

errori logici caratterizzati da generalizzazioni (estensione arbitraria di un contenuto), catastrofizzazione (pessimismo e sfiducia totale) e pensiero dicotomico (rigida divisione di tutto in bello/brutto, bianco/nero). Queste associazioni toglierebbero la speranza di un futuro portando ad uno sbilanciamento delle ragioni per vivere.

La malattia mentale nella sua forza penetrante e totalizzante è alla base di questo percorso: il disturbo mentale causa umiliazione e sofferenza e imprigiona la persona colpita in questo modo di pensare errato e pertanto favorisce questo processo. Interrompere questo processo e il suo esito finale è chiaramente possibile.

Ritorno, per finire, su tre aggettivi utilizzati precedentemente: “lento”, “angoscioso” e “reversibile”. Il fatto che il comportamento suicidale abbia queste caratteristiche è importante: “lento” permette di avere il tempo dalla nostra parte, “angoscioso” fa sì che il paziente chieda spesso aiuto (l’80-90% si recherebbe durante l’anno precedente dal proprio medico e il 66% il mese precedente senza che il disturbo venga riconosciuto), “reversibile” permette in caso d’ intervento di bloccare il processo e salvare una vita.

È importante quindi aiutare le persone a chiedere aiuto: una persona che soffre di una malattia ed è caduta in un “processo suicidale” deve sapere che la sua è una malattia e solo una malattia e che questa è curabile. Dall’altra è fondamentale che chiunque abbia una professione sociale (dal medico generico, all’assistente geriatrico ecc.) impari a riconoscere persone potenzialmente a rischio onde iniziare prima possibile un percorso di terapia. ■

Per l’approfondimento: Wasserman D (ed): *Suicide- an unnecessary death*. Martin Dunitz London; Hawton K (ed): *Prevention and treatment of suicidal behaviour*. Oxford University Press.

## La persona tra sofferenza e ricerca di senso

### Per una riflessione filosofica sul suicidio

FABIO OLIVETTI

**S**ono celebri le parole con cui Albert Camus esordiva ne *Il mito di Sisifo*: «Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia»<sup>1</sup>.

Si tratta di affermazioni iperboliche. Tuttavia Camus coglieva indubbiamente anche un profondo aspetto di verità: il problema del suicidio pone di fronte al problema del senso complessivo della vita umana. Ogni aspetto di essa viene infatti coinvolto dall’atto col quale una persona si risolve a mettersi fine. Non fosse altro che per questo, prima ancora di formulare un giudizio sulla valenza morale del gesto, la riflessione filosofica non può permettersi di ignorare la problematica del suicidio. È quanto cercheremo di fare anche noi, con molta modestia, in queste pagine.

Prima, però, si impone un momento preliminare, che ci porterà con più sicurezza al centro della problematica. Che cos’è il suicidio? Quando se ne parla tutti riteniamo di sapere con una certa esattezza di che cosa si tratta. In realtà le cose sono più complesse di quanto non appaia a prima vista. Un esame più approfondito evidenzia che spesso intendiamo con questo termine fenomeni differenti tra loro, a seconda dei presupposti che orientano la nostra comprensione. Per questo è utile scuotere questa apparente ovvietà di partenza attraverso una breve indagine sull’origine e sul significato del termine, nonché sulle sue possibili definizioni, per accertarci di che cosa stiamo parlando.

È interessante notare che l’antichità classica greco-romana non conosceva un termine equivalente al nostro “suicidio”. Gli antichi, per indicare

<sup>1</sup> Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. Utet, Torino 1960, p. 605.

l'atto di porre fine alla propria vita si servivano di perifrasi (come “darsi la morte”, “levar la mano su di sé”, ecc.) e le espressioni da loro usate erano neutre dal punto di vista morale. Il nostro termine “suicidio” deriva da un calco – diffusosi nelle lingue europee moderne solo nel XVII secolo – dal latino *homicidium* (omicidio). Ora, il termine “omicidio” denota ovviamente l'uccisione violenta di un uomo, ma non solo: connota in aggiunta la sua uccisione illegittima e delittuosa (*non* ad esempio, secondo una lunga tradizione morale e giuridica, quella a seguito di legittima difesa, alla pena di morte o a una guerra giusta). Il termine “suicidio” (letteralmente “uccisione di sé”) eredita questa connotazione fortemente negativa, che lo assimila all’“autoassassinio”: un atto nel quale si dispone illegittimamente di qualcosa (segnatamente la vita in dimensione corporea) che non ci appartiene, o per lo meno non ci appartiene completamente.

La cosa diviene più chiara se si pone attenzione all'area linguistica tedesca. Qui incontriamo il termine *Selbstmord*, che risale al XVII secolo. Non ne faremo qui la storia: basterà dire che ha la stessa valenza implicita di “suicidio” nel senso sopra detto. *Mord* indica l'uccisione intenzionale, delittuosa, moralmente riprovevole e dunque punibile). Anche questo termine implica una netta riprovazione etica: dicendo *Selbstmord* si dice *eo ipso* delitto contro se stessi.

È facile comprendere come questa accezione sia maturata in un ambito socioculturale cristiano, durante l'età medioevale, quando i suicidi illustri di Lucrezia, Catone e Seneca (celebrati come esempi di virtù e di coraggio dagli antichi) non erano più additati come esempio morale ma erano anzi attribuiti spesso alla follia o al demonio. Al termine di questo periodo di condanna pressoché totale e unanime del suicidio, i toni di ammirazione per talune morti volontarie degli antichi ritornano nel periodo che va dal Rinascimento ai Lumi. Nel secolo XIX il suicidio torna nuovamente ad essere considerato un male sotto tutti i punti di vista: «debolezza, viltà, follia, perversione: il suicidio è tutto tranne che la manifestazione di una libertà umana»<sup>2</sup>.

Tuttavia nell'Ottocento si registra anche l'affermarsi, nella lingua tedesca – a partire da Nietzsche e da Schopenhauer – dell'espressione *Freitod* (la morte liberamente scelta), che ha a sua volta un antecedente nella *mors voluntaria* degli Stoici. Un certo romanticismo filosofico e letterario vede nel suicidio un atto di libertà da parte del soggetto che lo compie. Se dunque

---

<sup>2</sup> Georges Minois, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Fayard, Paris 1995, p. 370.

il termine *Selbstmord* contiene una implicita condanna morale, il termine *Freitod* (morte libera o volontaria) è connotato in senso positivo, a volte quasi eroicistico. Non sorprende che anche autori contemporanei favorevoli al suicidio come espressione di una libera scelta del soggetto, lo adottino senza riserve (p. es. W. Kamlah, J. Améry). Ricordiamo di sfuggita che l'enfasi posta sull'autonomia del soggetto (intesa come libertà di esprimere preferenze sulla propria vita) ha un peso determinante anche negli odierni dibattiti sull'eutanasia e sul cosiddetto “suicidio assistito”.

Proprio allo scopo di evitare l'assunzione e l'impiego di termini già connotati in senso positivo o negativo, si sono cercati nella lingua tedesca termini più neutri dal punto di vista normativo e che prescindano da giudizi di valore assunti a priori, come *Selbsttötung* (autouccisione), *Selbstvernichtung* (autoannichilimento, autosoppressione), o lo stesso termine *Suizid* (che in tedesco suona come un termine medico relativamente asettico). Noi continueremo qui a servirci del termine consueto di “suicidio”, nel modo più neutrale, ma a questo punto un po' più consapevoli di ciò che il semplice termine reca implicitamente in sé.

Questa ricognizione semantica, che voleva essere solamente introduttiva, ci ha peraltro portati in qualche modo nel mezzo del problema, toccandone due aspetti fondamentali: 1) la *liceità* o meno di disporre radicalmente di se stessi autosopprimendosi e 2) il grado di *libertà* che si può attribuire a tale atto. Il terzo problema che si aprirà sarà quello del suo *sensu* o non sensu.

## Il punto di vista sociologico di Durkheim

Resta il problema, tutt'altro che facile da risolvere, di una definizione del suicidio. Questa dipende infatti fortemente dal contesto socioculturale in cui viene elaborata e dal punto di vista dal quale l'atto viene considerato.

Una definizione che aspira ad essere neutrale – e che continua a fare scuola – è quella celeberrima di uno dei padri della sociologia, Émile Durkheim, nel suo monumentale studio *Il suicidio* (1897). Con Durkheim il suicidio inizia a essere trattato non tanto per le sue implicazioni etico-religiose, quanto come un puro e semplice fatto sociale. Mentre in precedenza la causa del suicidio veniva attribuita esclusivamente a fattori intrapersonali (psichico-morali), Durkheim, prendendo espressamente le distanze da questo atteggiamento, assume come oggetto della sua ricerca i *fattori extrapersonali*.

Quantunque – questa è la sua tesi – vi possano essere predisposizioni di tipo *psicologico-psichiatrico* (dinamismi incontrollabili che agiscono all'interno del soggetto, quali nevrosi, follia, depressione, ecc.), le cause determinanti che possono spingere al suicidio sono di tipo *sociologico* (spinte e pressioni esercitate sull'individuo dalla società). Il rapporto tra individuo e società, nella concezione di Durkheim è pertanto marcatamente sbilanciato a favore di quest'ultima: è questa infatti che genera gli individui e non viceversa. Nella prospettiva durkheimiana, anche il fenomeno in apparenza più individuale, come quello del togliersi la vita, è in realtà governato dalla società<sup>3</sup>.

Corretta dall'unilateralità che la caratterizza (la società sovrasta qui infatti ineluttabilmente l'individuo), l'indicazione di Durkheim è tuttora valida: un aspetto importante del suicidio è dato proprio dal suo inserirsi in un sistema di interazioni, che è compito della sociologia di esplorare e di mettere a fuoco. Dato che poi queste relazioni sono spesso distorte, la prevenzione del suicidio avrà qui uno dei suoi campi di intervento.

Ma a noi interessa ora particolarmente la definizione nuda e cruda del suicidio data da Durkheim, che è la seguente: «Si chiama suicidio ogni caso di morte che risulti direttamente o indirettamente da un atto positivo o negativo, compiuto dalla vittima stessa consapevole di produrre questo risultato»<sup>4</sup>.

In questa definizione si prescinde volutamente dalle *intenzioni* che spingono il soggetto a compiere la scelta in favore del suicidio. L'intenzione profonda che guida l'atto (che può consistere anche nell'astenersi da un'azione che potrebbe salvare la vita, lasciandosi invece morire o uccidere) non essendo rilevabile statisticamente, è messa tra parentesi, a vantaggio di ciò che è in linea di massima accertabile: cioè che la vittima sia la causa *consapevole* del suo gesto. Non vi è differenza, da questo punto di vista, tra il caso dell'uomo d'affari che si suicida per il fallimento della sua azienda, quello del soldato che va a un assalto disperato per il suo reggimento, quello della madre che si sacrifica per salvare il figlio o quello del martire che si lascia uccidere per la sua fede. Perciò, sotto un'unica categoria si trovano qui raccolti atti dal significato molto diverso.

Durkheim, come è noto, identifica tre tipi di suicidio corrispondenti ciascuno ad altrettanti tipi di solidarietà sociale: il suicidio "egoistico" (in un contesto di eccessiva individualizzazione e di scarsa integrazione), il suici-

<sup>3</sup> Cfr. Rymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, tr. it. Oscar saggi, Milano 1989.

<sup>4</sup> Émile Durkheim, *Il suicidio*, tr. it. BUR, Milano 2003, p. 168

dio "altruistico" (in un contesto di insufficiente individualizzazione all'interno di gruppi molto coesi), il suicidio "anomico" (in un contesto di assenza o disintegrazione delle norme e di forte competizione).

Non mi è possibile soffermarmi sulle critiche che sono state mosse a questa tripartizione; mi sembra però utile rilevare come la categoria del "suicidio altruistico" (a sua volta distinto in "obbligatorio" e "facoltativo") indichi qui non tanto una libera scelta a favore dell'altro, quanto una coazione, più o meno immediata, esercitata da un gruppo sociale su un suo membro. "Altruismo" è qui sinonimo di eteronomia (il soggetto ha la sua legge non in sé ma fuori sé, in altro) e di spersonalizzazione. È appena il caso di rilevare che atti come il sacrificio della propria vita o il martirio finiscano qui per essere inquadrati come sottospecie di un unico genere, appunto il suicidio "altruistico" nel senso durkheimiano<sup>5</sup>.

I problemi che sorgono da questa classificazione derivano precisamente dalla definizione durkheimiana del suicidio, che prescinde dall'intenzione che governa l'atto. Per questo altre definizioni preferiscono mettere l'accento sul fatto che il soggetto deve avere realmente la volontà di darsi la morte, e non semplicemente non volerla evitare per altruismo o in nome di un valore che ritiene superiore. Per esempio, partendo dall'idea che si tratta qui di "atti umani" e non di "cose", Paul Ludwig Landsberg propone la seguente definizione di suicidio: «L'atto mediante il quale un essere umano crea volontariamente quella che crede essere una causa efficiente della propria morte»<sup>6</sup>. Qui il centro della problematica è riportato dalla sfera dei "fatti" sociali a quella della persona umana (intesa come centro di volontà e di intenzionalità).

Su questa linea mi sembrano collocarsi anche le definizioni correnti del suicidio, che considerano essenziale il carattere volontario e intenzionale dell'atto in questione. Il *Grande Dizionario italiano dell'uso*, a cura di Tullio de Mauro, alla voce *Suicidio* recita: «Atto con cui ci si dà volontariamente la morte»; l'*Enciclopedia Utet*, in modo più articolato, parla di «Atto volontario e intenzionale attraverso il quale un soggetto, in piena coscienza, decide di rinunciare alla vita e di causarsi la morte». A questo punto sorge però una domanda: in che misura si può parlare del suicidio come di un atto volontario, intenzionale e soprattutto libero?

<sup>5</sup> Tant'è che, seguendo Durkheim, qualcuno non ha esitato a vedere in Gesù il primo di una schiera di suicidi, i martiri cristiani per l'appunto.

<sup>6</sup> Paul Ludwig Landsberg, *Il problema morale del suicidio*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 90

## Considerazioni dal punto di vista medico-psichiatrico e psicologico

Se già Durkheim aveva posto in luce i fattori di pressione sociale che possono portare all'atto del suicidio, a loro volta gli studiosi di psichiatria e psicologia, mettendo in luce la presenza di fattori somatici o psichici che intervengono nella determinazione dell'atto suicida, hanno messo in discussione l'idea semplicistica che il suicidio fosse da ritenere un atto di pura e libera scelta. I risultati delle scienze umane evidenziano anzi che «nella maggior parte dei casi il suicidio rappresenta la conclusione di un'evoluzione psichica che con buone ragioni può essere considerata morbosa, così che il parlare di libera morte appare più che problematico»<sup>7</sup>.

Anche qui è ovviamente impossibile andare oltre qualche cenno. Edwin Shneidman ha rilevato che «correntemente nel mondo occidentale il suicidio è un atto consapevole di annichilimento autoindotto, meglio compreso come un malessere multidimensionale all'interno di un bisogno individuale che definisce un problema per il quale il suicidio è percepito come la migliore soluzione»<sup>8</sup>. Si parla quindi di un *malessere*, di uno stato di compromissione delle condizioni normali di salute. Parlare di un atto consapevole e volontario diviene dunque, da questo punto di vista, indubbiamente problematico.

A prescindere dallo specifico delle diverse teorie, da più parti viene rilevato come il suicidio sia per lo più un atto che viene compiuto in condizioni di forte costrizione (interna e/o esterna) e che perciò vanno ridimensionate talune concezioni romantiche tendenti a interpretarlo come supremo atto di libertà della persona. D'altra parte non si può nemmeno negare qualsiasi componente di libertà, se non si vuole ridurre il suicidio a un atto automatico che verrebbe compiuto esclusivamente sotto la spinta di fattori organici, psicopatologici, sociali ecc. Sembra pertanto che debbano essere considerati anche gli elementi esistenziali del problema. Come coniugare i due aspetti, quello della libertà costitutiva della persona e quello dei condizionamenti, anche forti, che questa subisce?

In quest'ordine di considerazioni un significato importante sembra rivestirlo il concetto di "sindrome presuicidale", elaborato dallo psichiatra e psicoterapeuta austriaco Erwin Ringel. Il rilevamento di tre sintomi costanti nella fase anteriore al tentativo di suicidio (chiusura esistenziale, aggressivi-

<sup>7</sup> Adrian Holderegger, *Il suicidio. Risultati delle scienze umane e problematica etica*, tr. it., Cittadella Editrice, Assisi 1979, pp. 433-434.

<sup>8</sup> Edwin Shneidman, *Approaches and Commonalities of Suicide*, citato in Eugenio Fizzotti-Angelo Gismondi, *Il suicidio. Vuoto esistenziale e ricerca di senso*, SEI, Torino, p. 7.

tà repressa rivolta contro se stessi, fantasie suicide) è di grande interesse pratico, in quanto consente di individuare le fasi di un *processo* che porta all'atto del suicidio. Il fatto che si tratti di un processo dischiude uno spazio di intervento positivo, volto a facilitare il superamento della "chiusura esistenziale", contrastando la progressiva perdita del *senso* della vita e la sensazione di trovarsi in una via senza uscita<sup>9</sup>. Contrastare la "contrazione" o "chiusura esistenziale" significa dare nuovamente scelta alla persona.

## La ragione di fronte alla sofferenza senza senso: prospettive filosofiche

Seguendo le possibili definizioni del suicidio siamo giunti a inquadrare il fenomeno per come lo intendiamo nel comune uso quotidiano, vale a dire come *l'autouccisione motivata da una situazione caratterizzata da gravi carenze individuali* (malattie fisiche, psichiche o gravi scompensi indotti dall'ambiente su una personalità non più in grado di opporvi resistenza). Siamo giunti così a toccare il problema del *senso della sofferenza*, visto che il suicidio è spesso proprio l'atto con cui una persona decide di mettere fine a una sofferenza o di prevenirla.

Entro certi limiti la sofferenza non costituisce un problema insormontabile: possiamo riconoscerle anzi un certo valore, anche solo su basi puramente umane e senza ricorrere ad alcun orizzonte di senso extra o sovrazionale. Il semplice buon senso riconosce, per esempio, che non è pensabile alcuna educazione che non includa anche lo sforzo di affrontare la sofferenza. Vi è poi un generale accordo sugli effetti positivi (rafforzamento del carattere, arricchimento dell'esperienza personale, ecc.) che ne derivano. Già l'antichità greca ne aveva pienamente riconosciuto il valore pedagogico, che Eschilo nell'*Agamennone* ha condensato nella massima *pathei mathos* (imparare attraverso la sofferenza)<sup>10</sup>. La sfida al dolore e alla sofferenza faceva parte a pieno titolo dell'*ethos* dell'eroe classico, che non li rifuggiva e anzi ne traeva occasione di conferma del proprio valore e di gloria. Insomma, non è difficile mostrare che la sofferenza è stata e può essere, in molti casi,

<sup>9</sup> Cfr. Ermanno Pavesi, *Sindrome presuicida e senso della vita*, in «Ricerca di senso. Analisi esistenziale e logoterapia frankliana», 1, 2004, p. 15.

<sup>10</sup> Cfr. a riguardo le pagine dedicate da Giovanni Reale al significato assiologico e metafisico del dolore e della sofferenza nel pensiero antico in generale e in Platone in particolare (Giovanni Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, pp. 311-325).

vissuta come sensata, o che comunque è vissuto come tale ciò che attraverso di essa si può realizzare. Tutto questo non fa problema, perché è così che gli uomini si sono sempre atteggiati di fronte alla sofferenza, forgiando le vite individuali e le civiltà.

Rispetto al suicidio, tuttavia, il problema sembra condensarsi tutto in quelle manifestazioni estreme della sofferenza che, oltre a essere percepite come insopportabili, sono percepite anche come insensate. Si possono affrontare indicibili sofferenze quando si ritiene di avere validi motivi, che “ne valga la pena”, come si dice con un’espressione comune che in questo caso è rivelativa. Ma quando non si vede più un senso al proprio soffrire? Lo sforzo continuo della filosofia (e anche della teologia) nell’elaborare delle argomentazioni contro il suicidio deve far riflettere, in quanto sintomatico di un’inclinazione persistente nella natura umana che si è sempre creduto di dover contrastare. Ovviamente non è possibile né opportuno ripercorrere qui la storia delle posizioni filosofiche sul suicidio: basti qui dire che è stata tradizionalmente incentrata sulla libertà umana e sulla liceità per l’uomo di disporre di se stesso in rapporto a Dio, alla società, a se stesso.

Prescindiamo qui dalla lunga trattazione del problema nell’antichità (soprattutto da parte degli Stoici), nella riflessione interna al cristianesimo (soprattutto con Agostino e Tommaso) e nella modernità (soprattutto con l’etica kantiana dell’autonomia, che fa leva sull’imperativo categorico e sui doveri che l’uomo, in quanto essere razionale, ha nei confronti di se stesso). Venendo alle posizioni più recenti, e premesso che vi sono anche posizioni filosofiche che difendono il diritto per il soggetto di darsi la morte in totale autonomia, unicamente sulla base delle proprie preferenze individuali, vorrei menzionare piuttosto quelle posizioni che hanno cercato di esplorare i presupposti antropologici della questione. La riflessione filosofica, infatti, giovandosi anche delle indicazioni delle discipline scientifiche – ha cercato di evidenziare le strutture fondamentali dell’essere umano, tracciando un’immagine ideale dell’umano integrale (così Jaspers, Waizsäcker, Gebattel, Binswanger, per citarne solo alcuni che si sono confrontati anche direttamente con i reperti delle scienze umane). L’uomo è visto come un essere che esiste in dimensione corporea e si realizza nel tempo e nello spazio, esercitando la propria libertà, sia pure sempre limitata, nel senso di una sempre maggiore maturazione. L’uomo esiste nel mondo e nella storia assieme ad altri uomini e – secondo per alcuni, almeno – è costitutivamente aperto a una Trascendenza. Rispetto a questa immagine di uomo integrale sempre in crescita verso la propria autorealizzazione, il suicidio si mostra come qual-

cosa di deviante, di non desiderabile, che non dovrebbe essere: uno scacco insomma. Con il suo carattere di atto irreversibile il suicidio mette fine all’integrità fisica e psichica dell’uomo, all’esercizio della sua libertà (della quale sopprime le condizioni), mette fine al divenire e alla possibilità di maturazione della persona). Il suicidio, in breve, è un atto mediante il quale si decide anticipatamente circa il non-senso di tutto ciò che deve ancora venire, premurandosi di renderlo impossibile. Si può convenire con Paolo Cattorini, quando afferma che «dichiarando assurdo e indegno il tempo di grave sofferenza dovuto ad una malattia inguaribile, viene nel contempo svalutato il compito di prepararsi ad esso e poi di viverlo come un tempo proprio, ancora aperto ad un cammino di libertà»<sup>11</sup>. Destituire di senso il periodo della sofferenza, significa in effetti svilire tutta quella parte di vita umana che ne viene toccata in profondità.

Un pensatore che ha ben compreso la gravità di questa distorsione e che ha lavorato seriamente per reagirvi è Viktor Frankl, psichiatra viennese sopravvissuto ai campi di sterminio nazisti, la cui riflessione è nutrita, oltre che di lunghi anni di esperienza clinica, anche di un ampio ventaglio di letture filosofiche. In Frankl la connessione tra una prospettiva di senso e il superamento della tentazione di suicidarsi è esplicita<sup>12</sup>.

«Nella problematica suicidaria non interessa tanto se qualcuno, per un motivo o l’altro, sente un impulso a suicidarsi, ma per quale motivo egli può superarlo; non che cosa può condurlo a tentare il suicidio, ma per quale motivo egli può superarlo; non che cosa può condurlo a tentare il suicidio o ad avere pensieri suicidi, ma che cosa può trattenerlo nel realizzarli. Infatti, se non c’è nulla, se non c’è un compito significativo da assolvere, se non ci sono motivi contro, allora la situazione è pericolosa. [...] Si comprende allora perché l’orientamento al senso ha un tremendo *valore di sopravvivenza*, in quanto permette di sopravvivere»<sup>13</sup>.

Si tratta allora di mostrare che tale orientamento al senso è sempre possibile, anche in quelle situazioni – come una sofferenza grave e inevitabile – che sembrerebbero invalidarlo<sup>14</sup>. È a tale riguardo che Frankl, senza ricorre-

<sup>11</sup> Paolo Cattorini, *La morte offesa*, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 178-180.

<sup>12</sup> Per un approccio alla nostra problematica su basi frankliane si veda Eugenio Fizzotti, Angelo Gismondi, *Il suicidio. Vuoto esistenziale e ricerca di senso*, SEI, Torino 1991.

<sup>13</sup> Viktor E. Frankl, *Sinn als anthropologische Kategorie* (tr. it. *Il senso come categoria antropologica*), in «Attualità in Logoterapia», 3/2001, 1, pp. 7-22, citazione p. 9).

<sup>14</sup> Si veda a tale riguardo la testimonianza contenuta in Viktor E. Frankl, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Verlag für Jugend und Volk, Wien 1946-1947 (tr. it. *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 1996).

re troppo velocemente a una giustificazione trascendente, individua una categoria di valori di grande importanza per il nostro discorso. Oltre ai “valori di creazione” (quelli che realizziamo nella vita attiva, creando qualcosa e dando forma al mondo) e ai “valori d’esperienza” (quelli che sperimentiamo nella vita recettiva, cogliendo la bellezza o la verità dell’essere), si danno i “valori di atteggiamento”, ossia quelli per i quali resistiamo alle avversità e maturiamo in esse<sup>15</sup>. I valori del terzo gruppo sono quelli che l’uomo può realizzare qualora il destino gli riservi una sofferenza inevitabile. Quando ogni altra possibilità di realizzare dei valori gli è preclusa, gli rimane la possibilità di atteggiarsi nel modo giusto di fronte alla propria sofferenza, facendone un’occasione di crescita interiore e sperimentando così la propria libertà interiore sul destino, che viene per così dire “metabolizzato”, dominato dall’interno. L’uomo sperimenta, autotrascendendosi, di essere altro dal suo dolore e “al di sopra” di esso. La situazione di estrema impotenza nei confronti del mondo esterno, a cui lo riduce la sofferenza grave, può indurlo a un lavoro interiore, allo mobilitazione delle proprie risorse noetiche (così Frankl denomina la sfera spirituale), che gli consente di crescere, appunto, oltre se stesso. In questo senso la sofferenza diviene “creativa”, traducendosi per l’uomo che soffre rettamente, in una “autoconfigurazione”. Salvo restando che tale capacità di soffrire non si improvvisa, essa è tuttavia possibile in qualsiasi situazione di condizionamento esterno, che si tratti di un campo di concentramento o di una malattia grave, perché dipende direttamente dalla forza di resistenza – potenzialmente illimitata – dello spirito rispetto a ogni condizionamento ambientale o psico-fisico. Nella concezione frankliana la dimensione della sofferenza viene così recuperato all’esistenza integrale, da dove era stata espulsa a causa dell’enfaticizzazione unilaterale dell’*homo faber* e dell’*homo sapiens*. Ne scaturiscono possibilità illimitate di senso e l’opportunità di realizzare un valore etico addirittura superiore a quello dei valori creativi e recettivi. Tutto questo non vuole costituire né una

<sup>15</sup> Sulle tre categorie di valori in Frankl cfr. anche Id., *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, in *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Verlag Hans Huber, Bern, Göttingen, Toronto, Seattle, 2. Aufl. 1996, p. 203 (tr. it. *Homo Patiens. Soffrire con dignità*. Queriniana, Brescia 1998, p. 76); Id., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, decima ed. ampliata, Franz Deuticke, Wien 1982, pp. 59-62 (tr. it. *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 83-86); Id., *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Hyppokrates-Verlag, Stuttgart 1959; tr. it. *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 1980, pp. 73-80 (traduzione condotta sull’edizione dal titolo *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Herder Verlag, Freiburg 1977).

spiegazione della sofferenza in generale né tanto meno una sua giustificazione, ma semplicemente un’indicazione di come ciascuno possa rispondere ad essa, in modo sempre unico e insostituibile, sulla base di una struttura antropologica generale. Il discorso rimanderebbe qui all’intera “ontologia dimensionale” (che vede l’uomo come essere corporeo, psichico e spirituale) sviluppata da Frankl nelle sue opere. Ma quanto fin qui detto è sufficiente per farci intravedere quali possibilità di sviluppo siano insite in un’antropologia non riduttiva che valorizzi tutte le dimensioni dell’uomo, opportunamente colte e gerarchizzate. In particolare, anche il discorso sul senso della sofferenza può trarre profitto da un’impostazione poggiante su solide basi antropologiche.

### Una piccola integrazione teologica

A questo punto, credo che non sia possibile passare sotto silenzio la dimensione religiosa (e la riflessione che su di essa esercita la teologia), adducendo magari la scusa che tale sfera sarebbe strettamente personale e pertanto non proponibile in un dibattito filosofico e tanto meno etico. Seguo qui implicitamente un’impostazione nella quale la sfera “religiosa” (nel senso ampio del termine) non è confinabile in una dimensione residuale e marginale della vita personale, ma è, al contrario, fondamentale e costitutiva per la persona e si riflette sulla concezione del mondo, sull’autoconcezione e sull’autoformazione di ciascuno.

Per restare nella nostra tradizione culturale e spirituale, non è un mistero che nella Bibbia non compaia alcuna proibizione chiara e netta del suicidio. Questa è stata dedotta in vari modi sui quali non mi soffermerò: il suicidio come variante dell’omicidio (è l’argomento addotto da sant’Agostino); come atto contro natura, come ingiustizia nei confronti della società e infine come usurpazione ai diritti della sovranità di Dio sulla vita e sulla morte di ciascuno (sono i tre argomenti di san Tommaso). Oggi l’etica teologica cerca di motivare l’immoralità, dal suo punto di vista, del suicidio con argomenti nuovi, o meglio con nuove interpretazioni del rapporto tra l’uomo e Dio. Vorrei soffermarmi brevemente sull’argomento della sovranità di Dio, elaborato da san Tommaso, e che è stato tradizionalmente il più forte.

Si è affermato che Dio è il Signore della vita e che l’uomo ne solo l’amministratore. Questo resta vero in chiave di una teologia creazionista. Tuttavia si riconosce – abbiamo visto – che l’uomo può legittimamente di-

sporre della propria vita, ad esempio per amore del prossimo (come nel caso del sacrificio di sé: pensiamo a un Padre Kolbe che si offre al posto di un condannato a morte): in questo caso evidentemente non si tratta di un gesto che rompe il rapporto con Dio, ma appunto di un di un supremo atto di amore. È chiaro che non si può sacrificare la propria vita con leggerezza, per una qualsiasi causa: qui è interpellato il discernimento responsabile del singolo. In questo caso «la legittimità o illegittimità del suicidio può essere giustificata soltanto a partire dai valori da realizzare, cioè dalla loro capacità di giustificare o meno il male dell'annientamento della vita»<sup>16</sup>.

Ma come la mettiamo nel caso di una sofferenza che apparentemente non giova a nessuno (estrema solitudine, miseria, malattia terminale soprattutto)? L'invito in questo caso è di cercare anche nella sofferenza estrema quel senso che può essere salvaguardato. Nell'ottica di un rapporto con Dio questo senso non dovrebbe teoricamente mai venir meno. Una linea argomentativa contro il suicidio – abbiamo visto – fa leva proprio sul fatto che mediante il suicidio si dichiara in anticipo il *non senso* di tutto ciò che deve ancora venire e ciò sarebbe ingiustificato. L'invito a non anticipare un giudizio di insensatezza non è sbagliato, ma dovrebbe essere riempito di contenuto. Come ha giustamente rilevato il teologo Adrian Holderegger (della cui competenza ci siamo già avvalsi nelle pagine precedenti), non basta dire che l'autouccisione decide anticipatamente del senso della vita umana: infatti ciò avviene anche nel caso del sacrificio della propria vita, perché anche qui si dispone radicalmente della propria vita. Ciò che fa la differenza è il bene o valore morale al quale si accorda la preferenza.

Rinunciare al suicidio, in questa prospettiva, significa tenersi aperti per la realizzazione di valori morali. Ma ciò avviene, appunto, all'interno di una *dimensione di senso* guadagnata mediante un'integrazione teologica: il senso della vita umana, in ogni sua situazione è garantito da Dio che lo istituisce e pertanto l'uomo non ha bisogno di ricorrere al suicidio per affermare la propria dignità.

«È qui lo specifico dell'etica teologica. Se questo è vero, e se l'autouccisione può essere giudicata moralmente soltanto mediante il confronto dei beni e dei valori, dovrebbe essere compito di un'ermeneutica pratica della storia della redenzione, della libertà e della sofferenza elaborare figure di senso della sofferenza umana tali da togliere ogni giustificazione alla soppressione della propria vita, mostrando come la "figura di assurdo" di quella sofferenza resti ancora aperta al senso. Trovano qui la loro giustificazione tutti i

<sup>16</sup> Adrian Holderegger, *Il suicidio*, cit., p. 413.

tentativi di impostare il problema del senso della vita nel contesto della problematica del suicidio. Qui non ci muoviamo più immediatamente sul piano della norma ma nella sfera dell'esperienza del senso»<sup>17</sup>.

Una volta guadagnata tale prospettiva, è possibile parlare del suicidio come di un atto che tronca anticipatamente quel senso che Dio da parte sua invece sempre garantisce<sup>18</sup>.

Appare chiaro al tempo stesso che a essere in questione qui non è il prolungamento della vita biologica in sé e per sé, ma la vita personale dell'individuo, come illustra bene Paolo Cattorini in un suo studio sulla problematica dell'eutanasia.

«La condanna del suicidio razionale espressa dalla tradizione cattolica non prendeva dunque le mosse dall'invulnerabilità della teleologia autoconservativa dell'organismo, ma dal riconoscimento che per un soggetto libero non può darsi, finché egli vive, una completa caduta di senso: per l'uomo v'è sempre un dovere di vivere, inteso come dovere di impegnare il proprio essere in una ricerca di bene che gli si mostra come normativa. Tale dovere di vivere non è dovere di sopravvivere ad ogni costo, ma di vivere nel modo più carico di senso umano, più aperto al valore. Nel sacrificio di sé, che clamorosamente trasgredisce la finalità autoconservativa biologica, la ricerca incondizionata del bene può comportare il venir meno della situazione corporea che costituisce l'uomo. Tale infatti è il destino della vita personale, quello di non poter esistere che in situazione corporea e pure, nel contempo, di trascendere tale situazione aprendosi ad un assoluto. [...] Apprezzare perciò la vita dell'uomo come sacra non significa identificare il fine di tale vita nell'autoconservazione, ma leggerne il senso nel contesto di un'esistenza aperta a valori che la trascendono e che possono chiederle, per una buona causa, di porre a rischio la stessa sopravvivenza. *Fine dell'uomo e finalismo biologico non sono la stessa cosa*. Fedeltà alla vita significa pertanto adesione a ciò che di positivo la vita promette e dischiude imprevedibilmente, attraverso e nonostante le sofferenze che la torturano. In questa linea si può conseguentemente affermare che *il fatto di vivere*, condizione dell'emergenza di un senso assoluto, è esso stesso *un valore*»<sup>19</sup>.

Tenendoci alla larga da ogni forma di algofilia o di apologia del dolore, potremmo forse dire che l'attraversamento della sofferenza, alla presenza di

<sup>17</sup> Ivi, p. 431.

<sup>18</sup> Da questa prospettiva si giustifica allora, secondo Holderegger, anche la "riserva divina", che assume allora questo significato: della propria vita, che ha ricevuto gratuitamente da Dio, l'uomo non deve pronunciare un giudizio di insensatezza, ma mantenerla aperta al futuro che gli resta da vivere. Cfr. Adrian Holderegger, voce *Suizid*, in *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, 1998, pp. 496-499; Id., voce *Suicidio*, in *Nuovo Dizionario di Bioetica*, S. Leone – S. Privitera (a cura di), Città Nuova, ISB, Acireale-Roma 2004, pp. 1151-1155.

<sup>19</sup> Paolo Cattorini, *La morte offesa*, cit., pp. 179-180

un Dio che è Padre amorevole, conduce misteriosamente a un più alto livello di crescita e di maturazione personale. Ma qui i limiti di un discorso filosofico sono ampiamente travalicati, senza contare che anche in campo teologico-cristiano non è chiaro fino a che punto le normali categorie etiche siano di fatto applicabili in situazioni estreme.

Con tutto ciò si è semplicemente accostata una problematica virtualmente inesauribile, quale quella del suicidio, mediante alcune categorie a nostro avviso centrali per una trattazione del problema, come quelle di libertà e di senso. L'intento è stato semplicemente quello di suggerire degli approcci concettuali, nella consapevolezza che mai come in questa materia la riflessione personale di ciascuno resta insostituibile. Occasioni come questa sono utili per integrarla con i punti di vista di altri che come noi, magari da punti di vista differenti, si pongono questi stessi interrogativi che fanno parte della nostra condizione umana. ■

## Assistenza psico-spirituale in casi di suicidio

GOTTFRIED UGOLINI

*Il servizio dell'Assistenza Spirituale d'Emergenza (Notfallseelsorge) offre assistenza ai familiari ed amici in situazioni traumatiche come incidenti stradali con uno o più morti, infortuni mortali sul lavoro o nel tempo libero e suicidi. Presto saranno 10 anni che questo servizio nato alla base dell'Associazione Provinciale di Soccorso Croce Bianca nella Provincia di Bolzano viene svolto da volontari qualificati in quasi tutto il territorio a volte anche 24 ore su 24. Nel frattempo è nata un'altra iniziativa, che vede coinvolto un gruppo di psicologi specializzati in psicotraumatologia e psicologia dell'emergenza. I due servizi vengono attivati dalla Centrale di Soccorso 118 dopo essere stati richiesti – secondo un catalogo di indicazioni – dai soccorritori o medici di soccorso sul luogo.*

*In questo articolo viene presentata una esperienza di intervento in un caso di suicidio svolto all'inizio dell'attività del servizio. Ne seguono alcune indicazioni generali frutto dell'esperienza e delle riflessioni per i familiari, i soccorritori, altri responsabili psico-sociali e responsabili delle comunità parrocchiali e religiose (in una visione interculturale e interreligiosa). Alla fine dell'articolo una rappresentazione di Gesù che porta Giuda suicidato sulle sue spalle via dal luogo del delitto intende provocare una meditazione psico-spirituale sull'apporto della fede in casi di suicidio.*

**S**ono passate da poco le ore 18. L'Assistenza Spirituale d'Emergenza viene allarmata dalla Centrale di Soccorso 118. Sono in servizio di reperibilità. Un giovane padre di famiglia si è tolto la vita. Il medico di soccorso è sul luogo e ha richiesto l'assistenza alla famiglia. L'uomo è morto per intossicazione con il gas di scarico della sua macchina.

L'ha trovato in garage suo figlio di 12 anni che ha immediatamente chiamato la Centrale di Soccorso. La mamma con altri due bambini si trovava presso i vicini di casa.

L'ambulanza e il medico di soccorso sono sul luogo. Anche uno zio e una vicina di casa si trovano nell'appartamento. I Carabinieri stanno per raccogliere le informazioni. Dinanzi agli sguardi incuriositi e spaventati mi presento e cerco di fare un sopralluogo. Il medico di soccorso m'informa sulla situazione. Un soccorritore mi accompagna in garage. L'uomo morto è