

Enrico Berti

LA MORTE TRA METAFISICA E MARXISMO

Premessa

Il tema che ho scelto è un confronto tra due posizioni che alcuni anni fa sono state accomunate sotto l'etichetta di "abitatori del tempo", ma che invece presentano una serie di profonde differenze, in relazione al problema della morte, anche se entrambe si rivelano, in definitiva, incapaci di spiegare il senso della morte e di assicurare, conseguentemente, il futuro dell'uomo. La soluzione positiva a questo problema è stata data come cercherò di mostrare, dal cristianesimo, che si colloca in un certo senso a metà strada tra i due opposti estremi a cui possono essere ricondotti la metafisica e il marxismo, anche se, a differenza dal termine medio di due contrari, che appartiene al loro stesso genere, il cristianesimo finisce col trascendere, grazie alla rivelazione, il genere filosofico in cui rientrano la metafisica e il marxismo ed a porsi quindi fuori da quegli "abitatori del tempo" fra cui è stato indebitamente classificato¹.

Il metodo attraverso il quale tenterò tale confronto consiste nel partire da un'esperienza, particolare e tuttavia decisiva, l'esperienza della morte, per cercare le sue condizioni di intelligibilità, cioè le categorie che la rendono pensabile, e giungere quindi al suo "senso", ovvero alla sua ragion d'essere.

Per "esperienza della morte" intendo quell'esperienza indiretta, quindi per dirla con Heidegger, inautentica, che ha per oggetto la morte degli altri, l'unica morte, del resto, sulla cui esperienza sia possibile riflettere.

¹ *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, è il titolo di un noto libro di E. Severino, Roma 1978, il quale accomuna le tre posizioni in esso menzionate sotto un'unica struttura, che è poi l'espressione della metafisica occidentale, ossia "la volontà che le cose siano tempo (e quindi niente)". Come spero di riuscire a chiarire in questo contributo la convinzione comune a metafisica, cristianesimo e marxismo è che vi siano realtà non eterne, con la differenza che per la metafisica vi sono anche realtà eterne ma non v'è un futuro per l'uomo, per il cristianesimo vi sono realtà eterne e proprio per questo v'è un futuro per l'uomo, per il marxismo vi dovrebbe essere un futuro per l'uomo, ma non vi può essere perché non vi sono realtà eterne.

L'inautenticità di questa esperienza era già stata illustrata da Epicuro mediante la famosa osservazione per cui noi non incontriamo mai la morte, in quanto essa non è presente quando noi ci siamo e lo è solo quando noi non ci siamo. Anziché liberarci della paura della morte, come pretendeva il saggio antico, questa situazione ci impedisce di parlare della morte come di un'esperienza a noi propria, poiché scambia ciò di cui in realtà abbiamo paura, la nostra morte, con qualcosa a cui, tutto sommato, siamo abbastanza indifferenti, la morte altrui.

L'indifferenza dinanzi alla morte altrui, che Heidegger ha tematizzato attraverso la categoria dell'inautenticità in *Essere e tempo*, è stata efficacemente espressa in termini letterari da Leone Tolstoj nel romanzo *La morte di Ivan Iliic*, dove la riluttanza dei parenti e degli amici del protagonista ad ammettere la possibilità della sua morte, e la conseguente solitudine di quest'ultimo nella sua paura, dimostrano come la morte altrui sia vissuta essenzialmente come un disturbo, una cosa fastidiosa, di cui è persino sconveniente parlare.

Eppure proprio questa riluttanza, questa indisponibilità rivela il motivo per cui la morte degli altri ci disturba, ossia il fatto che essa mostra la possibilità della nostra stessa morte. Ciò si percepisce tanto più intensamente quanto più vicina a noi è la persona di cui si esperisce la morte: quando si tratta di un amico, di una persona cara, di qualcuno che vive nella nostra stessa situazione, che ci assomiglia, la sua morte è vissuta non solo come scomparsa, come perdita di qualcuno a cui eravamo affezionati, ma come esempio, come dimostrazione, di ciò che può accadere a noi stessi. Ecco allora che si può parlare anche di un'esperienza autentica della morte, cioè l'esperienza della possibilità reale della nostra stessa morte, un'esperienza angosciosa, in cui secondo Heidegger consiste la dimensione autentica della nostra esistenza, quell' "essere-per la-morte" la cui vera comprensione esistenziale è appunto l'angoscia.

Senso della morte e futuro dell'uomo nella metafisica classica

Per metafisica intendo, a differenza da Heidegger e da Severino, non tutto ciò che sta in mezzo tra Parmenide e noi, ma un'epoca ben definita della speculazione filosofica, quella della Grecia precristiana, emblematicamente espressa da Platone e da Aristotele, in cui la riflessione umana poté esercitarsi per la prima volta sui problemi dell'esperienza e dell'esistenza senza pregiudizi favorevoli ad una determinata concezione religiosa, come accadde invece nel medioevo, o contrari ad essa, come è accaduto nell'età moderna e contemporanea. Intendo, insomma, la cosiddetta "metafisica classica", nel

senso italiano, non francese e tedesco, dell'espressione. Nella formulazione che di essa ha dato Aristotele, la più completa e sistematica, è contenuta un'analisi, se non dell'esperienza della morte nei termini a cui ho accennato sopra, almeno delle sue condizioni di intelligibilità, a cui si unisce un uso metafisico di tali condizioni, ed infine una valutazione morale del significato della morte.

In Aristotele non è specificamente tematizzata la morte dell'uomo, in quanto la morte è fenomeno comune a tutti gli esseri viventi - esclusi gli dei -, cioè, oltre che agli uomini, anche agli animali ed alle piante. Appunto nell'ambito dell'analisi del mondo dei viventi, di questa "bella d'erbe famiglia e di animali", la quale per Aristotele, biologo e filosofo biomorfistico, è più vasta della husserliana *Lebenswelt*, trova posto anche la definizione in termini concettuali della morte. Questa è la "corruzione", φθορα, che insieme con la "generazione" costituisce uno dei due aspetti della forma più radicale di divenire, il divenire sostanziale. Generazione per Aristotele, è il venire all'essere di una nuova sostanza, che prima non esisteva, mentre corruzione è il cessare di essere di una sostanza che prima esisteva. Il divenire sostanziale si differenzia quindi dal semplice mutamento di qualità, o alterazione, dal mutamento di quantità, o aumento e diminuzione, e dal mutamento di luogo, o traslazione. Esso è mutamento di sostanza.

Le categorie necessarie a comprendere il divenire sostanziale sono le stesse che permettono di comprendere che cos'è la sostanza, ossia quelle di materia e di forma, di sostrato materiale da cui una cosa è composta, e di struttura formale, o essenziale, o specifica, che la determina e la fa essere quello che è. Sia nella generazione che nella corruzione la materia permane, e come tale è il soggetto del mutamento, mentre muta la forma, nel senso che alla materia sopraggiunge una forma che essa prima non aveva o viene a mancare una forma che prima essa aveva. Poiché la sostanza è l'unione, la sintesi di materia e forma, al sopraggiungere o al venir meno della forma si genera o si corrompe la stessa sostanza².

Ciò vale per tutte le sostanze, sia viventi che non viventi, ma in quelle viventi il fenomeno della generazione e della corruzione è più evidente, perché la forma delle sostanze viventi è l'anima, principio appunto di vita, cioè di funzioni quali la nutrizione, la riproduzione, la sensibilità e, nell'uomo, l'intelligenza. Qui infatti l'emergere di tali funzioni, e quindi la comparsa di un soggetto attivo, capace di crescere e di riprodursi, se non addirittura di intendere, così come la loro cessazione, cioè la perdita della capacità di agire,

² Questa dottrina è sviluppata da Aristotele soprattutto nei libri VII-VIII della *Metafisica*.

sono fenomeni particolarmente evidenti, di cui non è possibile negare l'esperienza. Ricordo che un tempo, avendo appreso sui banchi di scuola che la realtà è costituita di materia e che la materia si riduce a particelle in movimento, dubitavo della realtà del divenire sostanziale, nel senso che lo ritenevo riconducibile ad altre forme di divenire, quali l'aggregazione e la disgregazione delle particelle, cioè un mutamento essenzialmente locale. Era la spiegazione meccanicistica della realtà inaugurata dalla scienza (e della filosofia) moderna, cartesiana e newtoniana. In seguito ho scoperto, con qualche sorpresa, che la stessa scienza più aggiornata, nel momento in cui parla di una "soglia" tra il mondo della materia inorganica e quello della materia organica, o di una "soglia" tra il mondo della vita inconscia e quello della coscienza, ammette l'irriducibilità del divenire sostanziale al mutamento locale³.

Comunque, indipendentemente dalle teorie scientifiche, che per loro natura mutano continuamente, il divenire sostanziale è attestato dalla nostra esperienza quotidiana, presa nella sua globalità, cioè nella sua interezza, senza riduzioni o semplificazioni arbitrarie. La nascita di un bimbo o la morte di una persona cara attestano inequivocabilmente l'esistenza della generazione e della corruzione. Anche se si pretende di ridurre questi fenomeni, con Parmenide, a un semplice apparire e, rispettivamente, scomparire, essi non perdono la loro realtà, perché è appunto l'apparire e lo scomparire di una sostanza ciò di cui abbiamo esperienza, e, dal punto di vista di questa esperienza, non importa nulla che si tratti di mero apparire e di mero scomparire, poiché di ciò che non appare non abbiamo, appunto, esperienza.

Ora, ciò di cui abbiamo esperienza deve essere spiegato, reso intelligibile, "salvato" dalla contraddizione in cui il divenire cadrebbe se venisse interpretato, con Parmenide, in termini di emergere totale dell'essere dal nulla o risolversi totale dell'essere nel nulla. Negarne l'esistenza, come fa Parmenide, non è darne una spiegazione, è semplicemente ignorare il problema: compito della filosofia è invece di spiegare senza negare, di salvare l'esperienza senza tradire la ragione. La spiegazione che del divenire sostanziale ha dato Aristotele consiste, come abbiamo visto, nel ricorso ad alcune distinzioni categoriali, cioè concettuali, quali sostanza-accidente, materia-forma, potenza-atto, che non sono arbitrarie, precostituite, aprioristiche, ma sono desunte dall'esperienza stessa al fine di renderla intelligibile. Il modo migliore per capire che cos'è la sostanza è infatti quello di pensare ad un individuo vivente, o per capire che cos'è la forma è quello di pensare all'anima

³ Queste ammissioni sono presenti in J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, il quale pure pretende di spiegare tutto, alla maniera meccanicistica, in termini appunto di "caso e necessità".

come principio di organizzazione del vivente. "Anima", "forma", "atto" sono tutti concetti desunti dall'analisi del "mondo della vita" (e della morte).

Ma Aristotele si serve dell'esperienza della generazione e della corruzione anche per costruire la sua metafisica, cioè per dimostrare che, accanto alle sostanze corruttibili, c'è una sostanza incorruttibile, anzi addirittura una sostanza immobile, che è principio e causa delle prime (anche se è solo uno dei principi e delle cause). In un luogo celeberrimo della *Metafisica*, dopo avere ricordato il fatto di evidenza innegabile per cui "è l'uomo che genera l'uomo", e quindi "la causa di Achille è Peleo e di te tuo padre", egli aggiunge, dandone ampia giustificazione in seguito, che sono poi necessarie altre cause, quali "il sole e il cerchio obliquo", cioè i moti dei cieli, che determinano l'alternarsi delle stagioni, i quali sono eterni e quindi richiedono dei motori sempre in atto, vale a dire immobili⁴. E in un altro luogo, meno celebre, ma forse teoreticamente più pregnante, perché meno condizionato dalla cultura del tempo, egli mostra che "le affermazioni univocistiche e totalizzanti" non reggono, perché si autocontraddicono. Se si dice, infatti, che "tutto è falso", allora si deve ammettere che è falsa anche questa affermazione, la quale pertanto si autodistrugge, e se si dice che "tutto è vero", allora si deve ammettere che è vero anche l'opposto di questa affermazione, la quale pertanto viene ugualmente distrutta. Analogamente, se si dice che "tutto è in quiete" come sosteneva Parmenide, ci si contraddice, perché "colui che dice questo un tempo lui stesso non era e di nuovo non sarà" e se si dice che "tutto muta" come sosteneva Eraclito, ugualmente ci si contraddice, perché muta anche la verità di questa affermazione. La conclusione dialettica di questa duplice confutazione è che allora qualcosa muta e qualcosa non muta, cioè ci sono sostanze corruttibili e ci sono sostanze immobili⁵. Ma la "prova" su cui fa leva l'intera dimostrazione è l'esperienza della nascita e della morte, la "propria" morte, cioè la morte di quello "stesso" che nega la morte.

In questo quadro di analisi esperienziale ed uso metafisico di un'esperienza emerge tuttavia un aspetto inquietante per l'uomo, che induce il filosofo greco ad una valutazione morale pessimistica del significato della morte. Per Aristotele l'uomo, in quanto sostanza sensibile, è composto di una materia, il corpo, che è causa della sua individualità, cioè della sua distinzione dagli altri individui della stessa specie, e di una forma, l'anima, che è causa della sua appartenenza alla specie. Nella generazione e nella corruzione non si genera e non si corrompe né la materia, né la forma, ma solo la loro sintesi,

⁴ ARISTOTELE *Metaph.* XII, 5-6

⁵ *Op. cit.*, IV 8.

cioè appunto l'individuo. Se anche la sua anima, cioè la forma, in quanto è anima intellettiva, cioè capace di funzioni incorporee, quali il pensare, gli sopravvive, essa perde la sua individualità, per cui in definitiva la sola realtà umana che dura, anzi è eterna, è la specie, mentre gli individui sono tutti mortali.

Questo, a dire il vero, vale per tutte le specie viventi, compresi gli animali e le piante, in cui l'eternità della specie è assicurata dal ciclo ininterrotto della riproduzione. Nella specie umana, tuttavia, v'è qualcosa di più, cioè oltre alla continuità assicurata dalla riproduzione c'è una continuità ulteriore, assicurata dalla trasmissione del sapere, della cultura, della civiltà, che è opera dell'anima intellettiva, e sopravvive in qualche misura persino alle periodiche catastrofi cosmiche⁶. Ma non sopravvive l'anima individuale, dunque non c'è un futuro per l'uomo e, sotto questo aspetto, la morte non ha un senso, una ragione d'essere, non c'è nulla per cui valga la pena di morire. L'uomo, grazie all'intelligenza somiglia agli dei, quindi tende all'immortalità che è propria di questi, ma riesce solo ad imitarli nel modo di vivere, esercitando la vita teoretica senza riuscire ad imitarli nel sottrarsi alla morte. L'unico mezzo di cui egli dispone per imitare l'immortalità è la riproduzione, comune anche alle piante e agli animali, o la elaborazione e la trasmissione della cultura, ma entrambi servono solo ad assicurare la continuità della specie. L'uomo dunque tende a vincere la morte, ma non vi riesce che metaforicamente, ovvero per imitazione, in immagine, non in realtà. L'esistenza di sostanze incorruttibili, che di per sé attesta la possibilità dell'immortalità, non garantisce l'immortalità all'uomo. In Aristotele dunque non si pone il problema del futuro dell'uomo, né in termini di immortalità, né in termini di utopia: l'unico futuro è quello della cultura, all'interno di ciascun ciclo cosmico. Nella metafisica greca l'esistenza dell'immutabile (lo spirito, l'intelletto divino ed eventualmente quello della specie umana, il famoso intelletto attivo) rende possibile dare un senso alla morte, ma di fatto non riesce poi a darglielo.

Senso della morte e futuro dell'uomo in Marx

L'altra posizione che mi proponevo di esaminare, sempre in relazione al tema stabilito, è il marxismo, termine col quale, però, non intendo gli sviluppi ulteriori che del pensiero di Marx sono stati dati ad opera dei filosofi contemporanei, come Ernst Bloch o Adam Schaff, peraltro ricchi di indicazioni relative alla morte e soprattutto al futuro dell'uomo, bensì il pensiero stesso di

⁶ ARISTOTELE, *Protreptico* e *Sulla filosofia*.

Marx, quale si desume dai suoi scritti. In questi ultimi ben poca attenzione è dedicata al problema della morte, e quel poco che vi è, come vedremo, non fa che riecheggiare soluzioni precedenti, risalenti a Hegel o addirittura ad Aristotele. Solo che in Marx il venire meno della metafisica e l'accentuarsi della fede nel futuro dell'uomo, resa possibile, quest'ultima, dal cristianesimo intervenuto nel frattempo, rendono molto più drammatica che nella concezione classica la mancata soluzione del problema della morte.

Uno dei pochi passi, anzi forse l'unico, in cui Marx parla della morte è quello famosissimo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, l'opera certamente più "umanistica" del pensatore di Treviri, perché dedicata al grande tema dell'alienazione dell'uomo. Quivi, dopo aver formulato la nota dottrina per cui l'uomo, l'individuo umano, è essenzialmente un essere sociale, cioè un essere appartenente ad una specie (*Gattungswesen*), il quale nel pensiero non fa che prendere coscienza di questa sua appartenenza, ripetendo in tal modo la sua esistenza reale e ponendosi quindi come totalità, cioè come "totalità ideale", "esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé", Marx osserva: "la morte, in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità, sembra in contraddizione con quel che si è detto; ma l'individuo determinato non è altro che un essere determinato appartenente ad una specie e quindi come tale è mortale"⁷.

La dura vittoria della specie sull'individuo consiste, mi sembra, nel fatto che la coscienza, attraverso cui l'individuo assurge a totalità ideale, riassumendo in qualche modo in sé la società, cioè l'intera specie, è pur sempre una coscienza individuale, che cessa col cessare dell'individuo, cioè con la sua morte, mentre la sola cosa che rimane è la specie, che però è, come tale, priva di coscienza, cioè è totalità reale, non ideale. Nell'individuo umano, secondo Marx, non c'è nulla che trascende la sua semplice appartenenza alla specie, cioè la sua individualità; non c'è, insomma, uno spirito, e quindi non c'è nulla di immortale.

Questa posizione è la conseguenza diretta della concezione hegeliana dell'uomo, una volta lasciata cadere la presenza in questo di uno Spirito universale. Scrive infatti Hegel nell'*Enciclopedia*: "l'universalità, secondo cui l'animale come individuo è un'esistenza finita, si mostra in lui come la potenza astratta al finir del processo, anche astratto, che si svolge dentro di lui. La inadeguatezza dell'animale alla sua universalità è la sua malattia originale, ed è il germe innato della morte". La morte dunque, per l'animale, è naturale, perché la sua universalità è soltanto astratta, è cioè limitata semplice-

⁷ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio Torino 1961, p. 115.

mente alla sua appartenenza alla specie. Solo lo spirito, aggiunge poco dopo Hegel, realizza l'universalità concreta e dunque si sottrae alla morte⁸.

Solo che poi, anche per Hegel, l'individuo umano in quanto tale è finito e dunque è soggetto al destino proprio di ogni finito, che è quello appunto di finire, mentre sopravvive solo lo spirito infinito, qualcosa di analogo all'intelletto attivo di Aristotele. E' la stessa dottrina che ricompare nel giovane Feuerbach, ancora hegeliano, autore dei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, del 1830.

Marx è dunque perfettamente in linea, a questo proposito, con Feuerbach, Hegel e Aristotele, con la differenza che lascia cadere l'immortalità dell'intelletto, cioè dello spirito, perché gli manca la metafisica, cioè l'ammissione di realtà incorruttibili, immutabili, ma in più ha una ben precisa concezione del futuro, l'utopia del comunismo o società senza classi, interpretazione laica e rivoluzionaria dell'escatologia ebraico-cristiana. Proprio a confronto di questa prospettiva futura diventa ancor più drammatica la concezione marxiana della morte. La morte degli individui serve, infatti, soltanto alla specie: i milioni, o miliardi, di individui che sono morti prima dell'avvento del comunismo, vittime dello schiavismo prima e del capitalismo poi, o anche solo della dura legge naturale, non parteciperanno in alcun modo della esistenza non più alienata nella società senza classi. Persino quelli che moriranno nella rivoluzione, cioè direttamente per la realizzazione del comunismo, ne resteranno esclusi. La morte di questi ultimi - ma solo questa - servirà, è vero, alla specie, cioè a consentire che altri si liberino dall'alienazione, ma loro intanto resteranno per sempre alienati. La morte, infatti, è l'alienazione suprema, in quanto è la perdita non solo della propria coscienza, ma anche della propria essenza, ed è una perdita, a differenza da quella che avviene nel lavoro alienato, irreparabile, per la quale cioè non esiste speranza di riappropriazione. Essa, infine, investe tutti, alienati e liberi, esistenti nella società capitalistica ed esistenti nella società senza classi, vissuti prima o dopo la rivoluzione. Che liberazione, allora, è mai la rivoluzione, se non impedisce l'alienazione ultima e suprema della morte?

Di fronte a questo problema il marxismo è, a detta dei suoi stessi seguaci, senza parole. Scrive infatti Vittorio Strada: "Di fronte alla morte il marxismo non dà una risposta autentica, essendo tale risposta soltanto quella, positiva, dell'appagamento della speranza religiosa o quella, negativa, dell'angoscia dell'assenza di tale speranza... Il marxismo, in quanto *meditatio et transformatio vitae*, non può concorrere con la religione che, per quanto si

⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Bari 1951, pp. 375-376.

voglia e sia portatrice di vita, è essenzialmente *meditatio mortis* ". Ed inoltre: "per un marxismo laico, che lasci al cielo ciò che è del cielo e voglia operare sulla terra per un massimo di terrena felicità e giustizia e libertà, la morte è lo scandalo che è per ogni vita e che solo una speranza ultraterrena, quando è sentita con purezza di cuore, può placare"⁹.

Conclusione

Non c'è bisogno di dire che la sola soluzione al problema della morte, la sola concezione cioè che dia un senso alla morte assicurando un futuro all'uomo, è quella che accerti la possibilità di tale futuro mediante la metafisica e ne garantisca la realtà mediante la rivelazione. Questo di fatto è accaduto col cristianesimo, il quale presuppone - sia pure solo implicitamente - la metafisica classica come riconoscimento dell'esistenza dell'immutabile, dell'eterno, ed affida a questo stesso, inteso come principio totale della realtà, cioè come creatore, il compito di garantire la vittoria dell'uomo sulla morte per mezzo della redenzione e della resurrezione che ad essa consegue. Quella morte, per la quale originariamente l'uomo *non* era stato creato, e che egli si è invece procurato come pena del peccato, è stata infatti vinta, nella concezione cristiana, dalla redenzione operata dal Cristo, che ha espiato il peccato ed ha restituito all'uomo la possibilità di accedere alla vita eterna, dando come pegno della resurrezione di ciascuno la sua stessa resurrezione. Nel "regno di Dio", pertanto, entreranno un giorno tutti coloro che vi vorranno entrare, non solo la specie, o lo spirito, o la cultura, ma gli individui, la carne , gli uomini, insomma.

Non essendo teologo, non so se si possa dire che, per il cristianesimo, la morte di ogni singolo uomo ha il senso di una partecipazione alla morte di Cristo e quindi di una espiazione del peccato come condizione necessaria per accedere alla vita eterna. So che certamente la morte di Cristo ha avuto questo senso e che essa non ha liberato l'uomo dalla morte restituendolo direttamente allo stato di immortalità in cui si trovava prima del peccato originale. Essa insomma ha cancellato il peccato, ma non le sue conseguenze, cioè la tendenza a peccare ulteriormente, e soprattutto la morte. Quest'ultima è divenuta quindi il passaggio obbligato per accedere alla vita, ed almeno in questo modo ha acquistato un "senso" nuovo: essa ha cessato di essere un termine, per diventare invece un tramite, un "trapasso". Forse anche della morte dell'uomo si può dire ciò che si dice del suo dolore, della sua sofferenza: cioè che essa "aggiunge ciò che manca alla passione di Cristo".

⁹ V. STRADA, *Il marxismo di fronte alla morte*, "Vita sociale" (Pistoia, piazza S. Domenico), 37, 1980, pp. 86-94, spec. 89 e 94.

Alla luce di questa concezione prende consistenza anche il discorso sul futuro dell'uomo, sia quello terreno che quello ultraterreno, perché anche il primo, pur conservando tutto il suo carattere di conquista umana, di opera dell'uomo, e quindi di progresso, di rivoluzione, di utopia, non è più destinato a concludersi nel nulla, ma a proseguire in un'altra dimensione, questa volta non più opera dell'uomo, alla quale peraltro l'uomo può accedere solo se lo vuole, se cioè liberamente decide di aderirvi.

Questo, naturalmente, è un discorso di fede, che può essere condiviso solo dai credenti. Quello che, invece, non è discorso di fede è la metafisica, che tuttavia è condizione - necessaria anche se non sufficiente - del discorso di fede. Non sarebbe possibile, infatti, parlare né di morte né di vita eterna, e nemmeno di passato, di presente e di futuro, se non vi fosse qualcosa di generabile e corruttibile, che realmente nasce e realmente muore, e qualcosa di ingenerabile e incorruttibile, anzi di immutabile, di eterno, che come principio supremo dell'intera realtà può (non "deve") dare la vita e la morte, ed anche dare quella rivelazione sul senso della vita e della morte che è oggetto della fede.