

## Introduzione

La paura più grande di tutte non ha niente a che vedere con l'odio e l'aggressività . La paura più grande è quella di amare e di essere amati. Non sappiamo se per l'uscita dal Sè, per l'accoglimento dell'Altro che l'amore inevitabilmente comporta, oppure se per il suo inestinguibile potere rivoluzionario. L'amore, infatti, segna sempre lo spazio di un conflitto; per esso si individua e sostanzia il grandioso processo autocreativo che, nei suoi corollari culturali, fu tanto caro alla poesia romantica. Ogni istanza di estrinsecazione e di appropriazione implica, anzi esige un coinvolgimento affettivo; ogni momento di crescita reale e di conoscenza si connota come un atto d'amore. Come scrisse Novalis, "forse l'immenso non basta al senso che penetra in fondo; ma un cuore che ama sazia la mente che aspira al sublime". Storicamente, la realtà dialettica di questo processo ha trovato nella poesia, nell'"esperienza poetica", l'unico possibile fattore di unità ; dove poesia è un modo di essere, è una "forma" dell'animo e della vita più che una espressione comunicativa. E' necessario comprendere, infatti, che la grande sfida della comunicazione si gioca all'interno di un campo limitato "per essenza", quello dei "concetti", dei frammenti di realtà dimidiate e scomposte in momenti che, come l'uomo, si modificano verso gli estremi. Solo ciò che è privo di totalità , di sfericità , di unità , infatti, può essere concepito in pensieri ed espresso in parole, il che ha portato il pensiero orientale a denunciare, attraverso le parole di H.Hesse, che "di ogni verità anche il contrario è vero". La poesia, come la saggezza, come l'anima individuale, non può essere "comunicata", almeno nell'accezione comune del termine. "Kleist diceva che al poeta piacerebbe più di ogni altra cosa trasmettere senza parole i pensieri stessi" (L.Wittgenstein). E' questo anelito all'assoluto, questa tensione globalizzante che ognuno di noi avverte in certa misura, a rendere significativa l'esistenza. Nei poeti (e ribadisco: poesia è una categoria dell'animo, infinitamente diversa da ogni determinazione espressiva) lo stesso anelito, la medesima tensione divengono la prima corda del loro sentire, la caratteristica

intrinseca della loro individualità . E del resto, come scriveva Novalis, "Ogni sensazione assoluta è religiosa".

Cantava Gagarin, durante il primo volo: "Laggiù , laggiù nella mia isola...". Basta dunque tanto poco a tenerci attaccati alla Terra? In realtà , l'uomo che fa oggi i conti con le categorie dell'assoluto è ancora quello della pietra e della fionda, lo stesso che ha elaborato e modulato, attraverso le categorie complesse della poesia, della scienza e dell'arte, la sua possibilità di riscatto dalla morte, il suo irrinunciabile ostaggio ontologico, la sua speranza.

Una pia illusione? Una disperata operazione terapeutica contro la morte? Probabilmente. Ma è dalle nostre illusioni che nasce la nostra cultura, che si sprigiona il carattere etico e filosofico di una ricerca tesa a recuperare i frammenti della nostra esperienza ad una unità d'esistenza; ciò, a tutt'oggi, costituisce a un tempo la nostra condanna e la nostra grandezza, al di là di tutte le scoperte scientifiche e dei formidabili progressi tecnologici. "Perché la nostra saggezza - scriveva Montaigne - è meno saggia della nostra follia. Perché i nostri sogni valgono più dei nostri discorsi".

E' una via dolorosa, quella del poeta, perché intrisa della consapevolezza del compromesso. Egli deve risolvere (ma, in definitiva, è appunto questa la sua maggiore aspirazione) l'esistenza altrui nella propria. Il poeta rifiuta la cultura dell'esibizione alla Boudrillard e si impegna in un radicale processo di rinnovamento. Ogni rinnovamento deve però essere preceduto e motivato dall'appropriazione del reale, così come esso si presenta all'esperienza individuale. Tale appropriazione può avere le caratteristiche dell'inglobamento nella sfera del nostro potere, come viene succintamente espresso da I.Babel; può nutrirsi delle categorie neohegeliane dell'"autocreazione" marxista; può infine coincidere con la conoscenza "totale" che si determina nell'atto d'amore - conoscenza superiore al pensiero, come ha opportunamente messo in luce lo Schweitzer su di un piano squisitamente razionale -. Peraltro, appropriazione del

reale ed esigenza di rinnovamento non sono legate l'una all'altra da una catena di causalità: si esprimono piuttosto all'interno di una medesima tensione, attraverso la filigrana inquieta di un disegno mutevole, quel disegno ossessivo e vibrante di sonorità che i romantici vollero musicali, cui diamo oggi il nome di vita.

Essa ha per antagonista e strumento ovviamente la morte. La Rochefoucauld diceva che non si può guardare in faccia né il sole né la morte. Dopo di allora gli astronomi, con le infinite astuzie della loro scienza - di ogni scienza - hanno pesato il sole, misurato la sua età, annunciato la sua fine. Ma la scienza è rimasta come intimidita di fronte all'altro sole, la morte. L'osservazione di Metchnikoff conserva la sua verità: "La nostra intelligenza, divenuta così ardita e attiva, si è occupata appena della morte".

Appena, perché ora l'uomo rinuncia a guardare la morte, la accantona e dimentica come si finisce col dimenticare il sole, ora invece la osserva con quello sguardo fisso e ipnotico che si perde nello stupore e da cui nascono i miraggi. L'uomo che ha trascurato troppo la morte ha voluto anche guardarla troppo da vicino, invece di cercare di aggirarla con la sua astuzia. Ancora innocente, non si è reso conto del fatto che questa morte cui ha rivolto tante grida e tante preghiere non era che la propria immagine, il proprio mito e che, credendo di guardarla, fissava in realtà se stesso.

Soprattutto non ha capito che il vero mistero non era la morte, ma il proprio atteggiamento nei suoi confronti (non si sa nulla della psicologia della morte, dice Flugel). Ha considerato questo atteggiamento un fatto evidente invece di ricercarne i segreti. Bisogna quindi rovesciare l'ottica e le evidenze, cercare la chiave là dove si pensava fosse la serratura, bussare alle porte dell'uomo prima che a quelle della morte. Bisogna svelare le profonde passioni dell'uomo di fronte alla morte, considerare il mito nella sua umanità e l'uomo stesso come custode inconscio del suo segreto. Allora, e solo allora, ci si potrà rivolgere alla

morte nuda, pulita, struccata e disumanizzata, e si potrà coglierla nella sua pura realtà biologica. Bisogna insomma kantianamente "copernicizzare" la morte. Essa "...si situa esattamente nel cardine bio-antropologico... E' il tratto più umano, più culturale dell'anthropos" (E.Morin). Ad ogni modo, come la società contemporanea ha esautorato l'amore, coinvolgendolo nel processo produttivo, così ha reso impossibile la morte, neutralizzandola nella thanatologia. L'amore e la morte, una volta accomunati nel pathos della medesima sfida, sono ora affratellati dalla loro stessa impossibilità.

Non a caso la consapevolezza etica viene costruita e ri-costruita giorno dopo giorno; non a caso, in poesia, il ricordo assume spesso le caratteristiche di un presentimento necessario - e d'altra parte, non è forse vero che, una volta passati, sogni e ricordi sono la stessa cosa? -. La nostra ostinata ricerca di catarsi si impregna così di "concetti" di bellezza la cui apparente discontinuità discende appunto dalla imperfetta traduzione, in termini logici, di esperienze analogiche non comunicabili che attraverso il simbolo e la poesia di un'arte che i tedeschi dissero "umoristica" (dove "umorismo" è il sollevarsi dell'intelletto al di sopra delle passioni e il suo osservarle "come in un quadro").

Non è più, in questi casi, l'intellettualismo alla Jean Ouri: l'uomo, pur nel proprio ambito, non può isolare gli altri in compartimenti stagni. La monade è estranea alla realtà profonda dell'essere umano che, partecipe del passato e del futuro, può, attraverso e verso la poesia, svincolarsi idealmente dalla catena di causa-effetto in cui uno storicismo male interpretato riduce il reale. Facciamo un esempio: il materiale che compone la penna con cui scrivo verrà a suo tempo scomposto nei suoi elementi costitutivi, e verrà successivamente riaggregato in modi più o meno complessi attraverso i reticoli minerali di una pietra o del fango, o le catene di aminoacidi e proteine di un animale o di un uomo. La sua forma attuale, quindi, come suole esprimersi l'astrazione filosofica, è "potenzialmente" sasso-fango-animale- uomo. Per questo motivo io la rispetto. Quando il poeta riesce però a sottrarsi a tale concezione sensistica, il tempo

perde ogni significato. Questa penna è qui, ora, sasso-fango-animale- uomo. Per questo motivo io posso amarla. In fondo il "genio" romantico non è che il prodotto di un siffatto "plurale" interiore, lo stesso che viene volgarizzato nella diffusa consapevolezza che in poesia tutto sembra acquistare una dimensione nuova. Per questo gli ebrei chiamavano le vocali "anime delle lettere". Un rapporto analogo sussiste fra poesia e realtà empirica. Poetare, viene detto, è "generare"; ogni creazione poetica deve essere un individuo vivente.

Una sfida, allora, un duello? In esso possiamo ritrovare la fisionomia di un processo che, appunto attraverso il conflitto, si fa creativo, "pare aprire un orizzonte di possibilità indefinite" (E.Bronte). Si tratta di dare un nuovo significato all'esistenza, di ritrovare un legame sottile che legghi e giustifichi la successione degli eventi, non attraverso la negazione del passato ma piuttosto grazie alla liberazione dell'energia individuale, la quale urge dentro i confini della coscienza per esprimersi in un coerente rapporto con gli altri. Ed è, infatti, nel rapporto che la nostra individualità , la nostra stessa esistenza acquista significato. E' nella possibilità di annodare e tessere (come direbbe Semper) un tessuto di relazioni non banali e organiche fra le varie parti del reale, che va ricercato il trait-d'union fra il poeta e la storia, "in cui tutto si esprime" (Wilamowitz).

Tocca al poeta, dunque, effettuare il grande salto. Perché noi non ci comprenderemo mai del tutto, ma potremo assai più che comprenderci.

## **Amore e Morte**

Dell'amore non è stato facile comporre la storia, e intesserla con la più larga traccia della storia dell'Occidente. Chi l'ha tentata - e si è trattato talvolta di un'impresa quasi titanica - si è comunque trovato di fronte a un terreno sconnesso, irregolare, segnato da ambivalenze e differenze radicali, disteso fra polarità contraddittorie. Ci si doveva calare nel contesto delle rappresentazioni e dei miti che si intrecciano nel corpo storico dell'uomo occidentale. Se ne dovevano sezionare le forme, scandire le specificità delle sue espressioni fino a ritrovare, come un punto emblematico, la trama d'origine. Ma le tracce si confondevano in un orizzonte molteplice; l'oggetto, in qualche modo, si faceva quasi inafferrabile, si nascondeva in una variegata pluralità di figure. Denis de Rougemont, che ha appunto tentato di dipanare il filo ingarbugliato di questa storia, e di raccontarcela, ha ritrovato nelle diverse movenze dell'amore-passione, dalla poesia cortese fino al Romanticismo, lo scenario di fondo, la forma egemonica e regolatrice, ma anche il referente mitico, al quale la nostra espressività amorosa sarebbe rimasta legata.

Dell'amore-passione, al quale viene riconosciuto lo statuto di un modello, de Rougemont insegue, lungo tutto l'arco della civiltà moderna, le metamorfosi. Dal romanzo di Tristano e Isotta fino alla poesia dei Romantici, si dispiega così questo tragico segreto dell'essere occidentale che ha posto, nel luogo della passione amorosa, l'esperienza di una "impossibilità". Nell'amore-passione si manifesterebbe il celato desiderio di "ciò che ferisce e annienta col suo trionfo": è il legame o la complicità della passione con il gusto di morte che essa dissimula. "Perché l'uomo dell'Occidente vuole subire questa passione che lo ferisce e che la sua ragione condanna? Perché vuole quest'amore il cui esplodere altro non può significare che il suicidio? Proprio perché egli conosce e prova se stesso sotto i colpi di esiziali minacce, nella sofferenza e sulle soglie della morte. Il terzo atto del dramma di Wagner descrive ben più che una catastrofe: descrive la 'catastrofe essenziale' del nostro sadico temperamento,

questa smania repressa di morte, questo gusto di sperimentarsi nel limite, nell'urto rivelatore che è senza dubbio la più inestirpabile fra le radici dell'istinto della guerra che portiamo in noi" (D. de Rougemont, "L'amore e l'Occidente").

Sulle tracce di questo amore che intende portare allo scoperto il limite dell'uomo, dicendo la verità della sua condizione di indigenza, la sofferenza si interseca con il sapere, anzi il sapere richiede, come sua presupposta condizione, l'esperienza del dolore. E l'amore si rivela conoscitivo, intensifica la potenza della propria affermazione proprio in quanto si lega a una "assenza" più che a una "presenza". E' infine proprio "l'amor di lontano" che trova espressione, si racconta e diventa mito. "La felicità degli amanti - scrive ancora de Rougemont - non ci commuove se non per l'attesa dell'infelicità che in agguato ci spia: si direbbe che abbia bisogno di questa minaccia della vita e delle ostili realtà che la proiettano quasi in un altro mondo. La nostalgia, il ricordo, e non la presenza, ci commuovono. La presenza inesprimibile non possiede alcuna durata sensibile, non può essere che un'istante di Grazia, il duo di Don Giovanni e Zerlina. Altrimenti si cade in idillio da cartoline illustrate".

Non sarebbe difficile, ripercorrendo il corso della letteratura occidentale, ritrovare diffusamente trascritte le alternanze, i conflitti dell'amore-passione. Pur nella molteplicità delle sue forme, la letteratura occidentale mette dunque in scena "questa" storia. In essa l'ideale dell'amore pare costruirsi su "base negativa". E' il desiderio inappagato a liberare il canto poetico; qui la strategia erotica si lega alla morte nell'atto di una sfida portata dall'uomo al proprio limite, una guerra ingaggiata contro le strette pareti di una condizione avvertita come ostacolo. Si possono andare a rileggere i frammenti bellissimi del "Corpo d'amore" di Norman O. Brown, per ritrovare una sorta di sostrato archetipico della vicenda che andiamo raccontando. Essere vivi - dice Brown - è "bruciare". Come la nascita è "esplosione, inizio violento", così l'amore è "violenza": "la verità nascosta al prete e rivelata al guerriero; che questo mondo è sempre

stato ed è e sarà fuoco eterno. Svelata anche all'amante; ogni amante è un guerriero; l'amore è tutto fuoco".

A questo pathos guerriero ed eroico si accompagna l'idea di un amore come "malattia mortale" che, invadendo la sfera immaginativa, ne imbriglia e ne canalizza l'attività. Non a caso, dall'età tardomedievale sino alle prime espressioni rinascimentali, l'amore, nella sua inevitabile implicazione malinconica, diventava l'esplicito oggetto di una patologia. E, d'altra parte, nella stessa riflessione psicoanalitica, essa risulta inscindibile dal gioco delle pulsioni disgregatrici. Eros - è stato detto - appare connotato da una fondamentale ambivalenza, dispiega la sua azione secondo la strategia di un "doppio". Una sorta di "fatalità" ne guiderebbe il movimento. Così l'istinto di morte cova il suo piano nel mezzo dell'eccitazione amorosa. L'amore, come vedrà Freud, si incontra paradossalmente con l'odio, componendo la sottile trama di un'ambivalenza talvolta senza soluzione - "Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio, et excrucior": Catullo).

Riprendendo il testo di Freud, Marie Bonaparte ci fornisce qualche indicazione: "L'amore negli stati pregenitali può ben assimilare l'oggetto amato come se si trattasse di mangiare, ma a prezzo della distruzione di questo oggetto. L'amore allo stato genitale preserva l'oggetto amato, ma questo implica l'impossibilità di assimilarlo. Allora l'amore genitale, urtando contro il muro dell'altrui individualità, l'amore deluso regredisce alla fase pregenitale e vorrebbe distruggere, sia per assimilare sia semplicemente per mettere fine al dolore di una aspirazione vana. Ma esso si trova a quel punto di fronte al possibile dolore provocato dalla scomparsa dell'oggetto, e soffre allora per un dolore di tipo diverso. L'amore pregenitale e l'amore genitale sono ciascuno a suo modo imperfetti e anzi antagonisti nei loro risultati. Così Eros, oscillando continuamente fra due modelli d'amore imperfetti e inconciliabili, resta condannato a un'eterna insoddisfazione (M. Bonaparte, "L'amore la morte il tempo").

E' dunque intorno all'Eros insoddisfatto che va concentrandosi la parte rilevante del discorso d'amore nella tradizione occidentale. Già nelle sue prime manifestazioni, ad esempio nella lirica cortese, l'oggetto d'amore è avvertito sempre come inattuabile, distante, separato da chi è preso nel suo desiderio. Un "essere in fuga", dirà poi Proust. Il desiderio, in un certo senso, si avvolge, per sua natura, su se stesso, si addensa intorno alla sua stessa negatività, e si alimenta della sua stessa immagine. Sembra cioè dar figura al "disegno di un vuoto, anziché di un pieno.... vive nell'inseguimento di un'Assenza (o di un Assente) anziché di una Presenza" (A.Guiducci).

Malato è stato detto questo amore, implicato con la morte, attraversato dal senso dell'assenza, costantemente in fuga, accecato dai riflessi della sua stessa immagine. Se ne ha risonanza, oggi, nelle parole di Jacques Lacan, per cui il desiderio "si pone nell'ambito della mediazione, è desiderio di far riconoscere il proprio desiderio". "Il desiderio dell'uomo - per Lacan - trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro".

L'amore-passione restituisce una canalizzazione significativa dell'amore come mito, anche se di questo costituisce soltanto un'ultima incarnazione. Il mito d'amore ci insegue da lontano: sono molteplici i suoi nomi e vario è lo scenario entro cui si rappresenta. Al suo fondo si distinguono stratificazioni complesse, un'articolata combinazione di significati e di elementi culturali, una densa geometria di simboli e di figure. Fino a noi sono giunti i suoi nomi e le sue vicende, come punti luminosi di una vasta costellazione, le significative sequenze di una storia che si dispiega lungo tutto l'arco della nostra cultura: Filemone e Bauci, Narciso, Pigmalione, Don Giovanni, Werther...

Il punto di partenza è lontano, affonda nell'oscurità delle origini, dove l'Eros parla la lingua di una scissione. Tentarne, pur sommariamente, la perlustrazione,

ci porta a rinvenire divisioni, opposizioni, antagonismi, intrecciati nell'abisso che si apre intorno alla differenza dei sessi. Qui Maschile e Femminile si affrontano come in una lotta primordiale, tracce visibili di una opposizione irriducibile, di una drastica divisione che ha scisso l'essere scatenando la discordia. Mortale può risultare il loro contrasto. Mortale, infatti, è parso agire entro la differenza dei corpi, accedere alla molteplicità informe della materia. Amare la donna - si dirà in un detto medievale - è "vergogna". Determina la degenerazione dell'unità conclusa della Forma nel regime di dissonanze della Materia. Ricorda l'originaria caduta. L'amore "vero", vagheggiato da Platone nel Convito soprattutto, è invece quello che scaturisce nell'orizzonte dell'identità, autonomo esercizio del Bene che lega l'uguale all'uguale (e Leopardi ripercorre, analizzandolo, il cammino di questa concezione dell'amore - Ganimede sull'Olimpo, Saffo, Anacreonte, trattati retorici e filosofici del tipo della I epistola di Frontone, il Fedro e il Convito di Platone, gli Amori di Luciano - come essa si manifesta nel mondo classico, in un frammento dello Zibaldone datato 4/10/1821). Esso appare - ha osservato J.Gomilla - "come il prodotto di una dialettica estremamente elaborata che oppone al mondo sensibile, reale, il mondo delle idee. Dal desiderio che ha per oggetto il corpo si passa al desiderio della bellezza relativa, poi ideale, poi assoluta...; l'oggetto dell'amore viene ridotto alla semplice funzione di stimolo ideale".

E tuttavia l'amore si presenta anche come il terreno in cui si attende la "conciliazione", "luogo di lotta fra Amore e Discordia" dove si nutre la speranza di un incontro. Il desiderio da cui si pretende la possibilità della fusione è però intriso di "mancanza". Al suo centro vive la distruzione. Anche la strategia di questo doppio ha radici nel mito, che ci racconta, attraverso Platone, della duplicità di Eros, nato dall'incontro dell'Abbondanza e della Povertà, e perciò sempre "povero, duro, scalzo, squallido, peregrino", ma anche "coraggioso, risoluto, audace, stegone e sofista". Esso parla, dunque, sempre di un interno contrasto che lo tende all'infinito ("ciò che acquista sempre gli scorre via dalle

mani"), in uno stato di continuo trascendimento del proprio oggetto. Intorno ad esso Eros si infiamma, in una estrema esigenza di unità . Unità che, sempre promessa, è sempre comunque differita, mai portata a compimento.

"Indubbiamente - si legge in una lettera di Diotima a Holderlin - la passione dell'amore supremo non trova mai quaggi il suo compimento. Comprendi bene il mio sentimento; cercare questa soddisfazione sarebbe follia. Morire insieme!... Ecco l'unico compimento possibile. Ma in questo basso mondo abbiamo dei doveri sacri. Null'altro ormai ci rimane che la perfetta confidenza dell'uno verso l'altra, e la fede nell'onnipotente divinità dell'Amore che, invisibilmente, ci guiderà e salderà sempre più indissolubilmente la nostra unione". A queste parole sembrano fare riscontro quelle del Diario di Novalis: "Quando si fugge il dolore è segno che non si vuole più amare. Chi ama dovrà eternamente sentire il vuoto che lo circonda, e serbare la sua ferita aperta". "Tutte le passioni - dice ancora Novalis nelle Massime - finiscono come una tragedia, tutto ciò che è limitato finisce con la morte... Un'unione che sia conclusa anche per la morte è un matrimonio che ci dà una compagna per la Notte. E' nella Morte che l'Amore è più dolce; per il vivo, la morte è una notte di nozze, un segreto di dolci misteri".

Nell'alveo della cultura romantica, Amore e Morte risultano affratellati come polarità indissolubili di una sola esperienza, quella del desiderio "impossibile per essenza" che non sopporta limite e nel suo slancio, nella sua aspirazione, è portato a travalicare e a negare il mondo. La tensione al superamento di tutte le determinazioni che limitano l'uomo si esprime originariamente nell'esperienza dell'estasi. Nell'estasi "non si sa più se si è morti o si è vivi... non c'è più né presente né passato né futuro, né morte né vita" (Libro di Chuang-Tzu). Come in Grecia la filosofia dell'anima avrà la sua origine sperimentale nell'orgia dionisiaca, così in Cina il Taoismo si libererà dalle danze frenetiche e barbare per divenire ricerca filosofica dell'estasi permanente, nella quale l'anima sprizza nello splendore cosmico. A questa verità la filosofia razionale, che riflette sulla

natura cosmica del "Dio dei filosofi" e sui suoi rapporti con l'umano, giunge non meno necessariamente seguendo il proprio cammino. Nel suo primo stadio metafisico (cosmogonico) la filosofia eredita il contenuto magico arcaico trasmesso dagli sciamani. La grandiosa magia dei primi filosofi greci diviene filosofia quando viene laicizzata, ordinata non solo in simboli ma anche in idee. La filosofia si edifica con il divenire espressione ideologica di un contenuto sino ad allora sentito analogicamente ed espresso simbolicamente. Tale contenuto antropologico resterà vivo in tutta la storia della filosofia, poichè il filosofo è l'uomo non specializzato, ovvero specializzato in ciò che vi è di generale nell'uomo. Per i presocratici come per i taoisti e i brahmanisti la ricerca della natura del legame micro-macrocosmo, uomo-mondo come aspetto essenziale di tale contenuto antropologico, condurrà alla scoperta della nozione di anima, forza di vita presente in tutti gli esseri viventi ("conosci te stesso"). La grande preoccupazione: eliminare le obiezioni che contraddicono questa identità. L'isolamento in miseria del saggio come del credente è tentativo di annullamento dell'io, ricerca della gioia piena della disindividualizzazione: "Vogliono vivere una 'vita di morte'" (Deffontaines). Morte vissuta, permanente: vita assoluta, cosmica. La totale passività è la partecipazione all'attività cosmica totale. "Così come colui che è abbracciato dalla donna amata non ha alcuna coscienza di ciò che accade al di fuori e al di dentro, così lo spirito (come atman: animus più anima) assorto dall'io primordiale non ha alcuna coscienza di ciò che è fuori e dentro" (Upanishad).

Per quanto possa sembrare strano, il tema della necessità che l'individualità venga inghiottita nel cosmo sorgerà un po' ovunque, in seno alle civiltà evolute ove, peraltro, con apparente paradosso l'uomo rivendica l'immortalità personale della salvezza. Appare, pur larvatamente, nei lamenti dell'Ecclesiasta: "Il giorno della Morte è migliore di quello della Nascita". Si trova una tendenza ugualmente embrionale al buddhismo in seno al movimento dionisiaco in Grecia; Nietzsche ha sviluppato genialmente l'importanza e il significato della celebre

frase di Silene e Mida: "La miglior cosa per l'uomo è di non nascere, ma se nasce, deve augurarsi di rientrare al più presto nel regno della Notte...".

Nell'Olanda urbana, commerciante e marinara, l'Atene del XVII sec. dove si confondono e fermentano tutte le correnti di pensiero, il panteismo di Spinoza, anche se nel quadro di una diversa logica, ritroverà in un certo senso il rapporto atman-brahma. Così, la morte per Spinoza è liberazione dell'essenza dell'anima che, svincolata dalla memoria, dalla sensibilità, dagli affetti, dalle passioni, cioè dall'individualità, si confonde con la sostanza divina.

E' però soprattutto nella Germania romantica - questa India d'Occidente, come è stata chiamata - che appaiono con maggiore chiarezza il disprezzo dell'"io" e il desiderio di annullamento cosmico. Il Romanticismo, non dimentichiamolo, è un ritorno alla Natura materna, alle analogie del micro-macrocosmo. In Germania, la coincidenza di una filosofia molto evoluta e del non- adattamento dell'"intelligenza" sia alle strutture ancora semi- feudali del mondo germanico, che a quelle del mondo borghese; il filisteismo della borghesia che si allea all'aristocrazia prussiana, ciò che scoraggia l'Aufklärung (mentre, per oltre mezzo secolo, il mondo dei Lumi è stato in Francia felice conquistatore, appoggiato dallo sviluppo della borghesia, in Germania l'intellettuale si scaglierà sempre contro il borghese filisteo); questi elementi, insieme ad altri, determinarono un'inadattabilità, una nostalgia, una infelicità che tenderanno ad amplificare la grande inadattabilità europea del romanticismo, provocata dai rapidi e bruschi progressi del capitalismo.

E' nell'ambito di questo squilibrio che la filosofia avrà il merito di riscoprire e approfondire i due temi antropologici fondamentali: quello dell'individualità irriducibile e quello della partecipazione cosmica: inghiottendo il cosmo nell'individualità, in Kant, inghiottendo l'individualità nel cosmo, in Schopenhauer. L'aspirazione al Brahma, al Nirvana, è comune all'eremita, al saggio dell'ashram o del monastero, al recluso volontario o all'errante solitario che come Rousseau, si rotola a terra gridando "Oh essere, grande Essere!". La

vecchiaia porta con sè questa saggezza contemplativa. I vecchi, "che vivono con la memoria più che con l'esperienza"(Aristotele), sono "sereni". E' noto come sia l'adolescenza ad avere più paura della morte. Questa adolescenza è movimento, attività che conquista l'individualità . "La nostra natura è movimento: la quiete totale è la morte"(Pascal). Tale movimento svela la serena maturità : è perchè l'uomo vive sveglio che conosce il sonno, si riappropria e intimizza di nuovo l'universo e lo fa evolvere. La prassi umana, mossa dal rifiuto adolescente della morte come rimedio al male della morte, elabora senza sosta nel suo movimento i segreti della maturità . Così , non è un caso che le opere della maturità dei grandi scrittori (The Tempest di Shakespeare, il secondo Faust di Goethe, Dieux et la fin de Satan di Hugo) traducano una specie di visione nirvaniana.

In verità , il rifiuto dell'individualità , rifiuto impossibile nella vita stessa e che non ha più senso nella morte, è lo sfuggire al problema della morte. Se vi fosse una possibile trasformazione della vita e della morte, essa non potrebbe collocarsi al di là della morte ma in seno alla prassi vivente. La fusione con l'Essere arriva troppo tardi: l'uomo è uscito dal mondo. Arriva troppo presto: l'uomo non si è ancora appropriato del mondo, l'uomo è ora nella sua adolescenza: è in piena avventura. La sua verità è faustiana: "Non cerco nel torpore la salvezza della mia anima. Il brivido è quanto di meglio si trova nell'uomo" (Faust, II parte).

Il cammino della morte nel pensiero umano si svolge nel segno della dialettica antropologica fondamentale; ogni tappa del differenziato progredire della morte e dell'individuo comporta una presa di coscienza in questo sia della propria individualità che della propria universalità : lo sforzo culturale tenderà allora a coltivare la seconda a svantaggio della prima (la filosofia, dice Spinoza, non è una meditazione sulla morte ma sulla vita). All'estremo della partecipazione filosofica, la morte può sembrare persino "una vittoria del pensiero" (Teeteto).

Qualunque morte diventa così la vittoria dell'universale sul particolare, il trionfo della libertà sul determinismo.

Le onde ideologiche che scaturiscono dal grande sforzo umano di razionalizzazione del mondo affiorano finalmente con Socrate e Confucio nel campo della morte. Socrate vuole misurare la morte con il metro dello spirito umano, che, come aveva detto il suo contemporaneo Protagora, è la misura di tutte le cose. Ecco allora la rivelazione serena: misurando la morte, si misura soltanto l'ignoranza umana. "Non sai nulla della vita: cosa vuoi sapere della morte?" diranno Confucio e Socrate. Per la prima volta l'intelligenza umana si impone come sforzo capace di dominare la morte quando appare nel suo mistero e nel suo nudo orrore. La propedeutica stoica assorbirà e svuoterà la morte nell'incessante meccanica cosmica finché, con gli epicurei, il materialismo atomistico porterà al massimo grado quell'energia dello spirito che Hegel dice esprimersi nella negazione e nello scetticismo: la morte, non riguardandoci né quando siamo vivi, poiché non è, né quando siamo morti, poiché non siamo più, "non ci riguarda affatto"(Epicuro). La morte in sé e per l'uomo, viene così ad essere letteralmente polverizzata dall'intelletto; non ha determinazioni, non ha nemmeno l'elementare determinazione dell'esistente, non è neanche quella notte in cui tutte le vacche sono nere: nella morte, niente vacche e nemmeno la notte. La morte si dissolve in sé; in quanto concetto, si suicida perpetuamente, prima ancora di arrivare all'essere. "La morte è la morte della morte" dice Feuerbach. Montaigne ha riassunto l'atteggiamento epicureo con queste semplici parole: "La morte sarebbe da temere meno del niente, se vi fosse qualcosa che è meno del niente". Ma forse anche nell'ambito della saggezza epicurea il grido di Montaigne "E' il morire che mi spaventa" è stato più volte soffocato. Quanti ex epicurei hanno respinto questa bella dialettica che a forza di girare e rigirare il concetto di morte finiva con lo schivarla? Quanti Agostini moderni si scaricano della ragione come di un fardello per scaricarsi della morte? La saggezza antica riesce solo a schivare la morte perché questa, propria del

divenire, si rivela estranea allo sguardo dello spirito umano che costruiva il suo apparato razionale di appropriazione su basi necessariamente astratte.

Ma alla fine del XVIII secolo si afferma un nuovo pensiero destinato a imprimere una svolta al problema della morte. Da Bacone e Cartesio in poi la filosofia diventa parascientifica come era all'alba del pensiero greco, ma ora in funzione di una scienza sgombra dalla magia e dall'esoterismo, che deve fare i conti con i dati delle scienze teoriche e applicate. Queste anzi determinano una rimozione delle idee di morte, che non trovano posto nella vigorosa, liberale attività intellettuale dei filosofi borghesi. Naturalmente la reazione prende corpo in una controcorrente antirazionalista e antiscientifica; ma, soprattutto, gli sviluppi tecnici, economici e sociali provocano nel XVII secolo due prese di coscienza fondamentali.

La prima è la scoperta della breccia che si è aperta fra il mondo umano e il mondo naturale. Nel fondamentale momento storico in cui le tecniche capitalistiche e le grandi invenzioni si rivolgono all'uso generalizzato delle macchine e in cui la classe borghese individualista pone nella volontà stessa dell'individuo le basi dello Stato e lo fa assurgere ad universale economico, politico e sociale, la società appare nella sua vera realtà, regolata da leggi proprie, costituente un mondo a sé (Montesquieu, Vico, Rousseau). Da ciò derivano le ambivalenze rispetto al concetto di natura, e da ciò anche le reazioni divergenti: da una parte l'ottimismo nel progresso "naturale" e, dall'altra, la nostalgia "romantica" di un passato "naturale", temi a volte coincidenti negli stessi autori. Esasperando la presa di coscienza di tale contraddizione, il criticismo kantiano sancirà e radicalizzerà la separazione dell'umano e del naturale.

Seconda presa di coscienza: il XVIII secolo, con Vico e Condorcet, scopre il movimento storico. Il mondo umano è "in divenire", e la rivoluzione francese rende attuale il movimento. Da Galileo si era appreso che la Terra gira,

"cammina" girando. Questa è la rivoluzione. C'è qualcosa di nuovo sotto il sole. Kant devia la sua passeggiata quotidiana sulla gettata di Koenigsberg, altrettanto regolare del cammino degli astri. Nella Critica della Ragione Pura, Kant infrange l'omogeneità e l'armonia che sembrava sussistere fra uomo e natura attraverso l'evidenza irrazionale dell'intuizione. Tutto gravita intorno alle strutture dell'individualità umana; il mondo che percepiamo, concepiamo e rappresentiamo è un prodotto umano. Oltre a questa "rivoluzione copernicana", Kant pone poi chiaramente le norme della morale culturale che esige la natura finalistica di ogni coscienza; la realtà noumenica trascende cioè il regno della ragione pura e del sentimento, ma i noumeni comunicano con l'uomo attraverso la ragione pratica, l'etica. Tale radicale consacrazione filosofica dell'individualità corona in certo senso la filosofia dei lumi. L'immortalità, confutata sul piano della ragione pura, divenuta un postulato della ragione pratica, verrà ripresa dagli idealisti postkantiani in modo alquanto insipido, nel tentativo disperato di espellere la morte e il tempo dal soggetto trascendente.

Ma è Hegel che sancirà ufficialmente la presa di coscienza del progressivo divenire del mondo umano. Mentre per Kant il mondo esterno è un prodotto dell'uomo, per Hegel esso è prodotto "per" l'uomo. E la morte? Alexander Kojève ha messo in evidenza come la giustificazione dialettica senza riserve della necessità di morte sia "l'origine estrema della filosofia di Hegel". La natura, la vita non sono una commedia, ma "una tragedia colossale e senza intermediari, che porta effettivamente il vessillo della morte reale" (Feuerbach). Rispetto alle concezioni filosofiche che fuggono la realtà della morte, il pensiero di Hegel introduce un approccio patetico; ma è continuamente riaffermata la volontà di montare in groppa alla morte senza farsi disarcionare. La morte è sempre la sconfitta di un particolare e la vittoria di un universale: ritroviamo qui l'antica idea stoica e spinoziana della necessità della morte dell'essere particolare per soddisfare l'universale. Ma era un'idea tradotta in legge informe, che si lasciava sfuggire dalle enormi maglie tutta la storia, la cultura, il divenire, l'amore,

l'amicizia, tutto il concreto della realtà vivente. In Hegel l'universale coincide con la specie; Marx, nel Manoscritto economico-filosofico, ha espresso con chiarezza questa idea hegeliana: "l'individuo si lega alla specie e alla morte attraverso il rapporto sessuale: dopo essersi riprodotto come altro da sé, l'individuo muore" Si è "negato" e "superato" nello stesso tempo. Questa dialettica è la molla stessa del divenire; la morte è sempre superamento, veicolo di una affermazione superiore. Hegel era incantato dal mito della Fenice che risorge dalle proprie ceneri: era l'idea della morte- rinascita nel circolo vizioso del cui ciclo l'Oriente si era limitato a rinchiudersi (persino il materialista evoluzionistico Chu-Hsi, il maggior filosofo laico che l'Asia abbia mai conosciuto, vissuto in Cina nel XII secolo, dinastia dei Song); Hegel invece intende il termine di vita "nuova" nel senso di vita "superiore". La morte è il fermento della vita che progredisce: e, in tal modo, la necessità metafisica - necessità della negazione - e la necessità biologica - il genere che trascende l'individuo - si uniscono per giustificare la morte.

E' una giustificazione non esente da critiche. Sembra (troppo) facile giustificare la morte in relazione alla specie: Su questo punto Feuerbach si è gettato a testa bassa intendendo la morte come armonia cosmica e individuando nella sua indistinta circolarità i temi della morte-rinascita, quelli del doppio, quelli dell'epicureismo, dello stoicismo, e anche quelli di una specie di Nirvana. Ma al di là di questo sincretismo stupefacente, appare in Feuerbach una concezione che, benchè non dialettica, riscopre l'aspirazione del giovane Hegel amplificandola ed esaltandola in una visione di Amore universale.

La morte esiste soprattutto per garantire il regno dell'amore umano. Come afferma in modo eccelso Vuillemin: "La morte empirica è necessaria perchè l'amore prenda coscienza di sé. L'amore nega l'egoismo, ma occorre anche che questa negazione risulti evidente per mezzo della morte". "La nostra morte è l'atto supremo del nostro amore" esclama ancora Feuerbach. Ecco perchè feuerbach esalta la morte: "Adorate la morte, orgogliosi mortali, prima

umiliatevi di fronte ad essa e rabbrivite dei suoi terrori fino al midollo, uccidete così il vostro egoismo; in seguito sentirete nelle vostre anime la sacra fiamma della riconciliazione, la luce sacra della scienza e dell'amore".

Ma per quale strana pienezza, per quale curioso amore, per quale stupefacente sazietà sono morti miliardi di esseri umani, decomposti sotto terra? L'euforia di Feuerbach crolla da sola appena alziamo gli occhi dalla morte libresca per posarli sulla morte reale. Dobbiamo quindi valutare una terza necessità hegeliana della morte: la necessità assoluta del "rischio" di morte per il progresso umano e per l'affermazione dell'individualità. Solo questa è scolpita nella storia, è umana, è logica di progresso; ma la cultura che postula il non-senso, l'inutilità, l'assurdità della morte, pretende di sbarazzarsene. E' il postulato culturale di Kant cui sfocia, alternandolo a formulazioni neohegeliane, il Simmel. Questi preannuncia Heidegger quando pone la morte come "forma" della vita. La morte infatti è lo stesso essere organizzato e la cessazione di quest'essere, il suo non essere. La morte non compare dunque al momento della morte, ma esiste sin dalla nascita, "è innata nella vita". "Questa vita che consumiamo per avvicinarci alla morte, la consumiamo anche per fuggire da essa; simili in ciò a uomini che percorressero un'imbarcazione in senso contrario alla sua corsa".

E ancora: "La vita sarebbe completamente diversa se la morte non l'accompagnasse dall'inizio per presentarsi soltanto alla fine". Diversa, cioè larvale, inferiore: la morte di Simmel è in fondo la necessità dialettica di Hegel. La morte consente alla vita di superare i propri limiti e di istituire valori: "La separazione fra la morte e il suo contenuto, stabilita dalla morte, permette ai contenuti di sopravvivere". L'individuo, come prodotto storico e prodotto della dialettica della vita e della morte, si afferma così come valore; l'individualità - valore esige allora che la morte sia a sua volta superata in una rivendicazione neokantiana di immortalità. Ma non sembra che la morte voglia lasciarsi superare. Giungerà allora quella che E.Morin chiama "la crisi della morte".

*"Da ciò deriva l'umore cupo del nostro tempo,  
l'ira, la fretta, il tormento,  
la colpa è della morte nel crepuscolo.  
Dell'impazienza senza gioia.  
E' sterile non vedere la luce che  
da lungo tempo si attende  
e scendere nella tomba all'alba". (Lenau).*

La "crisi", che si inaugura da circa la metà del XIX secolo, è la crisi del concetto di morte quale si era andato sviluppando nei secoli. Ma il concetto di morte non è la morte: esso è vuoto come un guscio di noce. Come dice M. Blanchot, la morte non è la morte e questo è il terribile.

Il romanticismo è in primo luogo una crisi di disadattamento all'imborghesimento. Nel suo primo impulso esso è rifiuto della vita nuova, della civiltà borghese trionfante, del "nuovo ambiente" urbano tecnico delle macchine, come direbbe Friedmann. Intellettuali non specializzati, signorotti generalmente sfaccendati, i primi romantici sono come a cavallo fra due civiltà, la prima (tanto più idealizzata perchè morta) fatta di partecipazioni magiche nell'ambito della vita naturale e libera, la seconda fatta di partecipazioni economiche che essi disprezzano. Questo disadattamento porta l'impotente e patetico desiderio di rivivere un'età di verità originarie, e suscita un moto di dolore e di morte. Ma la nostalgia del passato "naturale" può allearsi all'attesa profetica di un futuro radioso in cui trionferà la natura umana schernita. Gli elementi al solito sono spesso coesistenti. Questa ambivalenza, quando è stata maggiormente percepita (Shelley, Holderling, Hugo, ecc.), comprende la ricerca di un rapporto "naturale" fra l'uomo e il mondo e quella di un rapporto culturale fra gli uomini in una medesima, totale esigenza antropologica. Ma quando l'ambivalenza è infranta, quando il romanticismo non può agganciarsi alla speranza rivoluzionaria, appare allora la solitudine dell'individuo in un mondo di

partecipazioni che gli sono estranee. Dopo le sconfitte delle rivoluzioni del '48, ad esempio, il romanticismo si sgretola e le due polarità del disadattamento si separano l'una dall'altra. Da una parte, l'aspirazione a un mondo nuovo diventa socialista, si incanala nel movimento proletario; dall'altra, il disgusto, il rifiuto del presente provocano la disperazione e favoriscono una solitudine sempre più ermetica.

Così come il romanticismo segna la fine del mito d'amore, così individua l'esigenza di una riappropriazione (se di ri-appropriazione si può parlare) della morte sotto il segno dell'unità. Avremo occasione di riparlare. Per il momento, interessa notare come i due poli cui si è accennato si riavvicineranno nuovamente sotto l'influsso delle grandi correnti della speranza collettiva; ma le determinazioni caratteristiche della crisi globale del mondo borghese, che si inaugura nel 1848, peseranno sempre più brutalmente, lungo il XX secolo, su un'individualità da questo stesso mondo sancita. Effettivamente, l'individualità come valore assoluto (universale) della borghesia si troverà gettata in un mondo di rotture e di partecipazioni sempre più regressive. Le rivalità imperialistiche per la spartizione del globo, la concorrenza delle grandi nazioni industriali, risusciteranno o susciteranno nazionalismi aggressivi e provocheranno la prima guerra mondiale, cioè la regressione militare che si impadronisce della società civile. La crisi del 1929 appare come crisi di "struttura" del sistema capitalistico cui quest'ultimo può tentare di sfuggire solo con un'economia di guerra e con una nuova guerra. La duplice autodifesa del capitalismo, sia contro il comunismo che contro la crisi, le esasperazioni nazionalistiche, determinano la comparsa dei regimi fascisti. Infine si assisterà all'accentuarsi e al radicalizzarsi, dopo il 1917 e il 1946, di una militarizzazione della lotta di classe su scala mondiale. In queste condizioni, l'individualità che sarà sbocciata nel settore liberale della civiltà viene a trovarsi sempre più sollecitata, sfasata, brutalizzata e quindi infelice in seno a queste partecipazioni civico-militari e a queste rotture. La sua prima reazione è il rifiuto, espresso da una letteratura favorevole all'assenteismo nella

società (Camus, Kafka, ecc.), all'assenteismo nella lotta di classe militarizzata e all'assenteismo in guerra; l'individuo contempla inorridito la morte che provoca e quella che lo colpisce. Si approfondisce il solco fra l'individualità e questo mondo di partecipazioni in stato di crisi totale, si radicalizza la necessità della scelta, e così le partecipazioni diventano abdicazione, la solitudine disperazione; in questo sconvolgimento sorge una nuova "coscienza infelice" che viene respinta, senza appoggio, di fronte a se stessa, alla sua vita e alla sua morte.

L'ultimo rifugio, la partecipazione intellettuale, la attività filosofica, sfuggono. L'incapacità della filosofia di risolvere i problemi reali dell'individualità in crisi ha fatto esplodere l'hegelismo come una grande molecola. Il Logos hegeliano si rivela incapace di rispondere, *hic et nunc*, alle angosce (Kierkegaard) e ai richiami (Stirner) dell'individuo. Questo avanza ora la sua rivendicazione assoluta: isolarsi al di sopra di un universale che ha cessato di essere tale ed è ormai solo una parola vuota, incapace di comprendere il concreto individuale. Fuori dall'universale e dalla cultura, l'individuo è solo nell'irrazionalità. Possiede solo se stesso. L'Unico viene colto da una terribile angoscia: l'angoscia della morte.

Dietro diversi eufemismi (male del secolo, malinconia, ecc.), l'angoscia aveva già conquistato la dignità letteraria e poetica. Con Kierkegaard accede alla dignità filosofica suprema: diventa fulcro di verità, vera e propria comunicazione e rivelazione del peccato dell'esistenza. Ma il peccato è la morte, che è ciò che non si può concepire, la morte impenetrabile, la morte il segreto del mondo proprio perchè è la "rottura del mondo". Il concetto di peccato è un sostituto, appena velato, del concetto di morte. E lo spettro della morte ossessionerà la letteratura. Caduti i veli della decadenza sotto cui si camuffava, liberata dai temi magici che la esorcizzavano, la morte appare nuda. Come il filosofo, lo scrittore "della crisi" passa alle confessioni: opere intere, quali quelle di Barrès, di Loti, di Maeterlinck, Mallarmè, Rilke, porteranno il segno dell'ossessione della morte. In

concordanza con l'angoscia della morte, e aggravandola, facendola barcollare da un nulla all'altro, le scoperte delle scienze dell'uomo e della natura schiacciano e intristiscono l'individuo, tardiva creazione della natura, ultimo fiore delle civiltà ; lo ripongono come un atomo invisibile sul suo pianeta vorticoso, che è anch'esso un atomo di un sole sperduto nelle polveri della Via Lattea. La scienza apre la coscienza ad abissi che si aprono gli uni sugli altri e si divorano reciprocamente come i mostri di Bosch... Le civiltà sono mortali, la Terra è destinata alla morte, così l'umanità, e i mondi e i soli e l'universo stesso, in gigantesca e lenta esplosione. La morte umana, già vuoto infinito, si estende a tutti i piani del cosmo, sempre più vuota e infinita: come l'universo, essa è in espansione. Tutto conduce quindi l'individuo a una solitudine sempre più miserabile nel vuoto di un nulla senza limiti. A colui che si sente estraneo al mondo, come estranea sente la propria morte, non rimane che se stesso, l'ultimo calore, l'ultima presenza, ed è proprio questo se stesso che perirà, s'imputridirà e morirà. Certo, potremmo osservare, sono spesso le individualità più mediocri e più meschine che fanno tanto baccano intorno alla propria morte. Il più inutile dei cretini è il primo che aspira al patetico. Nietzsche diceva che "proprio i superficiali si rendono importanti con la loro morte e la noce vuota pretende di essere schiacciata" (Zarathustra). L'uomo non può costruire nulla sulla sua individualità destinata al nulla. Al limite, non può neanche più considerarla un valore. L'individuo si disgrega e la morte completa la nullificazione: assurdo il mondo, assurda la morte, assurdo l'individuo; questi tre termini si collegano e scambiano in una dialettica infernale. Tutto è assurdo. il cerchio mortale si chiude. Il nichilismo, l'assurdo, costituiranno il clima delle angosce moderne. In questa decomposizione, una sola presenza: la morte, che alimenta la decomposizione e fa imputridire la filosofia. "Siamo venuti con la nostra morte dinanzi alle porte della filosofia: imputridite, e non avendo più niente da difendere, esse si aprono da sole" (Cioran).

Sotto il sole trionfa una primavera di carogne. La Bellezza stessa è solo la morte che si pavoneggia nei germogli. Il nichilismo porta con sé il disgusto per la materia e un qualunque esasperato nell'invivibile assurdo. Lo stesso Camus attribuisce tuttavia valore positivo alle qualificazioni che giustificano il nichilismo e l'assurdo solo in quanto non trova consenzienti. Ma questo dissentire distrugge l'assurdo conferendogli un significato e soprattutto fondando una "morale" - per definizione non assurda - della rivolta. Di fatto, implicitamente nel *Mythe de Sisyphe* e, sempre più esplicitamente nelle successive opere di Camus, compare un umanesimo che ritrova un sostegno e un valore negli imperativi categorici di un kantismo oltremodo angosciato e in bilico sulla mitologia della salvezza. La sua insostenibilità centrifuga nuovamente verso le partecipazioni abbandonate, che nella loro esasperata inutilità rimandano al vuoto primigenio. Fino a che la meccanica mentale si sfascia; fino a che la stanchezza, l'abbruttimento, la follia hanno la meglio. In questo ambito si compiono le grandi regressioni intellettuali a stati di partecipazione precedenti, caratterizzate da uno stato nevrotico "da morte". Come sappiamo, "l'uomo è un bambino di fronte alla morte" (M. Leneru), e tale atteggiamento è pesantemente condizionato dalla profonda crisi del secolo. Ad ogni modo, la regressione verso partecipazioni sempre più elementari consente di porre una disperata pertica a questo nuovo naufragio della Speranza: "Credo quia absurdum". L'unico si ricostituisce nella fede, militante ma nevrotica, di Dostoevskij, che crede di credere a forza di voler credere. La rinascita della salvezza freme intorno alle cattedrali sorte sulle ceneri della saggezza laica, e si particolarizza in tutta una tipologia di intellettuali "impegnati", che tentano di ritrovare nella partecipazione civico-militare un vacillante totem ideologico che nel suo busto metallico li sorregga in vita. I Barrès, i Malraux hanno immerso la propria morte in tutti i fiumi, hanno cercato di annegarla in tutte le partecipazioni, ma l'hanno sempre ritrovata incollata al loro corpo come una camicia di Nessò. La loro fede dà in genere un suono falso come una campana mutilata, solo la loro angoscia rimane intatta. Bisogna risalire ancora più indietro, distrutto l'io culturale, fino

alla verità biologica, che nella visione nietzscheana si aggancerà sia all'istante vissuto in assoluto (in quanto istante estatico) sia alla vita goduta in assoluto, in quanto vita cosmica. Il tema dell'istante e della sua eternità, disceso direttamente dall'estasi nirvaniana e apollinea, volgarizzato da Gide in poi e teorizzato da Jaspers, chiama l'eroe nietzscheano a identificarsi con la propria "volontà" che "gode nel sacrificare i suoi aspetti superiori a vantaggio del suo particolare carattere inesauribile... per personificare se stesso al di sopra della paura e della pietà, l'eterna gioia del divenire, questa gioia che porta con sé la gioia dell'annientamento" (Ecce Homo). La morte non deve dunque essere teratologicamente distaccata dalla vita, ma a questa sottesa in una medesima esaltazione e sacralità. Zarathustra decanta la morte volontaria che gli viene incontro perché la vuole, come la grande via cosmica aspira al Giorno e alla Notte, all'affermazione e all'annientamento. Egli appare come "il vento dai sibili acuti che strappa le porte del castello della morte", poichè la morte nega se stessa in una eterna rinascita.

L'identificazione con la vita implica un rapporto di carattere estatico che discende da Max Scheler e che ci rammenta la capitale importanza dell'estasi nella lotta contro la morte. L'estasi è sempre irruzione fuori dall'io, comunione intellettuale (yoga) o affettiva (danza) con la totalità. Bataille trova strano che una filosofia come quella di Nietzsche sfoci solo nella danza. Ma la danza, esprimendo contemporaneamente l'estasi del momento e il movimento estatico, libero e gratuito dello slancio vitale è, più che il simbolo, la verità della filosofia nietzscheana, come pure il "gioco", nel senso cosmico in cui lo intende Frobenius, cioè l'attività in sé, libera dalla schiavitù dello scopo. Ciò porterà all'attivismo e al partecipazionismo "ludico". I grandi giocatori del tempo, da Lawrence a Malraux, sono effettivamente ossessionati dal Grande Gioco della guerra, in cui la morte diviene farmaco omeopatico a se stessa. Ma per danzare, non basta volerlo. Nietzsche fonda quindi la liberazione del sé identificandola con il cosiddetto "super-umano" teso contro i valori culturali: fratellanza,

giustizia, uguaglianza. La cultura procede contro la vita e giustamente Nietzsche identifica l'inizio della decadenza della "forza vitale" in Socrate e Platone e la decadenza vera e propria nel cristianesimo e nel socialismo. Bisogna insomma respingere la cultura in quanto si è rivelata incapace di fornire una soluzione al problema della morte che proprio lei pone in termini insolubili. Ma la coscienza del tentativo incombe sul superuomo e sulle sue volgarizzazioni (biologismo razzista, nazista bello e felice) con lo spettro di un'ossessione irrisolta. A quel punto la vita si svuota, il gioco non diverte più, l'eternità dell'istante si dissolve nell'istante successivo: il tempo continua nel suo cammino e la morte compie la sua opera dispensando da altre confutazioni.

L'angoscia di morte non può essere fuggita: è necessario mantenersi per potervi cercare un'esperienza di verità. La filosofia esistenziale "vive" la crisi dell'individuo come esperienza antropologica fondamentale e in effetti l'angoscia è il comun denominatore delle filosofie di Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Kierkegaard la dirotta verso la salvezza; Sartre la orienta verso la libertà; Heidegger l'ormeggia invece alla morte. La struttura fondamentale di questa nell'esperienza umana ci è rivelata proprio dall'angoscia, intesa come esperienza fondamentale del nulla. La morte non è il verme che rosicchia il frutto; è, come per Rilke, il nucleo stesso della vita. "Vivere non è altro che vivere la propria morte", "Da quando un uomo nasce, è abbastanza vecchio per poter morire"; la storicità dell'essere umano risiede nell'essere-per-la-morte. L'angoscia, e quindi la morte stessa, diventa il fondamento più certo dell'individualità. La vita autentica è quella che ad ogni istante si riconosce destinata alla morte e la accetta con coraggio e onestà. Come in Pascal e in Bossuet, il primo compito è quello di braccare il divertimento, la vita fittizia, mendace e mediocre di "tutti", l'anonimato dell'impersonalità, cioè la disindividualizzazione. Non si tratta di pensare all'orrore della morte-cadavere o alla risurrezione, quanto piuttosto di diventare "liberi per la morte" in una necessaria scelta di autenticità molto poco vicina a Hegel o a Feuerbach. Si

evidenza anche in Heidegger la traccia del grande antidoto estatico contro la morte, di fronte a cui l'angoscia si trasforma, rovesciandosi come l'assurdo al massimo grado, nella eliminazione dell'assurdità della morte. Heidegger a questo punto nega la realtà e il significato stesso dell'angoscia di morte, e il cristianesimo esistenziale non perde occasione di replicare, come fa P.L.Landsberg, che "la persona umana, nella sua essenza specifica, non è esistenza orientata verso la morte". Il significato fondamentale del desiderio di immortalità viene qui quasi dimenticato, e il dogmatismo heideggeriano della morte e il dogmatismo cristiano dell'immortalità restano come due archi tronchi posti ognuno all'estremità di un baratro, quello dell'assurdo inafferrabile, negato al pensiero e alla vita.

Mentre Heidegger tenta di eliminare tutto quello che è al di fuori della morte, Sartre tenta invece di eliminare quello che nasce dalla morte. In un certo senso, i due sono come uno stoico e un epicureo della morte. Il primo cerca di fondare il proprio atteggiamento sull'adesione antropologica assoluta a una morte cui volge continuamente lo sguardo, l'altro invece lo basa sull'istante di libertà in cui questa morte estranea viene assolutamente ignorata e disprezzata. Sartre spoglia la morte dei suoi contenuti heideggeriani. Le strappa il suo carattere insostituibile: considerando la morte come insostituibile e unica, possiamo dire che il mio amore, la mia gloria, ecc., sono per me anch'essi insostituibili; ecco perchè mi si può sostituire altrettanto facilmente nella mia morte e nel mio amore. Sartre estirpa inoltre alla morte il monopolio dell'idea di finitezza e la morte, isolata e accerchiata, praticamente non è più nulla. E' esterna e, peggio, segna il trionfo altrui, poichè da morti si esiste solo attraverso gli altri, la cui esistenza è contingente e incerta, si esiste (abuso di linguaggio) senza soggettività. Ma la morte resta un dato e, in fondo, "non si differenzia minimamente dalla nascita". Sartre esaspera talmente la propria eliminazione ontologica della morte da strapparle persino l'angoscia per attribuirla alla libertà. In accordo con Landsberg, la morte sartriana cancella ogni cosa come un

cataclisma cieco. In questa eterogeneità di uomo e morte, la vita appare una passione inutile e in questa assurdità generale "ogni essere nasce senza ragione, si sviluppa per debolezza, muore per caso". Questa stessa natura esteriore e contingente della morte ci libera ma nello stesso tempo ci impedisce di filosofare. Una libertà siffatta è assurda quanto la morte e tutto ciò ci rimanda alla dialettica hegeliana dell'essere e del nulla (come per Heidegger, ma su un altro piano), ma perennemente embrionale e atrofizzata e incapace di sfociare in un divenire per paura che la vergine libertà non paghi le conseguenze delle determinazioni di questo divenire. Tutta la filosofia di Sartre sembra ossessionata dalla preoccupazione di salvare ad ogni costo la libertà, o, meglio, il suo esercizio. L'estasi sartriana, a differenza di quella ascetica di Heidegger, è puro sgorgare improvviso. L'esperienza della libertà esiste solo nell'istante della scelta fra gli infiniti possibili e non può essere definita a priori.

Questa indeterminatezza della libertà sartriana è talmente assoluta, che se si dovesse scegliere un termine di paragone, lo si dovrebbe prendere a prestito dalla fisica delle particelle e dai quanti di Plank e di De Broglie. In una serie di articoli su *Les Temps Modernes*, Pierre Auger ha tentato di ricollegare la relativa libertà atomica browniana tanto cara all'idealismo filosofico al mondo umano, di ritrovare il filo di collegamento fra l'uomo e il cosmo non solo per via macroscopica ma anche per via microscopica; se questa partecipazione, che Auger vede evidente ad esempio nella danza, esistesse effettivamente, la libertà sartriana costituirebbe una sorta di fuga regressiva di tipo non più biologico, ma atomico. Tutto accade come se l'individuo sartriano trovasse la propria salvezza e il proprio rifugio contro la morte nelle strutture primarie ed elementari dell'essere, in cui l'indeterminabile e l'indistruttibile esultano. Anche l'assurdità dell'essere è giustificata a livello quantistico, e così la libertà, vincolata indissolubilmente all'essere e al nulla. L'uomo è "condannato ad essere libero". Ma la dialettica atrofizzata di Sartre non basta a giustificare la natura e la storia, e soprattutto la storia umana. La libertà di Sartre è solo un'estasi che

approfondisce un po' di più la realtà cosmica dell'umano, senza peraltro formularla, ma che non riesce ad abbracciare i problemi fondamentali dell'individualità culturale che comprendono quelli della morte. Resta un'angoscia della determinazione e della scelta che trova nella libertà la sua prigione filosofica: l'angoscia che fa conoscere all'uomo il suo disadattamento antropologico non può tuttavia trovare in sé la verità dinanzi alla morte. Al di là delle fondamentali strutture e fratture sociali e dell'infantilismo, del misticismo e della religiosità che essi comportano, la crisi dell'individuo si svela dinanzi alla morte in un clima di angoscia e di nevrosi. Essa fa esplodere il contenuto dell'individualità, infrangendo o facendo regredire la dialettica della partecipazione e dell'affermazione, separando il generale dall'individuale, amputando cioè l'umano dei suoi significati culturali. Essa è dunque il sintomo della decadenza della civiltà borghese. Questa rafforza una rivendicazione originata dallo sviluppo dell'individualità che esige un mondo umano in cui il valore supremo sia l'individualità stessa e rafforza anche un disadattamento fondamentale di questa alla morte. Proprio per questo essa svela la più grande contraddizione dell'individualità umana. Nello stesso tempo rivela tanto l'impotenza del pensiero puro a risolvere questa contraddizione quanto l'impotenza delle soluzioni regressive che non fanno altro che giustificare la morte. Certamente la prima fornisce le risorse della ragione come protezione contro la demenza mentre le altre rinvigoriscono i legami fondamentali che uniscono l'uomo alle sue partecipazioni profonde.

Ma non è meno vero che il reale problema, scaturito dalla crisi del secolo è, come ha detto Freud, che "non possiamo più conservare il nostro antico atteggiamento di fronte alla morte e ancora non ne abbiamo trovato uno nuovo". E' possibile un nuovo atteggiamento? Di più: un "atteggiamento" può risolvere il problema? Non sarebbe meglio trasformarlo (ammesso che sia possibile)? L'uomo contemporaneo, che "non può riconciliarsi con la morte" (Metalnikov), l'uomo solo, può contro "il suo più potente nemico ereditario"

(Heine) adoperare l'amore come estremo instrumentum regni ed avanzare fra l'indefinito e l'infinito, "in bilico sulla catastrofe" (Salk), senza subirne il fascino? La scena di morte si stende appena sotto. Per tentare una risposta, bisogna recuperare il messaggio di un discorso - quello d'amore - che, come ha dichiarato R.Barthes in un'intervista, "è oggi di un'estrema solitudine... è forse parlato da migliaia di soggetti (chi lo sa?) ma non è sostenuto da alcuno; è anzi completamente abbandonato dai linguaggi circostanti: ignorato, svalutato, deriso". Amore "è diventata una parola tabù, la sentimentalità è marcata da una sorta di stupidità". Più incline al sessuale, rappresentativo ormai di una nuova morale, il nostro costume va censurando il sentimentale, relegandolo allo stato marginale di una convenzione residua.

Nel disincantamento operato dalla nostra modernità, nuove scarse mitologie, nuovi idoli sembrano sostituire l'espressività amorosa, riducendola ora al silenzio ora alla "chiacchiera" di un vuoto stereotipo. Così, cominciando a parlare dell'amore, pare di alludere a un resto, a un reperto archeologico. Appare problematica, oggi, quella "volontà d'essere avida e potente", quella promessa d'essere pronunciata nell'atto di violazione dell'isolamento individuale di cui ha parlato Georges Bataille, dove l'immagine dell'essere amato dischiudeva lo spazio concitato dell'eccesso e di un sogno consumato nell'esaltazione di una potenza capace di riportare il "calore della vita". "Se questo mondo non fosse percorso incessantemente dai movimenti convulsivi degli esseri che si cercano l'un l'altro, se non fosse trasfigurato dal viso "la cui essenza è dolorosa", avrebbe l'apparenza di una derisione offerta a quelli che fa nascere: l'esistenza umana vi sarebbe presente allo stato di ricordo o di film dei 'paesi selvaggi'". La minaccia di un gelido accordo pesa oggi sulle sinfonie amorose. "Non è l'immensità del desiderio insoddisfatto a disperare, ma la passione nascente confrontata con il suo vuoto" (Vaneigem). "Il desiderio inestinguibile di conoscere passionatamente tante fanciulle affascinanti nasce nell'angoscia e nella paura di amare, tanto si teme di non liberarci mai dagli

incontri di oggetti. L'alba in cui si sciolgono gli abbracci è simile a quella del rivoluzionario che muore senza rivoluzione. L'isolamento a due non resiste all'isolamento di tutti. Il piacere si rompe prematuramente, gli amanti si ritrovano nudi nel mondo, i loro gesti si vedono improvvisamente senza forza e ridicoli. Non c'è amore possibile in un mondo infelice. La barca dell'amore si spezza contro la vita corrente".

La vita quotidiana, dunque, ci brucia senza sosta. In essa ci muoviamo come talpe dalla vista debole, dalle orecchie stordite. Così, "ognuno funziona nel proprio ambito sistemando i propri simili entro territori impermeabili" (J.Ouri), in uno spazio che lambisce la terra di nessuno dei rapporti neutri, dove l'effervescenza, la tensione della passione, le parole del suo "progetto di comunicazione", si agitano come nel vuoto di un simulacro abbandonato. D'altra parte, come osserva Adorno, "al progressivo, lento indebolimento del corpo sociale sembra far riscontro il progressivo indebolimento dell'impulso erotico, che non è più in grado di saldare fra di loro le monadi intese solo a conservare se stesse, come se l'umanità imitasse la teoria dell'universo in espansione. Alla frigida inaccessibilità dell'essere amato... corrisponde il desiderio insaziabile dell'amante" (Minima Moralia).

Celata, o addirittura impossibile, resta allora la parola d'amore; quasi clandestina, sicuramente marginale. Tronfio, efficace, certo, si afferma al suo posto il linguaggio del sesso. Nella società del capitale Amore e Morte, una volta connessi nel pathos della medesima sfida, sono ora affreatellati dalla loro stessa impossibilità. Più che nel 'mondo vero' di cui parla Bataille, gli amanti sembrano tenersi in un luogo opaco, indistinto, che non concede la scoperta estasiata del destino umano, ma solo le scansioni scontate di un cerimoniale residuo.

Ormai dissolta l'aura fiabesca del mito, dissacrate le sue 'menzogne', l'amore viene misurato secondo l'imperativo categorico sociale del sesso: "Che tutto sia prodotto, che tutto si legga, che tutto raggiunga il reale, il visibile nel segno

dell'efficienza, che tutto si scriva in rapporti di forza, in sistemi di concetti o in energia misurabile, che tutto sia detto, accumulato, catalogato, recensito! Così è il sesso nella pornografia, così è, più in generale, il fine di tutta la nostra cultura, di cui la 'oscenità' è la condizione naturale: cultura dell'esibizione, della dimostrazione, della mostruosità produttiva" (J.Baudrillard).

Come ha reso impossibile la morte, neutralizzandola nella tanatologia, così la società capitalista impedisce l'amore. Non tanto contenendo la sua espressività nelle maglie delle sue funzioni repressive, ma, al contrario, valorizzandolo nell'orizzonte di contraddizioni che le è proprio, consumandolo nella forma del "valore". Tuttavia, la domanda di ciò che ci manca ci insegue con la voce spezzata di un'ossessione irrisolta, segno di un desiderio d'essere che torna ad inquietare la morte quotidiana, la 'quotidianità della morte', del non-essere.

Una sfida, allora? Forse un duello, che alluda alla possibilità di un nuovo inizio, aperto su quel pretendere di più dalla'amore che è un pretendere d'essere, come uno spettro inquieto che ci chiede di oltrepassare il reale, di travalicarne l'angustia? Sembra essere questo il suggerimento del mito d'amore. Ma su di esso, agisce l'irreversibile disincantamento della nostra modernità. E inevitabilmente lo porta al tramonto, lo degrada nello stereotipo della 'love story' o lo consuma nella convenzionalità della canzonetta. Soprattutto, ciò che nel mito trovava espressione, nel nostro universo non ha più legittimità verbale: l'"impossibile" della tensione amorosa è oggi destinato a rimanere nel silenzio.

Dopo il mito, allora, che ne è dell'amore? L'attenzione e la tensione, un tempo portate sull'amore, oggi sono state trasferite nel campo del sesso. Lo stesso desiderio è stato dirottato sull'accessibilità del sesso, che sarebbe un luogo ap problematico, anzi "il luogo eletto per risolvere tutti i problemi e gli impegni connessi con l'amore" (A.Guiducci). Di questa accessibilità il nostro tempo ha fatto una strategia. Nella società di massa tutto è reso accessibile e afferrabile

attraverso il consumo, tutto misurabile e visibile nel suo scenario dall'"evidenza fantastica", nella sua fantasmatica concretezza. Qui il desiderio funziona come "macchina riproduttiva", circola in superficie, sul registro della pura intensità, sul ritmo di un flusso ininterrotto. Di questo puro fluire ha parlato Baudrillard: "Questa costrizione di liquidità, di flusso, di circolazione accelerata dello psichico, del sessuale e dei corpi, è la replica esatta di quella che gestisce il valore mercantile: bisogna che il capitale circoli, che non abbia più gravità, punto fisso, che la catena degli investimenti e reinvestimenti sia ininterrotta, che il valore si irradi senza sosta e senza interruzione in tutte le direzioni. E questa è la forma stessa della realizzazione attuale del valore. E' la forma del capitale; e la sessualità, la parola d'ordine sessuale, il modello sessuale è il modo della sua epifania a livello dei corpi". Il corpo trova per Baudrillard nel sessuale il suo modello produttivo. Dove il discorso amoroso sembrava mettere in scena la tensione infinitamente aperta dell'insoddisfazione, il discorso sessuale pare conoscere l'immediata soddisfazione del consumo. Dove l'individualità funzionava rispetto a un'assenza, e intorno a questa, per potere sostenere con lo sguardo la sua negatività, tessiva la fisionomia del mito, l'altro sembra esprimersi in una grammatica articolata intorno alla massima presenza. Nessun segreto resiste alla sua intenzione produttiva, e nessun mito. Il discorso sessuale, come ha riscontrato M.Foucault, è tale da portare tutto alla massima evidenza, non solo attraverso l'exasperazione della teatralità pornografica, ma anche nel totale igienismo della sua rappresentazione scientifica. Nella sua oggettività spettrale, il mito si spegne, il discorso d'amore tace o si nasconde, timoroso della sua inattualità, ripiegandosi appunto su una specie di marginalità o nel mistero di un "nuovo osceno". Da questa morte occorre però liberarsi, alludere almeno al provvisorio enuclearsi di un progetto. "Ciò che ci manca - ha detto G.Cesarano - indica la via".

Torniamo quindi sul sentiero interrotto della parola d'amore per ritrovare, da Bataille a Vaneigem a D.Cooper, la possibile consistenza del suo progetto di

comunicazione. "Tutto si troverà , cercandosi". Norman O.Brown invita ad accettare la perdita, ad ammettere il vuoto. Recisi i legami, le funi, le 'installazioni', la libertà si identifica nell'instabilità . Riecheggia qui il 'cammino del Creatore' di "Così parlò Zarathustra". Creatore è l'amante, come un eroe in cerca di verità . Ma all'opposto leggiamo: "Questa miseria dell'anima, in due! Questa sporcizia dell'anima, in due! Questo miserabile benessere, in due!", Tuttavia non siamo inclini al lutto. Ci si chiede: si può oltrepassare il limite che ci opprime? Si può aprire un varco nel tessuto omogeneo della quotidianità desertica? Se l'economia della vita quotidiana ci fa assistere all'azione progressiva e programmata di un dissequestro che ha fatto il deserto intorno a noi, dove di comunitario non c'è che l'illusione di 'essere insieme', resta davvero il solo gusto rassegnato dell'accettazione? Dell'amore ci rimane soltanto l'involucro vuoto della sua illusione d'unità ? Occorre attraversare il deserto prima di accedere a nuovi Eden, o almeno ai "deliziosi mattini di altre contrade e di altre giornate", come il viandante di Nietzsche. Siamo stanchi di errare? Se questo lutto per la perdita subita può essere pensato come un 'pretesto', "un modo comodo di eiaculare il nulla a piccoli colpi", il vuoto è tuttavia grave da tollerare. E la radicalità , spesso liberatoria o bruciante, offerta da Cesarano a Vaneigem, rivela "il gorgo, la fine, il vuoto"; e se non consente la libertà del mito d'amore, nè la nostalgia, e piuttosto dissipa la positività delle nuove mitologie, dà voce alla profondità della sua mutilazione. Non riconciliazione nè utopia, ma sfida gettata contro la fatalità che ci ingabbia, un duello ingaggiato contro la morte stemperata nel quotidiano. Un cavallo di Troia è qui l'amore, che si introduce come un atto eversivo "nel necrotico continuum della sopravvivenza". Non ci si può arrestare, nè sperare un'oasi, ma osare, nella scommessa del desiderio, "l'oltre". Siamo presi in una specie di prigionia, una gabbia che tiene chiusa anche la nostra condizione di esseri desideranti. In questa gabbia vasta come il mondo ci si sfiora senza incontrarsi: l'isolamento si addiziona e non si totalizza, il vuoto si impadronisce degli uomini proporzionalmente all'aumento della loro densità . Chi ama si sente però potente e capace di sfidare il mondo

intero, come se lo avesse conquistato tramite questa intima comunione con qualcosa che lo attraeva come la quintessenza di tutte le più belle possibilità e stranezze del mondo. "Si potrebbe dunque dire che ogni amore rende felici, anche un amore infelice. Voglio dire che esprime semplicemente, senza alcun riguardo dell'amato, la felicità in sé e per sé di amare, quella felicità che nella sua eccitazione festosa illumina con centomila candele il nostro intimo essere fino nell'angolo più nascosto e offusca con il suo splendore tutte le cose reali del mondo esterno" (E.Bronte). E' il 'mondo siderato' di cui parla Barthes. Ora, nulla è veramente aperto, nulla è veramente chiuso. Una nuova avventura è possibile, quello dell'uomo-pesce che esce per la prima volta dall'acqua e crede di soffocare e non sa che le sue pinne diventeranno zampe e ali e le sue branchie polmoni. La nuova avventura consiste nel dedicarsi, spinti dalla curiosità dell'amore, al viaggio nell'aldilà del rischio, dell'incertezza, della morte. L'uomo è transitorio, ma questo stesso chiarisce ciò che Faurier chiamava la sua funzione di "perno". Il flusso microcosmico e quello macrocosmico si inabissano entrambi in lui. Da una parte infatti l'uomo è irrigato, illuminato, distrutto dal caos quantico che continuamente rinasce, dall'altra si satura di fotoni solari e risuona come un'eco a tutto ciò che vibra nel cielo. Tale doppia natura è proprio la natura della vita di cui siamo il concentrato. L'uomo reca in sé il mistero della vita che porta in sé il mistero del mondo. E' il bionauta (Salk) del vascello spaziale Terra (B.Fuller). E' il depositario e l'attore hic et nunc del destino biotico. E' il bambino e il pastore delle nucleoproteine che lo spingono e che egli conduce fra l'indefinito e l'infinito.

## Conclusioni

Cerco in tutti i modi di essere arido. Voglio imporre silenzio al mio cuore, che crede di avere molto da dire. Temo di non avere scritto che un sospiro, quando credevo di aver segnata una verità. Questo lato del cielo è di un azzurro senza storia, azzurro notturno che non teme il giorno, azzurro dove il nudo bianco del vento spazza i profili senza corpo dormienti nelle nubi vuote. Che senso ha la vita? Domanda che i filosofi non si pongono neppure. La vita semplicemente è, come la morte, inevitabile.

Mi propongo di "fare" il mio destino a misura di quanto intuisco, smaschero e circostanzio. Sento le pulsazioni del nuovo e ne deduco gli elementi del riscatto. L'uomo rischia di consumarsi totalmente nelle soluzioni coatte e senza alternativa. L'angoscia della curiosità in Baudelaire è la separazione fra l'uomo e la società che lo 'ospita'. Rimbaud paventava di verificare che "io è un altro"; bisogna invece restituire ad ognuno un ventaglio di identità e rendere universalmente recepibili i termini di un'attività che, come la poesia voluta da Lautreamont, deve essere necessariamente 'fatta attraverso' tutti. Disponiamo di una forza infinitamente più grande della parte inerte dell'universo, che, tuttavia, oppone la più pesante resistenza (J.L.Bedouin). Questa forza ci porta a scoprire l'amore e a principiare una scommessa oggi tutt'altro che esaurita: fare della coppia il primo momento di riscatto dalla serialità (Breton), cioè da quella condivisione della vita che finisce, come comincia, per ordine esterno. Per amore intendo la fusione di due esseri, senza soluzione di continuità .

Mentre Rimbaud si limitava ad assicurare: "Qualche volta ho visto ciò che l'uomo ha creduto di vedere", per quel che mi compete spero solo di potere affermare: "Una volta ho vissuto ciò che l'uomo anela a vivere". Mi voglio inoltre "contagioso", ma riconosco che l'intuizione, più o meno limpida quando esploro l'inedito o l'indefinito, non mi assiste parimenti nel tentativo (auspicato da Poe e ripreso da Baudelaire) di "mettere il cuore a nudo". Dobbiamo

individuare le condizioni dell'attesa in cui si risolve dinamicamente il nostro tentativo di superare le dicotomie dell'esistenza. Attesa di un incontro che è necessariamente fusione dell'individuo con se stesso o, meglio, con la proiezione di se stesso in un adeguato contesto di esperienza.

Dopo l'incontro le due esistenze si compongono in una vita che - semplicemente - "accade" con una concentrazione tale da restituire a credibilità la convinzione secondo cui capita soltanto ciò che si vuole. Il caso non esiste esclusivamente in questa accezione - direi fotografica - di "sviluppo". L'uomo non è libero di non fare ciò cui maggiormente tende la sua sete d'essere. E l'angoscia della curiosità di Baudelaire non è che l'angoscia dell'infinito e si traduce naturalmente nella formulazione di una concreta possibilità d'esistenza: non vi sono soluzioni al di fuori dell'amore, di quell'amore attraverso cui l'uomo guadagna finalmente la consapevolezza di sé. Metaforicamente si deve innestare all'operosità dell'ape l'improvvisazione del grillo, per farne un'ape-grillo che modula l'invenzione del volo.

Durante l'Attesa, l'inadeguatezza della materia alle pulsioni positive dell'animo conduce a quella che Leopardi chiamò "regina delle passioni": la noia, che segna appunto l'assenza totale di passione. Meditando comportamento ed esperienza individuo la persistenza di perseguibilità che contraddicono il mio modo di essere abituale. La noia prende forma e consistenza, sembra precluderci ogni possibilità di accesso al castello stellato che, costruito in pietra filosofale, si apre a lato dell'abisso, e nelle pozze irte di fumi ambigui decanta la coscienza.

In questo deserto io guardo con asciutti occhi me stesso; ma in me vedo agitarsi e fremere una folla immensa di umanità repressa e soffocata entro recinti vasti come il mondo. "La mia vicenda breve è già compiuta, e fornito il mio tempo a mezzo gli anni" (Petrarca). Da una non dissimile condizione spirituale nacque il grande Leopardi e tanta parte di inquieta umanità che pare indugi in una sterile rappresentazione teatrale di fronte alla platea deserta.

Ma "il tempo è un grande autore, e trova sempre il perfetto finale" (Chaplin).  
Dobbiamo riappropriarci del tempo e spogliare l'esistenza dell'uomo dalle sovrastrutture e inessentialità che ogni giorno gli impongono, come al sarto di Swift, di "prendere le misure della vita" con inadeguati e complicati strumenti nautici e calcoli trigonometrici. Il tempo esiste solo e sempre in noi, dobbiamo dunque 'essere nel tempo' - problema insomma diametralmente opposto all'"avere tempo" - coincidendo nell'esigenza morale dell'autocreazione umana.

In rapporto dialettico con l'inatteso, totalizziamo le contraddizioni in una più comprensiva sintesi di esperienze, che ci consentono di partecipare alla vita della persona e, successivamente, delle persone. E' solo in questo passaggio la qualità dell'esistere. E' nel rapporto con la pluralità che la caratteristica unicità dell'individuo acquista significato. L'amore, mentre da un lato annulla le riserve che stemperano la dedizione incondizionata alla sua capacità di essere "la vita", dall'altro conquista immediatamente le esistenze in cui si infila la consapevolezza della sua onnipossibilità. E adotta le vite che sgorgano dall'unione. In questa, germoglia come la pianta che invisibile, ai piedi della torre, attende l'eletto per iniziare l'ascesa e mostrarsi, in cima, nella più smagliante compiutezza.

I percorsi delle intuizioni e delle sensazioni che, attraverso l'amore, danno sulla vita, intrecciano nuovi accordi, schiudono inusuali possibilità e imprevedibilità. Lungi dall'esaurirsi, continua l'ininterrotta ricerca, senza principio e senza fine, che è in fondo la sola depositaria del senso e della portata della vita. Ecco...

Lei, è "davanti". Il mistero si compie proprio nel momento in cui sembra svanire.