	»	187
1. Casa e metafora	»	188
1.1. Metafora	»	189
1.2. Livello di interpretazione	»	191
2. Verso una fenomenologia della casa	»	192
2.1. Abitazione e casa	»	193
2.2. Tempo	»	194
2.3. Dimorare e viaggiare	»	194
2.4. Altri	»	194
2.5. Giovani e anziani	»	195
3. La casa e l’accompagnamento del paziente nella fase terminale	»	196
3.1. La propria casa	»	196

3.2. Il nostro corpo	pag.	198
3.3. L'ambiente psicosociale	»	199
3.4. La dimensione spirituale: origine dell'esistenza umana	»	201
4. Sulla metafora del tornare a casa	»	203
Conclusione	»	205
Bibliografia	»	207
Gli autori	»	217

1. Un'introduzione al confronto interculturale sulla buona morte

di Corrado Viafora

Un tempo alla morte ci si preparava e morire bene era considerato una vera e propria arte. Oggi lo scenario appare profondamente cambiato. Da una parte, sembra che i simboli tradizionali con cui l'Occidente si rapportava alla morte si siano logorati; dall'altra, il fenomeno della globalizzazione porta sempre più a confrontarsi con immagini della morte e del morire che appartengono ad altre culture. Il più diretto impatto di questo cambiamento è senz'altro sulle istituzioni sanitarie. Quali strategie adottare per accompagnare adeguatamente chi si trova a terminare i suoi giorni lontano dal proprio paese d'origine? Come rispondere alle sue richieste di poter morire in modo coerente con la propria immagine di buona morte? Sono queste le domande con cui il libro intende confrontarsi¹.

Il percorso che esso propone si articola in due parti. La prima analizza le prospettive sulla buona morte nella tradizione occidentale: prospettive storico-sociologiche che documentano l'evoluzione dell'attitudine dell'uomo occidentale nei confronti della morte; prospettive psicologiche che indagano i sentimenti alimentati dalle rappresentazioni della morte dominanti in Occidente; prospettive filosofiche e teologiche che introducono agli orizzonti di senso a cui la cultura occidentale ha fatto e fa riferimento per pensare la morte.

1. Il volume raccoglie ed elabora il materiale prodotto nell'ambito del Convegno nazionale *"La buona morte in un contesto multiculturale. Problemi e compiti per le istituzioni sanitarie"* (Padova, 29 aprile 2010), integrandolo con contributi utili per una più adeguata comprensione del fenomeno. Il Convegno, organizzato all'interno del Corso di Perfezionamento in Bioetica dell'Università di Padova aveva come destinatari innanzitutto i corsisti, ma si rivolgeva anche ai componenti del sistema dei Comitati etici per la pratica clinica della Regione Veneto. Tra le questioni emerse da una precedente indagine condotta proprio dalla rete dei Comitati etici del Veneto sulla morte e il morire all'interno delle strutture sanitarie della regione (cfr. Barbisan C. *et al.*, a cura di (2010), *Etica nel morire. Vissuto degli operatori e ruolo dei comitati etici*, FrancoAngeli, Milano) era infatti emersa proprio la questione dell'accompagnamento alla morte di persone appartenenti a culture diverse.

La seconda dà conto del confronto interculturale sulla buona morte. Si precisa innanzitutto il senso con cui il concetto di interculturalità viene assunto. Si istruisce poi un dialogo sull'idea di buona morte tra Cristianesimo, Islam e Buddismo con l'obiettivo di esemplificare la fecondità degli stimoli che provengono alla nostra tradizione culturale dal confronto con culture "altre". Si prospetta, infine, il difficile equilibrio nella cura interculturale di fine vita e si analizza il contributo che la mediazione culturale può fornire nel percorso verso la morte.

Le due parti sono precedute dalla presentazione dello scenario concernente le sfide poste dall'accompagnamento di chi muore altrove. Alla sfida che la morte in sé solleva si aggiunge quella più specifica del morire "altrove". Tale sfida richiede che nelle cure di fine vita e nell'approccio agli specifici problemi etici che esse oggi sollevano, si metta seriamente a tema la dimensione culturale. Spesso reificata e semplificata, si tratta di una dimensione nella quale al contrario, specialmente per quanto riguarda la morte e il morire, si intrecciano trame di senso estremamente articolate. A questa sfida è dedicato il saggio di apertura di Cristina Vargas, antropologa da tempo impegnata a promuovere presso gli operatori sanitari la competenza culturale richiesta per accompagnare nel morire pazienti con riferimenti simbolici diversi dai nostri.

Due sono i presupposti cui la cura del libro si ispira e che costituiscono il quadro entro cui assumono senso le prospettive dei diversi contributi così come l'articolazione con cui vengono collegati.

Il primo è dato dalla convinzione che, per far fronte alle sfide sollevate dall'assistenza di chi muore altrove, sia necessario innanzitutto che gli operatori sanitari più direttamente coinvolti acquisiscano un'adeguata competenza culturale. Su questo fronte a livello internazionale si è da anni aperto un cantiere di ricerche con interessanti lavori in corso per quanto riguarda sia gli aspetti empirici che la riflessione teorica². E tuttavia questo non basta, se contemporaneamente su tematiche culturalmente così sensibili come la morte e il morire non si sviluppa nel più ampio spazio pubblico una disponibilità al confronto con l'altro e con le immagini diverse di buona morte di cui è portatore. Di fronte a questa richiesta, a essere chiamata in causa è da una parte la tendenza della cultura occidentale a non riconoscere l'altro come interlocutore e a mettere in atto strategie che in vari

2. Crawley L. *et al.* (2002), "Strategies for Culturally Effective End-of-Life Care", *Annals of Internal Medicine*, 136, 9, pp. 673-679; Searight R., Gafford J. (2005), "Cultural Diversity at the End of Life: Issues and Guidelines for Family Physicians", *American Family Physician*, 71, 3, pp. 515-522; Giger J.N. (2013), *Transcultural Nursing. Assessment and Intervention*, 6th edition, Mosby, St. Louis, MO.

modi mirano a “fagocitare l’altro”³. D’altro canto bisogna onestamente riconoscere le difficoltà che nella gestione della morte la cultura Occidentale si trova ad affrontare, data la persistente incapacità di estendere su questo terreno la sua tipica logica, quella del dominio e del controllo. La “società post-mortale”⁴, l’ultima proposta che questa cultura sembra aver escogitato per “dar morte alla morte”, alla fin fine a ben vedere non si risolve che in una versione più aggiornata della strategia che da un certo punto in avanti ha finito per prevalere nella storia dell’Occidente: la strategia della negazione. Come ci si può aspettare che cresca negli operatori sanitari la competenza culturale richiesta per valorizzare quanto può contribuire a una morte significativa di chi muore altrove, se la più generale cultura della morte che si è affermata nelle nostre società va nel senso unico della negazione?

Si deve riconoscere che ci sono segni dell’affermarsi di una sensibilità che va in direzione opposta: quella della riappropriazione umana del morire. E tuttavia anche questa sensibilità rischia di non incidere in profondità se non trova un qualche riscontro nel più ampio contesto della società. Perché non fare allora dell’incontro e del confronto con altri modi di pensare e di vivere la morte e il morire, che migrazione e globalizzazione rendono oggi possibili, delle occasioni per irrobustire i tentativi in atto di riappropriazione del senso umano del morire? Da qui il secondo presupposto a cui esplicitamente la cura del libro si ispira e che trova la sua espressione nella scelta, da una parte, di dare un adeguato spazio ad una ricognizione delle prospettive sulla buona morte nella nostra tradizione occidentale e, dall’altra, di presentare modalità di confronto interculturale sulla buona morte che facciano concretamente vedere la fecondità di tale confronto.

3. È l’espressione che più volte ricorre in una figura che possiamo considerare per tanti aspetti profetica rispetto alla sensibilità interculturale in tempi di globalizzazione: il prete e filosofo fiorentino Ernesto Balducci. Si veda in particolare: Balducci E. (1992), *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (recente edizione: Giunti, Firenze 2005). Insieme alla posizione fortemente critica che Balducci esprimeva nei confronti dell’etnocentrismo occidentale, si deve ricordare anche la speranza che egli riponeva nel confronto con l’altro, nella convinzione che solo attraverso il dialogo con culture “diverse” l’Occidente avrebbe potuto superare la sua “crisi epocale” e avrebbe potuto “aprirsi a una nuova alba”.

4. Lafontaine C. (2008), *La société postmortelle: la mort, l’individu et le lien social à l’ère des technosciences*, Le Seuil, Paris. “Decostruzione” e “desimbolizzazione” della morte sono le dinamiche attraverso cui, secondo Céline Lafontaine, si arriva alla “società post-mortale”. In questo duplice processo giocano, secondo la sociologa canadese, un importante ruolo la medicina da una parte con le potenzialità che le fornisce la tecnica, e dall’altra l’ideologia del progresso e della perfettibilità umana insieme alla individualizzazione e alla neutralizzazione dello spazio pubblico. Tipico aspetto della società post-mortale è la considerazione della vecchiaia come una malattia che sarà vinta nel momento in cui si conoscerà il funzionamento dei meccanismi biologici dell’essere umano.

Sulla base di questi presupposti risulta facile capire come il profilo che si è inteso dare al libro vada al di là di una semplice rassegna, magari più dettagliata di altre, dei modi in cui le diverse culture e religioni si rappresentano la buona morte. Rassegne del genere sono ampiamente a disposizione in letteratura e sono di grande utilità per dare quelle informazioni che servono a sviluppare la competenza culturale richiesta nelle cure di fine vita⁵. Il tentativo che qui si è inteso realizzare è però un altro: quello di prospettare un approccio genuinamente “interculturale” all’accompagnamento di chi muore altrove, inserendo la ricerca della competenza culturale nel più ampio quadro di un ripensamento pubblico della morte e del morire. È questa la ragione che spiega lo spazio, corrispondente a tutta la prima parte del libro, dedicato a esplorare la trama di significati e di strategie che la cultura occidentale ha cercato di tessere attorno all’idea di buona morte.

Il primo contributo della ricognizione delle prospettive sulla buona morte nella tradizione occidentale è di Stefano Allievi, sociologo che ha dedicato e dedica particolare attenzione al fenomeno della migrazione e all’affermarsi delle religioni nel contesto della globalizzazione. Riferendo gli studi di Ariès e di Vovelle, egli traccia sinteticamente le fasi attraverso cui è passata l’attitudine dell’uomo occidentale nei confronti della morte: dall’“addomesticamento” medioevale alla sua attuale “negazione” e “tabuizzazione”, richiamando “la svolta irreversibile” che in questa evoluzione si verifica a partire dall’Illuminismo, quando la morte si laicizza, non più considerata punizione divina, ma totalmente desimbolizzata e ridotta a fenomeno naturale. Tabuizzazione da una parte e naturalizzazione dall’altra. Situazione insuperabile? La tesi di Allievi è che, per quanto attraverso segni ambivalenti, un superamento si intravede. Allievi ne individua due in particolare: l’ampliamento dell’area delle scelte che la bioetica di fine vita tende a far valere, rendendo in qualche modo “dicibile” e “decidibile” la morte e il ritorno nella sfera pubblica, favorito dalla globalizzazione, di modi di sentire religiosamente ispirati che la cultura biomedica dominante tende a marginalizzare. Certo è che sempre più si avvertono e denunciano i costi umani e sociali che la negazione della morte comporta. Costi ampiamente denunciati da diverse prospettive e che Allievi sinteticamente evoca in termini di “spersonalizzazione” e di “privatizzazione”.

5. Si vedano le rassegne che ricorrono in queste vere e proprie guide per formare operatori sanitari culturalmente competenti: Dayer-Berenson L. (2014), *Cultural Competencies for Nurses. Impact on Health and Illness*, 2nd edition, Jones and Bartklet Learning, Burlington, MA; Campinha-Bacote J. (1999), “A Model and Instrument for Addressing Cultural Competence in Health Care”, *Journal of Nursing Education*, 38, 5, pp. 203-207; Bennett M.J. (2004), *Becoming Interculturally Competent. Toward Multiculturalism: A Reader in Multicultural Education*, Intercultural Resource Corporation, Newton, MA.

Al di là del piano storico e sociologico, la questione rimane comunque aperta. Aperta in relazione alla valutazione da dare del fenomeno della negazione della morte. Il dibattito che a questo livello si sviluppa va oltre il piano storico e sociologico nel senso che va oltre il resoconto più o meno attendibile che possa *di fatto* giustificare questo fenomeno, per indagarne la sua giustificazione *in linea di principio*, in rapporto a cui la riflessione si fa chiaramente filosofica⁶.

Da una parte c'è chi vede nella negazione della morte l'espressione di un processo di relativizzazione che merita un giudizio positivo. Avremmo finalmente imparato ad accettare che la natura ci impone un limite e che la morte sopraggiunge come un fatto fisiologico. È la tesi della "naturalizzazione" della morte che ha trovato in un recente passato, prima ancora del crescente rilievo che sta assumendo come generale paradigma al tempo delle neuroscienze, esemplare espressione negli scritti di W. Fuchs⁷. Alla base delle tesi di Fuchs c'è la convinzione che ciò che impedisce una morte serena dipenda non tanto dalla morte in sé, ma dalle immagini "mitiche" che ancora la morte si porta addosso: immagini che le attribuiscono intenzioni aggressive, minacciose e punitive. A queste immagini "premoderne" della morte bisognerebbe opporre invece immagini più "moderne", in grado di descrivere più realisticamente la morte alla luce delle attuali conoscenze scientifiche come cosa "del tutto naturale", momento del "naturale" spegnersi della vita, del "naturale" compimento del processo biologico. È questo tipo di morte che la società dovrebbe preoccuparsi di contrastare, piuttosto che assecondare immagini che caricano la morte di assurdi pregiudizi.

Dall'altra, vi è la tesi di chi dà una valutazione critica della naturalizzazione della morte. Inserendo la naturalizzazione della morte all'interno di quel fronte di ricerca che oggi invoca una definitiva dissoluzione dell'antropocentrismo moderno in nome di un nuovo primato del biocentrismo, c'è chi mette in guardia dalle derive riduzionistiche cui si espone la pretesa archeologica di portare indietro la dimensione dell'umano a quella

6. Alcuni essenziali riferimenti solo per inquadrare questo tipo di riflessione: Scherer G. (1979), *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Hessen (trad. it. Scherer G., *Il problema della morte nella filosofia*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1995); Melchiorre V. (1998), *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Vita e Pensiero, Milano; Monti D. (2010), *Che cosa vuol dire morire. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda*, Einaudi, Torino; Curi U. (2012), *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino.

7. Fuchs W. (1969), *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (trad. it. Fuchs W., *Le immagini della morte nella società moderna*, a cura di G. Dore, Einaudi, Torino 1973). Il concetto di immagine è in questo caso assunto e usato in senso negativo.

dell'infraumano, azzerando in sostanza nel piano biologico ogni potenzialità problematica insita nel riconoscimento del carattere umano del morire⁸. Iscrivendo la sua bioetica di fine vita all'interno di questa valutazione critica della tesi della "morte naturale", così si esprime P. Cattorini: «La morte non è sempre per l'uomo lo scacco incomprensibile e inquietante del suo spontaneo desiderio di vita? La morte dell'altro non è sempre l'oscurarsi irrimediabile di una parola e il venir meno di uno sguardo insostituibile sull'essere? La propria morte non è sempre il soffocamento e l'interruzione del dinamismo della libertà e della ricerca del bene?»⁹.

L'impressione che si ricava dal confronto tra queste posizioni è che si riproponga la dialettica che attraversa tutto il pensiero occidentale sulla morte: la dialettica tra "relativizzazione" da una parte e "radicalizzazione" dall'altra¹⁰. Senza naturalmente nessuna pretesa di indagare ulteriormente questa dialettica, il sintetico richiamo che se ne fa ha il solo scopo di aprire lo sfondo in cui si inseriscono i contributi di Ines Testoni e di Roberto Dell'Oro.

Sviluppando una densa riflessione tra psicologia e filosofia, Testoni, direttrice del Master in *Death Studies* dell'Università di Padova, presenta un'analisi delle forme più diffuse di intendere il rapporto fra identità individuale e morte. Il presupposto che la guida è la considerazione di questo rapporto come il parametro più adeguato per analizzare criticamente le rappresentazioni occidentali della morte e per impostare insieme su questo tema il confronto tra culture occidentali e le altre culture. La prima, quella che il pensiero occidentale ha originariamente pensato, è la forma dell'"eternità" del tutto, comprendendo in questa eternità la propria stessa identità individuale. Le altre forme vanno dalla "permanenza di un principio di identità essenzialmente soggettivo", esemplarmente espres-

8. Esempiare al riguardo la posizione di Alici L. (1996), "La morte e il tempo: esperienza del limite e orizzonte della responsabilità", in Brena G.L., a cura di (1996), *Il tempo della morte*, Gregoriana Libreria Editrice-Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Padova, pp. 17-47.

9. Cattorini P. (1998), "Tra resistenza e accettazione: indicazioni etiche per superare accanimento vitalistico ed eutanasia", in Benciolini P., Viafora C., a cura di (1998), *Etica e cure palliative. La fase terminale*, CIC Edizioni-Fondazione Lanza, Padova, pp. 77-87. La citazione è a p. 85.

10. Per una più articolata presentazione di questa dialettica rimandiamo a Viafora C. (2003), "Le figure del morire nel mondo occidentale", in Bonetti M., Rossi M., Viafora C., a cura di (2003), *Silenzi e parole negli ultimi giorni di vita*, FrancoAngeli, Milano, pp. 54-74. Alla comprensione dell'esperienza umana della morte e del morire nella prospettiva di questa dialettica è dedicata la "teologia della morte" elaborata da uno dei più grandi teologi cattolici del ventesimo secolo, K. Rahner. Si veda la recente edizione di un suo testo (*Das christliche Sterben* del 1958) considerato un classico dell'antropologia filosofica e teologica: *Il morire cristiano*, Queriniana, Brescia 2009 con un'illuminante introduzione di R. Gibellini, *Ars moriendi e ars Deo vivendi*, pp. 5-15.

so dalla sopravvivenza dell'anima, alla "permanenza parziale di un principio di identità desoggettivato e depauperato", con "diminuzioni" variamente intese, fino all'"annientamento in totalità", rappresentazione secondo cui con la morte l'uomo si annienta totalmente. La tesi che, alla luce dell'insegnamento del suo maestro E. Severino, Testoni intende sostenere è che la verità che salva è quella data dalla forma originaria: la forma dell'eternità, quella che, pur avendo pensato per prima, l'Occidente non ha saputo mantenere ferma, perdendosi dietro rappresentazioni della morte che sono all'origine del sentimento che continua a legarlo alla morte, cioè l'angoscia. Stando a questo modo di pensare, solo il ritorno alla forma originaria, la coscienza dell'eternità, potrà fondare le condizioni non effimere di una buona morte. Fuori dall'orizzonte aperto dalla coscienza dell'eternità, la gestione della morte resterà affidata a "rimedi falsamente consolatori". È difficile naturalmente prendere posizione in rapporto a un pensiero così compatto. Non si può tuttavia evitare di chiedersi come mai la cultura occidentale non abbia saputo mantenere ferma un'acquisizione pure così forte. Particolarmente interessante a questo punto risulta la lettura del saggio di Dell'Oro, studioso di formazione filosofica e teologica, impegnato ad applicare l'approccio ermeneutico in campo bioetico.

Attraverso un penetrante lavoro di sintesi, Dell'Oro inserisce la comprensione dell'attitudine dell'uomo occidentale di fronte alla morte non tanto nel quadro di un recupero della forma originaria, quanto piuttosto in quello di una dialettica tra due paradigmi che, ispirandosi al pensiero di William Desmond e Klaus Demmer, egli identifica rispettivamente con queste espressioni: "*conatus essendi*" e "*passio essendi*". Si tratta di due modi che esprimono l'atteggiamento ultimo dell'uomo di fronte alla realtà e che entrano a orientare la stessa attitudine nei confronti della morte. Con il primo, Dell'Oro indica il tipico atteggiamento inaugurato dalla modernità e caratterizzato da un modo di stare di fronte alle cose che tende a plasmare la realtà, a partire da una certa distanza che si tiene nei suoi confronti. È l'atteggiamento esemplificato nella rivoluzione scientifica entro cui si colloca pure la costruzione dello sguardo della medicina moderna e all'interno del quale il rapporto con la natura non viene più subito, ma modellato da schemi che riducono la complessità della natura all'univocità di un'ipotesi matematicamente descrivibile ed empiricamente verificabile. Ampliandosi e rafforzandosi, questo paradigma tende a estendere anche alla morte la sua logica: quella del controllo, sulla base del fatto che, configurandosi come assoluta passività, la morte non la si ritiene degna dell'uomo. Gli enormi progressi fatti in campo biomedico documentano gli indubbi acquisti che la cultura occidentale ha fatto con questo paradigma. E tuttavia l'accadere della morte continua a ricordare l'insuperabile eteronomia della natura. Forse allora il "*conatus essendi*" non rappresenta l'atteg-

giamento ultimo dell'uomo nei confronti della realtà. Più radicale ancora è il secondo paradigma, quello che Dell'Oro individua nella "*passio essendi*" e che, all'opposto del primo, è caratterizzato dall'atteggiamento di meraviglia, di apertura e persino di intimità con cui l'uomo vive del senso delle cose, che accoglie e fa suo. Rispetto al primo, questo paradigma comporta il riconoscimento che l'uomo non è all'origine del senso, ma può comunque dare un senso alle cose nella misura in cui riesce a sintonizzarsi sulla promessa di senso che la realtà ha in sé. Alla luce di questa logica, la morte implica certo passività, da non considerare necessariamente indegna dell'uomo, potendo essere ricondotta a una particolare espressione della più generale ricettività senza la quale la vita non sarebbe vita umana.

L'obiettivo della seconda parte del libro è dar conto del confronto interculturale sulla buona morte per offrire una concreta esemplificazione degli stimoli che provengono alla nostra tradizione culturale dal dialogo con culture "altre". Volendo impostare un confronto genuinamente interculturale, non si potevano non prendere in considerazione le fondamentali acquisizioni maturate all'interno di quell'area di ricerca sempre più in espansione e che trova il suo nucleo attorno all'interpretazione del concetto di cultura. Riproporre sinteticamente queste acquisizioni come guida alla lettura del confronto interculturale sulla buona morte è l'obiettivo su cui si concentra il saggio di Adone Brandalise. Quello che a Brandalise, direttore del Master in Studi Interculturali dell'Università di Padova, sta particolarmente a cuore è spiegare la "radicale differenza" tra "multicultura" e "intercultura". La novità su cui innanzitutto egli si sofferma è quella data dalla globalizzazione, con l'intreccio che questo fenomeno comporta di una pluralità di culture che condividono gli stessi spazi e i medesimi tempi, semantizzando tuttavia in maniera diversa. Alla questione aperta da tale novità, multicultura e intercultura danno una risposta molto diversa. La risposta della prima consiste nel garantire la sopravvivenza e il riconoscimento di una pluralità di culture viste come un insieme di essenze quasi biologiche, da conservare come in una sorta di grande orto botanico o giardino zoologico mondiale in cui ogni peculiarità risulti salvata e fissata, con l'ovvia proiezione sulle politiche degli spazi condivisi e sul riconoscimento del diritto di ciascuno di essere felicemente schiacciato sulla sua presunta identità. Quello che tale concezione non coglie, o meglio che occulta, lo si vede bene nella caratterizzazione abbozzata da Brandalise: è il fatto che le culture siano intrinsecamente gettate nel tempo e che ciò che ne produce la fisionomia sia la relazione con il presente, il tempo in cui tutte le culture e tutte le tradizioni e in definitiva tutte le religioni rischiano la totalità della loro vicenda contemporaneamente in relazione l'una con l'altra. In questa prospettiva ciò che conta non è tanto che le culture siano eguagliate per valore e riconosciute nel loro diritto alla sopravvivenza, quanto il riconoscimento che la loro realtà si produca nella loro relazione.

I due saggi che fanno seguito alla presentazione del paradigma interculturale proposta da Brandalise si dedicano a istruire un dialogo sulla buona morte tra prospettive religiose diverse¹¹. Si offrono due esempi di “dialogo”: uno all’interno dell’orizzonte abramitico attraverso un confronto sulla buona morte tra prospettiva cristiana e prospettiva islamica; l’altro è un confronto tra sensibilità religiosa occidentale e sensibilità religiosa orientale attraverso il dialogo tra prospettiva cristiana e prospettiva buddhista. I due saggi naturalmente non devono essere giudicati tanto in rapporto a un’analisi esaustiva delle differenze e delle affinità, quanto in rapporto alle indicazioni di metodo che essi danno.

Condizione di un dialogo che voglia essere produttivo è la capacità di avere un atteggiamento empatico nei confronti dell’altro, per cercare di assumere il suo sguardo e vedere il mondo come lui lo vede. A quest’ottica si ispira Enzo Pace, sociologo della religione e studioso attento della sociologia dell’Islam, nel delineare i contorni dell’immagine della buona morte secondo la tradizione musulmana. Con una certa sorpresa il lettore si troverà confrontato con un particolare modo di guardare alla morte che secondo Pace caratterizza la tradizione islamica. È l’idea che questa tradizione fa valere secondo cui la morte vada “gustata”. La cosa può destare reale perplessità per chi della morte vede piuttosto l’aspetto di “amarezza” da patire piuttosto che di “dolcezza” da gustare. Gustata in che senso? Gustata per la “dolce promessa” che essa comporta, in quanto è la via che apre al ri-congiungimento con il Vivente. Non un nemico da temere e contro cui lottare. Coerentemente con il senso dell’assoluta sovranità di Dio, per l’Islam anche la morte, come la vita, appartiene interamente a Dio. Dipende interamente dalla Sua iniziativa. La morte per il credente rappresenta in senso forte la “chiamata” di Dio a cui il credente risponde “Eccomi”. Chiamato da Dio a tornare presso di Lui, il suo Creatore, alla fine del mondo egli sarà ricondotto a Lui. La resurrezione per il credente è un destino altrettanto certo come la morte. Certo, come l’alternarsi del giorno e della notte. La morte non è affatto la fine di tutto. Con la morte ha inizio un pellegrinag-

11. Un rilevante dato che ci viene dall’antropologia culturale è il fatto che la morte e il morire sono tra gli aspetti dove la dimensione culturale incide maggiormente. Un aspetto, si dice, di maggiore salienza culturale. L’antropologia culturale ci ricorda inoltre che in relazione alla morte e al morire un ruolo decisivo è svolto dalla variabile religiosa, aggiungendo a questo dato considerazioni che meritano adeguata attenzione. Rispetto alla dinamica con cui questa variabile opera si sottolinea che più che a livello confessionale si trova a essere “diluita” negli abiti culturali e “stratificata” nella mentalità delle persone spesso in modo inconscio. È per questo che comprendere come un musulmano o un cinese o un indiano o un africano interpretino la morte e il morire e gli interventi medici alla fine della vita non può prescindere da uno scandaglio dei rispettivi immaginari religiosi. Per i relativi riferimenti bibliografici si veda la nota 12.

gio in direzione della vita eterna. Il pellegrinaggio verso la Mecca è un'allegoria della morte stessa, un'allegoria della traversata che comincia con la dipartita dal mondo in direzione dell'ultima tappa che è la resurrezione. Lo stesso telo bianco che il pellegrino indossa per entrare nei luoghi sacri della Mecca non è altro che un'anticipazione del sudario che avvolgerà il defunto. Al di là comunque di questa simbologia, l'interiorizzazione che ogni musulmano compie del significato del pellegrinaggio come "partenza" lo rende sensibile ad accettare il senso del morire come l'inizio del viaggio verso l'eterno.

Il secondo dei due saggi dedicati al dialogo sulla buona morte tra prospettive religiose diverse è di Marcello Ghilardi, ricercatore di filosofia impegnato nel confronto tra filosofie occidentali e filosofie orientali. Punto di partenza è la presentazione di due esperienze del morire. Volutamente Ghilardi scarta l'idea di impostare il dialogo sulla base del confronto tra un modello cristiano e un modello buddhista di buona morte, scegliendo invece di interrogare l'esperienza concreta di due figure che ispirano il loro modo di porsi di fronte alla morte, rispettivamente alla tradizione buddhista, Tesshu Yamaoka, figura del Buddismo Zen giapponese del primo Ottocento e alla tradizione cristiana David Maria Turoldo, frate dell'Ordine dei servi di Maria, poeta ed esponente del rinnovamento del Cattolicesimo italiano del secondo Novecento. Sono due testimonianze entrambe di buona morte, anche se esperienze di morte fortemente segnate dal dolore. Prendendo spunto da queste due esperienze, Ghilardi aiuta il lettore a identificare e a capire gli elementi che rispettivamente nella prospettiva buddhista e in quella cristiana consentono di trasformare la propria vita in modo da accogliere anche l'evento della morte e farne un'esperienza di crescita. Questi elementi, stando alla prospettiva del buddhismo zen giapponese, hanno a che fare con la polarità data dalla relazione tra la "piccola morte" e la "grande morte". La piccola morte è quella del corpo, quella che si ha con la cessazione irreversibile delle funzioni organiche, la morte della vita biologica. La possibilità di affrontarla adeguatamente e farne un'esperienza di vita è legata alla capacità di inserire questa piccola morte all'interno della grande morte. Per far questo però la grande morte deve precedere la piccola morte. La grande morte è il superamento dell'attaccamento al proprio ego. Se si è in grado di affrontare questa morte, allora anche quella biologica può essere affrontata in modo differente. Non che venga occultata e negata. Né si possono cancellare totalmente dolore e paura. Morire la grande morte non vuol dire diventare invulnerabili o insensibili; significa invece sciogliere le varie forme di attaccamento che producono angoscia e dolore e arrivare al nirvana. Il nirvana non è un paradiso che si dischiude dopo la morte. Nirvana significa piuttosto scioglimento da tutte le forme di attaccamento che impediscono di accogliere la vita in pienezza. E que-

sto è possibile *qui e ora*, non in un altro luogo o in un altro tempo indefiniti. In questa prospettiva la buona morte non è tanto oggetto di preparativi. Non lo può essere, perché non è mai “oggetto”. La buona morte è quella che accade senza trovare appigli per ferire un’identità che si considera autonoma o assoluta, perché questa ha compreso di essere sempre in relazione con altro da sé.

Dopo i due saggi di Pace e Ghilardi, dove si tenta il dialogo a un livello di tipo riflessivo, seguono due contributi che prospettano il confronto interculturale sulla buona morte con diretto riferimento alle cure di fine vita e alla mediazione culturale.

Come giudicare l’adeguatezza delle cure in un contesto come quello del morire dove tanto incide la dimensione culturale? Quali cambiamenti andrebbero apportati ai protocolli di cura per conciliare i diversi valori e credenze? Una questione in particolare diventa spesso fonte di stress emotivo e morale: è giusto rispettare la volontà dei pazienti e delle loro famiglie quando questo va contro gli standard professionali¹²?

Le dinamiche che si istaurano nella pratica della cura interculturale di fine vita sono l’oggetto di un’appassionata analisi di Yasmin Gunaratnam, antropologa inglese, da anni impegnata in ricerche qualitative nell’ambito delle cure interculturali di fine vita. Incertezza, dubbio, paura del fallimento contrassegnano queste dinamiche. La tesi che Gunaratnam sostiene è che se certo una cura di fine vita culturalmente competente passa attraverso l’acquisizione di un’adeguata conoscenza delle credenze, delle tradizioni e delle pratiche dei diversi gruppi culturali, questo tuttavia non basta. Se è vero infatti che la matrice culturale incide particolarmente nel modellare l’idea di buona morte, è vero anche che non tutte le interpretazioni individuali sono le stesse. È per questo che la tendenza delle scienze sociali a ridurre la competenza culturale a questa conoscenza può essere gravemente fuorviante. Lo è nella misura in cui la competenza culturale si pieghi a strumento di “tipizzazione” e “categorizzazione” di gruppi o venga adoperata come i “sistemi astratti” con cui la modernità, secondo Giddens, tende a controllare i cambiamenti sociali. Sorta di “bozzoli protettivi”, usando sempre il lessico di Giddens, fatti per escludere, differire o dissolvere difficili questioni di natura morale o esistenziale. Che bisogno c’è di

12. Per un riscontro della vasta gamma di ricerche empiriche e di proposte teoriche che sono state prodotte negli ultimi decenni dall’applicazione in campo sanitario dell’antropologia culturale si vedano: Helman C. (2007), *Culture, Health and Illness*, Butterworth-Heinemann, Oxford; Winkelman M. (2009), *Culture and Health. Applying Medical Anthropology*, John Wiley and Sons, San Francisco; Pizza G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma. Quanto al panorama italiano, particolarmente illuminante: Quaranta I., Ricca M. (2012), *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*, Raffaello Cortina, Milano.