

$\frac{A_{II}}{466}$

I diversi volti dell'eutanasia

*Prospettive teologiche,
etiche e giuridiche*

a cura di
Alessandro Argiroffi
Paolo Becchi
Anna Pia Viola
Daniele Anselmo



Copyright © MMIX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracne-editrice.it
info@aracne-editrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2925-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2009

Indice

- 7 *Prefazione*
- 9 Orientamenti antropologici, filosofici e teologici
- 11 *La filosofia stoico-pragmatica di Lucio Anneo Seneca e il suicidio: contemporaneità dell'antico?*
Alessandro Argiroffi
- 35 *Weltanschauungen del diritto e forme della vita in Karl Jaspers (Il suicidio)*
Luisa Avitabile
- 51 *Attraversare la morte per vivere la vita. Una «lettura» antropoteologica*
Calogero Caltagirone
- 81 *La fine della vita: prospettiva teologica valdese*
Paolo Ricca
- 85 Orientamenti filosofico-morali e bioetici
- 87 *Eutanasia e cure di fine vita: le attuali controversie bioetiche*
Salvino Leone
- 99 *Il diritto a morire con dignità: quattro tesi sull'etica dell'accompagnamento*
Corrado Viafora
- 129 *Tre osservazioni sulle questioni di fine-vita*
Salvatore Amato
- 141 *Diritto di morire e diritto di lasciar(si) morire. Dialogando con Jonas, oltre Jonas*
Paolo Becchi

- 157 Orientamenti etico–giuridici
- 159 *Considerazioni sulla vita, la sofferenza e la morte nell'Islam*
Daniele Anselmo
- 171 *Sulla mortalità dell'essere mortale. Note su ontologia e diritto*
con Gabriel Marcel
Daniele M. Cananzi
- 195 *La filosofia del diritto e il problema del male*
Gianpaolo Bartoli
- 209 *Gli autori*

Prefazione

Con le riflessioni qui raccolte si intende esplicitare il senso antropologico ed esistenziale delle tematiche attuali ed emergenti riguardanti l'eutanasia e il suicidio medicalmente assistito, nel contesto esperienziale della sofferenza nella fase terminale della vita. L'impatto su tali tematiche delle nuove scoperte, e conseguenti applicazioni, delle biotecnologie e della medicina in generale, mette in luce nuove potenzialità di intervento nella fase terminale della vita, potenzialità ritenute del tutto inimmaginabili in un passato non lontano.

Antropologi, filosofi, teologi e giuristi dalle loro diverse prospettive tracciano le coordinate ove ripensare la *dignità dell'uomo*¹, nei suoi aspetti essenziali e costitutivi: la vita e la morte, ovvero il senso esistenziale delle sofferenze e del dolore della vita–che–finisce.

La pluralità di posizioni relative al fronte composito delle *fedi*, da una parte, e dei *saperi*, dall'altra, al cui interno sono riscontrabili diverse visioni delle problematiche messe a confronto, pone le condizioni per un dialogo comune volto alla edificazione di una potenziale prospettiva minimale, non tanto unitaria, quanto condivisibile intersoggettivamente, tale da essere in grado di rendere meno distanti le pur divergenti e lontane prospettive.

Questo volume raccoglie gli Interventi del Convegno Eutanasia e suicidio assistito tra vita, sofferenza e morte, tenutosi a Palermo nel maggio del 2008; gli organizzatori sono stati i professori Alessandro Argiroffi e Anna Pia Viola, con il contributo della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Palermo e della Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista".

I CURATORI

1. Cfr. A. ARGIROFFI, P. BECCHI, D. ANSELMO, (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana, Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008.

Si ringraziano in modo particolare la Facoltà di Scienze Politiche, il Dottorato di Ricerca: *Diritti dell'uomo – evoluzione, tutela, limiti* dell'Università degli Studi di Palermo e la Facoltà Teologica di Sicilia *San Giovanni Evangelista* di Palermo e il Preside Prof. Mons. Antonio Raspanti, che sono stati determinanti per il buon esito del Convegno tenutosi a Palermo il 5 e 6 maggio 2008.

Orientamenti antropologici,
filosofici e teologici

La filosofia stoico–pragmatica di Lucio Anneo Seneca e il suicidio: contemporaneità dell’antico?

ALESSANDRO ARGIROFFI

1. Il titolo del Convegno è *Eutanasia e suicidio assistito tra vita, sofferenza e morte*¹.

Si tratta di tematiche che hanno origine antica, infatti la storia della medicina e quella del pensiero ne sono prova e testimonianza.

Oggi le rivoluzioni delle biotecnoscienze e della medicina hanno reso più acuti i problemi riguardanti il trattamento dell’inizio della vita e del processo della sua fine. Non occorre soffermarsi sulle accelerazioni dovute a tali progressi divenuti inarrestabili, irreversibili ed inimmaginabili, in un passato a noi ancora non lontano. Prometeicamente l’uomo ha raggiunto risultati importanti che, contestualmente, rendono più complessi gli interventi delle filosofie etiche e del diritto (giurisdizione e politiche legislative) per quanto concerne la *dignità umana*, nel suo senso polivalente, alla base dell’inizio della vita e della sua fine. Il complesso fenomeno della responsabilità ai vari livelli etico, giuridico, medico e politico, rispetto ad un passato prossimo, risulta del tutto trasmutato².

Altrove mi sono soffermato sulla esplicitazione della responsabilità come interpretata da Hans Jonas, in relazione alla sua struttura di fondo data dal *potere*, ampliato dai nuovi orizzonti biotecnologici, e dal *sapere* concernente i possibili o solo eventuali rischi e pericoli dalla cui consapevole conoscenza dipende la decisione storica; rischi e pericoli

1. Questo saggio costituisce l’ampliamento e l’approfondimento della Relazione da me tenuta al Convegno tenutosi a Palermo il 5 e 6 maggio 2008, organizzato dalla Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Palermo, insieme alla Facoltà Teologica di Sicilia “San Giovanni Evangelista”.

2. Cfr. A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia e fenomenologia giuridica e morale*, Torino 2008.

che potranno incidere non solo sul futuro prossimo, ma anche su quello remoto riguardante le future generazioni³.

Ad un agnosticismo normativo che pervade le prospettive giuridiche, etiche e politiche riguardante una nuova forma di *agire tecnologicamente orientato*, prima del tutto sconosciuto, l'uomo comune perviene ad un vero e proprio scetticismo normativo mostrando tutta la sua inadeguatezza ed impotenza a padroneggiare l'inarrestabile processo tecnologico.

Dal secolo dei Lumi sino ad oggi nell'epoca della c.d. seconda secolarizzazione, *fede* (e ragioni delle fedi), da una parte, e *sapere* (anche nel senso di fiducia nella conoscenza avanzata), dall'altra parte, si vanno sempre più dilacerando.

Quali vie di uscita (e di soluzione) si danno oggi alle problematiche emergenti e di difficile comprensione esistenziale nella loro portata e nel loro peso specifico per la *condizione di dignità dell'uomo*?

L'agire tecnologicamente orientato rende sempre più confusi, fino a dissolverli, i confini della *natura che noi siamo* dalla *dotazione organica che ci diamo*⁴. Naturale ed artificiale si confondono, rendendosi indefiniti, in tal modo si determina l'acutizzarsi e l'aggrovigliarsi delle problematiche concernenti la vita nel suo sorgere e nel suo tramontare.

Con perspicacia ermeneutica Hans-Georg Gadamer ha considerato la classicità degli antichi come potenzialmente contemporanea ad ogni epoca: questa classicità, lungi dalla dimenticanza e dall'oblio delle forme di antiquariato ormai obsolete, costituisce le radici dell'*Occidente*. Detto altrimenti, gli antichi hanno qualcosa da dire a noi contemporanei abitatori della tardamodernità, cioè sono a noi vicini in quanto partecipi nel nostro comune destino di esseri mortali.

Sulla scia di tali considerazioni tenterò di interrogare la filosofia stoica pragmaticamente orientata di Lucio Anneo Seneca (nascita datata tra il 4 a.C. e il 2 d. C. e morte nel 65 d. C.⁵) che, com'è noto, ha trattato anche del suicidio.

3. Ivi, pp. 105 ss.

4. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. a cura di L. Ceppa, Torino 2002, p. 25.

5. Sulla incertezza della datazione e della cronologia cfr. P. GRIMAL, *Seneca*, trad. dal francese di Tuckery Capra, Milano 1992, in particolare le pp. 309 ss.; invece C. MARCHESI, *Seneca*, Milano-Messina 1944³, considera al pari di altri Studiosi la nascita nel 4 a.C.

Che si intende per filosofia orientata pragmaticamente?

Innanzitutto, il pensiero del neostoico Seneca si presenta, e come tale è descrivibile, nelle prevalenti prospettive protrettica (προτρεπτικός) cioè di esortazione alla filosofia e alla saggezza, e parentica (παραινετική τέχνη, *praeceptiva*) riguardante quella parte della morale — predominante in Seneca — che offre precetti e aforismi per le condotte della vita nelle circostanze più varie.

A differenza della Stoa antica del periodo ellenistico (IV–III secolo a.C.) di Zenone di Cizio, di Cleante e, ancora, del mediostocismo (II–I secolo a. C.) più eclettico rispetto all’antico, il neostocismo romano — in cui s’inserisce Seneca — nasce in un arco temporale e storico parallelo al protocristianesimo dei primi Apostoli, sostituisce alla teoresi originaria le meditazioni morali che hanno preminenza su quella; meditazioni morali che con carattere di originalità assumono suggestivi toni religiosi riprendendo e sviluppando motivi di diretta derivazione pitagorica e platonica⁶.

Il suicidio in Seneca, da una parte, l’eutanasia e il suicidio medicalmente assistito odierni, dall’altra parte, hanno ancora qualcosa in/di comune? Sono convinto che gli orizzonti dell’uno e degli altri siano distanti e presentino anche problematiche diverse. Infatti, nel primo orizzonte il suicidio (*mors voluntaria, mortem sibi consciscere*) è inscrivibile nell’ambito della habermasiana *natura che noi siamo*; invece, nel secondo orizzonte cioè quello odierno, caratterizzato dalle innovazioni biotecnologiche, eutanasia e suicidio assistito sono descrivibili all’interno della habermasiana *dotazione organica che ci diamo*, dove non c’è più confine tra naturale ed artificiale. Tutto ciò è indiscutibile!

Il difficile percorso che seguirò con Seneca costituisce una *duplice sfida*, sia per la sua possibile e forse concreta dose di arbitrarietà — di cui sono consapevole — che, anche e soprattutto, per essere un tentativo volto a ricercare nel pensiero protrettico e parentico del neostocismo senecano eventuali principi-guida sapienziali ed antroposofici⁷ applicabili alle problematiche odierne della vita che consapevolmente, date certe condizioni estreme, si può abbandonare dignitosamente.

6. Cfr. G. REALE, D. ANTISERI, *Dal cinismo al neoplatonismo*, in *Storia della Filosofia*, vol. II, Milano 2008, pp. 192 ss.

7. Utilizzo il termine nel suo senso generale, non in quello particolare come usato da R. STEINER, *Buddha*, Milano 1997, (si tratta di una conferenza tenuta da Steiner a Berlino il 2–3–1911), pp. 7–32.

Si tratta di una duplice sfida dall'esito incerto che esige un gravoso impegno volto a trovare argomentazioni razionali, efficaci e persuasive.

Presento Seneca con una citazione che rende sinteticamente tutto l'arco delle sue meditazioni morali sulla vita e sulla morte:

Nulla è più estraneo all'uomo affaccendato del vivere: di nulla è meno facile la conoscenza (*scientia*). Di maestri delle altre scienze (*artium*) ce ne sono tanti, e alcune di esse sembra che i ragazzi le abbiano assimilate al punto di poterle anche insegnare: ci vuole tutta una vita per imparare a vivere e, ciò che forse ti stupirà di più, ci vuole tutta una vita per imparare a morire.⁸

2. Mi soffermo sull'essenzialità della meditazione sopra riportata: *ci vuole tutta una vita per imparare a vivere... tutta una vita per imparare a morire*. La saggezza del vivere coincide con, e non può essere separata da, quella del prepararsi a morire⁹.

Nell'estrema caducità della vita la saggezza del vivere e del morire sono ripensabili nei termini del *saper* esser-terzi a sé stessi.

L'esser-terzi a sé stessi significa distaccarsi "da tutte le cose che dipendono da un instabile destino (*ex incerta et mobili sorte*), cose che costituiscono un apparato estraneo e datoci in prestito"¹⁰. Di tali cose estranee e dateci in prestito noi ne abbiamo l'uso ed il godimento (*usus fructusque*), di queste in un tempo indeterminato dovremo rendere la resa, senza rimostranze, quando a ciò chiamati¹¹.

Anche per quanto riguarda i nostri cari e dobbiamo amarli *come se non fosse garantito nulla del loro tempo (sic amare debemus tamquam nihil nobis de perpetuitate)*: ammoniamo l'animo ad amare le cose *come se* stessero per staccarsi da noi; di tutto ciò che ci è stato dato dal fato

8. Nihil minus est hominis occupati quam vivere: nullius rei difficilior scientia est. Professores aliarum artium volgo multique sunt, quasdam vero ex his pueri admodum ita percipisse visi sunt, ut etiam praecipere possent: vivere tota vita discendum est, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. *De brevitate vitae*, VII, 3-4. (Ho utilizzato la traduzione con testo latino a fronte a cura di A. Traina, L. A. SENECA, *La brevità della vita*, Milano 2005¹⁹, pp. 56-57, in seguito citerò direttamente dal latino e potrò cambiare la traduzione).

9. *Epistulae morales ad Lucilium*. 1, 2-3 (per le *Lettere a Lucilio* ho consultato la trad. con testo latino a fronte a cura di U. Boella, Torino 1967, prima ristampa 1975).

10. L. A. SENECA, *Ad Marciam, de consolatione*, 10, 1. (Ho consultato la trad. con testo a fronte a cura di L. Chiosi, tratto da www.books.google.com).

11. *Ad Marc.*, 10, 2.

(*quidquid a fortuna datum*) usufruirne come se non esistesse di tali doni nessun garante¹².

Questo *saper* esser-terzi a sé stessi, nella forma di una presa di distanza dalle cose del mondo, conduce ad una trasmutazione nella relazione dell'uomo con esse ed implica una sorta di *trasfigurazione*¹³ dell'uomo (... *nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est*) nel suo arduo, ma convinto, volgersi alla sapienza, mai definitiva, né tanto meno esaustiva. Tali termini costituiscono le esortazioni a questo impervio cammino e le ammonizioni del filosofo di Cordova sono volte a non considerare mai concluso il percorso verso la *perfectio*.

Questa *trasfigurazione* dell'uomo volto all'autenticità del suo essere è, allo stesso modo, leggibile in Paolo di Tarso:

Questo vi dico, fratelli: il tempo (καίρός) è ridotto, e per quello che ne resta, chi ha moglie stia *come se non* (ὡς μὴ) ne avesse, chi piange come se non dovesse piangere, chi gioisce come se non dovesse gioire, chi compra come se non dovesse conservare, e chi usa del mondo come se non avesse da usufruirne: poiché l'aspetto di questo mondo passa. Vorrei che non aveste preoccupazioni.¹⁴

Occorre rimanere sul piano fenomenologico descrittivo, non invece su quello religioso e teologico riguardante la grande tensione spirituale di Paolo volta alla trasfigurazione escatologica. Com'è chiaro, si tratta di una via diversa da quella senecana.

L'uomo saggio che sa esser-terzo a sé stesso trasforma il suo rapporto con le cose mondane: ma a quale fine? Per quale mèta? Il riferimento ora, non è il compimento escatologico e soteriologico del protocristianesimo paolino, è orientato alla antroposofia e alla *vitae sapientia* di Seneca.

Fin qui ho utilizzato indifferentemente i concetti di saggezza e sapienza riguardo alla vita. Occorre però precisare, e qui si inizia a tratteggiare l'autentico significato senecano, che saggezza e sapienza non sono da considerarsi come virtù diverse, come nell'etica aristotelica¹⁵.

12. Ivi, 10, 3.

13. *Epist.* 94, 48. Cfr. P. GRIMAL, *Seneca*, cit., pp. 236–237.

14. I *Cor.* 7, 29–32.

15. Per Aristotele mentre la σοφία come ἐπιστήμη, come ragione teoretica, si occupa di cose eccezionali, meravigliose, difficili e sovrumane ma non utili, giacché non indagano intorno ai beni umani (*Etica a Nicomaco*, VI, 7, 1141b, 5–9; invece la φρόνησις come ragione pratica riguarda le cose umane e ciò intorno a cui è possibile deliberare (ivi).

Il riferimento di Seneca concerne la concezione platonico–socratica ove sapienza e saggezza costituiscono la stessa virtù: l'unica più grande ed alta virtù. Il filosofo di Cordova parla di *magnitudo animi*, corrispondente al concetto greco di μεγαλοψυχία che si trova in Aristotele¹⁶, ma che, ancor prima dello Stagirita, è stata oggetto di celebrazione da parte di Platone. Infatti, la grande vicinanza della μεγαλοψυχία con la platonica ἀνδρεία¹⁷, che designa non solo il coraggio, ma anche e soprattutto l'intelligenza, l'attività conoscitiva ἐπιστήμη in un ambito intellettualistico, non può essere messa in dubbio. L'ἀνδρεία è descritta come forza dell'animo unita a discernimento, ancora coincide con l'equilibrio ed implica una serena consapevolezza etica che non può essere disgiunta dalla giustizia¹⁸. Si tratta della virtù platonica più elevata: la vera saggezza è giustizia, non tanto come l'aristotelica virtù *ad alterum*, quanto come la platonica virtù totale (*Repubblica*). In definitiva, Platone declina il sapere insieme al coraggio ed alla giustizia.

Nell'orizzonte romano del neostoicismo ed in Seneca, in particolare, tale virtù della magnanimità acquisisce una valenza orientata alla pratica: questo è un tratto che distingue l'antica Stoa dall'ambito romano più orientato alla pratica, all'azione, alla politica ed alla vita pubblica. Da precisare che la magnanimità è morale solo se non è asservita all'ambizione personale, ma s'inserisce nell'ambito dell'interesse inter-soggettivo, sociale e collettivo¹⁹.

Si legge nel *De ira* (I, 5, 3): «La vita umana poggia sulle buone azioni e sulla concordia, e si sente unita in alleanza e collaborazione comune, non in forza del terrore, ma del reciproco amore».

In modo chiaro Seneca afferma che la grandezza d'animo ha risvolti altruistici, sociali ed anche politici: non è virtù solitaria ed aristocratica come da taluni critici è stata considerata.

Il progredire spirituale verso la terzietà come distacco, e contestualmente come magnanimità, come si è già veduto, implica un avvicinarsi e un prepararsi alla morte (*in morte prominere, in exteriora tendere*): tale *meditatio mortis* è tematizzata nelle varie “consolatorie”

16. *Etica a Nicomaco*, IV, 3, 1123 a–b.

17. PLATONE, *Lachete*, 191 ss.

18. PLATONE, *Menesseno*, 246–247–248.

19. M. BRUTTI, *Il potere, il suicidio, la virtù. Appunti sulla Consolatio ad Marciam e sulla formazione intellettuale di Seneca*, estratto da *Seminari di Storia e di Diritto*, a cura di A. Calore, Milano 1995, pp.66–190, in particolare p. 131.

senecane e, da ultimo, nelle Lettere a Lucilio, opera conclusiva del filosofo di Cordova, opera della maturità, forse la più significativa antroposoficamente ed eticamente²⁰. L'*iter* del distacco dalle cose del mondo è quello stesso che si rivolge all'avvicinamento della grandezza d'animo, mai definitivo, tale cammino apre alla sempre parziale conquista della vera libertà. Si tratta proprio della riflessione sulla morte che avvia all'autentica libertà, anche nel senso di liberazione²¹.

Lo svuotamento e l'abbandono dalle preoccupazioni delle cose del mondo, dove è inscrivibile la libertà per il proprio finire, e il riempimento del proprio animo o spirito attraverso la magnanimità, costituiscono l'arduo compito che responsabilizza e legittima moralmente l'uomo nell'avviarsi alla vera sapienza della vita e della morte.

Questi motivi e queste ispirazioni fanno parte di una sorta di antroposofia transculturale e transepocale: un riferimento interessante da esplicitare sarebbe quello del Buddhismo²². Ma esula da questo saggio.

Già si è considerato che, rispetto all'intellettualismo spesso astratto e de-contestualizzato dell'antica Stoa, Seneca come Marco Aurelio²³, contribuisce ad affermare un orientamento maggiormente legato all'esperienza, all'agire e alla prassi anche politico-sociale.

Qual è la vita beata? Quietè e tranquillità continua, che otterrai se sarai di animo grande e irremovibilmente fermo nei buoni propositi. A tale mèta come si perviene? Mediante una piena intelligenza della verità, mantenendo nelle azioni ordine, misura, convenienza, avendo una volontà schiva del male e rivolta al bene, che opera in armonia con la ragione, senza mai scostarsene, e si mostra degna di amore ed assieme di ammirazione.²⁴

20. Cfr. C. MARCHESI, *Seneca*, cit., pp. 209–210; P. GRIMAL, *Seneca*, cit., pp. 297 ss.; M. BRUTTI, *Il potere, il suicidio, la virtù*, cit. p. 145.

21. Merita di essere considerata la fondamentale vicinanza con MEISTER ECKHART, *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, in *Sermoni tedeschi*. Purtroppo esula da questo saggio un riferimento compiuto al confronto con il mistico medievale. Rinvio al mio capitolo, *L'ipseità e il distacco di Meister Eckhart. Esplicazione del sé come un altro a partire dall'altro di sé stesso*, contenuto in *Identità personale, giustizia ed effettività*. Martin Heidegger e Paul Ricoeur, Torino 2002, pp. 75 ss.

22. Cfr. A. SCHOPENAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. a cura di S. Giannetta con testo tedesco a fronte, Milano 2006. R. STEINER, *Buddha*, cit.

23. MARCO AURELIO, *La libertà interiore*, a cura di S. Raffo, Milano 2007.

24. *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? Si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta*

Alla domanda su che cosa sia la sapienza (*sapientia omnium maxima*) segue la risposta che si tratta dell'arte più difficile e, ancora, l'esortazione: «correggiti, scuoti di dosso ogni peso e contieni entro limiti vantaggiosi per la salute dell'anima i desideri che devono essere repressi, cancella dal tuo cuore ogni traccia di malvagità, [...] rivolgiti a uomini migliori»²⁵.

Fino ad ora non ho volutamente parlato di ἀταραξία (*atarassia*) e di ἀπάθεια (*apatia*), cioè degli ideali tipici dell'ellenismo (epicureismo, stoicismo, cinismo), perché si tratta di ideali astratti, utopici ed ucronici²⁶. Nella romanità senecana c'è maggiore propensione per la concreta ed esperienziale sapienza della vita e dell'agire, volte all'ἄυτάρχεια (*autarchia*).

Nelle *Epist.* Seneca rivela e confida che uno dei caratteri essenziali dell'epistolario stesso non è, nonostante le apparenze, una lezione sempre rinnovata di un maestro ad un allievo; ma che si tratta anche di un progresso del maestro, di un *dialogo interiore con sé stesso*, tanto quanto un dialogo con Lucilio²⁷. Ancora nel *De tranquillitate animi*, a testimonianza che egli stesso si consideri un *proficiens* e non tanto un saggio nel senso dell'antica Stoa, si legge: «Questo mio discorso si rivolge a uomini imperfetti, deboli e non ragionevoli, non a chi possiede la sapienza»²⁸. Si tratta dell'umiltà, della modestia del *proficiens* che non è rivolto alla *impossibile* ed impassibile imperturbabilità; conviene invece a colui che aspira ad una possibile ἄυτάρχεια (*autarchia*): questa è la vera *lectio* senecana che mostra la sua originalissima e singolare testimonianza di verace *humanitas*, forse sconosciuta all'antica Stoa²⁹.

rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque. *Epist.*, 92, 3. Cfr. su questo aspetto di Seneca A. SCHOPENAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II, 174, nell'ediz. citata p. 1307. Sono del tutto contrario a parlare con Schopenhauer di *eudemonismo* proprio per il filosofo di Cordova.

25. *Epist.*, 104, 19–22.

26. Cfr. P. GRIMAL, *Seneca*, cit., p. 254.

27. Ivi, pp. 135–136.

28. Ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem. L. A. SENECA, *De tranquillitate animi*. II, 1 (Ho utilizzato la trad. con testo a fronte, col titolo *La tranquillità dell'animo*, a cura di G. Lotto e C. Lazzaroni, Milano 2007⁸).

29. Il nucleo centrale non è distante da quello di Agostino, che nel famoso X Libro delle *Confessiones*, trattando della *continentia* e delle *tentationes*, confida, si confida, rivolgendosi a Dio ed a sé stesso, manifestando la estrema fragilità e debolezza umana. «Quia nescit se homo, nisi in tentationes discat se.» in *Sermones*, II, 3,3.

Per esplicitare in maniera più “sistematica” il pensiero di Seneca, la sua originalità rispetto all’antica Stoa e la sua vicinanza con il pensiero platonico, che va oltre la recezione di questo nell’antica e media Stoa, mi rivolgo all’Etica di Nicolai Hartmann che è senza dubbio “platonizzante”. Non credo di compiere alcunché di arbitrario, né tanto meno di “sovrapporre” l’Etica del filosofo di Riga alle meditazioni morali di Seneca. In tal modo, cerco di dare maggiore sistematicità al pensiero, forse un poco frammentario ma, nel contempo, suggestivamente incisivo di Seneca. In particolare, attraverso questo confronto cerco di mostrare le connessioni e le correlazioni tra le varie disposizioni d’animo già presenti nel neostoicismo senecano.

Come si è veduto, Seneca si considera e si presenta come un *proficiens*, come un tale che si è già avviato a percorrere l’arduo e impervio cammino verso la sapienza. Hartmann a questo proposito pone il difficile rapporto tra *aspirabilità* (*Erstrebbarkeit*) e *realizzabilità* (*Realisierbarkeit*) dei valori e delle virtù morali³⁰. Infatti, a molto si può aspirare che non si potrà raggiungere: quello che si può realizzare effettivamente rientra nella concreta aspirazione–tendenza, cioè nella dimensione d’animo della grande tensione³¹. Si coglie qui l’implicito presupposto che il raggiungimento significhi il giungere a buon fine della tendenza, di questa tensione morale del *proficiens*; sostiene Hartmann che *la realizzazione è condizionata dalla tendenza* e che, d’altra parte, *quest’ultima non è condizionata dalla realizzabilità*. In definitiva, l’aspirare è orientato alla realizzazione, ma la previsione del *proficiens* è limitata, il suo sapere rispetto alla realizzabilità non coincide con le effettive possibilità di realizzazione. Il significato esistenziale della realizzazione morale delle alte virtù consiste nel fatto che *l’uomo in questo suo essere orientato altrimenti che a sé*, limitato e dalla previsione parziale, è chiamato e vocato ad ogni disposizione etica positiva³².

Al pieno raggiungimento possono frapporsi ostacoli di vario tipo, da ciò ne consegue che il valore morale dell’attività dispositiva non dipenderà dal successo, ma dal suo forte orientarsi intenzionale. «Si può

30. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin 1962, 4. unveränderte Auflage, pp. 264 e ss. (trad. it. col titolo *Etica. Assiologia dei costumi*, vol. II, a cura di V. Filippone Thaulero, Napoli 1970, pp. 21 ss.; ma non seguo la traduzione).

31. *Ibid.*

32. *Ivi*, pp. 265–266; la parte in corsivo è una citazione di Hartmann in riferimento a M. Scheler.

dunque affermare con certezza che la persona realizza il suo proprio valore *nella* sua capacità di sforzo (*Streben*), anzi persino *attraverso* il suo sforzo (*Streben*)»³³.

Questo confronto esplicativo con Nicolai Hartmann ci riconsegna un Seneca che procede oltre l'impassibile imperturbabilità del saggio dell'antico stoicismo, cioè di un filosofo morale molto più consapevole delle debolezze e fragilità umane: proprio a questo proposito ho parlato di alta testimonianza di verace umanità!

In Platone la σοφία è la virtù della parte più alta dell'anima, in Aristotele si tratta della più elevata virtù dianoetica; nella Stoa tutto il contenuto dell'etica si manifesta come ideale del saggio, la σοφία è il compendio di tutte le virtù³⁴. La *sapientia* dei Romani è colta come il *gusto etico orientato alla pienezza della vita*: «In un senso rigorosamente antiintellettualistico la si potrebbe chiamare a giusto titolo la spiritualità etica, cioè la posizione di dominio che ha l'*ethos* sull'intera vita, come fattore spirituale fondamentale dell'essere uomo.»³⁵. Tuttavia, sostiene il filosofo di Riga che si tratti anche di « un sapere il proprio etico essere nulla, il proprio mancare, il proprio essere insufficiente [...] questo comporta il retto sentimento per l'essere morale dovuto, per quel che si deve essere»³⁶.

La grandezza d'animo (μεγαλοψυχία) è posta tra legittimo e giustificato orgoglio, che non scade in alterigia, ed autentica umiltà, che è altro dall'abiezione³⁷.

La magnanimità "sfocia" in una dimensione profonda di ringraziamento per la meraviglia di fronte alla ricchezza assiologica della vita: il saggio vive consapevole della sua propria pochezza e limitatezza, del suo *non-poter-esaurire*.

Come già si è veduto, la grandezza d'animo è connessa, e non può essere altrimenti, con la fortezza (ἀνδρεία) come sua disposizione all'ese-

33. Denn der sittliche Wert des Aktes hängt nicht am Erfolg, sondern an seiner Intensionsrichtung selbst... Man darf also sehr wohl sagen, die Person realisiere ihren eigenen sittlichen Wert *in* ihrem Streben, ja sogar *durch* ihr Streben. *Ibidem* (trad. cit. p. 24. La mia traduzione è diversa.) Spinoza parlava di *conatus essendi*, a questo proposito si potrebbe parlare di *conatus efficiendi*.

34. Ivi, pp. 426-427 (trad. it., cit., pp. 225 e ss.)

35. Ivi, p. 429

36. Ein Wissen, und das eigene ethische Nichtsein, Versagen, Nichtzureichen. ... was es nach zieht, des richtigen Gefühls für das geforderte sittliche Sein, für das, was man sein soll. *Ibidem*.

37. Ivi, p. 446 (trad. cit., p. 247)

cuzione. «La forma in cui questo valore prevalentemente colpisce la fantasia è quella della “fortezza” esteriore, la capacità di offrire il sangue e la vita, l'affrontare senza esitazione il pericolo esteriore e il tenere duro o — come lo chiamavano gli antichi — “virilità” (ἀνδρεία), virtù.»³⁸

Seneca usa spesso la bella metafora della navigazione per rappresentare la vita: in particolare, nella *Consolatoria a Marcia*: «Pensa che non è una grande cosa comportarsi da forte nella buona sorte, quando la vita procede col vento favorevole: neanche un mare tranquillo e un vento propizio dimostrano la perizia di un timoniere, la sua maestria si rivela quando c'è la tempesta».³⁹ La “ἀνδρεία” è la fortezza, il coraggio nelle situazioni avverse e difficili. L'esser-terzi-a sé stessi in questo ambito assume «il carattere di un superamento di sé, che può elevarsi fino alla capacità di dono di sé e del sacrificio operato lietamente».⁴⁰ Il coraggio connesso alla magnanimità è capacità di soffrire, di sopportare le conseguenze e la fatalità; si rivela ancora nella tragicità delle circostanze avverse nell'eroismo e nella *conservazione della rotta e dell'equilibrio*.

La vita morale è rischio ed esige coraggio in ogni suo momento. Accanto al coraggio dell'azione, vi è il coraggio della parola, della propria convinzione, della verità: il coraggio di essere il sé stessi del proprio sentire.

Infine, è fondamentale lo stesso coraggio di vivere nelle asperità, nelle disgrazie, ma anche di portare a termine la vita⁴¹.

Alla grandezza d'animo, alla fortezza è da aggiungersi, per completare in modo sistematico l'orizzonte della vita etica stoica, la temperanza (σωφροσύνη)⁴² e il senso dell'opportunità (εὐκαιρία)⁴³.

3. «Unico è il porto di questa vita agitata ed incerta: il non curarsi di quanto deve accadere, l'ergersi con coraggio e sempre pronti a ricevere in pieno petto gli strali della fortuna, senza nascondersi né volgere le spalle»⁴⁴. Qui è condensato il senso morale della αὐτάρχεια (*au-*

38. Ivi, p. 433 (trad. cit., p. 231).

39. *Ad Marc.*, 5, 5; inoltre 6,3.

40. N. HARTMANN *Etik*, cit., p. 434 (trad. cit., p. 232).

41. Ivi, p. 435 (trad. cit., pp. 233-234).

42. PLATONE, *Repubblica*, IV, 442b. Cfr. M. Vegetti (a cura di) *La Repubblica, Libro IV*, (traduzione e commento), vol. III, Napoli 1998, p. 134.

43. Cfr. P. GRIMAL, *Seneca*, cit., p. 12.

44. Unus est enim huius vitae fluctuantis et turbidae portus eventura contemnere, stare fidenter ac paratum tela fortunae adverso pectore excipere, non latitantem nec tergiversantem. *Epist.*, 104, 22.

tarchia), il termine *ad quem* dell'uomo saggio, termine che riunisce le virtù già prese in considerazione: la grandezza d'animo, l'orgoglio misurato dall'umiltà. Occorre precisare che l'αὐτός (*ipse*) dell'αὐτάρχεια non è da pensarsi solipsisticamente e in modo monadico, ma, come si è già detto, mediante la grandezza d'animo si è rivolti sempre agli altri: si tratta, invece, di un cammino che infine conduce alla matura solitudine, alla costanza ed alla tranquillità d'animo.

L'*autarchia* è una sorta del compiersi delle virtù rivolta ad una profonda ed ulteriore maturazione. Non è superfluo aggiungere che l'*autarchia* è mèta da raggiungere, mai definitivamente raggiunta, se non con la morte⁴⁵.

Un viaggio sarà incompiuto, se ti fermerai a metà strada o prima di aver raggiunto il luogo prefisso: invece la vita non è mai incompiuta, se è onesta. In qualunque momento cesserai di vivere, se cesserai bene, la tua vita sarà completa. Spesso però accade che bisogna cessare di vivere con coraggio⁴⁶.

Qui si inizia a precisare la biforcazione che Seneca dà del suicidio: da una parte, quello del debole e dello stolto che è del tutto immorale ed illecito (*interemptor sui*)⁴⁷, dall'altra parte, quello del saggio che con coraggio tende sempre alle virtù superiori e supreme, che intende affermare anche attraverso il proprio sacrificio⁴⁸.

Come afferma Karl Jaspers il suicidio può essere l'atto con cui uno dà prova della più decisa e libera iniziativa personale, della più completa affermazione di sé stesso⁴⁹.

Infatti, dove il percorso dell'uomo, avviato alla saggezza, prende con matura coscienza della propria *libertà* e della *responsabilità* solamente di fronte a sé stesso, proprio in questa fase il suicidio non solo è permesso, ma in determinate condizioni, è ritenuto doveroso ed è glorificato⁵⁰. L'uomo che si toglie la vita con piena consapevolezza e padronanza di sé, si manifesta come uno che è in tutto e per tutto indipendente, come

45. *Ad Marc.*, 19,5.

46. *Epist.*, 77, 4.

47. *Ivi*, 70,14.

48. *Ivi*, 70, 4-6.

49. K. JASPERS, *La mia filosofia*, trad. a cura di R. De Rosa, Torino 1981, p. 229; si tratta di una traduzione parziale di K. JASPERS, *Über meine Philosophie*, in *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, pp. 333-365.

50. *Ibid.*

uno che si regge da sé, come uno che sfida e affronta ogni situazione che si possa determinare nella realtà dell'esserci del mondo, nella misura che questa realtà s'imponga in modo ineludibile ed assoluto⁵¹.

Un'obiezione legittima e ricorrente sin dall'antichità, che si rafforza con l'avvento del Cristianesimo, è che la vita dell'uomo sia indisponibile, inviolabile in assoluto, perché l'uomo non è principio a sé stesso, detto con i medievali non è *causa sui*. Di tale obiezione è consapevole lo stesso Seneca: «Troverai anche gli uomini che hanno fatto professione di saggezza e dicono che non si deve far violenza alla propria vita e ritengono illecito uccidersi: bisogna attendere la fine che la natura ha stabilito»⁵².

Questa è la controbiezione essenziale del filosofo di Cordova: «Chi fa tali affermazioni non s'accorge che chiude la via alla libertà: la legge eterna non ha fatto nient'altro di meglio che concederci una sola via di entrata nella vita e molte vie d'uscita»⁵³.

Ma di quale libertà si parla? Non di certo di quella che noi moderni chiamiamo libero arbitrio nel precipuo senso di anarchia, né si tratta di libertà etero(*xeno*)determinata.

La libertà cui si riferisce Seneca è quella sempre congiunta alla responsabilità morale e politica: si tratta, in definitiva, della *libertà sapienziale*⁵⁴ tendente alle virtù superiori e ai valori più grandi dell'umanità, di cui quella è traccia delle più significative.

L'obiezione cui fa riferimento anche Seneca certamente ha una sua precipua validità indiscutibile, ma non "assoluta": la vita è bene fondamentale, ma in casi limite e estremi può essere sacrificata per l'affermazione di virtù e di valori più alti, per la cui affermazione si può giungere persino al sacrificio volontario di sé, "come donazione di sé", come nel caso di salvare altre vite, oppure della rimembranza simbolica per la collettività di verità laiche o religiose disconosciute o brutalmente violate⁵⁵.

51. *Ibid.* Malgrado questo però rimane sempre il nostro raccapriccio dal punto di vista dell'Esistenza: così conclude Jaspers.

52. *Invenies etiam professos sapientiam qui vim adferendam vitae suae negent et nefas iudicent ipsum interemptorem sui fieri: expectandum esse exitum quem natura decrevit. Epist. 70, 14.*

53. *Hoc qui dicit non videt se libertatis viam cludere: nihil melius aeterna lex fecit quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitum multos. Ibid.*

54. Si tratta di un mio termine per definirla altrimenti rispetto al libero arbitrio di noi moderni.

55. Le argomentazioni saranno approfondite nella quinta parte del saggio. Per ora ricorro ad esempi emblematici dei nostri tempi: Padre Maximilian Kolbe che offrì nell'agosto del 1941 la sua vita ad Auschwitz per salvare la vita ad uno dei prigionieri prescelti dagli aguzzini na-

Nelle varie accezioni in cui Seneca parla di suicidio, considera le categorie della necessità morale e della libertà nel loro “fondersi insieme”⁵⁶.

Ricapitolando, all’obiezione della indisponibilità della vita, il filosofo di Cordova contrappone in modo confutatorio l’*oscurarsi della libertà sapienziale*, ove *necessità morale e libertà* si fondono in un *unicum*. Occorre precisare il senso e la portata di questa libertà sapienziale, che con la necessità morale forma un *unicum*. Si impone, quindi, un chiarimento, in quanto i termini così unificati potrebbero sembrare, ad una lettura non approfondita, come contraddittori e antitetici.

Il riferimento esplicativo di tale *unicum* senecano è, a mio giudizio, esplicitabile con Nicolai Hartmann. L’orizzonte della libertà di cui parla il filosofo di Riga nell’*Ethik* non è il discusso “libero arbitrio” (*Willensfreiheit*); si tratta, invece, di una libertà contenuta nel dovere stesso di fronte all’essere, è l’autonomia del principio etico, ancora l’energia ideale di fronte al reale⁵⁷. Non è tanto una *libertà della possibilità*, quanto invece una *libertà della necessità*⁵⁸. Hartmann la definisce come *la libera necessità assiologica* (*die freie axiologische Notwendigkeit*)⁵⁹.

La prova evidente della libera necessità è proprio il momento problematico concernente l’innestarsi reciproco reale di determinazione ontologica ed assiologica nell’unico mondo esistente, gli effetti del dover essere attivo nella realtà etica. Gli effetti sono la realizzazione dell’irreale proposto, la realizzazione dell’ideale⁶⁰.

zisti, canonizzato nel 1982 come *martire della carità*. Jan Palach studente cecoslovacco si arse vivo in segno di protesta per l’occupazione sovietica del 1969, divenendo alto simbolo della resistenza, fu *martire laico della resistenza per la riaffermazione della libertà* violata brutalmente dall’imperialismo comunista sovietico. In ultimo, propongo come esempio quello offerto da Piergiorgio Welby che si è battuto per l’ideale (contrastante con le leggi esistenti) diritto dei malati terminali a decidere della propria sorte; è del 22 settembre 2006 l’appello al Presidente della Repubblica per il riconoscimento del diritto all’eutanasia.

56. *Epist.*, 12, 10. *Ad Marc.* 22, 7; 23, 2. M. BRUTTI, *Il potere, il suicidio, la virtù*, cit., p. 113.

57. N. HARTMANN, *Ethik*, cit., capitolo 23, pp. 224–225 (trad. it. col titolo *Etica. Fenomenologia dei costumi*, vol. I, a cura di V. Filippone Thaulero, Napoli 1969, pp. 291–292).

58. Das aber heißt: es ist keine Freiheit der Möglichkeit, sondern eine Freiheit der Notwendigkeit. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. Die Probe auf das Exempel der freien Notwendigkeit ist aber gerade der Problem- punkt, der das reale Ineinandergreifen ontologischer und axiologischer Determination in der einen bestehenden Welt betrifft, die Auswirkung des aktuellen Seinsollens in der ethischen Wirklichkeit. Diese Auswirkung ist die Verwirklichung des vorgesetzten Unwirklichen, die Realisierung des Idealen. *Ibid.*

Detto altrimenti, si tratta di una libertà che supera la possibilità reale, nello sforzo-tendenza ad attualizzare l'ideale che, nella concretezza esistenziale, è irreali; in questo oltrepasamento si manifesta la sfera ideale più elevata, sfera non comune: la irrealità ontica lascia il campo all'arduo, duro, faticoso ideale che illumina la concreta realtà esistenziale comune. Andando oltre la complessità concettuale del filosofo di Riga, si può affermare che la libertà sapienziale è volta alla attuazione necessitante (e necessaria) per il saggio della più alta sfera ideale dell'umanità, nel povero e fragile contesto umano ordinario.

Si configura questa libertà come qualcosa di sovrumano nell'umano stesso, qualcosa che rende giustizia e che nella sua esemplarità trasforma l'inverosimile ontico (l'irreale), in un orizzonte altro e più elevato, in possibile e poi attuale — per il saggio necessitante — realizzazione dell'ideale assiologico. Il δαίμόνιον (*daimonion*) socratico è di questo un esempio ben presente allo stesso Seneca⁶¹.

In definitiva, accosto al senecano fondersi di libertà e necessità, la libera necessità assiologica hartmanniana.

Ciò che si è definito come libertà sapienziale appartiene a pochi uomini valorosi; la terzietà così raggiunta rispetto al sé stesso si manifesta alla stregua dell'affermazione delle virtù più alte, si tratta dell'idealità (onticamente irreali) creativa e propositiva, esemplare prova della capacità non comune di trascendersi sino al sacrificio di sé a vantaggio dell'attuazione di valori superiori, cui l'uomo comune incapace e debole si richiama per constatare le più alte testimonianze di umanità.

Dell'innestarsi dell'energia ideale nella realtà ontica concreta, così come espressa da Hartmann, trovo ora esplicitazione nel pensiero di Seneca. Nella *Ad Marciam de consolatione* l'intento del filosofo di Cordova è di alleviare il dolore di Marcia, figlia virtuosa dello storico Aulo Cremuzio Cordo, la quale, già vicina alla saggezza stoica, piangeva per la prematura scomparsa del figlio Metilio. In questa consolatoria, al di là delle altre tematiche care a Seneca (la brevità e caducità della vita; il tempo che rende giustizia; il vano possesso delle cose indifferenti — *adiafora* — alla vita del saggio), si staglia in modo mirabile la figura di Cremuzio Cordo nella sua situazione esistenziale giunta all'estremo. Questi come storico fu sottoposto ad un processo del tutto anti-giuri-

61. *Epist.*, 104, 27-28. Rimando al mio *Daimonion socratico e terzo*, contenuto in A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno*, cit., pp. 50 ss.

dico⁶² intentato dal potente prefetto pretorio Seiano. Infatti, gli *Annales* dello storico, scritti con spirito critico verso le nuove politiche del principato, che erano del tutto antitetiche alle virtù morali e politiche che avevano innervato l'età repubblicana di cui Cremuzio Cordo era un grande assertore, mettevano in ombra l'operato del *princeps*.

Esula da queste pagine la considerazione letteraria e filologica dello stile retorico ed insieme filosofico (filosofia del dolore) caratterizzanti le consolatorie senecane⁶³.

Invece, si rivela importante rievocare il senso ideal–esistenziale del suicidio di Cremuzio Cordo. Il processo penale basato sul *crimen maiestatis* era, in realtà, una violenta e dura operazione politica realizzata attraverso la *farsa* della via giudiziaria⁶⁴. Nel processo, aggredendo in modo del tutto antigiaridico (con termine moderno “antigarantista”) l'imputato, si dava esemplarità alla pena capitale coinvolgendo Cremuzio Cordo ed il suo ideale politico–storico contrastante il principato.

62. L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma–Bari 1989, in particolare sul concetto di “modello potestativo” riferito al giudizio penale, si legge: «Il suo fondamento è esattamente l'inverso di quello proprio del modello garantista: senza una precisa predeterminazione normativa dei fatti da accertare, il giudizio è infatti rimesso all'*autorità* del giudice e non alla *verifica* empirica delle fattispecie accusatorie» p. 16. M. BRUTTI, *Il potere, il suicidio, la virtù*, cit. . «Dal punto di vista storiografico, nel modello potestativo, il primo problema da affrontare è quello relativo alla struttura del soggetto giudicante ed alla sua collocazione rispetto alla forma di governo. Nel nostro caso è il senato, ma con una evidente subalternità rispetto al *princeps*, il quale d'altra parte controlla, sia pure attraverso la mediazione di Seiano, i delatori e quindi orienta l'esercizio delle azioni penali» p. 82. Cfr. M. P. CHARLESWORTH, *Maiestas*, in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1950, p. 532. Si vedano anche P. CERAMI, G. DI CHIARA, M. MICELI, *Profili processualistici dell'esperienza giuridica europea. Dall'esperienza romana all'esperienza moderna*, Torino 2003, in particolare pp. 249 ss.; F. DE MARINI AVONZO, *Il senato romano nella repressione penale*, Torino 1977.

63. Rinvio alle essenziali e suggestive considerazioni di C. MARCHESI, *Seneca*, cit., pp. 191 e ss.; cfr. P. GRIMAL, *Seneca*, cit., pp. 60 ss, pp. 258 ss.; M. BRUTTI, *Il potere, il suicidio, la virtù*, cit., si veda tutta la prima parte, pp. 80 ss.; M.T. GRIFFIN, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1976; A. MOMIGLIANO, *Seneca tra vita politica e vita contemplativa*, in *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987; M. SGALAMBRO, *La consolazione*, Milano 1995; specificamente sulla dimensione letteraria cfr: M. ALBERTINI, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Séneca*, Paris 1921; cfr. J. O. RETA, *Dimensione letteraria de Séneca*, in *Actas Congreso Internac. De Filosofia en conmemoracion de Séneca*, I, Cordoba 1965. Rimane decisivo per gli studi senecani I. LANA, *Introduzione a Seneca*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973; ID. *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1965.

64. Cfr. G.G. ARCHI, *I nuovi frammenti e il diritto criminale romano*, in *Scritti di diritto romano*, Milano 1981, pp. 1451 ss.

Tutto ciò era diretto attraverso l'azione giudiziaria a costruire un forte impatto sull'emozione collettiva allo scopo di rafforzare il consenso politico del *princeps*. La fattispecie del tutto aperta ed evolutiva (quindi arbitraria) era data dal *crimen maiestatis*, caratterizzata dal mettere in dubbio l'*auctoritas* del *princeps*.

Seneca incoraggia Marcia a darsi forza anche nel ricordo della luminosa figura del padre Cremuzio Cordo, ingiustamente reso martire.

Tematiche di questa consolatoria sono il richiamo alla virilità (*ἀνδρεία*) come virtù di chi sa dominare la fortuna, gli eventi avversi, il dolore; inoltre, la fulgida figura dello storico perseguitato per le proprie idee è resa ancora più eroica per il fatto dell'accettazione del destino avverso, e soprattutto per la sfida, per la ferrea volontà di affermare la propria autonomia, indipendenza e padronanza di sé, volontà da cui scaturisce quella forza tipica dei sapienti, di ad-*venire* al suicidio lasciandosi morire di inedia, allo scopo dell'affermazione dei valori repubblicani ormai disattesi e dimenticati. Degno di rilievo che Marcia, riuscendo a salvare copia degli *Annales* del padre, evitò che il rogo distruggesse l'opera storica affidando in tal modo ai posteri gli ideali ormai negati e scomparsi nel principato.

Altro esempio fulgido di suicidio celebrato e glorificato nella Storia è quello che toccò a Catone l'Uticense.⁶⁵ Stessa sorte capiterà allo stesso Seneca, è lo storico Tacito a tramandarne la ricostruzione obiettiva.

In definitiva, a vanto di questi sacrifici di sé da parte di Cremuzio Cordo, di Catone l'Uticense e di Seneca stesso, concludo emblematicamente con le considerazioni finali della *Epist.* (104, 34): «L'oro e l'argento e qualunque altra cosa riempie la casa dei ricchi, sia trascurata: la libertà non la si può ottenere gratuitamente, se la stimi molto, tutto il resto devi stimarlo poco»⁶⁶.

L'essenza propria dell'*autarchia*, da cui si è cominciato, si dà proprio nella libertà suprema, superiore ad ogni altra cosa, libertà attraverso cui si salvaguardano e si consacrano gli ideali, la sfera assiologica nell'orizzonte concretamente effettivo e dejetto del mondo comune degli uomini. Credo che con questo breve *excursus* sulle figure glorificate da Seneca sia più profondamente intellegibile il significato della *libera necessità assiologica* proposto da Hartmann, cioè dell'inserirsi dell'energia ideale nel mondo reale.

65. *Epist.*, 104, 29-33

66. Aurum et argentum et quidquid aliud felices domos onerat relinquuntur: non potest gratis constare libertas. Hanc si magno aestimas, omnia parvo aestimanda sunt. Vale. (Ivi, 104, 34)

4. Nel 65 d.C. Nerone accusò Seneca di aver preso parte a una congiura contro di lui e gli intimò di uccidersi. Tacito negli *Annales*⁶⁷ racconta la dolorosa e lenta agonia di Seneca nell'*ad-venire* alla propria morte.

Come si è già veduto, Seneca distingue decisamente il suicidio dello stolto moralmente riprovevole ed esistenzialmente esecrabile, da quello del giusto (inteso in senso pre-religioso): il suicidio è non solo moralmente giustificato ma diviene alta e ideale testimonianza di verace umanità, allorché si è costretti dal venir meno della libertà, ancora nel caso in cui non è più possibile l'adempimento di una vita virtuosa.

Una teoria come quella senecana sul suicidio presuppone una teoria sul valore della vita, essendo quella di quest'ultima la negazione o la rinuncia anche se consapevole.

Le figure di Socrate, Catone l'Uticense e Seneca sono state consacrate e glorificate nella letteratura e nella poesia⁶⁸; nella pittura seicentesca Seneca incarna l'ideale dell'uomo coerente con sé stesso fino al punto di affrontare impavidamente la morte. Nella pittura fiamminga il suicidio è immortalato da Rubens e, tra gli altri, anche dall'olandese Van Honthorst che imprime al suicidio carattere di grande realismo espressivo, al fine di consacrarne la profonda umanità. Nella storia della cultura e del pensiero occidentale il suicidio di Socrate, di Catone e di Seneca rappresentano simboli solenni, austeri ed ieratici del martirio dei giusti.

Ma che cos'è ad essere immortalato e reso a gloria del martirio? L'etimo del termine greco μαρτυριον indica insieme la testimonianza e il martirio come sacrificio di sé: da cui μάρτυς testimone e martire. Che cos'è, quindi, ad essere immortalato del martire nel suo martirio? Di che cosa è testimonianza e testimone?

Il memoriale tramanda l'atto eroico, supremo del sacrificio di sé, della propria vita al fine del compimento della sfera ideale, che attraverso il proprio sacrificio nelle situazioni estreme, illumina il debole, angusto e deiettivo orizzonte ordinario degli uomini comuni mortali. Tale illuminazione mediante l'ideale che supera ed oltrepassa il reale, costituisce una guida agli uomini di tutti i tempi, uomini accomunati agli eroi, ai giusti, dalla stessa natura di esser-mortali. Ad essere consacrata e tramandata è, in definitiva, l'autentica libertà e responsabilità del trascendersi

67. TACITO *Annales*, xv, 62, 63.

68. DANTE, *Inferno*, Canto IV, vv. 134 e 140-141, il sommo poeta inserisce il filosofo di Cordova nel Limbo qualificandolo come *Seneca morale*.

fino al sacrificio di sé: si tratta di un trascendersi che, essendo talmente alto e non comune, imprime alla finitudine esistenziale una maniera d'essere che è altra, diversa da quella ordinaria.⁶⁹ Tutto ciò è volto ad essere testimonianza straordinaria di autentica e verace *humanitas*, tra orgoglio ed umiltà coesenziali a quella. Nello stesso tempo la straordinarietà del martirio proietta una luce nuova sull'esistenza, sulla finitudine e, più in particolare, sulla opacità ordinaria della vita, trasformandone il valore esistenziale, temporale e storico-destinale.

Detto altrimenti, il martire dà, conferisce all'esistenza un senso altro che può avere valore catartico e, inoltre, può fare assumere all'esistenza stessa come corollari coesenziali la sacralità della vita, la sua compiutezza ed adeguatezza assiologiche, il suo valore veritativo destinale e, in definitiva, la sua mèta volta alla giustizia come virtù totale. Si tratta, in conclusione, di un rischiaramento della opacità esistenziale.

5. È giunto il momento di riprendere le considerazioni iniziali di questo saggio, che si inserisce nel contesto di *Eutanasia, suicidio assistito tra vita, sofferenza e morte*.

Il termine "eutanasia" è relativamente recente: il primo a trattarne è stato Francis Bacon nelle lingue occidentali moderne⁷⁰. Bacon invita i medici a non abbandonare i malati inguaribili e ad aiutarli a soffrire il meno possibile; non si tratta ancora del concetto esplicito di *dare la morte*.

Nel contesto greco e romano antico, pre-cristiano, non si parla ancora di eutanasia, ma di suicidio come atto eticamente accettabile, de-

69. Cfr. L. PERELLI, *Seneca e Heidegger*, in *Bollettino di Studi Latini*, Anno XXIV – fascicolo I, gennaio–giugno 1994, Napoli 1994, pp. 45–61. Sono del tutto in disaccordo sulle tematiche che secondo Perelli avvicinerrebbero il pensiero del filosofo di Cordova con Martin Heidegger: la *libertà-per-la morte* del filosofo tedesco non ha alcunché di comune con la libertà sapienziale senecana, in quanto lo sfondo heideggeriano è, a mio avviso, rintracciabile nella vita dei protocristiani. Lo stesso può affermarsi sulla relazione tra *morte e tempo*, nel senso heideggeriano dell'*anticipazione della morte*, infatti ho già indicato la vera fonte del filosofo tedesco. A questo proposito rimando a FR.–W.–VON HERRMANN, *Esperienza della vita fattuale e religiosità cristiana originaria. L'interpretazione fenomenologica heideggeriana delle Lettere di Paolo*, in *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, a cura di A. Molinaro, Città del Vaticano 2008, pp. 17–29; inoltre contenuta nella stessa Opera, U. REGINA, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione. Heidegger interprete delle Lettere di San Paolo*, pp. 57–86. Infine rinvio a A. ARGIROFFI, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino 2002, in particolare le pp. 27 ss.

70. F. BACON, *Of the Proficiency and Advancement of Learning*, 1965, in *Opus maius*, a cura di J.J. Bridges, Oxford 1897; tradotto col titolo *Progresso della conoscenza*.

gno di rispetto e, anche, di ammirazione in determinate situazioni, così come si è veduto in Seneca.

Oggi con il progresso biotecnologico e medico può senz'altro affermarsi che la vita e la morte siano altamente "medicalizzate".

Quale connessione può instaurarsi tra le considerazioni filosofiche di Seneca (sul suicidio del giusto), e l'eutanasia ed il suicidio medicalmente assistito?

A mio avviso è intraleggibile una stretta connessione tra le questioni sopraconsiderate: si può infatti cogliere tutta una serie di principi sull'ad-*venire* alla propria morte; principi transculturali e transepocali che connotano la fine libera e volontaria della vita. In definitiva, tali principi hanno valore simbolico e archetipico della *dignità umana*, anche se rimangono oggetto di grandi e laceranti diatribe e discussioni.

Riprendo, quindi, i termini della sfida di cui si è parlato all'inizio del saggio: Seneca e la sua filosofia sul suicidio da porre a confronto con i laceranti problemi che riguardano oggi la legittimità dell'eutanasia e del suicidio assistito.

Innanzitutto una prima considerazione ovvia, molti uomini non hanno la possibilità né di scegliere, né soprattutto di morire in una maniera degna dell'uomo. Quindi, la possibilità di decidere a tempo debito della propria morte è un grande *dono*, che tuttavia si configura anche e soprattutto come difficile *compito* che attende coloro i quali hanno avuto in sorte tale possibilità⁷¹. Afferma Hans Küng: «Il morire dipende anche da come si è affrontata la domanda sulla morte *nel corso della vita e a partire da essa*»⁷². Ed ancora: «la finitudine, la coscienza della nostra mortalità è un *grande dono* cui corrisponde un *grande compito*; si deve intendere il morire come quella dimensione che compie, coinvolgendole, tutte le fasi e le decisioni della vita»⁷³.

Già si è esaminato come in Seneca questo compito è inteso alla stregua di un *habitus animi*, infatti ci vuole tutta una vita per imparare a vivere, ci vuole tutta una vita per imparare e prepararsi a morire. La sapienza della vita è consustanziale a quella della morte.

71. W. JENS, H. KÜNG, *Della dignità del morire*, trad. it. di A. Corsi, Milano 1996, il riferimento è sempre al saggio di H. Küng, p. 15 (titolo originario *Menschenwürdig Sterben*, München 1995).

72. Ivi, p. 16.

73. *Ibid.*

Posizione di fondo del teologo svizzero, riguardante il malato terminale circa la pratica eutanassica, è che l'uomo come tale ha ricevuto il dono-compito dell'autodeterminazione e della libertà responsabile e, proprio in virtù dell'autodeterminazione, può decidere quale sia il tempo debito per ad-venire alla propria morte: quando la sua vita perde la dimensione *biografica* per rimanere meramente *biologica*.

Aderire alla parola di Gesù richiede la scelta di una *vita eticamente responsabile* dall'inizio sino alla sua fine⁷⁴; con la libertà Dio ha dato all'uomo anche il diritto alla totale autodeterminazione, che non significa affatto arbitrio, ma *libertà di coscienza*: l'autodeterminazione comporta sempre la responsabilità personale, che ha anche una componente sociale — rispetto per gli altri.⁷⁵

Mi sembra evidente la non distanza tra l'*autodeterminazione* di Küng e l'*ἄυτάρχεια* di Seneca, che si mostrano essenziali per l'attivazione del procedimento eutanassico, da una parte, e per ad-venire alla propria morte (*mors voluntaria*, *perire ex decreto suo*⁷⁶). Tuttavia, mentre l'*autodeterminazione* libera e responsabile è orientata teonomicamente — al Dio-Persona dei cristiani —, l'*ἄυτάρχεια* è orientata alla *humanitas* e, con termine *moderno*, alla *dignità dell'uomo*⁷⁷. Küng precisa che al termine tedesco *Euthanasie*, che non è più utilizzato in Germania per il suo collegamento nefasto coll'*eutanassia sociale* che indicava nel periodo nazifascista l'igiene razziale a scopo eugenetico, è più adeguato il concetto di *Gnadentod* cioè la grazia di morire, la morte clemente. Alla base di quest'ultimo concetto è la *Freitod*, cioè la libera e volontaria morte, che nel suo pensiero assume una valenza assiologica positiva, da non confondere con il concetto *Selbstmord*, che invece indica un'espressione connotata negativamente come illiceità morale. A quest'ultima espressione corrisponde quella latina *interempotor sui*⁷⁸, mentre alla prima corrisponde, è collegabile, *mors voluntaria*, come *mortem sibi consciscere*.

74. Ivi, p. 68

75. Ivi, p. 71

76. *Epist.*, 104, 32.

77. Rinvio al mio *Perché ancora sulla dignità umana? Breve analisi ontologico-fenomenologica*, in A. ARGIROFFI, P. BECCHI, D. ANSELMO, *Colloqui sulla dignità umana*, Roma 2008, pp. 11-22.

78. *Epist.*, 70, 14: nefas iudicare ipsum interemptor sui fieri (considerare un sacrificio l'esser suicida).

In definitiva, il *Selbstmörder* così come l'*interemptor sui* si basano sull'arbitrio e sono da intendersi, come già si è veduto in Seneca, moralmente non giustificabili.

Molti altri sono i termini tedeschi (ad esempio *Sterberhilfe*) e latini per ciò che ho definito come ad-*venire*⁷⁹ alla propria morte.

L'*autodeterminazione* e l'ἀυτάρχεια volte, nei casi estremi e moralmente giustificabili, all'ad-*venire* alla propria morte, non sono atti egoistici, invece possono assurgere a “dono della propria vita”⁸⁰, a sacrificio di sé per l'attuazione di ideali più elevati⁸¹.

L'ad-*venire* alla morte è secondo Küng un ritorno alla pura interiorità, ancora un andare verso la propria origine (in senso teologico), ma anche un *congedo in umile gratitudine*⁸².

Nella *Consolatoria a Marcia* Seneca si richiama a Platone: «Ai grandi spiriti non è mai cara una lunga dimora nel corpo: sono impazienti di uscire, di slanciarsi fuori, mal sopportano queste ristrettezze, errabondi per ogni dove, avvezzi ad innalzarsi al cielo, per spaziarvi e guardare dall'alto le vicende umane. Questo è il motivo per cui Platone proclama che l'anima dei sapienti è protesa tutta verso la morte; questo è ciò che vuole, che medita aspirando sempre, spinta da questo desiderio, ad essere trasportata in luoghi esterni dal corpo»⁸³.

In definitiva, ad-*venire* alla morte come il trascendersi estremo implicano sia l'orgoglio, legato alla libertà responsabile, che l'umiltà (*humilitas*) legata questa alla perdita, alla sfigurazione ed allo stravolgimento della

79. Ho utilizzato l'espressione a prima vista strana e inusuale “ad-*venire*” per il suo legame con evento (*Ereignis*), che risuona ancora nel tedesco *Advent* indicante il termine religioso “Avvento”. Rinvio a M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989; trad. it. di A. Iadicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Milano 2007.

80. H. KÜNG, *Della dignità del morire*, cit., p. 85.

81. Rinvio alla nota 55.

82. H. KÜNG, *Della dignità del morire*, cit., p. 90. Si è già veduto che l'*autarchia* in Seneca è orgoglio, ma misurato dalla umiltà (*humilitas*): l'*autarchia*, che è compendio di tutte le altre virtù, si addice all'ideale senecano (e pre-religioso) della *humanitas*. Altrove ho considerato la *dignità umana* come il senso esistenziale dell'ente-che-noi siamo, tra finitudine esistenziale e trascendenza ontologica che si co-appartengono. Ora questa co-appartenenza è paradosso: la *hominum humanitas* senecana come ideale è pensabile anche alla stregua della sua origine e fine coglibili come *humus*. Questo a conferma del paradosso e dello scacco (Kierkegaard). L'ad-*venire* alla propria morte è pensabile con il teologo cattolico alla stregua del *congedo in umile gratitudine*.

83. *Ad Marc.* 23, 2.

dignità umana. L'etimo di *humilis*, di *humilitas* è direttamente collegabile ad *humus*.

Il teologo evangelico Paolo Ricca pone la domanda morale se esista un *diritto di morire*, cioè se fra le libertà umane si dia anche quella *ultima ed estrema di morire*.⁸⁴

Ricca continua nel suo incessante domandare se si dia una qualche vicinanza di prospettiva tra il martire ed il malato terminale⁸⁵. Oggetto di grande interesse è l'orizzonte che si apre nell'ambito di quest'ultima domanda problematica. Infatti, così come il martire liberamente ed in modo lieto (la *tranquillitas animi* di Seneca) rinuncia alla sua vita per un ideale laico o religioso, allo stesso modo il malato terminale, quindi inguaribile, rinuncia coscientemente a ciò che è rimasto della propria vita, che *non è più riconoscibile come dono*, in quanto è diventata *disumana essendo preda delle forze devastatrici del male*⁸⁶. Si tratta dell'ideale di non far prevalere le forze oscure del male su quelle del bene, da cui ha scaturigine il dono della gratuità della vita.

Quando la vita biografica è livellata e ridotta a mera ed irreversibile vita biologica, non ha più neanche l'apparenza del dono, allora l'eutanasia ed il suicidio assistito non sono da intendersi come atti di insubordinazione al Dio "misericordioso" dei cristiani. «Paradossalmente, l'eutanasia non smentisce la vita come dono di Dio, al contrario interviene proprio per evitare che questo dono diventi irriconoscibile come dono di Dio; l'eutanasia appare come mezzo estremo per preservare il volto umano della morte e, quindi, anche della vita»⁸⁷.

In conclusione, secondo il teologo evangelico l'*eutanasia* è un aspetto del *grande sforzo di umanizzazione della vita*, che comprende anche l'*umanizzazione della morte*. «L'eutanasia appare come un modo drammatico e radicale di porre non solo davanti ai medici ed ai magistrati, ma davanti a ciascuno di noi, la domanda elementare e cruciale della qualità e (aggiungo per evitare fraintendimenti utilitaristici) dignità della vita: qual è la vita che merita di essere chiamata vita?»⁸⁸.

Afferma Paolo di Tarso: *Esaminate ogni cosa e ritenete il bene.* (Tess., I, 5, 21.)

84. P. RICCA (a cura di), *Eutanasia. La legge olandese e commenti*, Torino 2002, p. 5.

85. Ivi, p. 6.

86. Ivi, pp. 6, 41.

87. Ivi, p. 41.

88. Ivi, p. 46. Ho aggiunto io il termine dignità e ciò che è posto tra parentesi.

Concludo con le parole di Seneca che indicano la legittimità dell'ad-venire alla propria morte: «Non cercherò di evitare una malattia con la morte, purché essa sia guaribile e non danneggi l'animo. Per sfuggire al dolore non punterò la spada contro il mio petto: tale morte sarebbe una sconfitta. Tuttavia se saprò di dover sopportare quel dolore per sempre, me ne andrò, non per il dolore in sé, ma perché esso mi impedirà di compiere tutte quelle azioni che costituiscono la ragione della vita. Meschino e vile chi si uccide perché non resiste al dolore, insensato chi vive per soffrire.»⁸⁹

Si può *ritenere il bene* solo se le forze oscure del male non abbiano corrotto e deturpato fino a stravolgerlo l'animo, riducendolo alla totale incapacità, anche quella di *volgere al bene!*⁹⁰

Il percorso di Seneca non contrasta, né contraddice le argomentazioni cristiane di Hans Küng e di Paolo Ricca, ma le corrobora e ne dà un vigore prospettico e sapienziale. Questo il senso antroposofico che collega l'idealità antica con quella cristiana.

89. *Epist.*, 58, 36. Cfr. Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal–Paris 1983. A.J.L. VAN HOOFF, *From Autothanasia to Suicide*, London–New York 1990. D. HOFMANN, *Suizid in der Spätantike: seine Bewertung in der lateinischen Literatur. Altertumswissenschaft 18.*, Stuttgart 2007, pp. 28 e ss. C. EDWARDS, *Death in Ancient Rome*, New Haven 2007, pp. 97 e ss.

90. Cfr. *De brev. vitae*, XI, 2; XV, 4–5; XIX, 2. *De prov.*, 2, 1. *Epist.*, 70, 4–5.