

Georges Bataille.  
L'EROTISMO.  
Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1969.

A cura di Paolo Caruso.  
Traduzione di Adriana dell'Orto.  
Titolo dell'opera originale: "L'érotisme" (Les Editions de Minuit,  
Parigi 1957).

#### SOMMARIO.

"Georges Bataille": pag. 5.  
Dati biografici essenziali.  
Bibliografia.  
Alcuni giudizi su Georges Bataille.

#### L'EROTISMO.

Premessa: pag. 12.

Introduzione: pag. 18.  
Note all'Introduzione: pag. 41.

#### Parte prima.

Divieti e trasgressione: pag. 42.

1. L'erotismo nell'esperienza interiore.
2. Il divieto e la morte.
3. Il divieto connesso alla riproduzione.
4. Affinità di riproduzione e morte.
5. La trasgressione.
6. L'omicidio, la caccia e la guerra.
7. L'omicidio e il sacrificio.
8. Dal sacrificio religioso all'erotismo
9. La pletora sessuale e la morte.
10. La trasgressione nel matrimonio e nell'orgia.
11. Il cristianesimo.
12. L'oggetto del desiderio: la prostituzione.
13. La bellezza.

Note alla parte prima: pag. 222.

#### Parte seconda.

Studi diversi sull'erotismo: pag. 232.

1. Kinsey, la malavita e il lavoro.
2. L'uomo sovrano di Sade.

3. Sade e l'uomo normale.
  4. L'enigma dell'incesto.
  5. Mistica e sensualità.
  6. La santità, l'erotismo e la solitudine.
  7. Prefazione a "Madame Edwarda".
- Conclusioni.

Note alla parte seconda: pag. 429.

GEORGES BATAILLE.

Georges Bataille occupa in letteratura un posto ambiguo. Non è propriamente uno scrittore. E' stato detto che ogni suo libro è, se non il contrario di un libro, almeno la 'resistenza' a un libro. Il suo scrivere arido, frammentario, disarmonico, esente da ogni effetto e spesso privo di un tema preciso, ci rivela che per lui la scrittura non è un modo di realizzare un progetto, e quindi di autorealizzarsi, ma è cedere alla passione, all'impazienza, al desiderio. Ciò ha contribuito a rendere scabrosa la sua opera e a tenerla ai margini dal mondo della letteratura.

Si può dire che nei suoi libri ogni pagina sconfessi e contesti la precedente. Non che Bataille si contraddica; semmai 'sacrifica' di continuo ogni opera a vantaggio dell'impulso che l'ha spinto a costruirla. Ecco perché è così difficile definirlo. Chi poi volesse a tutti i costi considerare Bataille scrittore come altri, si troverebbe nell'impossibilità di classificarlo: dovrebbe, infatti, ritenerlo un mistico ("Méthode de méditation") ma anche un economista ("La Part maudite"), un erotologo (oltre all'"Erotismo", "Les Larmes d'Eros") ma anche un filosofo ("L'Expérience intérieure", "Le Coupable", "Sur Nietzsche"), un romanziere ("L'Abbé C") ma anche un critico d'arte ("Lascaux", "Manet"), un critico letterario ("La Littérature et le Mal") ma anche un poeta ("L'Orestie"); senza poi contare l'attività di animatore di riviste ("Documents", "Acéphale", "Critique"). La molteplicità stessa dei registri adottati da Bataille attesta già di per sé che il suo intento non è quello di rinnovare o arricchire una particolare tecnica letteraria o intellettuale, ma quello di provocare occasioni diverse per illustrare un pensiero unico, incessante; e uno dei sintomi della modernità dello scrittore sta appunto in questo suo rifiuto delle frontiere convenzionali fra 'generi'.  
Conviene quindi scartare le formule che riducono o deformano la ricerca di Bataille: 'filosofia dell'erotismo', 'nuovo misticismo' eccetera. In esse è evidente una reazione del pensiero tradizionale, scandalizzato da questo discorso eretico che si accanisce a scalzare le proprie fondamenta proprio mentre supera, sulle orme di Nietzsche e

di Freud, i limiti che la filosofia si era fissati come fine, i limiti, cioè, della conoscenza. Ecco perché gli scritti di Bataille sono stati inizialmente male accolti a parte una ristrettissima cerchia di critici. In seguito, e soprattutto dopo la morte dello scrittore, hanno goduto di un favore sempre più vasto, ma a prezzo di non pochi malintesi: e il superficiale successo scandalistico che li pervade occulta il loro autentico potere di scandalo. Infatti la ricerca di Bataille parte dal "non sapere" non tanto per affermare l'esigenza di un sapere più rigoroso, secondo un procedimento dialettico così frequente da Socrate in poi, quanto 'per rimanervi decisamente': in tal modo essa minaccia il pensiero tradizionale nella sua stessa possibilità di esercizio, ed è inaccettabile nel senso che si fonda sull'assenza di ogni autorità suscettibile di accettarla. Ciò suppone che ogni esperienza interna trovi in sé la propria autorità, un'autorità che ha limiti solo 'alle frontiere del possibile', e che va 'espiata' "trasgredendo" tali limiti, per consentire all'esperienza di proseguire senza posa. "Chiamo esperienza - scrive Bataille - un viaggio ai confini del possibile dell'uomo." Ciò significa che la vera esperienza è suscitata dalla trasgressione dei divieti, delle regole, delle abitudini mentali, e si realizza in pieno in alcune situazioni-limite che si possono cogliere solo dall'interno, senza cercare di diluirle o giustificarle in quell'ambito di 'senso' che esse per l'appunto contestano. Così Bataille predilige descrivere e analizzare queste situazioni-limite: il riso, la festa o, come in questo libro, l'"erotismo"; perché si tratta di stati senza fede né significato apparente, alla luce dei quali s'intravedono gli effetti della trasgressione ultima che sarà la scomparsa nella morte. Donde la formula con cui si apre l'introduzione di quest'opera: "Dell'erotismo si può dire, innanzitutto, che esso è l'approvazione della vita fin dentro la morte".

- Dati biografici essenziali.

1897. Georges Bataille nasce a Billom (Puy-de-D<sup>me</sup>, Francia) il 10 settembre.  
Studia al liceo di Reims. Si converte al cattolicesimo.  
1918. Si iscrive all'Ecole des Chartes, dove stringe amicizia con il futuro antropologo Alfred Métraux.  
1923. Legge Nietzsche.  
1925. Entra a far parte del gruppo surrealista.  
1928-1930. Fonda la rivista "Documents", assieme a Michel Leiris, André Masson e Georges Limbour. Rompe clamorosamente con Breton e pubblica l'opuscolo "Un lion chftré". Pubblica "Histoire de l'oeil" con illustrazioni di André Masson. Legge Hegel, Marx ed Engels.  
1931. Pubblica "L'Anus solaire".  
1931-1934. Collabora alla rivista "La Critique sociale".  
1936-1937. Fonda la rivista "La Conjuración sacrée d'Acéphale" con Georges Ambrosino, Pierre Klossowski e André Masson, e crea il Collège de Sociologie in collaborazione con Michel Leiris, Roger Gillois, Jules Monnerot e Pierre Klossowski.  
1939. Interpreta la parte di un prete nel film di Jan Renoir "Une partie de campagne".  
1943. Sulla rivista "Cahiers du Sud" esce in tre puntate un importante saggio di Sartre sulla "Expérience intérieure" di Bataille (titolo del saggio: "Un nouveau mystique").  
1946. Fonda la rivista "Critique" in collaborazione con Eric Weill e Jean Piel.  
1945-1962. Esercita la professione di bibliotecario a Orléans e pubblica la maggior parte delle sue opere.  
1962. Georges Bataille muore l'8 luglio.

- Bibliografia.

#### OPERE PRINCIPALI.

"Histoire de l'oeil", Parigi 1928 e 1967 (Pauvert).  
"L'Anus solaire", Galerie Simon, Parigi 1931.  
"L'Expérience intérieure" (tomo primo della "Somme athéologique"), Gallimard, Parigi 1934; seguito da "Méthode de méditation", Gallimard, Parigi 1954.  
"Le Coupable" (tomo secondo della "Somme athéologique"), Gallimard, Parigi 1944; edizione riveduta e corretta, seguita da "L'Alleluiah", Gallimard, Parigi 1961.  
"Sur Nietzsche" (tomo terzo della "Somme athéologique"), Gallimard, Parigi 1945.  
"La part maudite", Editions de Minuit, Parigi 1949 e 1967.  
"L'Abbé C.", Editions de Minuit, Parigi 1950 e 1964.  
"Lascaux ou la naissance de l'art", Skira, Parigi 1955.  
"Manet", Skira, Parigi 1955.  
"La Littérature et le Mal", Gallimard, Parigi 1957 e in edizione tascabile ('Idées') 1967.  
"L'Erotisme", Editions de Minuit, Parigi 1957 e in edizione tascabile ('10/18') 1964.  
"Les Larmes d'Eros", Pauvert, Parigi 1961.  
"L'Impossible, Histoires des rats, Dianus, L'Orestie", Editions de Minuit, Parigi 1962.  
"Le Procès à Gilles de Rais", Pauvert, Parigi 1965.  
"Ma mère", Pauvert, Parigi 1966.  
"La Mort", Pauvert, Parigi 1967.

#### SAGGI PRINCIPALI SU BATAILLE.

Maurice Blanchot, "L'expérience intérieure", "Journal des débats", Parigi 1943.  
Jean-Paul Sartre, "Un nouveau mystique", "Cahiers du Sud", 1943 (edizione italiana in "Che cos'è la letteratura?", Il Saggiatore, Milano 1966).  
Maurice Blanchot, "Le Récit et le Scandale", "N.R.F.", Parigi 1956.  
Pierre Klossowski, "La Messe de G. Bataille", in "Un si funeste désir", Gallimard, Parigi 1963.  
Denis Hollier, "Le Matérialisme dualiste de G. Bataille", "Tel Quel", Parigi 1966.  
Philippe Sollers, "Le Toit", "Tel Quel", Parigi 1967.  
Inoltre:  
"Critique" (n.n. 195-196), 1963, è stata interamente dedicata a un "Omaggio a Bataille". Fra i contributi ricordiamo quelli di Roland Barthes, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Alfred Metraux e Raymond Queneau.  
"L'Arc" (n. 32), 1967, interamente dedicato a Bataille, contiene cinque testi inediti dello scrittore e contributi, fra gli altri, di Jacques Derrida, Michel Leiris e Jean Duvignaud.

#### L'EROTISMO.

#### PREMESSA.

Lo spirito umano è esposto alle più singolari ingiunzioni. Ha sempre paura di se stesso. I suoi impulsi erotici lo terrorizzano. La santa

si ritrae, tremante, dal voluttuoso, ignorando l'unità delle inconfessabili passioni di quest'ambito e di quello che crede il suo. E' tuttavia possibile cercare la coerenza dello spirito umano, le cui possibilità vanno dalla santità alla voluttà.

Il punto di vista da me prescelto è tale, che mi permette di vedere coordinate queste opposte possibilità. Non che io tenti di ridurre le une alle altre, semplicemente mi sforzo di cogliere, al di là di ogni possibilità negatrice dell'altra, un'ultima possibilità di convergenza.

Non penso che l'uomo sia in grado di illuminare e successivamente dominare ciò che lo spaventa: non credo, in altre parole, che l'uomo possa sperare in un mondo in cui non vi sia più motivo di aver paura, nel quale l'erotismo e la morte finiscono per trovarsi sul piano delle concatenazioni meccaniche. Ma l'uomo può "superare" ciò che lo spaventa, può guardarlo in faccia.

A questo prezzo, egli sfuggirà a quella singolare ignoranza di se stesso che finora lo ha caratterizzato.

D'altra parte, io non faccio che battere una strada sulla quale altri, prima di me, si sono incamminati.

Assai prima dell'apparizione di questa mia opera, l'erotismo aveva cessato di essere considerato un argomento di cui un "uomo serio" non avrebbe dovuto occuparsi, a meno di non incorrere nel discredito.

Da lungo tempo, gli uomini trattano senza paure e apertamente di erotismo. Dunque ciò di cui parlo qui, è cosa ormai nota. Il mio proposito è stato semplicemente quello di ricercare, nella diversità dei fatti descritti, una "coesione". Ho tentato, in altre parole, di fornire un quadro coerente di un insieme complesso di atteggiamenti umani.

E' questa ricerca di un insieme coerente che differenzia il mio tentativo da quelli compiuti dalla scienza. Questa studia un problema isolato, accumula lavori specialistici, mentre io ritengo che l'erotismo abbia, per gli uomini, un senso che la metodologia scientifica non è in grado di cogliere. L'erotismo può essere fatto oggetto di considerazione solo a patto che, indagando su di esso, si indaghi sull'uomo. In particolare, poi, l'erotismo non può essere considerato indipendentemente dalla storia del lavoro, come non può essere considerato avulso dalla storia delle religioni.

Ecco la ragione per la quale spesso i capitoli di questo libro si allontanano dalla immediata realtà sessuale. D'altra parte, ho trascurato problemi che a certi sembreranno non meno importanti di quelli da me trattati: ma io ho tutto subordinato alla ricerca d'un punto di vista dal quale risulti l'unità dello spirito umano.

Questo libro consta di due parti. Nella prima, ho sistematicamente esposto, nella loro coesione, i differenti aspetti della vita umana, contemplata dal punto di vista dell'erotismo.

Nella seconda, ho riunito un certo numero di saggi, tra loro indipendenti, nei quali ho affrontato lo stesso problema. Nessuno vorrà negare, ritengo, l'unità dell'opera nel suo insieme. Nella prima come nella seconda parte, si tratta sempre della stessa ricerca. I capitoli che compongono la prima parte e i diversi saggi della seconda sono stati scritti nello stesso lasso di tempo, e cioè tra la fine della guerra e oggi. Il mio modo di procedere presenta però alcuni inconvenienti: non ho potuto, ad esempio, evitare frequenti ripetizioni. In particolare, a volte mi è capitato di riprendere in altra forma, nella seconda parte, temi già trattati nella prima. Procedimento questo che, in ultima analisi, non mi è però sembrato troppo inopportuno, dal momento che risponde all'indirizzo generale dell'opera. Ogni problema particolare trattato in queste pagine implica necessariamente il problema nel suo complesso. In un certo senso, questo libro non vuole essere che una visione d'insieme della vita umana, rielaborata ogni volta partendo da un punto di vista

diverso.

Con lo sguardo fisso a tale "visione d'insieme", nulla mi ha attratto più della possibilità di ritrovare, in una prospettiva generale, l'immagine da cui fu ossessionata la mia adolescenza: l'immagine di Dio. Certamente, il mio non è un ritorno alla fede dei miei anni giovanili. Ma in questo mondo abbandonato nel quale ci aggiriamo, la passione umana ha un solo oggetto. Le vie per le quali vi perveniamo sono molteplici e quell'oggetto si presenta sotto gli aspetti più svariati, di cui ci sarà dato di penetrare il senso solo a patto di scorgerne la profonda coesione.

Insisto sul fatto che, in quest'opera, gli slanci della religione cristiana e quelli della vita erotica appaiono nella loro unità.

Non avrei potuto scrivere questo libro se avessi dovuto elaborare da solo i problemi che mi poneva. Desidero ricordare qui che il mio tentativo è stato preceduto, tra gli altri, da quello compiuto da Michel Leiris nel suo "Miroir de la Tauromachie", dove l'erotismo è considerato alla stregua di un'esperienza legata a quella della vita, non cioè come oggetto di scienza, bensì di passione o, per esprimersi in maniera ancora più pregnante, d'una contemplazione poetica.

Proprio a causa del "Miroir", scritto da Leiris alla vigilia della guerra, questo mio libro a Leiris andava dedicato.

Devo ancora dire quanto m'abbia commosso l'appoggio so stanziale, concreto, datomi in quella stessa occasione da un gran numero di amici, che si son dati da fare moltissimo per procurarmi i documenti rispondenti ai propositi delle mie ricerche.

Ricorderò qui i nomi di Jacques-André Boissard, di Henri Dussat, di Théodore Fraenkel, di Max-Pol Pouchet, di Jacques Lacan, di André Masson, di Roger Parry, di Patrick Waldberg, di Blanche Wiehn.

Non dubito che essenzialmente l'oggetto stesso dei miei studi, il sentimento della precisa esigenza alla quale essi rispondono, stiano alla base delle loro sollecitudini.

Non ho finora citato il nome del mio più vecchio amico Alfred Métraux, ma solo perché mi riservavo di dire in particolare di tutto ciò che gli debbo, dell'aiuto da lui datomi. Alfred Métraux, infatti, non solo mi ha avviato, negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, allo studio dell'antropologia e della storia delle religioni ma la sua incontestabile autorità mi ha permesso di sentirmi al sicuro, di sentirmi su un terreno fermo e solido, allorché mi son trovato ad affrontare il tema, assolutamente decisivo, di tabù e trasgressione.

Dell'erotismo si può dire, innanzitutto, che esso è l'approvazione della vita fin dentro la morte. A dire il vero, questa non è una definizione, ma ritengo che una simile formula possa dare più di ogni altra il senso preciso dell'erotismo. Se fosse richiesta una definizione esatta, bisognerebbe senza dubbio prendere le mosse dall'attività sessuale di riproduzione, di cui l'erotismo è una forma particolare. Tale attività è comune agli animali sessuati come all'uomo, ma a quanto sembra solo quest'ultimo ha fatto della propria attività sessuale un'attività erotica; ciò che differenzia la semplice attività sessuale dall'erotismo, è una ricerca psicologica indipendente dal fine naturale insito nella riproduzione e nella cura dei figli. Ma da questa definizione elementare, eccomi ricondotto "ipso facto" alla formula che ho inizialmente proposta, e cioè che l'erotismo è l'approvazione della vita fin dentro la morte. In effetti, benché l'attività sessuale sia all'inizio un'esuberanza di vita, l'oggetto di quella ricerca psicologica, indipendente, come ho detto, dal proposito della riproduzione, non è affatto estraneo alla morte. Questo è un tale paradosso che, senza spendere altre parole, cercherò di giustificare la mia affermazione con l'apparente sostegno di due citazioni:

"Il segreto è fin troppo noto - osserva Sade - e non v'è libertino più o meno ancorato al vizio, il quale ignori quale dominio abbia, sui sensi, l'assassinio..."

sempre Sade, scrive questa ancor più singolare frase: "Il modo migliore di familiarizzare con la morte è di legarla a un'idea libertina".

Ho parlato di "apparente" sostegno, perché, in effetti, l'affermazione di Sade potrebbe essere un'aberrazione. In ogni caso, sebbene sia vero che la tendenza cui si riferisce non sia poi così rara nell'umana natura, si tratta pur sempre di aberrazioni sessuali. E tuttavia, un rapporto tra morte ed eccitazione sessuale non può essere escluso. La vista o l'immaginazione del fatto di sangue può far sorgere, per lo meno in individui tarati, il desiderio del godimento sessuale, e noi non possiamo limitarci a dire che la causa di ciò va ricercata nella malattia. Per quanto mi riguarda non esito ad ammettere che al fondo del paradosso sadiano si cela una verità. E tale verità non è affatto limitata all'orizzonte del vizio. Credo anzi che si possa farne la base della nostra rappresentazione della vita e della morte. Credo ancora che non sia possibile riflettere sull'essere prescindendo da tale verità. L'essere di solito appare come un dono concesso all'uomo indipendentemente dai moti passionali; io, al contrario, sono indotto a ritenere che non si debba mai tentare una rappresentazione dell'essere al di fuori di tali moti.

Dovrò ora, col vostro permesso, rifarmi a una considerazione d'ordine filosofico (1).

In generale, il torto della filosofia è quello di allontanarsi dalla vita. Ma, ad evitare equivoci, aggiungo subito che le mie considerazioni riguardano la vita intesa nel suo significato più intimo, cioè, l'attività sessuale, vista per il momento quale manifestazione riproduttiva. Ho detto che la riproduzione si contrappone all'erotismo; ma, come l'erotismo si definisce in quanto indipendenza reciproca della riproduzione come fine da un lato e del godimento erotico dall'altro, è altrettanto certo che il senso fondamentale della riproduzione costituisce pur sempre la chiave dell'erotismo.

La riproduzione mette in gioco esseri discontinui.

Gli esseri che si riproducono sono distinti gli uni dagli altri, e gli esseri riprodotti si distinguono, non solo l'uno dall'altro, ma anche dagli esseri dai quali sono derivati. Ogni essere, in altre parole, è distinto da tutti gli altri. La sua nascita, la sua morte, gli

avvenimenti della sua vita, possono avere interesse per gli altri, ma quell'essere è l'unico che vi sia direttamente interessato. Esso solo nasce, esso solo muore. Tra un essere e l'altro, vi è un abisso. Vi è discontinuità.

Tale abisso si sprofonda, per esempio, anche tra me che parlo e voi che mi ascoltate. Noi tentiamo di comunicare, ma nessuna comunicazione tra noi riuscirà mai a sopprimere una differenza costitutiva. Quel che accade a voi, non accade a me. Noi tutti, voi e io, siamo esseri frammentari.

Ma io non posso evocare l'abisso che ci separa, senza avere, immediatamente, la sensazione di aver pronunciato una menzogna. Quest'abisso è profondo, né io vedo la maniera di sopprimerlo. Ma noi possiamo sperimentare, tutti quanti, la vertigine di tale abisso. L'abisso può esercitare su noi un'attrazione. Quest'abisso è, in un certo senso, la morte, e la morte esercita un'attrazione.

Tenterò ora di dimostrare come la morte, per noi esseri discontinui, abbia il senso della continuità dell'essere. La riproduzione conduce alla frammentarietà degli esseri, ma essa in pari tempo ne mette in gioco la continuità; in altre parole è intimamente legata con la morte. Parlando della riproduzione degli esseri e della morte, mi proverò a dimostrare l'identità della continuità degli esseri e della morte, l'una e l'altra del pari affascinanti, e il cui fascino domina l'erotismo.

Intendo parlare d'un turbamento elementare, la cui essenza è il disordine, il travolgimento. Ma, almeno in un primo tempo, i fatti dai quali prenderò le mosse è probabile che appaiano privi d'importanza. Si tratta di fatti stabiliti dalla scienza obbiettiva, e nulla li distingue, almeno in apparenza, da altri fatti che indubbiamente ci riguardano, ma da lontano però, senza cioè mettere in gioco nulla che possa turbarci intimamente. Tale apparente insignificanza è dunque ingannevole, ma comincerò a parlarne nei semplici termini di chi non cerchi di obbligarvi a mutar parere.

Vi è certo noto che gli esseri viventi si riproducono secondo due modalità: se per gli esseri elementari vale la regola della riproduzione asessuata, quelli più complessi si riproducono per via sessuale.

Nella riproduzione asessuata, quell'essere semplice che è la cellula, in una certa fase del suo processo di crescita subisce un processo di divisione. Si formano cioè due rigonfiamenti seguiti da una scissione e da un solo essere ne risultano due. Ma non possiamo dire, a rigor di termini, che un primo essere abbia dato origine a un secondo essere. I due nuovi esseri sono allo stesso titolo i prodotti del primo. Il primo essere è sparito. Sostanzialmente, esso è morto, dal momento che non sopravvive in nessuno dei due esseri che ha prodotto. Non che esso si decomponga allo stesso modo degli animali sessuati allorché muoiono: semplicemente, cessa di essere. Cessa di essere, nella misura in cui era discontinuo. Soltanto a un certo istante del processo di riproduzione si è avuta una sospensione della discontinuità. V'è infatti un punto di cui l'"uno" primitivo diviene "due" e, dal momento che vi sono i due, torna a sussistere la frammentarietà di ognuno dei due esseri. Ma il passaggio implica un "istante" di continuità tra i due. Il primo muore, ma "nella sua morte" fa la propria apparizione un istante fondamentale di fusione di due esseri.

La stessa continuità non può manifestarsi nella morte degli esseri sessuati, la cui riproduzione è un processo indipendente dall'agonia e dalla sparizione. Ma la riproduzione sessuale, che fundamentalmente mette in gioco la divisione delle cellule funzionali, fa intervenire, allo stesso modo di ciò che avviene nel caso della riproduzione asessuata, una nuova modalità di passaggio dalla frammentarietà alla fusione, all'interità. Lo spermatozoo e l'ovulo sono, allo stato elementare, esseri individuali, frammentari, ma essi "si uniscono", e di conseguenza "tra" loro si instaura una fusione, matrice di un nuovo essere, e ciò a partire dalla morte, dalla sparizione degli esseri



separati. Il nuovo essere è anch'esso discontinuo, ma porta in sé il passaggio alla continuità, la fusione, mortale per ciascuno di essi, dei due esseri distinti.

Per chiarire meglio il processo, che può apparire insignificante mentre in realtà costituisce il fondamento di tutte le forme di vita, vorrei suggerirvi di immaginare, in via del tutto ipotetica, il passaggio dallo stato in cui vi trovate attualmente a uno di totale sdoppiamento della vostra persona, in conseguenza del quale la vostra sopravvivenza risulti impossibile, poiché i doppi nati da voi, differiscono da voi in maniera sostanziale. Per forza di cose, ciascuno di tali doppi non potrebbe essere lo stesso di ciò che voi siete attualmente. Per essere tutt'uno con voi, l'uno dei doppi dovrebbe essere la continuazione dell'altro, non già l'opposto di esso quale si è fatto in realtà. Vi è, in questo, alquanto di bizzarro che a stento l'immaginazione riesce a seguire. Se invece immaginate una fusione analoga a quella tra ovulo e spermatozoo tra voi e uno dei vostri simili ecco che riuscirete senza troppa fatica a rappresentarvi il mutamento di cui si parla.

Non intendo certo suggerire queste grossolane fantasie, come invito e avvio alla precisione. Tra le chiare coscienze che noi siamo, e gli esseri infimi di cui stiamo parlando corre una distanza enorme. Tuttavia, vorrei mettervi in guardia contro l'abitudine di considerare tali esseri unicamente "dall'esterno", contro l'abitudine a considerarli quali cose che non esistono "all'interno". Voi e io esistiamo "all'interno". Ma lo stesso può dirsi di un cane, di un insetto, di un essere ancora più modesto. Per semplice che sia un essere, non esiste una soglia oltre la quale, e solo oltre la quale, si manifesti l'esistenza "all'interno". Questa non può essere il risultato della crescente complessità: se gli esseri infimi non avessero fin dall'origine sia pure a modo loro, un'esistenza dal di dentro, nessuna complessità riuscirebbe a farla apparire.

Non per questo diminuisce la distanza tra noi e questi animalucoli. Le fantasie campate in aria che ho proposto non possono pertanto avere un senso preciso. Ho semplicemente voluto rendere evidenti, mediante il ricorso al paradosso, quei mutamenti infinitesimali che sono alla base della nostra esistenza.

Alla base della nostra esistenza, sta una serie di passaggi dal continuo ad discontinuo e dal discontinuo al continuo. Noi siamo esseri frammentari, individui che muoiono isolatamente nel corso di un'avventura inintelligibile, ma abbiamo la nostalgia della perduta discontinuità. Sopportiamo a fatica la condizione che ci inchioda a una individualità casuale, a quella individualità mortale che siamo in effetti. E, se abbiamo il desiderio angoscioso della durata di quest'essere destinato a perire, d'altra parte e in pari tempo abbiamo l'ossessione di una totalità originaria, che genericamente ci collega all'essere. La nostalgia di cui parlo non ha nulla a che fare con la "conoscenza" dei dati fondamentali che ho indicato. E' questa nostalgia che comanda, in tutti gli uomini, le tre forme dell'erotismo.

Parlerò in seguito di queste tre forme, vale a dire dell'erotismo dei corpi, dell'erotismo dei cuori, e infine dell'erotismo sacro. Ne parlerò, allo scopo di dimostrare come, in ciascuna di esse, ciò che è sempre in gioco sia la possibilità di sostituire, all'isolamento dell'individuo, alla sua discontinuità, un sentimento di profonda continuità.

E' facile individuare ciò che si designa con l'espressione erotismo dei corpi ovvero "erotismo dei cuori": meno familiare è invece l'espressione "erotismo sacro". L'espressione del resto è ambigua, nella misura in cui ogni erotismo è sacro; ma ci accade di incontrare corpi e cuori, senza dover necessariamente penetrare nella sfera sacra propriamente detta. Laddove la ricerca di una totalità dell'essere, perseguita sistematicamente al di là del mondo dell'immediatezza,

designa un modo di procedere essenzialmente religioso e, nella sua forma familiare all'Occidente, l'eroticismo sacro si confonde con la ricerca di Dio - e più esattamente con l'"amore" per Dio - l'Oriente persegue una ricerca simile senza necessariamente mettere in gioco la rappresentazione di un Dio. In particolare, il Buddismo astrae da simile idea. Tralasciando per il momento queste considerazioni, desidero insistere sul significato del mio tentativo. Il mio sforzo equivale al tentativo di introdurre una nozione che a prima vista può sembrar strana, inutilmente filosofica, quella cioè di continuità in quanto opposta alla discontinuità dell'essere. Ma devo sottolineare che, senza questa nozione, il significato generale di eroticismo e l'unità delle sue forme ci sfuggirebbero.

Inoltrandomi in una discussione sulla frammentarietà e l'interità degli esseri infimi, impegnati in attività riproduttive, io tento di gettare un po' di luce nelle tenebre che da millenni avvolgono l'eroticismo. V'è insomma un segreto dell'eroticismo, che in questo momento mi sforzo di violare. Sarà possibile farlo senza prima raggiungere il più profondo, il cuore dell'essere?

Ho ammesso spontaneamente più sopra che le considerazioni sulla riproduzione degli esseri infimi potevano essere ritenute insignificanti, indifferenti. Manca in esse quel senso d'una violenza elementare, che anima gli impulsi dell'eroticismo, quali che siano. Sostanzialmente l'ambito dell'eroticismo è quello del disordine, dell'effrazione. Ma riflettiamo ancora un istante sul passaggio dalla discontinuità alla continuità degli esseri infimi. Se consideriamo il significato che questi stati hanno per noi, vediamo che nello strappare l'essere alla discontinuità sta la maggiore violenza. La maggiore violenza per noi è nella morte che, appunto, ci strappa dalla nostra ostinazione di veder durare quell'essere discontinuo che siamo. Non reggiamo all'idea che l'individualità discontinua che è in noi possa improvvisamente annientarsi. Non possiamo assimilare ai moti del nostro cuore i movimenti degli animalini intenti alla riproduzione, ma pur trattandosi di esseri infimi non possiamo rappresentarci la messa in gioco dell'essere che è in loro senza fare intervenire il concetto di violenza. Nel passaggio dalla discontinuità alla continuità, è in gioco l'intero essere elementare, e solo la violenza può mettere in gioco tutto a questo modo; la violenza e il turbamento senza nome che ad essa è legato! Senza una violazione dell'essere individuale, discontinuo, non possiamo certo rappresentarci il passaggio da uno stato a un altro, tra loro sostanzialmente distinti. Non solo ritroviamo, nel penoso passaggio da uno stato all'altro degli animalucoli intenti alla riproduzione, la sostanza di quella violenza che ci soffoca nell'eroticismo dei corpi, ma esso ci rivela anche il senso intimo di tale violenza. Che cosa significa infatti eroticismo dei corpi, se non violazione dell'essere dei partecipanti all'atto? violazione che confina con la morte? che confina con l'assassinio?

La messa in opera dell'eroticismo, ha come fine quello di cogliere l'essere nel suo intimo, nel punto in cui il cuore vien meno. Il passaggio dallo stato normale a quello del desiderio erotico presuppone in noi la dissoluzione relativa dell'essere, costituito nell'ordine individuale. Il termine "dissoluzione" corrisponde all'espressione familiare di vita "dissoluta" legata all'attività erotica. In questo movimento, il maschio ha di regola un ruolo attivo, mentre la femmina è passiva. Tocca essenzialmente all'essere di sesso femminile di subire la dissoluzione in quanto essere costituito. Ma per il partecipante di sesso maschile la dissoluzione dell'elemento femminile non può avere che un senso, quello cioè di preparazione alla fusione, all'unione di due esseri che alla fine giungeranno insieme a un punto di dissoluzione. La messa in opera dell'eroticismo ha come principio la distruzione della struttura dell'essere chiuso, che allo stato normale, all'inizio, era l'altro, l'individuo partecipe dell'atto.

L'azione decisiva è il denudamento. La nudità è la negazione della

condizione dell'essere chiuso in sé, la nudità è uno stato di comunicazione, che rivela la ricerca di una possibile totalità dell'essere, al di là del ripiegamento su se stesso. I corpi si aprono alla continuità grazie a quegli organi nascosti, che ci danno il senso dell'osceno. Oscenità significa squilibrio, uscita da una condizione dei corpi corrispondente al possesso di sé, alla padronanza del proprio io, inteso come individualità durevole e affermata. Nel movimento degli organi, confusi nel rinnovarsi della passione, vi è invece una tendenza alla espropriazione, al punto che il denudarsi, nelle società in cui ha un senso pieno, è, se non un simulacro, per lo meno un equivalente privo di gravità dell'uccisione, dell'atto sacrificale. Paragone che perde in parte la sua validità, agli occhi di chi consideri la scarsa gravità della rovina in questione: tutto quel che si può dire è semplicemente che, mancando l'elemento violazione, l'attività erotica più difficilmente tocca la propria pienezza. D'altro canto, la distruzione reale, la messa a morte propriamente detta, non riuscirebbe a introdurre una forma di erotismo più perfetta di quanto non faccia la vaga equivalenza di cui ho detto. Vedere dunque nell'assassinio un vertice dell'eccitazione sessuale significa semplicemente scoprire che si tratta sempre dello stesso movimento fondamentale. Nel passaggio dall'atteggiamento normale al desiderio, è insito il fondamentale fascino della morte. Ciò che nell'erotismo è in gioco è sempre lo sconvolgimento dell'ordine, della disciplina, dell'organizzazione individuale, di quelle forme sociali, regolari, sulle quali si basano i rapporti da persona a persona. Ancor meno che nella riproduzione, nel contatto sessuale l'organizzazione individuale non è affatto destinata malgrado Sade a essere travolta, negata; essa dev'essere semplicemente turbata, scossa quanto più è possibile. Si tende a uno stato di fusione, ma solo a patto che questa, che significherebbe la morte degli esseri individuali, non possa riuscire ad avere partita vinta. Qui si rivela l'aberrazione di Sade: essa può tentare un certo numero di individui, e può accadere che vi sia chi è disposto ad andare fino in fondo; ma, per la maggioranza degli uomini normali, certi atti definitivi non fanno che indicare la direzione estrema, la meta ultima. L'orribile eccesso del movimento che ci anima, illumina semplicemente il senso del movimento stesso. Ma non è che uno spaventoso segnale che ci ricorda senza tregua che la morte, "rottura" di quella discontinuità individuale a cui ci inchioda l'angoscia, si presenta a noi come una verità più eminente della vita.

L'erotismo dei corpi ha comunque qualcosa di pesante, di sinistro. Mantiene la discontinuità individuale e assume sempre un po' il senso di un egoismo cinico. L'erotismo dei cuori è più libero. In apparenza si distacca dalla materialità dell'erotismo dei corpi; in realtà, ne procede, in quanto si tratta spesso soltanto d'un aspetto dell'erotismo dei corpi, cristallizzato dall'affetto reciproco dei due innamorati. Può, è vero, completamente staccarsene, ma si tratta allora di eccezioni, legate alla straordinaria diversità degli esseri umani. L'amore che ripete e prolunga in ambito morale l'unione fisica, ovvero serve da introduzione alla unione fisica, può, per chi lo prova, assumere un senso di maggior violenza del desiderio dei corpi. In un primo tempo, anzi, l'amore di regola turba e imbarazza; la felicità degli amanti è connessa col superamento del disordine, delle pene, che ne hanno accompagnato gli inizi. L'amore ha per essenza e meta la fusione di due individui, dunque di due esseri frammentari. Ma si tratta di una fusione che si rende sensibile soprattutto nell'angoscia, vale a dire negativamente nella misura in cui essa è inaccessibile, nella misura in cui è perseguita nell'insufficienza e nel tremore. Una tranquilla felicità, dominata da un senso di sicurezza, ha significato solo come superamento della lunga sofferenza che l'ha preceduta Poiché, per gli amanti, si hanno maggiori probabilità di non riuscire a incontrarsi a lungo, che di poter godere

d'una contemplazione senza limiti dell'intima fusione che li lega. Le probabilità di soffrire sono tanto maggiori in quanto proprio l'angoscia manifesta l'importanza dell'altro, l'oggetto dell'amore. Il possesso di questo non si identifica affatto con la distruzione, ma è certo che la fine dell'individuo è implicita nella ricerca dell'oggetto d'amore. Se riesce impossibile attingervi, l'amante a volte penserà di sopprimerlo: meglio farlo sparire dalla faccia della terra che perderlo, meglio uccidersi che rinunciare ad esso. Sembra all'amante che solo l'oggetto del suo amore (e ciò è legato a corrispondenze difficilmente definibili, in cui la possibilità di unione sessuale si aggiunge all'unione dei cuori) possa, in questo mondo, attuare ciò che i nostri limiti proibiscono, la piena fusione di due esseri individuali. L'amore ci impegna pertanto alla sofferenza, poiché la piena fusione è apparente; e tuttavia l'amore promette la fine della sofferenza. Del nostro isolamento di esseri individuali noi soffriamo, e l'amore ci ripete senza posa: se possederai l'essere amato, questo tuo cuore assediato dalla solitudine formerà un cuore solo con quello dell'essere amato. Promessa che, almeno in parte, è fondata sul vuoto, inattuabile. Ma nell'amore l'immagine di quella fusione prende corpo, a volte in maniera diversa per ciascuno degli amanti, spesso con l'intensità della follia. Al di là della propria immagine, del proprio progetto, quella fragile unione che a conti fatti preserva la sopravvivenza dell'egoismo individuale, può tornare a entrare nella realtà. Ma ciò non ha importanza: la sofferenza è chiamata infatti ad attribuire valore a questa unione, così fragile e insieme così profonda.

Dobbiamo, comunque stiano le cose, assumere coscienza di due opposte possibilità.

Se l'unione di due amanti è effetto di un travolgimento passionale, l'unione stessa richiamerà la morte, come desiderio di omicidio o di suicidio. E' solo nella violazione - al livello della morte - dell'isolamento individuale, che fa la propria apparizione quell'immagine dell'essere amato che per l'amante rappresenta il senso di tutto ciò che esiste. L'essere amato è, per chi lo fa oggetto d'amore, la trasparenza del mondo. Ciò che attraverso l'essere amato appare, è quanto dirò più avanti, a proposito dell'erotismo divino o sacro; è l'essere pieno illimitato cui l'individualità non impone più barriere. E', in un parola, la fusione dell'essere visto come liberazione a partire dall'essere dell'amante. C'è in quest'apparenza un'assurdità, una orrenda mescolanza ma, al di là dell'assurdità, della mescolanza, della sofferenza, splende una verità miracolosa. Niente, a conti fatti, è illusorio nella verità dell'amore: l'essere amato equivale per chi lo fa oggetto d'amore, e naturalmente solo per chi lo faccia oggetto di amore (ma che importa?) alla verità dell'essere. Vuole il caso che, tramite l'oggetto d'amore, sparita la complessità del mondo, l'amante scorga il fondo dell'essere, la semplicità dell'essere.

Al di là delle possibilità casuali che permettono l'aleatorio possesso dell'essere amato, già i nostri progenitori tentarono di accedere alla totalità che ritenevano liberatrice dell'umanità dai limiti individuali. Il problema da affrontare era quello della morte, che apparentemente precipita l'individuo scisso, isolato, nella totalità dell'essere. Un modo di vedere, questo, che non s'impone a prima vista allo spirito, e d'altra parte la morte, in quanto negazione dell'essere individuale, limitato, non tocca affatto alla totalità dell'essere, di cui si può genericamente dire che esiste fuori di noi. Non dimentico affatto che, nel desiderio d'immortalità, quel che entra in gioco è il desiderio di conservare la sopravvivenza dell'individuo, dell'essere personale, ma tralascio per ora il problema. Insisto piuttosto sul fatto che, essendo la totalità dell'essere all'origine degli esseri, la morte non la riguarda: la totalità dell'essere in altre parole non ha nulla a che fare con la morte, al contrario la morte la manifesta. E' questa l'idea che sta alla base dei sacrificio

religioso, mi sembra, di cui è ormai riconosciuta l'analogia con l'atto sessuale umano. L'atto sessuale umano dissolve gli individui che vi prendono parte, ne rivela la possibilità di fusione, rammenta lo sprofondare in acque tumultuose. Nel sacrificio non c'è solo il denudamento, ma c'è anche l'uccisione della vittima, o almeno l'eliminazione, il bruciamento di un oggetto inanimato. La vittima muore, e gli spettatori partecipano d'un elemento che ne rivela la morte. Quest'elemento è ciò che potremmo definire, usando la terminologia cara agli storici delle religioni, il "sacro". Il sacro è esattamente la totalità dell'essere rivelato a coloro i quali, nel corso di una cerimonia, contemplanò la morte di un essere frammentario. Si determina, a causa della morte violenta, una rottura della frammentarietà di un essere: ciò che sussiste e che nel silenzio che sopravviene provano gli spiriti ansiosi è la "totalità" dell'essere, alla quale è ricondotta la vittima. Solo una messa a morte spettacolare, operata in condizioni a loro volta determinate dalla gravità e dalla collettività della religione, è suscettibile di rivelare quel che di regola sfugge all'attenzione. Noi non potremmo d'altro canto immaginarci ciò che appariva nel segreto dell'essere degli spettatori, se non possiamo rifarci alle esperienze religiose da noi fatte personalmente. fosse pure nel periodo infantile. Tutto c'induce a credere che sostanzialmente il "sacro" dei sacrifici

primitivi fosse analogo al "divino" delle religioni attuali.

Ho detto prima che avrei parlato di erotismo sacro; mi sarei forse espresso più chiaramente, se fin dall'inizio avessi parlato di erotismo divino. L'amore di Dio è una idea più familiare, meno sconcertante, che l'amore per un elemento sacro. Se non l'ho fatto, è, ripeto, perché l'erotismo, il cui oggetto sta al di là di una realtà immediata, è lungi dall'essere riducibile all'amor di Dio. Ho preferito quindi, all'inesattezza, la mancanza di chiarezza. Essenzialmente "divino" si identifica con "sacro", se si prescinde dalla discontinuità relativa della persona di Dio. Dio è un essere composito che possiede, sul piano degli affetti, in maniera assolutamente fondamentale e al di là della sua personalizzazione, quel carattere di totalità dell'essere di cui sto parlando. Tuttavia, la rappresentazione di Dio è pur sempre legata, per la teologia biblica come per quella razionale, a un essere personale, a un "creatore" distinto dal complesso di ciò che è. Quanto alla totalità dell'essere, mi limiterò a dire che, a mio avviso, essa non è "conoscibile" ma che, in forme sia pure aleatorie, contestabili sempre almeno in parte, ce ne è concessa l'"esperienza". L'esperienza "negativa" è la sola degna, secondo me, di trattenere l'attenzione; ma questa esperienza è ricca. Non dimentichiamo che la teologia positiva si accompagna a una teologia "negativa" basata sull'esperienza mistica.

Benché in sé chiaramente distinguibile, l'esperienza mistica prende le mosse, oserei dire, da quell'esperienza universale che è il sacrificio religioso. Essa inserisce, nel complesso delle esperienze oggettive, nel sistema della conoscenza di ciò che in noi è sviluppato dall'esperienza degli oggetti, un elemento che non ha posto nelle costruzioni del pensiero intellettuale, se non in senso negativo, come determinazione dei suoi limiti. In effetti, l'esperienza mistica non fa che manifestare una mancanza di oggetti, in quanto questi sono limitati, entità individuali e scisse, laddove l'esperienza mistica, nella misura in cui noi abbiamo avuto la forza di operare una rottura della nostra individualità e singolarità, ci dà il sentimento della totalità. E ce lo impartisce con altri mezzi che non siano quelli dell'erotismo dei corpi e dei cuori. Più esattamente, l'esperienza mistica trascura tutto ciò che non dipende dalla volontà. L'esperienza erotica legata al reale, è il tentativo di un essere dato che

approfitta di circostanze favorevoli: l'erotismo sacro, possibile

nell'esperienza mistica, esige che nulla turbi il soggetto. In via di principio (ma non in assoluto), si può dire che l'India veda con semplicità e chiarezza la successione delle diverse forme di cui ho parlato: l'esperienza mistica è riservata all'età matura, quella più vicina alla morte, al momento cioè in cui vengono meno le condizioni favorevoli all'esperienza reale. L'esperienza mistica legata a certi aspetti delle religioni positive, si contrappone a volte a quest'approvazione della morte fin dentro la vita, in cui vedo il senso profondo dell'erotismo. Ma la contrapposizione non è una necessità. L'approvazione della vita fin dentro la morte è una sfida, e ciò tanto nell'erotismo dei cuori che nell'erotismo dei corpi: una sfida alla morte lanciata dall'indifferenza. La vita è accesso all'essere: se la vita è mortale, la totalità dell'essere non lo è. La vicinanza della totalità, l'ebbrezza della totalità, dominano la considerazione della morte. In primo luogo, il turbamento erotico immediato ci conferisce un sentimento che supera ogni altro, per cui le cupe prospettive connesse alla condizione dell'essere individuale cadono nell'oblio. Poi, al di là dell'ebbrezza concessa alla giovinezza, ci è dato il potere di contemplare la morte in faccia, e di scorgervi infine l'apertura alla totalità inintelligibile, inconoscibile, che è il segreto dell'erotismo, e di cui solo l'erotismo possiede la chiave. Chi mi ha seguito fin qui, sarà ormai in grado di cogliere chiaramente, nell'unità delle forme dell'erotismo, il senso della frase che ho citato prima:

"Non v'è modo migliore per familiarizzarsi con la morte, che di legarla a un'idea libertina".

Quel che ho detto, permette di cogliere in sé l'unità del dominio dell'erotismo, che ci viene spalancato da un atto di rifiuto volontario alla tendenza a ripiegarsi su se stessi. L'erotismo apre la via alla morte, e la morte alla negazione della durata individuale. Potremmo noi, senza far violenza a noi stessi, far nostra una negazione che ci conduce al limite estremo del possibile? Vorrei, per finire, aiutarvi a intuire pienamente come il punto al quale ho tentato di condurvi, per quanto vi possa apparire poco familiare, è ciononostante quello in cui confluiscono violenti e fondamentali impulsi. Ho parlato di esperienza mistica: non ho fatto cenno alla poesia. Né avrei potuto farlo senza impelagarmi, subito dopo, in un dedalo intellettuale. Noi tutti abbiamo coscienza di ciò che è la poesia. La poesia è il nostro fondamento, ma non sappiamo definirla. Né io ne parlerò ora; ritengo però di poter riuscire a rendere più "sensibile" l'idea di continuità, cui ho fatto cenno, e che non può essere identificata fino in fondo con l'idea di Dio cara ai teologi, rammentando questi versi di un poeta tra i più violenti, Rimbaud:

"Elle est retrouvée.  
Quoi? L'éternité.  
C'est la mer all'ée  
Avec le soleil" (2).

La poesia conduce al punto stesso cui porta ogni forma di erotismo, vale a dire all'indistinto, alla confusione degli oggetti distinti. La poesia ci conduce all'eternità, essa ci conduce alla morte, alla totalità: la poesia è "l'eternità. E' il mare convenuto col sole".

## NOTE ALL'INTRODUZIONE.

N. 1. Il presente testo, redatto con lo stesso intento che sovrintende a tutto il libro, è stato originariamente letto nel corso di una conferenza.

N. 2. Letteralmente: E' ritrovata. / Che cosa? L'eternità. / E' il mare convenuto / con il sole. (N.d.T.)

Parte prima.

DIVIETI E TRASGRESSIONE.

### 1. L'EROTISMO NELL'ESPERIENZA INTERIORE.

- L'erotismo, aspetto "immediato" dell'esperienza interiore, in quanto opposto alla sessualità animale.

L'erotismo è uno degli aspetti della vita interiore dell'uomo. Non deve ingannarci il fatto che esso tende senza posa alla scoperta di un oggetto di desiderio posto "al di fuori". Ma questo oggetto corrisponde all'interiorità del desiderio. In realtà, si opta per un oggetto rispondendo sempre alle proprie personali esigenze: anche qualora il desiderio abbia per oggetto la donna che la maggior parte degli uomini avrebbero scelto, ciò che interviene è spesso un elemento inafferrabile, non già una qualità obiettivamente determinabile di quella donna. La donna in questione, se non avesse alcunché capace di toccare il nostro intimo, non avrebbe la nostra preferenza. In una parola, anche se conforme a quella della maggioranza, la scelta umana differisce pur sempre da quella dell'animale: si tratta di una scelta che fa appello a quella mobilità interiore, infinitamente complessa, che è la caratteristica dell'uomo. L'animale ha una vita soggettiva ma si ha l'impressione che questa vita interiore gli sia data come un oggetto inerte, una volta per tutte. L'erotismo dell'uomo differisce dalla sessualità animale, in quanto presuppone l'intervento dell'interiorità dell'uomo. "L'erotismo è, per la coscienza dell'uomo, qualcosa che ne coinvolge l'essere". La sessualità animale costituisce anch'essa uno squilibrio, ma nell'animale non c'è nulla di simile a una coscienza riflessa, non c'è una problematica.

L'attività sessuale dell'uomo non è necessariamente erotica; va considerata erotica solo nella misura in cui essa non è rudimentale o semplicemente animale.

- Importanza decisiva della transizione dall'animale all'uomo.

La determinazione fondamentale va ricercata nella transizione dall'animale all'uomo, transizione della quale ben poco sappiamo. Gli

"eventi" di essa ci sono, tutti, e senza dubbio definitivamente, celati. Tuttavia, siamo meno sprovveduti in merito di quanto possa

sembrare a prima vista. Sappiamo infatti che gli uomini si fabbricarono degli utensili, e che se ne servirono dapprima per provvedere alla loro sussistenza; in un secondo tempo, anzi relativamente presto, per provvedersi del superfluo. In una parola, essi si distinsero dagli animali grazie al "lavoro". Nello stesso tempo, gli uomini si imposero certe restrizioni, quelle che vanno sotto il nome di divieti. Essenzialmente - e sicuramente - questi riguardarono l'atteggiamento nei confronti dei morti, ma, se non proprio nello stesso periodo, altri ne furono formulati, rivolti all'attività sessuale. L'antichità dell'atteggiamento relativo ai morti, è comprovata dalle numerose scoperte di ossami conservati dai contemporanei dei defunti. Sappiamo che l'uomo di Neandertal, che non era ancora del tutto uomo, che non aveva ancora definitivamente raggiunto la posizione eretta e il cui cranio differiva molto meno del nostro da quello degli antropoidi, seppelliva spesso i suoi morti. I divieti sessuali sicuramente non risalgono a tempi così antichi; possiamo però dire che fecero la loro comparsa dovunque l'umanità fece la sua, anche se, nella misura in cui dobbiamo attenerci ai dati della preistoria, non possediamo alcuna testimonianza tangibile della loro genesi. Il seppellimento dei morti ha lasciato tracce, ma nulla è rimasto che possa illuminarci sulle restrizioni sessuali degli uomini più antichi.

Possiamo arguire, semplicemente, che essi lavoravano, dal momento che abbiamo i loro utensili; e poiché il lavoro, a quanto sembra, ha logicamente prodotto la reazione che determina l'atteggiamento davanti alla morte, è legittimo inferirne che la proibizione che regola e limita la sessualità ne fosse il contraccolpo e che l'insieme delle condotte umane fondamentali - lavoro, coscienza della morte, sessualità contenuta - risalgano allo stesso periodo.

Fino dal "paleolitico inferiore", appaiono tracce del lavoro: al "paleolitico medio" risalgono le sepolture più antiche che siano state ritrovate. In realtà si tratta di tempi che durarono, secondo i calcoli odierni, centinaia di migliaia d'anni: tali interminabili millenni corrispondono alla mutazione che liberò l'uomo dall'animalità primaria. Ne uscì un uomo che lavorava, che era consapevole di morire e che stava passando dalla sessualità senza vergogna alla sessualità vergognosa, da cui nacque l'erotismo. L'uomo propriamente detto, che chiamiamo nostro simile, che appare fin dai tempi delle prime pitture nelle caverne ("paleolitico superiore") è determinato dall'insieme di questi cambiamenti che si situano sul piano della religione e che, probabilmente, egli aveva già alle sue spalle.

- L'erotismo, la sua esperienza interiore e la sua comunicabilità, in quanto legati a elementi oggettivi e alla prospettiva storica in cui tali elementi ci si manifestano.

C'è un evidente svantaggio, a trattare così dell'erotismo. Se infatti ne parlassi come dell'attività genetica propria all'uomo, potrei definire l'erotismo in maniera oggettiva. Preferisco tuttavia lasciare in secondo piano, per interessante che sia, lo studio oggettivo dell'erotismo, essendo mia intenzione quella di cogliere nell'erotismo un aspetto della "vita interiore" o, se si preferisce, della vita religiosa dell'uomo.

Come ho detto, l'erotismo appare ai miei occhi come quella condizione di squilibrio in cui l'essere pone se stesso in forse coscientemente. In un certo senso, l'essere si smarrisce oggettivamente, ma allora ecco che il soggetto si identifica con l'oggetto che si smarrisce. Se è necessario, potrei dire che, nell'erotismo, IO mi perdo. Indubbiamente, una situazione tutt'altro che privilegiata. Ma la volontarietà della perdita implicita nell'erotismo, è flagrante:



nessuno penso ne dubiterà. Ora, parlando dell'erotismo, ho intenzione di farlo senz'altro a nome del soggetto, anche se, per introdurre l'argomento, devo premettere certe considerazioni di carattere oggettivo. Ma se parlo dei moti dell'erotismo in maniera oggettiva, desidero sottolineare che ciò accade perché mai l'esperienza interiore è data indipendentemente da considerazioni oggettive, e anzi la troviamo sempre legata a questo o quell'aspetto innegabilmente oggettivo.

- La determinazione dell'erotismo è in primo luogo religiosa, e il mio lavoro è più vicino alla "teologia" che non alla storia erudita delle religioni.

Insisto: se parlo a volte il linguaggio dello scienziato, si tratta sempre di apparenza. Lo scienziato anatomista parla dal di fuori, quale un anatomico del cervello. (Anche se ciò non è del tutto vero: la storia delle religioni non può sopprimere l'"esperienza interna" che l'erudito stesso ha o ha avuto della religione... Ma questo non ha importanza se egli si sforza di dimenticare quanto più può). "Io invece parlo della religione dal di dentro, così come delle religioni parla un teologo".

Il teologo, è vero, parla di teologia "cristiana", mentre la "religione" di cui io parlo non è affatto "una" religione al pari del cristianesimo. Quella di cui parlo io è indubbiamente "la religione", ma essa si definisce proprio in quanto, fin dall'inizio, non è una religione particolare. Io non parlo né di riti né di dogmi, e neppure di una data comunità, ma solo ed esclusivamente del problema che ogni religione si è posta: è di questo problema che mi occupo, così come il teologo fa con la teologia. Ma senza che c'entri la religione cristiana. Se non fosse che questa religione è, nonostante tutto, una religione, mi sentirei persino lontano dal cristianesimo. Mi si dirà che il libro nel quale definisco questa mia posizione ha per oggetto dichiarato l'erotismo; ma va da sé che lo sviluppo dell'erotismo non è per nulla esteriore al dominio della religione; il cristianesimo anzi, opponendosi all'erotismo, ha finito per condannare la maggior parte delle religioni. In un certo senso, si può dire che la religione cristiana è, di tutte, la meno religiosa.

Vorrei essere esattamente inteso, quanto al mio atteggiamento. Innanzitutto, io non parto da nessun presupposto: e nessun presupposto mi sembra più perfetto di quest'assenza. Nulla mi lega ad alcuna tradizione particolare. Posso però dire che, nell'occultismo (o nell'esoterismo), scorgo un presupposto per il quale nutro un qualche interesse, in quanto esso risponde alla nostalgia religiosa, ma dal quale mi distacco in quanto esso implica una fede "data". Aggiungo che, al di fuori di quell'cristiani, i presupposti occultistici sono ai miei occhi i più imbarazzanti, poiché, affermandosi in un mondo dominato dai principi della scienza, voltano loro deliberatamente le spalle. E finiscono per fare, di colui che li accetta, qualcosa di simile a un individuo il quale, pur sapendo che il calcolo esiste, si rifiuta di correggere i propri errori di addizione. La scienza non mi rende cieco (se lo fossi, non potrei rispondere alle sue esigenze), e neppure mi spaventa il calcolo. Accetto che mi si dica "due più due fanno cinque": ma se qualcuno, con fini ben precisi, si mette a far dei conti con me, rifiuterò la pretesa identità del cinque e del due più due. A mio avviso, nessuno è in grado di porre il problema della "religione" muovendo dalle soluzioni gratuite rifiutate dall'attuale "esprit de rigueur" (1). Io non sono uomo di scienza, nel senso che parlo di esperienze interiori anziché di oggetti; ma, quando parlo di oggetti lo faccio come gli uomini di scienza, con il rigore necessario.

Aggiungerò anche che, di solito, nell'atteggiamento religioso si ha un tale intervento di risposte affrettate, che la "religione" è diventata tutt'uno con la faciloneria. E' inevitabile, quindi, che queste mie

prime parole facciano credere al lettore che la mia sia una gratuita avventura intellettuale, lontana dall'incessante ricerca che porta sì, se occorre, lo spirito "al di là", ma "per il tramite" della filosofia e delle scienze, alla ricerca di tutto il possibile che gli si può offrire.

Ognuno, dunque, ammetterà che né la filosofia né le scienze sono in grado di occuparsi del problema che è stato posto dall'aspirazione religiosa. Ognuno però riconoscerà che, nelle condizioni in cui ci si trova ad operare, quest'aspirazione fino al momento presente non ha potuto tradursi che in forme contraffatte. Mai l'umanità ha avuto modo di ricercare ciò che "la religione" da sempre ricerca, e quando ciò è avvenuto è stato in maniera tale che la ricerca in questione era condizionata da cause estranee, di carattere quanto mai dubbio: cause legate, se non all'andamento dei bisogni o desideri materiali, certo a passioni dettate dalle circostanze. L'umanità poteva combattere quei desideri e quelle passioni, poteva servire gli uni e le altre: non poteva però essere loro indifferente. La ricerca iniziata dalla religione, e dalla religione perseguitata, dev'essere indipendente e avulsa dalle vicissitudini storiche non meno di quella scientifica. Ciò non significa che l'uomo non sia dipeso, in tutto e per tutto, da tali vicissitudini, ma questo è vero solo per il passato. E viene il momento, forse precario, in cui con l'aiuto del caso, non dobbiamo più attendere le decisioni altrui (in forma di dogma), per avere l'esperienza da noi desiderata. Finora, ci è almeno concesso di comunicare senza impedimenti il risultato di tale esperienza.

In questo senso, posso occuparmi di "religione": non come il professore che ne fa la storia e che parla, tra l'altro, anche del bramino, ma come il bramino stesso. Tuttavia, si tenga presente che io non sono né un bramino né altro di simile, che io perseguo un'esperienza solitaria, priva di tradizioni, priva di rituali, senza nulla a farmi da guida e d'altra parte senza nulla che possa essermi di ostacolo. Esprimo, in questo mio libro, un'esperienza, senza per ciò fare appello a nulla di particolare, spinto soprattutto dalla preoccupazione di comunicare "l'esperienza interna" - vale a dire, a mio avviso, l'esperienza religiosa - al di fuori e indipendentemente dalle religioni rivelate.

Per tale ragione, la mia ricerca, fondata essenzialmente "sull'esperienza interna", differisce quanto a origine dalla fatica dello storico delle religioni, come pure da quella dell'etnografo e del sociologo. Indubbiamente, per costoro si pone il problema di sapere se sono effettivamente in grado di farsi strada nella selva dei dati che essi vanno elaborando indipendentemente da "un'esperienza interna" che, da un lato, hanno in comune con quella dei loro contemporanei, e d'altra parte è anche, fino a un certo punto almeno, la loro esperienza personale, modificata da un contatto col mondo che costituisce l'oggetto dei loro studi. Ma, nel loro caso siamo in grado di dire, e ciò vale all'incirca come un principio, che "meno peso ha la loro esperienza personale" (in altre parole, quanto più essa si tiene discretamente nell'ombra), tanto "maggiore sarà l'autenticità del loro lavoro". Non ho detto: quanto minore è la loro esperienza, bensì "quanto minor peso essa ha". In effetti sono perfettamente convinto del vantaggio, per lo storico, di avere un'esperienza profonda, ma se tale esperienza egli la possiede, e proprio perché la possiede, la cosa migliore per lui è di dimenticarsene, per contemplare i fatti dal di fuori. Egli non potrà certo dimenticarla del tutto, non potrà ridurre del tutto la nozione dei fatti alla conoscenza che gliene è impartita dal di fuori - e del resto meglio così: ma l'ideale è che tale esperienza agisca "suo malgrado", nella misura in cui questa fonte di conoscenza è irriducibile, nella misura in cui parlare di religione senza alcun riferimento interno all'esperienza che ne abbiamo condurrebbe a un lavoro privo di vita, a un cumulo di oggetti inerti, di materiali offerti in un disordine

inintelligibile.

D'altra parte, se considero i fatti da un punto di vista personale, alla stregua dell'esperienza che ne ho fatto, so benissimo ciò cui volto le spalle, rinunciando all'obiettività della scienza. In primo luogo, come ho detto, non posso arbitrariamente tener lontana da me la conoscenza che mi è apportata dal metodo impersonale: la mia esperienza presuppone, sempre e costantemente, la conoscenza degli oggetti che essa pone in discussione (e, nel caso dell'eroticismo si tratta per lo meno dei corpi, nel caso della religione delle forme ormai stabilite, a prescindere dalle quali non potrebbe sussistere pratica religiosa "comune"). I corpi in questione non sono dati che nella prospettiva in cui hanno assunto storicamente il proprio significato (il loro valore erotico). Noi non possiamo separare l'esperienza che ne abbiamo, da queste forme oggettive, come non possiamo separarla dall'aspetto che esse hanno per chi le contempi dall'esterno, e neppure dalla loro apparizione storica. Sul piano dell'eroticismo, le modificazioni subite dal proprio corpo, le quali rispondono agli impulsi che ci sommuovono all'interno, sono esse stesse legate agli aspetti seducenti e sorprendenti dei corpi sessuati.

Non solo siffatti dati precisi, che da ogni parte provengono a noi, non potrebbero contrapporsi all'"esperienza interna" che ad essi corrisponde, ma, in più, i dati stessi l'aiutano a evadere dal fortuito, condizione propria dell'individuo. Fosse associata all'oggettività del mondo reale, l'esperienza introdurrebbe fatalmente l'arbitrio; d'altra parte se non avesse il carattere universale dell'oggetto al quale è legata la sua rispondenza, non potremmo neppure parlarne. Allo stesso modo, mancando l'esperienza, non si potrebbe parlare né di erotismo né di religione.

- Le condizioni di un'esperienza interna impersonale: l'esperienza contraddittoria del divieto e della trasgressione.

In ogni caso, sarà opportuno operare una netta distinzione tra lo studio che procede "il meno possibile" nel senso dell'"esperienza", e lo studio che in quel senso risolutamente procede. Bisogna ancora aggiungere che, se la prima forma di studi non fosse stata perseguita per prima, la seconda sarebbe definitivamente condannata alla gratuità che ci è tanto familiare. Infine, è certo che una condizione, la quale oggi ci sembra definitivamente conquistata, in realtà ha avuto origine non molto tempo fa.

Sia trattandosi di erotismo o, più genericamente, di religione, l'"esperienza interna" lucida e chiara risultava impossibile in un tempo in cui non era ancora evidente il gioco di equilibri tra divieti e trasgressioni, quella dialettica che rende possibile l'esistenza degli uni e delle altre. D'altra parte, non è sufficiente sapere che tale gioco esiste di fatto. La conoscenza dell'eroticismo, ovvero della religione, richiede un'esperienza personale, uguale e contraddittoria, del divieto e della trasgressione.

Questa doppia esperienza è purtroppo rara. Le immagini erotiche, ovvero religiose, impongono agli uni, essenzialmente, gli atteggiamenti del divieto, ad altri invece atteggiamenti diametralmente opposti. I primi di tali atteggiamenti rispondono alla tradizione; i secondi sono anch'essi abbastanza comuni, per lo meno sotto forma di un presunto ritorno alla "natura", alla quale si oppone il divieto. Ma la trasgressione non è il "ritorno alla natura": essa "semplicemente sospende la proibizione senza toglierla di mezzo" (2). Qui si cela la molla dell'eroticismo, e qui in pari tempo si cela la molla di ogni religione. Anticiperei io svolgimento del mio studio, se già ora mi soffermassi a chiarire le intime connessioni tra legge e violazione della legge. Ma, se è vero che la diffidenza (la fonte incessante del dubbio) è necessaria per chi si sforzi di descrivere l'"esperienza" di cui vado parlando, essa deve in particolare

accompagnarsi alle affermazioni che già ora posso fare.

Innanzitutto, dobbiamo dirci, a proposito dei nostri sentimenti, che essi tendono a dare un indirizzo personale ai nostri punti di vista. Ma si tratta di una difficoltà d'ordine generale. A mio avviso, è abbastanza semplice scoprire fino a che punto la mia "esperienza interiore" coincida con quella degli altri, e perché essa mi faccia "comunicare" con loro. Ciò, di solito non è ammesso: ma il carattere vago e generico della mia affermazione, mi impedisce di insistere sul concetto e delucidarlo. E passo oltre, e dico che gli ostacoli frapposti alla comunicazione dell'"esperienza" mi paiono di tutt'altra natura: essi hanno a che fare con i "divieti" fondamentali e con la duplicità di cui ho detto, e che concilia ciò che in via di principio è inconciliabile, il rispetto della legge e la sua soluzione, la proibizione e la trasgressione.

Delle due, l'una: o la proibizione è efficace, e in tal caso "l'esperienza" non ha luogo, o ha luogo solo furtivamente, cioè resta al di fuori dell'ambito della coscienza; oppure non ha efficacia; ed è questo, dei due casi, quello peggiore, più sfavorevole. Nella maggior parte dei casi, per la scienza la proibizione non è giustificata, essa è patologica, sta alla base della nevrosi. La proibizione è pertanto nota "dal di fuori": anche qualora noi se ne abbia esperienza personale, nella misura in cui la pensiamo come morbosa, vi scorgiamo un meccanismo esteriore, una intrusione nella nostra coscienza. Questo modo di vedere le cose, non sopprime affatto l'esperienza: semplicemente, le conferisce un senso più modesto. Ne consegue che la proibizione e la trasgressione, se sono descritti, lo sono come oggetti, sono cioè descritti dallo storico, ovvero dallo psichiatra (o psicanalista).

L'erotismo, considerato dall'intelligenza come una cosa, è, allo stesso modo della religione, niente altro che una cosa, un oggetto mostruoso. L'erotismo e la religione ci sono preclusi, nella misura in cui ci rifiutiamo di situarli risolutamente sul piano dell'esperienza "interna". Veniamo a situarli sul piano delle "cose", quello che noi conosciamo dall'esterno qualora cediamo, anche senza rendercene conto, alle istanze della proibizione. La proibizione cui si obbedisce senza timore reverenziale, non ha più la contropartita del desiderio, che ne costituisce il senso profondo. La cosa peggiore è che la scienza, il cui andamento richiede che essa tratti oggettivamente la proibizione, prende, sì, le mosse dalla proibizione stessa, ma in pari tempo la rifiuta in quanto irrazionale! Soltanto l'esperienza dall'interno ne dà l'aspetto globale, l'aspetto grazie al quale essa è finalmente giustificata. Se compiamo opera di scienza, in effetti non facciamo che contemplare gli oggetti in quanto esterni al soggetto che noi siamo: lo scienziato stesso diviene, nell'indagine scientifica, un oggetto esterno al soggetto il quale sia intento a fare opera di scienza (ma non potrebbe farla se in partenza non si fosse negato come soggetto). Tutto procede senza intoppi, se l'erotismo è condannato, qualora cioè lo respingiamo a priori; se in altre parole, ci si sia sbarazzati dell'erotismo. Ma se, come spesso accade, la scienza da un lato condanna la religione (la religione morale) e questa tuttavia si rivela il fondamento stesso della scienza, è ovvio che si dovrà anche desistere dalla possibilità di opporsi legittimamente all'erotismo. Non "opponendoci" più all'erotismo, dobbiamo cessare dal farne una cosa, un oggetto esterno a noi (3). Non ci resta che considerarlo allora come il movente stesso dell'essere.

Ma se la proibizione ha efficacia, la cosa risulterà assai difficile. La proibizione ha fatto, dapprima, il gioco della scienza, in quanto ha allontanato l'oggetto, che vietava, dalla nostra coscienza in pari tempo sottraendo alla nostra coscienza (o, per lo meno, alla coscienza chiara) quel moto di spavento la cui conseguenza era appunto il divieto. Ma il rifiuto dell'oggetto conturbante, come pure del turbamento, era necessario per la chiarezza - che niente turbava - del mondo dell'attività del mondo oggettivo. Senza la proibizione, senza

il primato del divieto, l'uomo non avrebbe potuto giungere alla coscienza chiara e distinta, su cui si fonda la scienza. Il divieto elimina la violenza, e invece i nostri atti violenti (e, tra essi, quelli che rispondono agli impulsi sessuali) distruggono in noi la tranquillità e l'ordine senza i quali la coscienza umana è inconcepibile. Ma, se la coscienza deve avere di mira appunto i moti conturbanti della violenza, ciò presuppone, in primo luogo, che essa si sia costituita al riparo dei divieti: ciò presuppone, in secondo luogo, che noi possiamo servircene per chiarire quei divieti senza i quali essa non esisterebbe. La coscienza non può, in tal caso, considerare le proibizioni stesse alla stregua di errori di cui noi saremmo le vittime, bensì quali effetti del fondamentale sentimento da cui è dipesa l'umanità. La verità delle proibizioni costituisce la chiave del nostro atteggiamento umano. Noi dobbiamo, noi possiamo sapere esattamente che le proibizioni non sono imposte dal di fuori. La prova che esse non provengono dall'esterno, la avremo nell'istante in cui supereremo, "trasgrediremo" il divieto, soprattutto in quell'istante tormentoso, ancora sospeso, in cui il divieto continua a pesare, e tuttavia noi già cediamo all'impulso al quale si opponeva. Se osserviamo il divieto, se ci assoggettiamo ad esso, non ne abbiamo più coscienza. Ma, nell'istante della trasgressione, siamo preda all'angoscia, senza la quale la proibizione non sarebbe: è l'esperienza del peccato. L'esperienza conduce alla trasgressione compiuta, alla trasgressione riuscita, la quale, se mantiene la proibizione, la mantiene per "trarne piacere. L'esperienza interna dell'erotismo richiede, da parte di colui che la compie, una sensibilità per l'angoscia che fonda il divieto altrettanto grande che per il desiderio che induce a infrangerlo". E' questa la sensibilità "religiosa", che sempre lega strettamente desiderio e timore, piacere intenso e angoscia. Coloro i quali ignorano, o provano solo furtivamente il sentimento dell'angoscia, cioè la nausea, l'orrore così comuni tra le fanciulle del secolo scorso, non ne sono certo capaci: ma lo stesso vale per coloro che da tali sentimenti sono limitati. Questi sentimenti non hanno nulla di morboso ma essi sono, nella vita d'un uomo, ciò che la crisalide è a paragone dell'insetto perfetto. L'"esperienza interna" dell'uomo ha luogo nel momento in cui, rompendo la crisalide, l'uomo ha coscienza di infrangere se stesso, non già la resistenza oppostagli dall'ambiente esterno. Il superamento della coscienza oggettiva, che delimitava le pareti della crisalide, è legato appunto a questo rovesciamento.

## 2. IL DIVIETO E LA MORTE.

- La contrapposizione del mondo del lavoro e della ragione, e del mondo della violenza.

In quanto andrò sviluppando, e che s'accentra sulla considerazione dell'erotismo ardente, di quel punto cieco in cui l'erotismo raggiunge il massimo d'intensità, farò oggetto di considerazione sistematica l'opposizione dei due mondi inconciliabili di cui ho parlato, vale a dire divieto e trasgressione.

In ogni caso, l'uomo appartiene all'uno e all'altro di questi due mondi, tra i quali, per quanto faccia, si scinde e lacera la sua esistenza. Il mondo del lavoro e della ragionevolezza stanno alla base dell'esistenza umana, ma il lavoro non riesce ad assorbirci interamente, come del resto non è illimitata la sovranità della ragione. Grazie alla propria attività, l'uomo ha edificato l'universo razionale, ma sussiste pur sempre in lui un fondo di violenza. La stessa natura è violenta e, per ragionevoli che noi si divenga, possiamo sempre esser preda di una violenza che non è quella naturale,

ma la violenza d'un essere che ragiona, che ha tentato di obbedire alla ragione, ma ha finito per soccombere a impulsi derivanti dal suo intimo, e che egli non è riuscito, appunto, a ridurre a ragione.

Vi è nella natura, e continua a sussistere nell'uomo, una tendenza perenne all'"eccesso", che può essere ridotta soltanto in parte, mai completamente. E' una tendenza della quale di regola non siamo in grado di renderci conto. Anzi, per definizione, si tratta di ciò appunto di cui mai nulla riuscirà a render conto, ma noi viviamo evidentemente in sua balia: l'universo nel quale galleggiamo non ha alcuna finalità determinabile in termini razionali e, se tentiamo di far coincidere l'universo stesso con Dio, non facciamo che associare "irragionevolmente" l'eccesso infinito, al cui cospetto sta la nostra ragione, e questa stessa ragione. Ma, per l'eccesso che è insito in lui, quel Dio del quale vorremmo formarci un'immagine concreta, afferrabile, non cessa, eccedendo i limiti di questa nozione, dall'eccedere i limiti della ragione.

Nell'ambito della nostra esistenza l'eccesso si manifesta nella misura in cui la violenza l'ha vinta sulla ragione. Il lavoro esige una condotta tale per cui il programma degli sforzi, proporzionati all'attività produttiva, risulti costante. Il lavoro richiede una condotta di vita ragionevole, da cui siano esclusi i moti tumultuosi che si scatenano nel corso della festa e, in genere, del gioco. Se non fossimo in grado di reprimere questi impulsi, non saremmo neppure capaci di lavorare, e d'altra parte è proprio il lavoro a imporre il freno. Tali impulsi danno, a chi ceda loro, una soddisfazione immediata, mentre il lavoro promette, a chi è in grado di farvi ricorso, un profitto futuro, il cui interesse non può esser posto in discussione, se non dal punto di vista dell'attimo presente. Dai tempi più antichi (4), il lavoro ha introdotto una sorta di distensione, grazie alla quale l'uomo cessava di rispondere all'impulso immediato, condizionato dalla violenza degli appetiti. E' arbitrario, non v'è dubbio in merito, contrapporre con tanta tensione e continuità il distacco, che sta alla base del lavoro, a moti tumultuosi la cui necessità è tutt'altro che costante. Tuttavia, non va dimenticato che il lavoro, una volta iniziato, istituisce la impossibilità di cedere a sollecitazioni di carattere immediato, capaci di renderci indifferenti a risultati sperabili e sperati, ma il cui interesse riguarda soltanto il futuro. Nella stragrande maggioranza dei casi, il lavoro è opera collettiva, e il gruppo umano che lo compie deve opporsi, nel periodo di tempo riservato al lavoro, a moti e impulsi capaci di travolgere più individui, e nei quali nulla più esiste, all'infuori dell'immediato abbandono all'eccesso. Cioè alla violenza. Così la collettività umana, dedita in gran parte al lavoro, è definita dai "divieti", senza i quali non sarebbe diventata il "mondo del lavoro" che essenzialmente è.

- Oggetto fondamentale dei divieti è la violenza.

Ciò che impedisce di scorgere, nella sua effettiva semplicità, quest'articolazione fondamentale e decisiva dell'esistenza umana, è la capricciosità che domina la formulazione dei divieti, e che spesso ha finito per conferire, a questi, superficialità e insignificanza. Il significato dei divieti, se li consideriamo nel loro complesso, in particolare se teniamo conto di quelli di essi che non cessiamo mai di osservare religiosamente, è comunque riducibile a un minimo comun denominatore. Lo affermo, senza poterlo per il momento dimostrare (soltanto a mano a mano che procederò in un'esposizione che ho voluto sistematica, apparirà evidente la fondatezza dell'enunciato): quel che l'universo del lavoro esclude mediante i divieti, è la violenza; e, nell'ambito in cui si muove la mia ricerca, violenza significa in pari tempo riproduzione sessuale e morte. Soltanto più avanti saremo in grado di toccar con mano la profonda unità di quelli che, in apparenza, sono due opposti inconciliabili, vale a dire la nascita e

la morte. Possiamo però dire fin d'ora che la loro connessione esteriore si rivela nell'"universo sadico", che si propone alla meditazione di chiunque rifletta sull'erotismo. Sade (è questo appunto che egli ha voluto dire) di solito incute orrore perfino a coloro i quali fingono di ammirarlo, e che non sono riusciti a cogliere da se stessi questa realtà angosciosa: il movimento dell'amore, portato alle sue estreme conseguenze, è un movimento di morte. Un legame che non dovrebbe affatto apparire paradossale: l'eccesso da cui procede la riproduzione, e quell'eccesso che è la morte, non possono essere compresi che l'uno mediante l'altro. Comunque è indiscutibile che i due divieti iniziali e fondamentali riguardano, il primo la morte, il secondo la funzione sessuale.

- I dati preistorici del divieto relativo alla morte.

"Non ammazzare", "Non fornicare", sono i due comandamenti fondamentali iscritti nella Bibbia, e che, a conti fatti, non cessiamo mai di osservare.

Sofferamoci sul primo di tali divieti, e per farlo riandiamo alla fase più antica della nostra specie, quella in cui si decise il nostro destino. Prima ancora che l'uomo assumesse l'aspetto che ha oggi, l'"Uomo di Neandertal", quello al quale gli studiosi danno il nome di "Homo faber", fabbricava svariati utensili di pietra, spesso fatti in maniera elaborata, dei quali si serviva per tagliare la pietra o il legno. Questa specie d'uomo, vissuto centomila anni prima di noi, già ci somigliava, benché assomigliasse anche alla scimmia. Aveva, come noi, la posizione eretta, ma le sue gambe erano ancora alquanto arcuate; camminando, si appoggiava infatti più sul bordo esterno del piede che non sulla pianta. Non aveva il collo snodato che abbiamo noi oggi (benché vi siano tuttora uomini che hanno conservato qualcuna di simili caratteristiche scimmiesche). Aveva la fronte bassa e l'arco sopraccigliare prominente. Non conosciamo che le ossa di questo rudimento d'uomo, e non siamo in grado di immaginarci l'aspetto del suo volto, e neppure siamo in grado di dire se la sua espressione era già "umana". Sappiamo soltanto che lavorava e che si separò dalla violenza.

Certo, se consideriamo l'esistenza dell'uomo di Neandertal nel suo complesso, dobbiamo dire che questa creatura restò nell'ambito della violenza. (Del resto, l'abbiamo forse, noi stessi, abbandonata del tutto?) In parte almeno però, il neandertaliano si sottrasse al dominio della violenza. Il neandertaliano lavorava. Abbiamo le testimonianze della sua abilità tecnica negli utensili di pietra che egli ha lasciato, utensili di vario tipo e forma. La sua abilità tecnica era già notevole, e tale che, se gli fosse mancata l'attenzione e la riflessione, grazie alle quali egli era in grado di

riprendere e perfezionare la concezione originaria, il neandertaliano non sarebbe certo pervenuto a risultati che, lungi dall'essere veramente regolari, costituirono a lungo andare un effettivo miglioramento. Ma gli utensili non sono le uniche testimonianze d'una crescente opposizione alla violenza; ad essi si aggiungono le sepolture lasciate dall'uomo di Neandertal.

Ciò che, con il lavoro, quest'uomo riconobbe di orribile e di sconvolgente - anzi di meraviglioso - è la morte. L'era che gli studiosi della preistoria assegnano all'"uomo di Neandertal" è il paleolitico medio. A partire dal paleolitico inferiore che, stando alle apparenze, precedette il medio di parecchie centinaia di migliaia d'anni, sono esistiti esseri umani assai simili, i quali, al pari dei neandertaliani, han lasciato traccia del loro lavoro; e già gli ossari lasciati da questi uomini più antichi, inducono a credere che la morte avesse cominciato a turbarli, poiché a quanto sembra almeno i crani erano oggetto delle loro attenzioni. Ma l'inumazione vera e propria, quale l'umanità dei nostri giorni non cessa di praticare

"religiosamente", fece la propria apparizione solo sul finire del paleolitico medio, vale a dire poco prima della scomparsa dell'"uomo di Neandertal" e dall'avvento di un uomo simile in tutto e per tutto a noi, e al quale gli studiosi della preistoria, riserbando a quello che lo precedette il nome di "Homo faber", danno il nome di "Homo sapiens".

L'usanza della sepoltura prova l'esistenza di un divieto riguardante i morti e la morte. La nascita di questo divieto, almeno in forma vaga, dev'essere stata, è logico, anteriore alla sua applicazione pratica. Possiamo anche ammettere in via di ipotesi che, in un certo senso, in forma a stento sensibile, tale che nessuna testimonianza ne poté sussistere, tale, ancora, da sfuggire persino a coloro che pure vissero quell'esperienza, la nascita del divieto relativo alla morte abbia coinciso con la nascita del lavoro. Si tratta, sostanzialmente, di una differenza istituita tra il morto, la salma, e gli altri oggetti. Al giorno d'oggi, questa differenza continua a caratterizzare l'uomo in rapporto all'animale. Noi percepiamo chiaramente la transizione dallo stato di vivente a quello di morto, vale a dire la trasformazione in quell'oggetto pauroso che, per l'uomo, è il cadavere di un altro uomo: il cadavere è lì, a fornire la prova della sorte che attende ogni uomo; il cadavere dimostra che l'uomo non può sfuggire, a lungo andare, alla violenza in agguato. Il divieto che si impone a chi si trovi al cospetto del cadavere, è un indietreggiare, un "respingere la violenza", un "separarsi dalla violenza". La rappresentazione della violenza quale in particolare dobbiamo attribuirle agli uomini arcaici, va necessariamente intesa quale opposizione all'andamento lavorativo proprio delle operazioni razionali. L'errore del Lévi-Bruhl, riconosciuto ormai da un pezzo, consiste nell'aver rifiutato al primitivo la capacità di pensare razionalmente, concedendogli solo gli abbandoni e le rappresentazioni indistinte della "partecipazione" (5): il lavoro evidentemente non è meno antico dell'uomo e, benché l'animale non sia sempre estraneo al lavoro, il lavoro umano, distinto da quello dell'animale, non è mai estraneo alla ragione. Esso presuppone che sia stata riconosciuta l'identità fondamentale dell'oggetto lavorato con se stesso e la differenza, risultato del lavoro, tra lo strumento prodotto e la materia da cui è stato ricavato. Ancora, esso implica la coscienza dell'utilità dello strumento, della serie di cause ed effetti nella quale sarà inserito. Le leggi che presiedono alle operazioni programmate, e dalle quali derivano o alle quali serviranno gli utensili, sono in primo luogo leggi della ragione. Tali leggi regolano i mutamenti che il lavoro programma e che il lavoro attua. Certo, un primitivo non avrebbe potuto fissarle in un linguaggio che, pur impartendogli la coscienza degli oggetti designati, non gli impartisse quella della designazione, non gli impartisse la coscienza del linguaggio stesso. Nella stragrande maggioranza dei casi, lo stesso operaio d'oggi non sarebbe in grado di formulare le leggi in questione: tuttavia, egli le osserva fedelmente. Il primitivo in certi casi ha potuto anche pensare alla maniera attribuitagli dal Lévy-Bruhl, vale a dire in maniera irrazionale, in altre parole pensare che una cosa sia e che in pari tempo non sia, ovvero che possa nello stesso momento essere ciò che è e un'altra cosa ancora.

La ragione, in altre parole, non dominava affatto tutto il pensiero dell'uomo arcaico, anche se vi regnava sovrana durante le operazioni di lavoro, al punto da permettere al primitivo di concepire, pur senza formularlo, un ambito del lavoro o della ragione, cui si opponeva l'ambito della violenza (6). Certamente la morte differisce, allo stesso modo del disordine, dall'ordinamento caratteristico dell'attività lavorativa: e il primitivo poteva avvertire come cosa sua, appartenente a lui, l'ordinamento del lavoro, mentre il disordine della morte lo trascendeva, togliendo senso ai suoi sforzi. L'andamento del lavoro, l'operare della ragione, servivano ai suoi scopi, mentre il disordine, l'andamento della violenza, portava alla



rovina l'essere stesso che è il fine ultimo delle opere utili. L'uomo, identificandosi con l'ordinamento apportato dal lavoro, si trovò in condizioni di doversi separare dalla violenza, che agiva in senso contrario.

- L'orrore per il cadavere, in quanto simbolo di violenza e minaccia di contagio della violenza.

Diciamo, senza attendere oltre, che la violenza, e la morte che ne è il simbolo, hanno un duplice senso: da un lato l'orrore, legato all'attaccamento per la vita, ce ne allontana; dall'altro, siamo attratti da un aspetto solenne, e insieme terrificante, fonte di grandissimo turbamento. Ritornero su questa ambiguità. Non posso, per il momento, fare altro che indicare l'aspetto sostanziale di un indietreggiare di fronte alla violenza che trova la propria traduzione nel divieto della morte.

La salma dovette sempre essere, agli occhi di coloro di cui il morto era stato compagno in vita, un oggetto di interesse, e dobbiamo ritenere che, caduto l'antico compagno vittima della violenza, i suoi vicini si sentissero in dovere di preservarlo da ulteriori atti di

violenza. Probabilmente il seppellimento manifestò, fin dai primi tempi, da parte di coloro che procedettero all'inumazione, il desiderio di preservare i cadaveri dalla voracità degli animali. Ma, se questo desiderio poté essere determinante ai fini dell'instaurazione di tale usanza, non è possibile tuttavia vedere in esso il movente principale; con ogni probabilità, per lungo tempo l'orrore dei morti ha dominato di gran lunga i sentimenti sviluppati dall'addolcimento dei costumi. La morte era il simbolo della violenza, di una rottura che interveniva in un ambito che essa era in grado di distruggere. Immobile, il morto partecipava della violenza che lo aveva colpito: ciò che entrava a contatto col cadavere, era ugualmente minacciato dalla rovina cui quello era soggiaciuto. La morte trascendeva a tal punto il mondo familiare, sgorgava da una sfera così diversa, che le si addiceva un modo di pensare del tutto opposto a quello che regola il lavoro. Il pensiero simbolico, ovvero mitico, che a torto il Lévy-Bruhl definì primitivo, è il solo che risponda a una violenza il cui principio immanente è appunto quello di uscire dai limiti del pensiero razionale, implicito nel lavoro. In questo modo di pensare, la violenza che interrompe, colpendo il vivente e trasformandolo in morto, il corso regolare delle cose, non cessa dall'essere pericolosa anche una volta defunto colui che ne è stato colpito. La morte costituisce un pericolo magico, capace di agire per un "contagio" che parte dal cadavere. La salma rappresenta un pericolo per coloro che restano: se questi han l'obbligo di riparla in luogo nascosto, ciò avviene più per mettersene al riparo che per mettere quella al riparo e preservarla. Sovente l'idea di "contagio" si lega alla decomposizione del cadavere, in cui si scorge una potenza temibilmente aggressiva. La decomposizione avviata è, dal punto di vista biologico, uno stato di disordine che, al pari del cadavere fresco, dà un'immagine della sorte umana, implica una minaccia. Noi non crediamo alla magia contagiosa: ma chi di noi può sostenere che non impallidirebbe alla vista di un cadavere pieno di vermi? I popoli arcaici vedono, nello spolparsi delle ossa, la prova che la minaccia della violenza, manifestatasi al momento della morte, è stata placata. Di regola, lo stesso defunto, in quanto caduto in potere della violenza, agli occhi dei sopravvissuti partecipa del disordine proprio di questa, e il fatto che ne restino solo le ossa spolpate sta a indicare che finalmente il disordine è cessato.

- Il divieto dell'omicidio.

Il divieto, nel caso del cadavere, non sempre appare evidente. In

"Totem e tabù", Freud, a causa di un'insufficiente conoscenza dei dati (oggi assai più elaborati) dell'etnografia, sosteneva che generalmente il divieto si oppone al "desiderio" di toccare. Ma, indubbiamente, il desiderio di toccare i morti non doveva essere maggiore, un tempo, di quanto sia oggi. Il tabù non previene necessariamente il desiderio: in presenza del cadavere, l'orrore è immediato, immancabile, tale che, per così dire, risulta impossibile resistergli. La violenza di cui è imbevuta la morte, induce in tentazione solo in un senso, vale a dire quando si tratta di incarnarla in noi "contro" un essere vivente, quando cioè siamo presi dal desiderio di "uccidere". Il divieto dell'omicidio è un aspetto particolare del divieto generico alla violenza.

Agli occhi degli uomini arcaici, il decesso è sempre la conseguenza di un atto di violenza. Questa può avere agito per via di magia, ma vi è sempre un responsabile, è sempre stato commesso un omicidio. I due aspetti del divieto sono corollari. Noi dobbiamo fuggire la morte e metterci al riparo dalle forze scatenate che la abitano. Noi non dobbiamo permettere che in noi si scatenino forze analoghe a quelle delle quali il defunto è vittima, dalle quali per il momento è posseduto.

In via di principio, la società che il lavoro ha costituito si ritiene estranea per sua essenza alla violenza implicita nel decesso di uno dei suoi membri. Al cospetto di questa morte, la società reagisce col sentimento del proibito. Ma ciò è valido soltanto per i membri della società. Il divieto ha piena efficacia nell'ambito di questa società: all'infuori di essa, nei confronti dello straniero, il divieto è, sì, ancora avvertito, ma può essere trasgredito. La società, che dal lavoro è stata resa estranea alla violenza, ne è scissa in realtà soltanto per la durata del lavoro stesso, e nei confronti di coloro i quali sono associati dal lavoro in comune. Al di fuori di questi limiti di tempo e di spazio, il gruppo umano può far ritorno alla violenza, può per esempio darsi all'omicidio nel corso della guerra che l'oppone a un altro gruppo.

In certe condizioni, per un periodo di tempo determinato, l'omicidio dei membri d'una data tribù è lecito, esso è addirittura necessario. Tuttavia, le più folli ecatombi, nonostante la leggerezza di coloro i quali se ne rendono colpevoli, non eliminano né mai hanno completamente eliminato la maledizione che colpisce l'assassinio. Se, a volte, ci fa ridere l'ordine impartito dalla Bibbia: "Non uccidere!" dobbiamo però tener conto del fatto che è ingannevole l'insignificanza che eventualmente attribuiamo al comandamento. Abbattuto l'ostacolo, beffato il divieto, questo sopravvive in realtà alla trasgressione. Il più crudele degli assassini non può non ignorare la maledizione sospesa sul suo capo. Ciò, perché la maledizione è condizione prima della sua gloria. Neppure moltiplicando le trasgressioni si viene a capo del divieto, "quasi che il divieto stesso non fosse che il mezzo per investire di una gloriosa maledizione quel che esso respinge".

Nella frase che precede vi è una verità fondamentale: il divieto generato dal terrore non ci propone soltanto di osservarlo. La contropartita non fa mai difetto. Ciò che è vietato ha in sé qualcosa di affascinante, e assume un senso che non aveva prima che il terrore ce ne allontanasse e ci attraesse insieme. "Nulla" afferma Sade "riesce a contenere il libertinaggio... Il vero modo di estenderne e moltiplicarne i desideri, consiste nel tentare di imporgli dei limiti" (7). Già, nulla riesce a contenere il libertinaggio o, per esprimersi in termini più generali, non vi è nulla che possa ridurre la violenza.

### 3. IL DIVIETO CONNESSO ALLA RIPRODUZIONE.

- Un divieto universale si oppone in noi alla libertà animalesca della vita sessuale.

Più avanti, tornerò sul rapporto complementare che lega il divieto opposto alla violenza a quegli impulsi alla trasgressione che liberano la violenza stessa. Tali impulsi, d'altra parte, presentano una specie di unità: già passando dall'esame della condizione in cui la barriera è in funzione all'esame di quella in cui la barriera stessa è tolta di mezzo mi son trovato di fronte a tutto un gruppo di divieti paralleli a quello relativo alla morte. E soltanto in un secondo tempo, potevo parlare dei divieti che hanno per oggetto la sessualità. Ci restano tracce antichissime delle usanze relative alla morte. Assai più recenti, al contrario, i documenti riguardanti la sessualità, e per di più essi sono tali da impedirci di concludere in un senso anziché nell'altro. Abbiamo le tombe del paleolitico medio, ma le testimonianze relative alla sessualità dei primi uomini non vanno al di là del paleolitico superiore. L'arte (la rappresentazione) non appare ancora all'epoca dell'"uomo di Neandertal" (8), ma comincia solo con l'"Homo sapiens". Anche questi ha tuttavia tracciato raramente immagini di se stesso; in tali immagini comunque, hanno gran rilievo gli organi sessuali. Se ne deve arguire che l'attività sessuale, al pari della morte, interessò assai presto l'uomo, ma non possiamo certo, come invece nel caso della morte, dedurre un'indicazione chiara da un dato così vago. Le immagini in questione, evidentemente testimoniano di una relativa libertà. Tuttavia esse non bastano a provare che coloro i quali le tracciarono conoscevano una libertà senza limiti. Possiamo soltanto affermare che, contrapposta al lavoro, l'attività sessuale costituisce una violenza, e che, in quanto impulso immediato, essa potrebbe turbare l'andamento del lavoro. Un gruppo umano che a questo sia dedito, ovviamente non può che farvi ricorso con precauzione. Siamo pertanto autorizzati a pensare che, fin da tempi antichissimi, la libertà sessuale fu sottoposta a regole alle quali possiamo dare il nome di divieti, senza poter dire nulla dei singoli casi ai quali questi si applicavano. Tutt'al più, possiamo ammettere che fosse il lavoro, coi suoi ferrei orari, a rendere necessaria l'imposizione di remore. La sola, vera ragione che ci persuade ad ammettere l'antichità remotissima di un tale divieto, è che, a quanto ne sappiamo, non c'è stata e non c'è società umana che non abbia sottoposto a precise restrizioni la propria attività sessuale: l'uomo è un animale che resta "interdetto" davanti alla morte e davanti all'unione sessuale. Lo è "più o meno", ma in entrambi i casi la sua reazione differisce da quella di altri animali. Queste restrizioni variano notevolmente secondo il luogo e il tempo. Non tutti i popoli avvertono allo stesso modo la necessità di nascondere gli organi sessuali, ma nascondono generalmente l'organo maschile in erezione e, di regola, maschio e femmina umani si ritirano in solitudine allorché devono congiungersi. La nudità, nell'ambito delle civiltà occidentali, è divenuta oggetto di un divieto assai pesante e generalissimo, benché al giorno d'oggi si tenda a mettere in discussione ciò che un tempo pareva un fondamento incrollabile. L'esperienza che abbiamo dei possibili mutamenti, prova che i divieti lungi dall'essere costruzioni capricciose, hanno un preciso significato, che essi conservano a dispetto delle varianti esteriori, le quali vertono su questo o quell'aspetto che, in sé, non ha importanza decisiva. Siamo al corrente della fragilità degli aspetti che abbiamo attribuito al divieto informale dal quale deriva la necessità di un'attività erotica contenuta entro limiti generalmente rispettati. Ma abbiamo acquisito in pari tempo la certezza dell'esistenza di una regola fondamentale, la quale esige la sottomissione a limitazioni, "quali che esse siano", e la sottomissione "in comune". Il divieto che ostacola la piena libertà sessuale ha dunque portata ed estensione generale, ma esso assume aspetti diversi nei differenti ambiti sociali. Mi sorprende il fatto di essere io il primo a formulare queste verità in maniera chiara. E' banale isolare un "divieto" particolare, come la

proibizione dell'incesto, che in realtà è soltanto un "aspetto", e ricercarne l'esplicazione al di fuori del suo fondamento di carattere generale, che è il divieto informale e universale che ha per oggetto la sessualità. Un'eccezione in questo campo è costituita da Roger Caillois, il quale scrive (9): "Certi problemi che han fatto scorrere fiumi di inchiostro, quale ad esempio quello della proibizione dell'incesto, non possono trovare una giusta soluzione finché non li si consideri alla stregua di casi particolari d'un sistema che abbraccia la "totalità" delle interdizioni religiose in una data società". A mio avviso, la formula del Caillois è perfetta nella prima parte, ma l'espressione "data società" riporta ancora una volta al caso particolare, all'aspetto singolo. E' ora che si cominci a considerare davvero la totalità delle interdizioni religiose, di tutti i tempi e sotto tutti i climi. La formula del Caillois mi induce a parlare fin d'ora, senza tuttavia soffermarci troppo, di quel divieto "informale e generale", che è sempre lo stesso ovunque. Al pari della sua forma muta anche il suo oggetto; ma, che siano in questione la sessualità o la morte, ad essere presa di mira è sempre la violenza, la violenza che terrorizza ma che insieme attira.

- La proibizione dell'incesto.

Il "caso particolare" della proibizione dell'incesto è quello che maggiormente attira l'attenzione, al punto da finire di solito per sostituirsi, in un quadro di carattere generale, al divieto sessuale propriamente detto. Ognuno sa che esiste un divieto sessuale, informale e inafferrabile: l'umanità intera lo osserva. Ma, da un'obbedienza così diversa a seconda dei tempi e dei luoghi, nessuno ha tentato di dedurre una formula che permetta di esprimersi in termini generali. Il divieto dell'incesto, che è generalissimo, si traduce tuttavia in usanze precise, sempre rigorosissimamente formulate, e basta una parola, il cui significato formale sia incontestabile, a darne la definizione generale. E' questa la ragione per la quale l'incesto è stato oggetto di numerosi studi, mentre il divieto di cui esso non è che un caso particolare (ragion per cui dall'incesto si può dedurre un insieme coerente), punto o poco posto occupa nell'animo di coloro che hanno occasione di studiare gli atteggiamenti umani. Ciò, perché l'intelligenza umana è portata alla considerazione di ciò che è semplice e definibile, e alla negligenza per ciò che è vago, inafferrabile e variabile. Questa è anche la ragione per cui il divieto è sfuggito così spesso, finora, alla curiosità degli studiosi, mentre le varie forme dell'incesto, non meno chiaramente determinate di quelle delle specie animali, proponevano agli studiosi proprio quel che essi volevano e amavano, enigmi da risolvere e sui quali esercitare la propria sagacia.

Nelle società arcaiche, la classificazione delle persone secondo i loro rapporti di parentela e la determinazione dei matrimoni proibiti, è divenuta a volte una vera e propria scienza. Il grandissimo merito di Claude Lévi-Strauss è stato appunto quello di aver ritrovato, negli infiniti meandri delle strutture familiari arcaiche, l'origine delle particolarità che non possono derivare unicamente da quel vago divieto basilare che indusse generalmente gli uomini a obbedire a leggi opposte alla libertà animale. Le disposizioni riguardanti l'incesto risposero, all'inizio, al bisogno di chiudere entro regole una violenza che, libera, avrebbe potuto turbare l'ordine al quale la società voleva conformarsi. Ma, indipendentemente da tale determinazione fondamentale, leggi eque furono necessarie alla distribuzione delle donne tra gli uomini. Siffatte disposizioni, singolari e precise insieme, si comprendono qualora si tenga presente l'interesse che si aveva per una distribuzione regolare. Il divieto agiva nel senso di una regola qualunque, ma le regole date si poterono formulare in modo che rispondessero a esigenze di ordine secondario, che nulla avevano a che fare con la violenza sessuale e il pericolo da

essa rappresentato per l'ordine razionale. Se Lévi-Strauss non avesse dimostrato quale origine ebbe questo o quell'aspetto dato della regola dei matrimoni, non vi sarebbe ragione alcuna di non ricercarvi il senso della proibizione dell'incesto; l'aspetto in questione, infatti, rispondeva semplicemente alla preoccupazione di dare adeguata soluzione al problema della ripartizione delle donne disponibili. Se vogliamo insistere nel tentativo di attribuire un senso al movimento generale dell'incesto, che impedisce l'unione fisica tra parenti stretti, dobbiamo porre mente innanzitutto al forte sentimento che sussiste in tutte queste manifestazioni. Si tratta di un sentimento nient'affatto fondamentale, e del resto le condizioni che decisero delle modalità del divieto non lo erano neppure esse. Sembra naturale a prima vista, cercare una causa muovendo dall'esame di forme apparentemente antichissime. Ma, qualora si prosegua la ricerca per un tratto sufficiente, quel che appare è esattamente il contrario. La causa messa a nudo, non è tale da aver potuto comandare il principio di una limitazione: essa ha potuto soltanto utilizzare il principio stesso a fini occasionali. Noi dobbiamo riportare dunque il caso particolare alla "totalità dei divieti religiosi", che ci è nota e che non cessiamo di subire. Vi è in noi qualcosa di altrettanto solido dell'orrore dell'incesto? (Il rispetto dei morti non è meno solido: ma mi riservo di mostrare soltanto alla fine del mio discorso quell'unità primaria in cui l'insieme dei divieti forma nodo). E' inumano per noi unirvi al padre alla madre, come neppure al fratello o alla sorella. E' variabile la determinazione di coloro che non dobbiamo conoscere sessualmente; ma, senza che la legge sia stata mai esattamente definita, in via di principio non dobbiamo commettere atti sessuali con coloro i quali erano membri della famiglia in cui abbiamo aperto gli occhi al mondo, e nel periodo in cui questo avvenimento ha avuto luogo. Si tratta di un divieto che certo risulterebbe assai più chiaro, se altre proibizioni di carattere variabile, arbitrarie agli occhi di coloro che non vi si sottomettono, non fossero intervenute. Il divieto elementare è insomma caratterizzato da un nucleo

semplicissimo, estremamente costante, circondato da un insieme dotato di una mobilità complessa, arbitraria. Quasi dappertutto si ritrova lo stesso nucleo centrale solido, accompagnato dalla fluida mobilità che lo circonda e gli fa velo, dissimulando il significato del nocciolo. Il quale, a sua volta, non è affatto intangibile, ma scorgendolo sperimentiamo con maggior chiarezza l'orrore primigenio, che si manifesta a volte in maniera casuale, a volte in perfetto accordo con la situazione sociale. Si tratta sempre, essenzialmente, di un'incompatibilità tra la sfera in cui domina l'azione calma e razionale, da un lato, e dall'altro la violenza dell'impulso sessuale. Nel corso dei tempi, le regole che ne derivano potevano essere definite senza un formalismo variabile e arbitrario? (10).

- Il sangue mestruale e il sangue del parto.

Vi sono altri divieti associati alla sessualità, che allo stesso modo dell'incesto ci sembrano fondati sul divieto indifferenziato opposto alla violenza, e tra essi il divieto relativo al sangue mestruale e quello relativo al sangue del parto. Questi liquidi sono generalmente ritenuti manifestazioni di violenza. Il sangue è già di per sé simbolo degli atti di violenza, e il liquido mestruale contiene, di più, il senso dell'attività sessuale e della degradazione che ne deriva: la sozzura è un effetto della violenza. Il parto non può essere scisso da siffatto complesso: non è esso stesso una lacerazione, un eccesso, qualcosa che esce dal corso regolare degli avvenimenti? Non ha in sé il senso della dismisura, dell'improvviso manifestarsi di qualcosa di nuovo? Probabilmente in questi apprezzamenti vi è alcunché di gratuito. E va aggiunto che ai nostri occhi, benché noi si sia tuttora sensibili all'orrore di simili "polluzioni", tali divieti sono ormai

in gran parte privi di significato. Ma va tenuto conto del fatto che non si ha qui a che fare col nucleo centrale stabile, bensì con gli aspetti sussidiari, classificabili tra gli elementi fluttuanti che circondano quel nucleo mal definito.

#### 4. AFFINITA' DI RIPRODUZIONE E MORTE.

- La morte, la corruzione e il rinnovarsi della vita.

Appare dunque chiaro, a prima vista, che i divieti furono la conseguenza della necessità di respingere la violenza dal corso normale, abituale, delle cose. Non ho potuto né ho ritenuto necessario, del resto, cominciare con una definizione precisa del concetto di violenza (11). L'unità del significato dei divieti, dovrebbe risultare, a lungo andare, dallo sviluppo di un discorso inteso appunto a illustrarne i vari aspetti.

Incontriamo una prima difficoltà: i divieti che a mio avviso sono fondamentali, hanno per oggetto due ambiti contrapposti, inconciliabili. La morte e la riproduzione si oppongono l'una all'altra come la negazione all'affermazione.

La morte è, in via di principio, il contrario di una funzione che si conclude con la nascita: ma si tratta di un'opposizione facilmente conciliabile.

La morte dell'uno è correlativa della nascita dell'altro che essa annuncia e di cui è la condizione. La vita è sempre un prodotto del disfaccimento della vita. Essa è in primo luogo il frutto della morte,

che le fa posto, in secondo luogo della putrefazione che segue alla morte e che libera le sostanze indispensabili alla formazione di nuovi esseri.

Ciò non toglie che la vita sia la condanna e l'esclusione della morte. Non tollera la morte, reagisce ad essa con l'orrore, e l'uomo si ritrae terrorizzato non solo di fronte alla distruzione dell'essere ma anche al cospetto della putrefazione che restituisce le carni morte al fermento generale della vita. In effetti, il profondo rispetto per la morte connesso alla rappresentazione solenne della morte stessa, propria delle civiltà idealistiche, è la fonte prima e unica di quest'opposizione così radicale. L'orrore immediato mantiene, almeno vagamente, la coscienza di un'identità dell'aspetto terrificante della morte, della fetida putrefazione cui dà origine, e di quella condizione elementarissima della vita, che tanto sgomenta. Per i popoli arcaici, il momento dell'estrema angoscia resta legato alla fase della putrefazione e le ossa spolpate non hanno più l'aspetto intollerabile delle membra disfatte, di cui si nutrono i vermi. I sopravvissuti credono di scorgere, nell'angoscia legata alla putrefazione, l'espressione della sorda invidia, del cupo rancore di cui sono fatti oggetto da parte del defunto: si cerca quindi di placare il morto con particolari rituali, connessi alle manifestazioni del lutto. Il cadavere ridotto a ossa spolpate, secondo le popolazioni arcaiche sta a significare appunto che la collera del morto è stata placata; quelle ossa, che sembrano venerabili, conferiscono finalmente un aspetto decente, vale a dire solenne e sopportabile insieme, alla morte: si tratta di un aspetto che, pur essendo tuttora fonte di angoscia, non ha però quelle manifestazioni eccessive, proprie della fase di virulenza attiva della putrefazione.

Queste ossa spolpate non consegnano più i sopravvissuti alla viscida minaccia che provoca il disgusto. Le ossa spolpate mettono fine all'accostamento di morte e putrefazione, che tuttavia dà origine a una profusione di vita. Ma in un tempo più vicino del nostro alle reazioni umane primordiali, questo accostamento parve tanto necessario che Aristotele ancora diceva che certi animali formatisi

spontaneamente nella terra e nell'acqua, nascevano dalla decomposizione. Il potere generatore delle sostanze in putrefazione è una ingenua credenza, che risponde all'orrore misto ad attrattiva che la putrefazione stessa determina in noi. Tale credenza sta alla base di un'idea che noi uomini abbiamo avuto della natura come malvagia, come "natura che fa ribrezzo": la putrefazione riassume il mondo dal quale siamo sortiti, e al quale ritorneremo; in questa rappresentazione, orrore e vergogna si collegavano alla nostra morte e alla nostra nascita.

Quelle materie in fermentazione, fetide e tiepide, il cui aspetto è così pauroso, quelle materie tra le quali si scorge un semino di uova, di germi, di vermi, stanno all'origine di quelle reazioni decisive che noi usiamo chiamare "nausea, scoramento, disgusto". Al di là della distruzione futura, che ricadrà pesantemente sull'essere quale io sono oggi, che ancora si aspetta di essere, il cui senso anzi, piuttosto che quello di essere, è quello di attendere di essere (quasi che non fossi la presenza che sono, ma l'avvenire del quale sono in attesa, e che tuttavia non sono), la morte annuncerà il mio ritorno alla purulenza della vita. Così posso presentire (e vivere nell'attesa) quella purulenza moltiplicata che, per anticipazione, celebra in me il trionfo della nausea.

- La nausea e il dominio della nausea nel suo complesso.

Nella morte di un altro, per noi che sopravviviamo, per noi che ci aspettavamo che continuasse l'esistenza di colui il quale ora giace immobile accanto a noi, ecco che quest'aspettativa, quest'attesa, d'un tratto è ridotta a "nulla". Non che un cadavere sia "nulla", ma quest'oggetto, questo cadavere, fin dal primo istante reca il marchio del "nulla". Per noi che sopravviviamo, quel cadavere, la cui incipiente putrefazione già ci minaccia, non risponde, in sé, ad alcuna aspettativa simile a quella che nutrivamo a proposito dell'essere vivente che ha dato origine a questa salma distesa, esso risponde soltanto a una paura: perciò, ecco che quest'oggetto è meno che "nulla", peggio che "nulla".

Di conseguenza, la paura, che costituisce il fondamento del disgusto, non è promossa da un pericolo oggettivo. Non c'è ragione di vedere, nel cadavere di un uomo, qualcosa d'altro di ciò che si vede nell'animale morto, un capo di selvaggina abbattuto, per esempio. Il rifiuto e lo spavento provocati dalla vista della avanzata putrefazione, non hanno in sé e per sé alcun senso inevitabile. Ecco che ci troviamo di fronte a una serie di atteggiamenti artificiali, relativi a manifestazioni dello stesso ordine. L'orrore che proviamo per i morti è parente prossimo del sentimento indotto in noi dalla vista degli escrementi umani. L'accostamento ha tanto più valore, in quanto noi proviamo in genere qualcosa di analogo per gli aspetti della sensualità che definiamo osceni. I condotti sessuali evacuano liquidi escrementizi: noi le chiamiamo "parti vergognose", e le associamo mentalmente all'orifizio anale. Sant'Agostino insisteva particolarmente sull'oscenità degli organi e della funzione riproduttiva. "Inter faeces et urinam nascimur", diceva: "Nasciamo tra le feci e l'urina". Le nostre materie fecali non sono oggetto d'un divieto formulato mediante regole sociali meticolose, analoghe a quelle che riguardano il cadavere o il sangue mestruale. In complesso, però, si è formato, per transizioni e scivolamenti, un ambito della sporcizia, della putrefazione e della sessualità, le cui connessioni interne riescono evidentissime. All'inizio, certe contiguità effettive, esteriormente, oggettivamente gettarono di certo le basi dell'ambito, l'esistenza del quale non per questo cessa dal suo carattere soggettivo: la nausea infatti varia da individuo a individuo, e la sua ragione d'essere oggettiva sempre ci sfugge. Il cadavere, che fa seguito all'uomo vivo, non è più nulla: o, per lo meno, quello che proviamo è un senso di vuoto e lo manifestiamo

venendo meno.

Noi non riusciamo a parlare facilmente di quelle cose che, in sé e per sé, non sono "nulla". E tuttavia, cose tali si manifestano, e a volte con una forza effettiva che manca agli oggetti inerti, dei quali pervengono ai nostri sensi soltanto le qualità oggettive. Come si fa a dire che quella "cosa" fetida è "nulla". Ma se protestiamo, se insistiamo, è solo perché ci rifiutiamo di vedere realmente. Si ritiene da molti che gli escrementi ci nauseino a cagione del loro puzzo. Ma puzzerebbero, quegli escrementi, se già non fossero assurti a oggetto del nostro disgusto? Troppo presto dimentichiamo gli sforzi che abbiamo dovuto compiere per imporre ai nostri figli le avversioni che ci hanno costituito quali uomini. I nostri figli non partecipano nelle nostre reazioni da soli, spontaneamente. Possono provare avversione per un alimento, e lo rifiuteranno: ma dobbiamo insegnar loro, mediante una precisa mimica, e se occorre mediante la violenza, quella strana aberrazione che è il disgusto, aberrazione che ci tocca al punto di esserne sconvolti e il cui contagio ci è stato trasmesso "dai primi uomini", attraverso innumerevoli generazioni di bambini sgridati.

Il nostro torto consiste nel prendere alla leggera insegnamenti sacri che, da millenni a questa parte, noi trasmettiamo ai bambini ma che, un tempo, avevano una formulazione alquanto differente. L'ambito del disgusto e del raccapriccio è, nel suo complesso, l'effetto di questi insegnamenti.

- La tendenza allo spreco della vita e la paura di tale tendenza.

Osservazioni del genere, non possono che indurre in noi un senso di vuoto. Ma quel che ho detto non ha altro senso all'infuori appunto di questo vuoto.

Questo vuoto, poi, si spalanca in un punto ben determinato. Ad aprirlo, è per esempio la morte: il cadavere, all'interno del quale la morte insinua l'assenza, è la putrefazione connessa a tale assenza. Posso accostare il mio raccapriccio per la putrefazione (così radicalmente vietata che è l'immaginazione, non già la memoria, a suggerirmela) al sentimento che nutro per l'oscenità. Posso affermare che la ripugnanza, il raccapriccio, è il movente primo del mio desiderio, e che è nella misura in cui l'oggetto del desiderio stesso spalanca in me un vuoto altrettanto profondo della morte, che esso promuove questo desiderio il quale, all'inizio, è fatto del suo contrario, vale a dire di raccapriccio.

Fin dal suo primo avvio, questo è un pensiero che eccede la misura. Occorre una notevole forza d'animo per rendersi conto del legame che tiene avvinti la promessa della vita, il senso proprio dell'erotismo, e l'aspetto ridondante della morte. Che la morte sia anche la giovinezza del mondo, ecco un'affermazione che l'umanità è concorde nel respingere. A occhi bendati, ci rifiutiamo di vedere che soltanto la morte assicura senza posa un rinnovamento, in mancanza del quale la vita declinerebbe. Ci rifiutiamo, in altre parole, di vedere che la vita è la trappola preparata all'equilibrio, che essa è tutt'intera nell'instabilità, nello squilibrio in cui di continuo precipita. Si tratta di un moto tumultuoso, che in ogni istante rammenta l'esplosione, e la vita prosegue a una condizione: che quegli esseri che essa ha generato, e la cui forza esplosiva sia esaurita cedano il posto a nuovi esseri, i quali entrano nella ridda con forza rinnovata (12).

Non si potrebbe immaginare processo più dispendioso. In un certo senso, la vita è "possibile", essa sarebbe in grado di riprodursi senza richiedere quest'immenso spreco, questo lusso dell'annientamento, che a tal punto colpisce l'immaginazione. Paragonato a quello dell'infusorio, l'organismo di un mammifero è un abisso nel quale si perdono folli quantità di energia. Queste non sono ridotte a "nulla", se permettono lo sviluppo di altre possibilità. Ma



dobbiamo rappresentarci fino in fondo il cerchio infernale. La crescita dei vegetali presuppone l'interminabile accumulo di sostanze dissociate, "corrotte", dalla morte. Gli erbivori inghiottono mucchietti di sostanze vegetali viventi, prima di venire essi stessi mangiati, prima di soddisfare l'impulso dei carnivori a cibarsi di carne. Alla fine, non rimangono che questi feroci predatori, ovvero la loro spoglia che a sua volta diviene pasto delle iene e dei vermi. Da un punto di vista che risponderebbe al senso di questo ciclo, più dispendiosi sono i procedimenti generatori di vita, più costosa è la produzione di organismi nuovi, e meglio riuscita può considerarsi l'operazione! Il desiderio di produrre a basso costo, è miseramente umano. E del pari umanissimo è il principio ristretto del capitalista, dell'amministratore di "società", dell'individuo isolato che rivende, nella speranza di godere alla fine (ché sempre, in qualche modo, qualcuno finisce per goderne) dei guadagni ammassati. Se si considera la vita umana nel suo complesso, si constaterà come questa aspiri fino all'angoscia allo spreco, "fino all'angoscia, fino al limite in cui l'angoscia non è più tollerabile". Tutto il resto, sono chiacchiere di moralisti. Come non vederlo, a mente fredda? Ma se tutto è lì a indicarcelo! Una agitazione febbrile che c'è in noi, chiede alla morte di esercitare a nostre spese le sue capacità rovinose.

Ma noi ci spingiamo al di là di queste molteplici prove, di questi sterili ricominciamenti, di quest'orgia di forze vive che si scatena nel passaggio degli esseri invecchiati ad altri, più giovani. Noi "pretendiamo" la condizione inammissibile che ne risulta, quella dell'essere isolato, promesso al dolore e al raccapriccio dell'annientamento: non fosse per la nausea legata a quella condizione, così orribile che, sovente il panico subito in silenzio ci conferisce il sentimento dell'impossibile, noi non saremmo soddisfatti. Ma i nostri giudizi si formano per azione delle incessanti delusioni, nonché dell'ostinata attesa che prima o poi la furia si plachi, che accompagnano il movimento la capacità che abbiamo di farci intendere, è in ragione diretta dell'accecamento nel quale siamo ben decisi a restare. Poiché al culmine della convulsione che ci forma, la testardaggine dell'ingenuità la quale continua a sperare che quella cessi, non può non aggravare l'angoscia, per cui la vita tutt'intera, condannata com'è al movimento inutile, aggiunge alla fatalità il lusso d'un goduto supplizio. Poiché se per l'uomo è inevitabile essere un lusso, uno spreco, che dire di quel lusso che è l'angoscia?

- Il "no" opposto dell'uomo alla natura.

Le reazioni umane, in ultima istanza, non fanno che precipitare il movimento: l'angoscia accelera il movimento e in pari tempo lo rende più sensibile. In via di principio, si può dire che l'atteggiamento umano sia quello del rifiuto. L'uomo si è impennato, deciso a non seguire il movimento da cui era trascinato, ma così facendo non ha potuto evitare, anzi, di precipitarlo, di renderne vertiginosa la rapidità.

Una volta scorto, nei divieti fondamentali, il rifiuto che l'essere oppone alla natura concepita come orgia di energia vivente e opulenza di annientamento, non possiamo più trovare differenze tra la morte e la sessualità. La sessualità e la morte non sono che le fasi culminanti d'una ridda cui partecipa l'infinità delle creature viventi; e l'una e l'altra hanno il senso dello spreco illimitato che la natura contrappone al desiderio di sopravvivere, proprio di ogni essere.

Dopo un periodo più o meno lungo, la riproduzione esige la morte dei partecipanti al processo di procreazione, i quali generano soltanto per prolungare l'annientamento (esattamente come la morte di una generazione esige una nuova generazione). L'analogia, che indubbiamente è radicata nello spirito umano, tra la putrefazione e i

vari aspetti dell'attività sessuale, finisce per mescolare le nausee che ci contrappongono all'una e alle altre. I divieti nei quali prende forma una reazione unica con doppia finalità, è possibile che siano nati in tempi successivi, è anzi pensabile che un lungo periodo sia trascorso tra la formazione del divieto collegato alla morte e quello che ha per oggetto la riproduzione, e ciò dal momento che, sovente, accade che le cose più perfette si formino, per dir così, a taston, tramite una serie di successive approssimazioni. Ma l'unità non per questo risulta, per noi, meno sensibile: ai nostri occhi, si tratta di un complesso indivisibile. E' come se l'uomo avesse, in una volta sola, inconsciamente colto ciò che di impossibile ha in sé la natura (ciò che ci è "dato") quando esige che gli esseri da essa suscitati partecipino a quest'orgia di distruzione da cui è animata e che nulla potrà mai placare. La natura esige che essi cedessero: che dico? che si precipitassero, anzi, e la possibilità umana dipese dal momento in cui un essere, riprendendosi da una vertigine che gli era parsa invincibile, si sforzò di rispondere "no".

Si forzò? Sì, perché mai gli uomini, a conti fatti, hanno saputo opporre alla violenza (al suo eccesso) un "no" definitivo. Nei momenti di debolezza, essi si sono chiusi al moto della natura, e il loro è stato, più che un arresto definitivo, un "tempo" di arresto. Al di là del divieto, ecco far capolino la trasgressione.

## 5. LA TRASGRESSIONE.

- La trasgressione non è la negazione del divieto, bensì il superamento e completamento.

Ciò che rende difficile parlare dei divieti, non è solo la variabilità degli oggetti dei divieti stessi, ma un loro apparente carattere illogico. Mai, a proposito dello stesso oggetto, accade che sia impossibile una proposizione opposta. Non c'è divieto cui non si possa disobbedire.

Ci viene a volte da ridere, pensando al comandamento solenne "non ammazzare" seguito dalla benedizione degli eserciti e dal "Te Deum" dell'apoteosi. Il divieto è dunque accompagnato, senza che si cerchi di velare la complicità, dall'assassinio! D'altra parte, la violenza delle guerre di religione finisce per tradire anche il Dio del Nuovo Testamento. Ora, se il divieto fosse espresso nei termini della ragione, esso significherebbe la condanna di tutte le guerre e ci metterebbe davanti alla scelta: o accettarlo in tutto e per tutto, e fare il possibile per eliminare l'assassinio militare, o battersi, e considerare la legge un falso orpello. Bisogna però tener conto del fatto che la trasgressione sovente non solo è ammissibile, ma anzi è obbligatoria. E, ancora, che i divieti non sono affatto razionali. Una contrapposizione iniziale del ragionamento alla violenza, non sarebbe infatti bastata a scindere nettamente i due ambiti; bisognava che l'opposizione stessa conservasse alcunché di eccessivo, di violento. La sola ragione, altrimenti, non sarebbe stata sufficiente a definire con autorità i limiti, superati i quali si scivolava da un ambito all'altro. Soltanto il raccapriccio, la paura irragionevole, potevano resistere al cospetto di scatenamenti senza misura e limiti. Tale è dunque la natura del "divieto", che rende possibile un mondo della calma e dell'intelligenza, ma, quanto a se stesso, al proprio principio, è null'altro che un tremore, una voce che non si impone alla ragione, ma alla "sensibilità", come del resto fa la violenza. (Sostanzialmente, infatti, la violenza umana è effetto, non già d'un calcolo, bensì di stati d'animo: collera paura, desiderio...) Dobbiamo dunque tener conto della origine irrazionale dei divieti, se vogliamo afferrare il perché di una certa loro contraddittorietà, che sembra costitutiva coi dati della ragione. Nell'ambito dell'irrazionale, nel

quale ci portano e costringono a soffermarci le nostre considerazioni, noi dobbiamo dire: "A volte un divieto è stato violato. Non vuol dire che il divieto abbia cessato di essere operante". Possiamo spingerci addirittura fino all'affermazione assurda: "Il divieto esiste allo scopo appunto di essere violato". Affermazione che, lungi dall'essere, come può apparire a prima vista, una mera sfida, è invece l'enunciazione corretta di un rapporto inevitabile tra emozioni di senso contrario. Sotto il peso dell'emozione negativa, noi dobbiamo obbedire al divieto: lo violiamo se l'emozione è positiva. La violazione commessa non è però di natura tale da sopprimere la possibilità e il senso dell'emozione opposta: essa ne è anzi, perfino, la giustificazione e la fonte. Non saremmo altrettanto terrificati dalla violenza, se non sapessimo, sia pure oscuramente, senza averne chiara coscienza, che essa può condurci al peggio.

La proposizione: "Il divieto esiste allo scopo appunto di essere violato", servirà a rendere comprensibile il fatto che la proibizione dell'omicidio non rende affatto impossibile la distruzione di vite umane operata nel corso della guerra. Ancorché universale, insomma, il divieto non si oppone minimamente alla guerra. Giungo perfino a ritenere che, senza divieto, la guerra sarebbe impossibile, inconcepibile!

Gli animali, che ignorano i divieti, nei loro scontri non hanno mai conosciuto quell'impresa organizzata che è il conflitto umano. In un certo senso, si può dire che la guerra si riduce all'organizzazione degli impulsi aggressivi. Come le attività razionali, anch'essa è cosa di un gruppo umano come l'attività razionale, anch'essa si propone un fine, risponde ai programmi ben definiti di coloro che la conducono. Ciò non pertanto siamo autorizzati a dire che guerra e violenza si contrappongono. Semplicemente, la guerra è una violenza "organizzata". La trasgressione del divieto non è la violenza bestiale. Abbiamo a che fare con un essere che mette la sagacia al servizio della violenza. Il divieto è la soglia al di là della quale, e soltanto al di là della quale l'assassinio è possibile; e, dal punto di vista collettivo, la guerra è caratterizzata dal superamento della soglia.

Se la trasgressione propriamente detta, che è contraria alla ignoranza del divieto, non avesse queste caratteristiche, non sarebbe tale, bensì semplice bestialità. In realtà, la frequenza e la regolarità delle trasgressioni non infirma affatto l'intangibilità del divieto, di cui è piuttosto l'atteso completamento, esattamente come una diastole che completi una sistole, ovvero come una esplosione che sia provocata da una precedente compressione. Lungi dall'obbedire all'esplosione, la compressione le impartisce energia. E' una verità, questa, che all'orecchio di molti potrà suonare strana, benché sia basata su un'esperienza antichissima. Essa è però assai remota da quel mondo dei discorsi logici, dal quale trae origine la scienza. E' per questo che la troviamo enunciata soltanto in tempi relativamente recenti. Ne ebbe coscienza Marcel Mauss, forse il più insigne interprete di storia delle religioni, che chiaramente l'enunciava almeno nel suo magistero orale. Ma quest'idea così essenziale traspariva da un numero limitatissimo di frasi significative della sua opera scritta. Soltanto Roger Caillois, grazie agli insegnamenti e ai consigli di Mauss, fu in grado per primo di elaborare il concetto di trasgressione nella sua celebre "teoria della festa" (13).

- La trasgressione indefinita.

Assai spesso, la trasgressione del divieto appare non meno soggetta a regole di quanto lo sia il divieto stesso. Non si tratta affatto di libertà, il senso della trasgressione è infatti: "in questo particolare momento, quella data cosa è, fin qui, possibile". Ma una prima licenza limitata, può scatenare l'impulso illimitato alla violenza le barriere non vengono più semplicemente tolte di mezzo, e allora può rendersi necessario, proprio nel momento della

trasgressione, di affermarne la solidità. In altre parole, la preoccupazione di una regola a volte raggiunge il massimo nel corso della trasgressione, dal momento che risulta più difficile sedare un tumulto, una volta avviato, che non impedirne il sorgere. Ciò non esclude però l'eccezione.

Eccone un esempio che ritengo oltremodo significativo.

Accade che la violenza, in qualche modo, travalichi il divieto. Sembra, o meglio può sembrare, che, divenuta inoperante la legge, nulla di stabile sia più in grado di originare la violenza. Fondamentalmente, la morte eccede i limiti del divieto opposto alla violenza che, in via teorica, ne è la causa. Di solito, la sensazione di frattura e crollo che ne deriva comporta un turbamento minimo, che i funerali, la festa, chiamati a istituire un ordine ritualistico e a limitare gli impulsi disordinati, hanno il potere di riassorbire. Ma quando la morte prevale sulla persona di un essere investito di sovranità, che per eccellenza pareva averne trionfato, la sensazione di frattura ha la prevalenza, e il disordine non conosce limiti.

Caillois (14) così descrive la condotta di certe popolazioni dell'Oceania in casi simili.

"Qualora la vita della società e della natura si trovi ad essere riassunta nella persona sacra di un re, l'ora della morte del sovrano segna l'istante critico e scatena le licenziosità rituali. Queste assumono allora un aspetto che corrisponde esattamente alla catastrofe sopravvenuta. Il sacrificio è d'ordine sociale. Il sacrilegio è perpetrato a spese della maestà, della gerarchia e del potere... Alla frenesia popolare, non si oppone mai la minima resistenza: essa è considerata altrettanto necessaria di quanto lo era l'obbedienza al defunto. Alle isole Sandwich, la folla, appresa la notizia della morte del re, commette tutti quegli atti che in tempi normali sono considerati crimini, vale a dire incendi, ruberie assassini, mentre le donne sono tenute a prostituirsi pubblicamente... Alle Figi, le manifestazioni sono ancora più evidenti: la morte del capo dà il segnale del saccheggio, le tribù vassalle si impadroniscono della capitale e commettono ogni atto di depredazione e brigantaggio.

"Queste trasgressioni non cessano tuttavia di costituire altrettanti atti di sacrilegio. Esse attentano alle regole che erano valide la vigilia e che sono destinate a ridiventare l'indemani, le più sante e le più inviolabili. Le trasgressioni si configurano insomma quali sacrilegi massimi" (15).

Varrà la pena di notare ancora come i disordini abbiano luogo "durante il periodo acuto dell'infezione e della sozzura che la morte rappresenta", nel "periodo della piena ed evidente virulenza della morte, manifestamente attiva e contagiosa". Il periodo di disordine "ha fine con l'eliminazione completa degli elementi putrescibili del cadavere reale, quando non ne resta più che la spoglia, un duro e sano scheletro incorruttibile" (16).

Il meccanismo della trasgressione si manifesta chiaramente in questo scatenamento della violenza. L'uomo ha voluto, e ha creduto possibile contrapporsi alla natura, levandole contro, generalmente, il rifiuto del divieto. Limitando in se stesso l'impulso della violenza, si è illuso di limitarlo in pari tempo anche nel mondo esterno, reale. Ma l'uomo si è ben presto accorto dell'inefficacia della barriera che voleva imporre alla violenza: i limiti che egli stesso aveva deciso di osservare, perdevano il senso che avevano avuto ai suoi occhi, i suoi impulsi soffocati si scatenavano, e allora ecco che uccide a man salva, ecco che cessa di moderare la propria esuberanza sessuale, ecco che non teme più di commettere, in pubblico e senza freni, ciò che fino a quel momento aveva compiuto solo in segreto. Fin quando il corpo del re era sede di manifestazioni di decomposizione aggressiva, la società intera era anch'essa alla mercé della violenza. Una barriera impotente a proteggere la vita del re dalla virulenza della morte, non avrebbe neppure potuto opporsi efficacemente ad eccessi tali da mettere in pericolo l'ordine sociale.

Non esiste limite ben definito che istituisca un'organizzazione dei "sacrilegi massimi" cui dà libero corso la morte del re. Il ritorno del defunto alla "pulizia", il suo farsi scheletro, mette comunque termine, in corso di tempo, a quest'irruzione informe della licenziosità. Persino in questo caso, così clamoroso e sfavorevole al divieto, la trasgressione nulla ha a che vedere con la libertà primigenia della vita animale: essa inaugura un eccesso, segna una fuga al di là dei limiti ordinariamente osservati, e tuttavia conserva i limiti stessi. La trasgressione eccede, senza distruggerlo, un mondo profano di cui è completamento. La società umana non è solo il mondo del lavoro. E' composta, contemporaneamente - o successivamente - dal mondo "profano" e dal mondo "sacro" che ne sono le due forme complementari. Il mondo "profano" è quello dei divieti. Il mondo "sacro" si apre a trasgressioni limitate. E' il mondo della festa, dei sovrani, degli dei.

Non è facile muoversi con disinvoltura nell'ambito tracciato da questo punto di vista; ciò, soprattutto perché il termine "sacro" ha due significati, dialetticamente contrari. Fondamentalmente, sacro è tutto ciò che è fatto oggetto di divieto, ma il divieto che designa negativamente la cosa sacra non ha soltanto il potere di impartirci, in senso religioso, un sentimento di paura, un tremore. Al proprio limite, tale sentimento si tramuta infatti in devozione, addirittura in trasporto. Gli dei, che incarnano il "sacro", inducono al tremore coloro i quali li veneravano, e tuttavia costoro li venerano. Gli uomini sono in pari tempo sottoposti a due movimenti: uno di terrore, che respinge, l'altro di attrazione, che comanda il rispetto. Il divieto e la trasgressione rispondono a questi due movimenti contraddittori: il primo respinge, ma l'attrazione introduce la trasgressione. La proibizione, il divieto, si oppone al divino soltanto in un senso, ma il divino è l'aspetto affascinante del divieto: è il divieto trasfigurato. La mitologia compone, e a volte intreccia, i suoi temi sulla base di questi dati, e ciò non toglie che il divino inizi dalla proibizione, che ne sia il superamento e la sublimazione.

Soltanto l'aspetto economico di tali opposizioni permette di introdurre una distinzione chiara e comprensibile dei due aspetti. Il divieto risponde al lavoro, il lavoro alla produzione industriale: durante il periodo "profano" di lavoro, la società accumula le risorse, il consumo essendo ridotto ai quantitativi necessari alla produzione. Il tempo "sacro" per eccellenza, è quello della festa. La festa non significa, necessariamente, la sospensione totale dei divieti, e tuttavia durante la festa, in tempo di festa, si permettono, o si esige che si compiano, atti di regola vietati. Tra i periodi normali e i periodi di festa, vi è un'inversione dei valori, di cui Caillois ha sottolineato chiaramente il senso (17). Dal punto di vista economico, è lecito dire che la festa consuma, in una prodigalità che ignora la misura, i beni raggranellati durante il periodo di lavoro. Questa volta, l'opposizione è nettissima. Non possiamo dire, a prima vista, se sia la trasgressione ovvero il divieto a costituire il fondamento della religione, ma è certo che la festa è essenzialmente spreco. Accumulare e sprecare sono le due fasi di cui si compone l'attività religiosa: dal momento che essa trova il suo punto culminante nella festa, si può dire, se accettiamo tale punto di vista, che la religione abbia un andamento di danza, in cui un ritrarsi richiama un balzo in avanti.

L'opposizione alla violenza non significa dunque affatto rottura, ma anzi il preannuncio di un "modus vivendi" con la violenza. Tale accordo relega in secondo piano il sentimento che aveva dato il via al disaccordo. Il raccapriccio, poi il superamento del raccapriccio, che fa seguito a sua volta alla vertigine: tali le fasi della danza paradossale costituita dalle attività religiose.

Nell'insieme, nonostante la complessità del movimento, il senso di questo appare con estrema chiarezza: la religione ordina soprattutto

la trasgressione dei divieti.

Ma la confusione è introdotta, e mantenuta, dai sentimenti di terrore, senza i quali sarebbe inconcepibile la sostanza stessa della religione. A ogni istante, il ritrarsi che richiama il balzo in avanti lo si scorge nell'essenza stessa della religione. E' un punto di vista, questo, necessariamente incompleto e parziale, e sarebbe facile venire a capo del malinteso se la profonda inversione, che sempre si sposa alle intenzioni del mondo razionale o pratico, non servisse in realtà da base a un trasalimento interiore, che costituisce l'avvio della fase contraria. Nelle religioni universali, quali il cristianesimo e il buddismo, il terrore e il tremore sono le premesse delle estasi di una vita spirituale ardente. Ora, questa vita spirituale, che si fonda sul rafforzamento dei divieti primitivi, ha comunque il senso della festa, essa è tutt'uno con la trasgressione, non già con il rispetto della legge. Nel cristianesimo e nel buddismo l'estasi è fondata sul superamento dell'orrore. L'accordo con l'eccesso che tutto trascina e travolge, è anzi spesso più completo nelle religioni in cui il terrore e il tremore hanno più a fondo scavato i cuori. Non v'è sentimento capace di gettare nell'esuberanza con forza maggiore di quello del nulla. Ma l'esuberanza non è affatto l'annientamento: essa è il superamento della prostrazione, essa è tutt'uno con la trasgressione.

Poiché vogliamo stabilire con precisione ciò che si intende per trasgressione, sarà opportuno rifarci agli esempi più complessi, cioè alla descrizione delle sommità dell'esuberanza cristiana e buddistica, che ne rappresentano il compimento supremo. Prima, però, occorrerà trattare delle forme di trasgressione meno complesse, la guerra e il sacrificio, per poi passare all'esame dell'erotismo dei corpi.

## 6. L'OMICIDIO, LA CACCIA E LA GUERRA.

- Il cannibalismo.

Al di qua della trasgressione indefinita, il cui carattere è eccezionale, i divieti sono banalmente violati secondo regole previste dai riti o almeno dai costumi, e che da questi o quelli vengono organizzate.

L'alternarsi del divieto e della trasgressione risulta evidentissimo nell'erotismo, senza il cui esempio riuscirebbe difficile avere un sentimento chiaro di siffatto gioco. D'altra parte sarebbe impossibile attingere a una visione coerente dell'erotismo, senza partire da quell'alternanza che nel complesso costituisce la caratteristica dell'ambito religioso. Prima, però, cercherò di considerare ciò che riguarda la morte.

Notevole è il fatto che al divieto di cui i morti son fatti oggetto, non corrisponde un desiderio contrapposto al raccapriccio. A prima vista, invece, gli oggetti sessuali sono fonte di repulsione e di attrazione, e ciò in conseguenza del gioco di divieto e sospensione del divieto. Freud ha fondato la sua interpretazione del divieto sulla necessità primordiale di opporre una barriera protettrice all'eccesso di desideri rivolti a oggetti la cui fragilità è evidente. Se per tale strada Freud giunge a trattare del divieto che s'opponesse al contatto col cadavere, deve di necessità concluderne che il divieto proteggeva il morto dal desiderio degli altri di cibarsene. Un desiderio che certo ci è ormai ignoto, ma indubbiamente la vita delle società arcaiche è caratterizzata anche dall'alternarsi del divieto e della sospensione del divieto nel cannibalismo. L'uomo che non è mai stato considerato una bestia da macello, viene spesso mangiato in conformità a regole religiose. Chi consuma la carne del cadavere non è che ignora il divieto di cui questo cibo è fatto oggetto, ma egli lo viola religiosamente, continuando a ritenerlo fondamentale. L'esempio più

significativo è dato dal pasto di comunione che fa seguito al sacrificio. La carne umana divorata è considerata sacra perché siamo lontani dal ritorno all'ignoranza bestiale del divieto, il desiderio non è rivolto all'oggetto che avrebbe attirato l'animale indifferente: l'oggetto è "proibito", l'oggetto è sacro, ma è proprio questa proibizione che grava su di esso a designarlo quale oggetto del desiderio. Non è dunque che sia il divieto a promuovere la voglia di cibarsi di carne umana, ma il divieto è la ragione per la quale il cannibale, rispettoso delle proibizioni della sua religione, la consuma. Ritroveremo nell'erotismo lo stesso paradosso del divieto che istituisce l'attrazione.

- Il duello, la vendetta, la guerra.

Se il desiderio di mangiare uomini ci è profondamente estraneo, lo stesso non può dirsi del desiderio di uccidere. Non che ciascuno di noi lo provi: ma chi oserebbe pensare che ancora oggi tale desiderio non persista, nella massa, altrettanto reale se non altrettanto esigente dell'appetito sessuale? La frequenza nella storia di massacri inutili, rende evidente il fatto che in ogni uomo esiste un possibile omicida. Il desiderio di uccidere sta al divieto dell'omicidio come il desiderio di un'attività sessuale qualunque sta al complesso dei divieti che la limitano. L'attività sessuale è proibita solo in certi casi determinati, ma lo stesso può dirsi dell'omicidio: se il divieto che s'opponesse all'omicidio è più severo e la sua formulazione più generale dei divieti sessuali, come questi anche quello si limita a ridurre la possibilità di uccidere a certe situazioni. Il divieto si esprime con massiccia semplicità: "non ammazzare!". E' universale, ma sottintende che la proibizione non è valida qualora si verificano certe eccezioni e tra esse in primo luogo la guerra. Al punto che si può vedervi il parallelo quasi perfetto del divieto sessuale, il cui enunciato suona: "non avrai rapporti carnali al di fuori del matrimonio", e a cui si deve aggiungere "o in certi casi previsti dall'usanza".

L'omicidio può essere praticato nel corso del duello, per vendetta e sul campo di battaglia. E' chiaro che nell'assassinio esso è criminale perché è una manifestazione d'ignoranza o di spregio per il divieto. Il duello, la vendetta e la guerra costituiscono altrettante violazioni della legge del divieto, ma in conformità a una regola. Il duello moderno e lambiccato (nel quale a conti fatti il divieto ha maggior peso della trasgressione) ha poco a che vedere con l'umanità primitiva, per la quale la violazione del divieto non poteva essere che religiosa. In tempi primitivi, il duello non dovette certo avere l'aspetto individuale che assume a partire dal Medioevo, ma doveva essere all'inizio una forma possibile della guerra, alla quale si rimettevano le popolazioni nemiche in seguito a una sfida lanciata secondo le regole: i gruppi contrapposti, in altre parole, si affidavano al valore dei loro campioni che si scontravano in singolar tenzone. Al pari del duello, anche la vendetta ha le proprie regole: si tratta di una guerra in cui i campi nemici non sono definiti da "habitat", ma da appartenenza a un clan. La vendetta è, al pari del duello e della guerra, soggetta a leggi precise.

- La caccia e l'espiazione dell'uccisione dell'animale.

Nel corso del duello e della vendetta, come pure della guerra di cui parleremo più avanti, si tratta sempre della morte dell'uomo. Ma la legge che impone di non uccidere è precedente alla contrapposizione mediante la quale l'uomo si separò dagli animali. Tale distinzione in effetti è relativamente tarda, e in un primo tempo l'uomo ha considerato se stesso simile agli animali: maniera di vedere che è ancora quella dei popoli cacciatori i quali hanno conservato costumi arcaici. In tali condizioni, la caccia arcaica o primitiva era una

forma di trasgressione, non meno del duello, della vendetta o della guerra.

Vi è tuttavia una profonda differenza: apparentemente almeno, l'assassinio dei propri simili non aveva luogo al tempo dei primitivi uomini, quelli più vicini all'animalità (18). All'epoca, invece, doveva essere abituale la caccia agli altri animali. Potremmo dirci che la caccia è il risultato del lavoro, e che solo la fabbricazione di utensili e armi di pietra la rese possibile; ma, se consideriamo il divieto generalmente come conseguenza del lavoro, questa conseguenza non poté manifestarsi in un periodo di tempo così breve da non autorizzarci a supporre l'esistenza di un lungo periodo in cui la caccia ebbe luogo senza che il divieto della morte dell'animale occupasse la coscienza umana. Comunque stiano le cose, non possiamo pensare a un ambito del divieto, che, a seguito di una trasgressione operata con risolutezza, non fosse seguito da un ritorno alla caccia. Il carattere del divieto, ciò che appare nel divieto della caccia, è d'altra parte un carattere generale dei divieti. Insisto sul fatto che, in termini generali, si dà un divieto dell'attività sessuale. Non è facile averne una visione chiara, a meno di non considerare il divieto di cui è oggetto la caccia presso i popoli cacciatori. Il divieto non significa necessariamente astensione, ma il contrario dell'astensione viene praticato a mo' di trasgressione. Né la caccia né l'attività sessuale furono di fatto proibite, essendo impossibile che il divieto sopprima le attività necessarie alla vita, semplicemente, esso le assoggetta a certi limiti, ne regola le manifestazioni, può imporre un'espiazione a chi se ne renda "colpevole". Per il fatto di aver commesso uccisione, il cacciatore o il guerriero uccisori erano "sacri". Per rientrare nella società profana, essi dovevano lavarsi di questa macchia, dovevano purificarsi. I riti dell'espiazione avevano come scopo di purificare

il cacciatore, il guerriero. Le società arcaiche hanno reso familiari gli esempi di tali riti.

Gli studiosi della preistoria attribuiscono di solito alle pitture delle caverne il significato di un'operazione magica. Gli animali ivi rappresentati, fatti oggetto della cupidigia dei cacciatori, sarebbero stati effigiati nella speranza che l'immagine del desiderio attuasse concretamente il desiderio stesso. Personalmente, non ne sono altrettanto sicuro. L'atmosfera segreta, religiosa delle caverne non potrebbe rispondere al carattere religioso della caccia? Al gioco della trasgressione avrebbe fatto da parallelo il gioco della raffigurazione. Sarebbe difficile fornirne la prova, ma, se gli studiosi della preistoria facessero proprio il punto di vista dell'alternativa di divieto e trasgressione, se scorgessero chiaramente il carattere sacro degli animali al momento della morte loro inferta, a quel non so che d'insufficiente che lascia così a disagio chi ipotizza il carattere magico della raffigurazione, si sostituirebbe, ritengo, un modo di vedere più conforme all'importanza della religione nella genesi dell'uomo. Le immagini delle caverne avrebbero avuto insomma come scopo quello di raffigurare il momento in cui, apparso l'animale, l'uccisione necessaria, ma in pari tempo condannabile, rivelava l'ambiguità religiosa della vita: della vita che l'uomo angosciato rifiuta, e che tuttavia attua nel meraviglioso superamento del proprio rifiuto. Quest'ipotesi si basa sul fatto che l'espiazione conseguente all'uccisione dell'animale è regola presso le popolazioni che conducono vita simile a quella dei pittori delle caverne. Essa ha il merito di proporre una interpretazione coerente e non contraddittoria della pittura del pozzo di Lascaux, dove si vede un bisonte morente affrontare l'uomo che forse l'ha colpito: quest'uomo, il pittore l'ha effigiato come un morto. Il soggetto di questo celebre dipinto che ha dato luogo alle spiegazioni più contraddittorie, sarebbe insomma "l'uccisione e l'espiazione" (19). Perlomeno, questo modo di vedere ha il merito di sostituire



all'interpretazione magica (utilitaristica), senza dubbio insufficiente, delle immagini parietali delle caverne, una interpretazione religiosa, più in accordo col carattere di gioco supremo, che genericamente si può dire sia la sostanza dell'arte e al quale risponde l'aspetto di questi prodigiosi dipinti pervenuti fino a noi dal fondo delle ere.

- La più antica testimonianza della guerra.

In ogni caso dobbiamo vedere nella caccia una forma di trasgressione primitiva, in apparenza almeno precedente alla guerra, che gli uomini delle caverne dipinte franco-cantabriche, vissuti durante il Paleolitico superiore, non sembra abbiano conosciuta. La guerra perlomeno non dovrebbe aver avuto per questi uomini, i primi che veramente meritino il nome di nostri simili, quell'importanza straordinaria che essa assunse in seguito: questi primi uomini ricordano gli Eschimesi che, nella maggioranza, son vissuti fino ai nostri giorni nell'ignoranza della guerra.

Furono gli uomini delle pitture della Spagna orientale che per primi rappresentarono la guerra. A quanto sembra, le loro pitture risalgono in parte alla fine del Paleolitico superiore, in parte a epoca successiva. Verso la fine del Paleolitico superiore, dieci o quindicimila anni prima dell'epoca nostra, la guerra imprese l'organizzazione della trasgressione del divieto che, opponendosi in via di principio all'uccisione degli animali, considerati come identici all'uomo, s'opponeva anche all'uccisione dell'uomo stesso.

La trasgressione di questi divieti, come quelli legati alla morte, ha lasciato, come si vede, tracce antichissime: come abbiamo detto più sopra, i divieti sessuali e la loro trasgressione, a quanto ci risulta, non ebbero un'esistenza comprovata prima dei tempi storici. Vari sono i motivi che, in un'opera consacrata all'erotismo, inducono a parlare innanzitutto della trasgressione in genere e, in particolare di quella del divieto che si oppone all'uccisione. Senza riferirci al complesso, non riusciremmo certo a cogliere il senso dei movimenti dell'erotismo: sono movimenti sconcertanti, che non potremmo seguire se prima non avessimo intuito i loro effetti contraddittori in un ambito nel quale la loro introduzione è più antica e la loro presenza più evidente.

Le pitture della Spagna orientale d'altra parte non confermano altro che l'antichità della guerra, organizzatrice dello scontro di due gruppi. In generale, però, sulla guerra abbiamo abbondanti reperti archeologici. Già di per sé, la lotta di due gruppi implica un minimo di regole, la prima delle quali evidentemente concerne la delimitazione dei gruppi ostili e la dichiarazione di guerra. Appariva conforme allo spirito di trasgressione il prevenire l'avversario delle proprie intenzioni in forma ritualistica, e lo stesso sviluppo del conflitto poteva avvenire secondo determinate regole. Il carattere della guerra arcaica rammenta spesso quello della festa. Anche la guerra moderna non si allontana mai troppo da questo paradosso. Antichissimo è il gusto del costume di guerra magnifico e vistoso. In origine la guerra sembrerebbe essere stata un lusso. La guerra non era insomma un mezzo d'accrescere per conquista la ricchezza d'un re o d'un popolo, bensì solo un'esuberanza aggressiva, la quale aveva appunto tutta la larghezza dell'esuberanza.

- L'opposizione fra la forma rituale della guerra e la sua forma calcolata.

Le uniformi militari hanno mantenuto sino ai giorni nostri una tradizione nella quale prevale la preoccupazione di non rendere i combattenti facile bersaglio per il nemico. Ma l'esigenza di ridurre le perdite al minimo è estranea alle finalità iniziali della guerra. In generale, la trasgressione del divieto acquista il significato di

uno scopo. Poteva anche essere, in via secondaria, il mezzo di un altro scopo: ma in primo luogo era di per sé uno scopo. E' lecito pensare che la guerra, nella sua crudeltà, obbedisca anzitutto a esigenze simili a quelle che si manifestano nell'esecuzione dei riti. L'evoluzione delle guerre ai tempi della Cina feudale, anteriore alla nostra era, è rappresentata nel modo seguente: "La guerra di Baronia comincia con una sfida. Alcuni bravi, inviati dal loro signore, vanno a suicidarsi eroicamente dinanzi al signore rivale, oppure un carro di guerra si precipita a tutta velocità a insultare le porte della città nemica. Poi è la battaglia dei carri, in cui i signori, prima di uccidersi l'un l'altro, compiono assalti di cortesia..." (20). Gli aspetti arcaici delle guerre omeriche hanno un carattere universale. Si trattava di un vero e proprio gioco, i cui risultati, però, erano tanto gravi che ben presto il calcolo ebbe il sopravvento sull'osservazione delle regole del gioco. La storia della Cina lo precisa: "...man mano che procediamo, quei costumi cavallereschi si perdono. L'antica guerra di cavalleria degenera in lotta senza pietà, in urto di masse dove tutta la popolazione di una provincia viene lanciata contro le popolazioni vicine". In realtà, la guerra è sempre stata in bilico fra il primato dell'osservazione delle regole richieste dalla ricerca di un fine

valido in se stesso, e quello del risultato politico auspicato. Ancor oggi, due scuole si fronteggiano negli ambienti specializzati. Clausewitz si oppose ai militari di tradizione cavalleresca mettendo in risalto la necessità di annientare senza pietà le forze dell'avversario. "La guerra - scrive - è un atto di violenza, e non c'è un limite alla manifestazione di tale violenza" (21). E' certo che, nel complesso, una simile tendenza, muovendo da un passato rituale di cui la vecchia scuola continuava a subire il fascino, è lentamente prevalsa nel mondo moderno. Non dobbiamo confondere, infatti, l'umanizzazione della guerra e la sua tradizione fondamentale. Sino a un certo punto, le esigenze della guerra hanno lasciato il posto allo sviluppo del diritto delle genti. Lo spirito delle regole tradizionali ha potuto favorire questo sviluppo, ma tali regole non rispondevano alla moderna preoccupazione di limitare le perdite delle battaglie o le sofferenze dei combattenti. La trasgressione del divieto era, infatti, limitata, ma solo formalmente. L'impulso aggressivo di solito non era scatenato, le condizioni dovevano essere date, le regole meticolosamente osservate, ma, quando prorompeva, il furore aveva libero sfogo.

- La crudeltà connessa al carattere organizzato della guerra.

La guerra che differiva dalle violenze animali produsse una crudeltà di cui gli animali sono incapaci. In particolare la battaglia, seguita spesso dal massacro dei nemici, preludeva banalmente al supplizio dei prigionieri. Questa crudeltà è l'aspetto specificamente umano della guerra. Cito da Maurice Davie questo brano raccapricciante: "In Africa si torturano e si uccidono spesso i prigionieri di guerra, oppure li si lasciano morire di fame. Fra i popoli di lingua Ci, i prigionieri vengono trattati con orrenda barbarie. Uomini, donne e bambini - madri con i loro piccoli sulle spalle e attorniate da quelli appena in grado di camminare - sono denudati e legati con corde attorno al collo a gruppi di dieci o quindici; ogni prigioniero, inoltre, ha le mani fissate a un ceppo di legno pesante che deve essere portato sulla testa. In tali condizioni, e insufficientemente nutriti, tanto da essere ridotti a scheletri, vengono spinti, per mesi, al seguito dell'esercito vittorioso; i loro brutali guardiani li trattano con estrema crudeltà; e se i vincitori subiscono rovesci, vengono immediatamente massacrati senza distinzioni, per paura che possano riacquistare la libertà. Ramseyer e Kühne citano il caso di un prigioniero - un indigeno di Accra - che fu 'messo ai ceppi', cioè

fissato a un tronco d'albero abbattuto con un rampone di ferro che gli avvinghiava il petto e, malnutrito per quattro mesi, morì di maltrattamenti. Un'altra volta, gli stessi esploratori notarono fra i prigionieri un povero bambino gracile che, quando gli fu ordinato di alzarsi, 'si levò a fatica, mostrando una carcassa malandata in cui tutte le ossa erano visibili'. La maggior parte dei prigionieri osservati in tale occasione non erano altro che scheletri ambulanti. Un ragazzo era tanto emaciato dalle privazioni che il collo non poteva più sopportare il peso della testa per cui, quando era seduto, essa gli ricadeva quasi sulle ginocchia. Un altro, parimenti scheletrico, era scosso da una tosse simile al rantolo dell'agonia; un altro bambino, più giovane, era talmente debole e denutrito da non poter reggersi in piedi. Gli Achanti erano sorpresi di vedere i missionari sconvolti da questi spettacoli, e una volta che costoro cercarono di dare del cibo ad alcuni bambini affamati, i guardiani li allontanarono. Nel Dahomey... si rifiuta ogni aiuto ai prigionieri feriti, e tutti i prigionieri che non sono destinati alla schiavitù vengono mantenuti in uno stato di semi-inedia che li riduce ben presto a pelle e ossa... La mascella inferiore è un trofeo di gran pregio... che molto spesso viene strappata ai nemici feriti e ancor vivi... Le scene che seguirono il saccheggio di una fortezza nelle Figi sono troppo orribili per essere descritte nei particolari. Uno degli aspetti meno atroci è che non veniva risparmiato né il sesso né l'età. Innumerevoli mutilazioni, praticate talvolta su vittime vive, atti di crudeltà mescolata a passione sessuale rendevano il suicidio preferibile alla cattura. Con il fatalismo innato nel carattere melanesiano, molti vinti non cercavano nemmeno di fuggire, ma chinavano passivamente il capo sotto il colpo della clava. Se erano tanto sfortunati da lasciarsi prendere vivi, la loro sorte era sinistra. Condotti al villaggio centrale, erano lasciati in balia di ragazzetti di alto lignaggio che s'ingegnavano a torturarli, oppure, storditi da un colpo di clava, erano introdotti in forni surriscaldati, e quando recuperavano la coscienza del dolore, le loro convulsioni frenetiche facevano sbellicare dalle risa gli spettatori..." (22).

La violenza, che non è in se stessa crudele, è nella trasgressione specifica di chi l'"organizza". La crudeltà è una delle forme della violenza organizzata. Essa non è necessariamente erotica, ma può scivolare verso altre forme di violenza organizzate dalla trasgressione. Come la crudeltà, anche l'erotismo è meditato. La crudeltà e l'erotismo si ordinano nella "mente" di chi è risoluto a oltrepassare i limiti del divieto. Tale risoluzione non è generale, ma è sempre possibile passare da un ambito all'altro: si tratta infatti di ambiti limitrofi, fondati entrambi sull'ebbrezza di sfuggire risolutamente al potere del divieto. La risoluzione è tanto più efficace quanto più il ritorno è orientato verso la stabilità, senza la quale il giuoco sarebbe impossibile: ciò presuppone in pari tempo lo straripamento e la previsione del ritiro delle acque. Il passaggio da un ambito all'altro è accettabile nella misura in cui non mette in causa le strutture fondamentali.

La crudeltà può scivolare verso l'erotismo, così come eventualmente il massacro dei prigionieri può concludersi con il cannibalismo. Ma nella guerra è inconcepibile il ritorno all'animalità, il definitivo oblio dei limiti. Permane sempre una riserva che afferma il carattere umano della violenza, per quanto sfrenata essa sia. Benché assetati di sangue, i guerrieri deliranti non si massacrano tuttavia a vicenda. Questa regola, che organizza il furore alle sue basi, è intangibile. Analogamente, il più delle volte il divieto del mantenimento del cannibalismo coincide con lo scatenarsi delle più disumane passioni. Dobbiamo far notare che le forme più sinistre non sono necessariamente collegate alla ferocia primordiale. L'organizzazione che fonda sulla disciplina l'efficacia delle operazioni militari, e che quindi finisce per escludere la massa dei combattenti dalla gioia di travalicare i

limiti, introduce la guerra in un meccanismo estraneo agli impulsi che la esigevano: la guerra moderna ha ormai solo rapporti remotissimi con la guerra di cui ho parlato, è la più triste aberrazione, il cui senso è costituito dalla posta politica in gioco. La guerra primitiva è anch'essa poco sostenibile: sin dall'inizio implicava inevitabili sviluppi, preannunciava cioè la guerra moderna. Ma solo l'attuale organizzazione al di là dall'organizzazione primaria inerente al divieto, lascerebbe il genere umano in un vicolo cieco (23).

## 7. L'OMICIDIO E IL SACRIFICIO.

- La sospensione religiosa del divieto della morte, il sacrificio e il mondo dell'animalità divina.

Quello scatenamento totale del desiderio di uccidere che è la guerra, esula nel complesso dal campo della religione; il sacrificio che d'altro canto è, al pari della guerra, sospensione del divieto dell'omicidio, costituisce invece l'atto religioso per eccellenza.

Vero è che innanzitutto il sacrificio è considerato un'offerta; può anche mancargli il carattere cruento. Ricordiamoci che, il più delle volte, il sacrificio cruento immola vittime animali. Spesso gli animali rappresentano i surrogati delle vittime: con lo sviluppo della civiltà, l'immolazione d'un uomo parve cosa orribile. Ma, in primo luogo la sostituzione non fu l'origine del sacrificio animale: il sacrificio umano è più recente, i sacrifici più antichi di cui abbiamo conoscenza avevano per vittime degli animali. Apparentemente, l'abisso che separa ai nostri occhi l'animale dall'uomo è posteriore all'addomesticamento, che sopravvenne in tempi neolitici. I divieti tendevano a separare l'animale dall'uomo: solo l'uomo, infatti, li osserva. Ma agli occhi dell'umanità primitiva, gli animali non si differenziavano dagli uomini; anzi, proprio per il fatto che non osservano divieti, gli animali ebbero dapprima un carattere più "sacro", più divino degli uomini.

Di solito gli dèi più antichi erano animali, estranei a certi divieti che limitano alla base la sovranità dell'uomo. In primo luogo, l'uccisione dell'animale ispirò forse un profondo sentimento di sacrilegio; la vittima collettivamente messa a morte assunse il senso della divinità: il sacrificio la consacrava, la divinizzava.

Sacra la vittima lo era di per sé, per il fatto di essere animale. Il carattere sacrale esprime la maledizione connessa con la violenza, e mai l'animale si diparte dalla violenza che l'anima senza secondi fini. Agli occhi dell'umanità primitiva, l'animale non poteva ignorare una legge fondamentale; non poteva ignorare che il suo stesso movimento, la violenza costituisce la violazione della legge: a questa legge trasgrediva per la sua stessa essenza, trasgrediva consciamente e sovranamente. Ma soprattutto, tramite la morte, culmine della

violenza, la violenza era in esso scatenata e lo possedeva senza riserve. Una violenza così divinamente violenta innalza la vittima al di sopra d'un mondo piatto in cui gli uomini conducono la loro vita basata sul calcolo. In confronto a questa vita basata sul calcolo, la morte e la violenza delirano, non potendo arrestarsi di fronte alla legge e al rispetto che regolano socialmente la vita umana. La morte, nella coscienza primitiva, può provenire soltanto da un'offesa, da una mancanza. Ancora una volta, la morte sconvolge violentemente l'ordine legale.

La morte perfeziona il carattere di trasgressione proprio dell'animale; penetra nella profondità dell'essere dell'animale; è, nel rito cruento, la rivelazione di tale profondità.

Torniamo ora al tema proposto nell'introduzione, secondo il quale "per

noi, che siamo esseri discontinui la morte ha il senso della continuità dell'essere".

A proposito del sacrificio, scrivevo: "La vittima muore, e gli spettatori partecipano d'un elemento che ne rivela la morte. Quest'elemento è ciò che potremmo definire, usando la terminologia cara agli storici delle religioni, il "sacro". Il sacro è esattamente la totalità dell'essere rivelato a coloro i quali, nel corso di una cerimonia, contemplanò la morte d'un essere frammentario. Si determina, a causa della morte violenta, una rottura della frammentarietà di un essere: ciò che sussiste e che, nel silenzio che sopravviene, provano gli spiriti ansiosi, è la "totalità" dell'essere alla quale è ricondotta la vittima. Solo una messa a morte spettacolare, operata in condizioni a loro volta determinate dalla gravità e dalla collettività della religione, è suscettibile di rivelare quel che di regola sfugge all'attenzione. Noi non potremmo d'altro canto immaginarci ciò che appariva nel segreto dell'essere degli spettatori, se non potessimo rifarci alle esperienze religiose da noi fatte personalmente fosse pure nel periodo infantile. Tutto c'induce a credere che sostanzialmente il "sacro" dei sacrifici primitivi fosse analogo al "divino" delle religioni attuali" (24).

Sul piano definito dello sviluppo cui tendo ora, la totalità divina è legata alla trasgressione della legge che fonda l'ordine degli esseri frammentari. Quegli esseri che sono gli uomini si sforzano di perseverare nella frammentarietà; ma la morte, o almeno la contemplazione di essa, li riconduce all'esperienza della totalità.

Questo è essenziale.

Nel movimento dei divieti l'uomo si discostava dall'animale. Egli tentava di sfuggire al gioco eccessivo della morte e della riproduzione (della violenza), in balia del quale, senza riserve, è l'animale.

Ma nel movimento secondario della trasgressione, l'uomo si riaccostò all'animale; egli vide nell'animale ciò che si sottrae alla regola del divieto, ciò che resta aperto alla violenza (all'eccesso), che presiede al mondo della morte e della riproduzione. Apparentemente l'accordo secondario dell'uomo e dell'animale, il rituffarsi dell'uomo nell'animalità, corrispose all'umanità delle caverne dalle pareti dipinte, all'uomo definito, simile a noi, che si sostituì all'"Uomo di Neandertal", ancor prossimo all'antropoide. Quest'uomo ci ha lasciato quelle meravigliose immagini di animali che oggi ci sono così familiari; ma ha raffigurato se stesso assai raramente: se lo fece, si camuffò, si dissimulò per così dire, sotto i tratti di qualche animale di cui portava sul volto la maschera. Perlomeno le immagini umane meno informi hanno questo strano carattere. A quel tempo, l'umanità dovette vergognarsi di sé, e non, come noi, dell'iniziale animalità. Non è più tornata sulle decisioni fondamentali d'un primo momento: l'uomo del Paleolitico superiore aveva mantenuto il divieto legato alla morte, continuava a seppellire i cadaveri dei parenti; d'altro canto, non abbiamo ragioni per supporre ch'egli ignorasse un divieto sessuale senza dubbio conosciuto anche dall'"Uomo di Neandertal" - il divieto che presiede all'incesto e all'orrore per il sangue mestruale e che è il fondamento di ogni nostro atto. Ma l'accordo con l'animalità, escludeva il carattere unilaterale della osservanza di tale divieto; sarebbe difficile inserire tra il Paleolitico medio, epoca dell'"Uomo di Neandertal", e il Paleolitico superiore, tempo in cui con ogni verosimiglianza intervennero quei regimi di trasgressione che noi conosciamo e dalle costumanze dei popoli arcaici e dai documenti dell'antichità, una differenza strutturale esatta. Ci troviamo nel regno della pura ipotesi; ma non possiamo pensare in maniera coerente che, se i cacciatori delle caverne dalle pareti dipinte praticavano come si presume la magia simpatica in pari tempo conobbero il sentimento della divinità animale. La divinità animale implica l'osservanza dei divieti più antichi, osservanza che si accompagna a

una limitata trasgressione dei divieti stessi analoga a quella instauratasi più tardi. Dal momento in cui gli uomini s'accordano in un certo senso con l'animalità entriamo nel mondo della trasgressione che forma, in una con la conservazione del divieto, la sintesi dell'animalità e dell'uomo, entriamo nel mondo del divino (il mondo sacro). Noi ignoriamo le forme con le quali si manifestò questo cambiamento, ignoriamo se il sacrificio venisse praticato (25), sappiamo ben poco della vita erotica di quei tempi remoti - dobbiamo limitarci a citare le frequenti figurazioni itifalliche dell'uomo, ma

sappiamo che quel mondo nascente era il mondo dell'animalità divina, e che fin dalle origini dovette essere sollevato dallo spirito di trasgressione. Lo spirito di trasgressione è quello del dio animale che muore, di quel dio la cui morte anima la violenza e che i divieti che agiscono sull'umanità non limitano affatto. I divieti non riguardano infatti né la sfera animale reale né il regno dell'animalità mitica; essi non riguardano gli uomini sovrani la cui umanità si cela sotto la maschera dell'animale. Lo spirito di questo mondo nascente è dapprima inintelligibile: è il mondo naturale confuso al divino; è tuttavia facile da concepire per colui il cui pensiero è commisurato al movimento (26): "è il mondo umano che, formato nella negazione dell'animalità, o della natura (27), nega se stesso e, in questa seconda negazione, si supera senza tuttavia tornare a ciò che aveva in un primo tempo negato".

Il mondo così raffigurato non risponde certamente a quello del Paleolitico superiore. Se crediamo che fosse già quello dell'uomo delle pitture rupestri, la comprensione dell'epoca e delle sue opere è agevole; ma la sua esistenza è certa solo in epoca più tarda, fattaci conoscere dalla storia più antica. La sua esistenza è del resto confermata dall'etnografia, in virtù delle osservazioni che la scienza moderna ha potuto condurre sui popoli arcaici. All'umanità storica dell'Egitto e della Grecia l'animale comunicò il sentimento di un'esistenza sovrana, la prima immagine, esaltata dalla morte nel sacrificio, dei suoi dèi.

Tale immagine si situa nel prolungamento del quadro che in precedenza ho tentato di tracciare del mondo dei cacciatori primitivi. Dovevo parlare in primo luogo di questo mondo della caccia primitiva in cui l'animalità delle caverne dipinte e la sfera del sacrificio animale non possono essere comprese separatamente: quel che noi sappiamo del sacrificio animale permette la comprensione delle pitture rupestri, e queste a loro volta permettono la comprensione del sacrificio.

- Il superamento dell'angoscia.

L'atteggiamento d'angoscia che fondò i divieti, opponeva il rifiuto - la fuga - dei primi uomini al cieco movimento della vita. I primi uomini, la cui coscienza era stata destata dal lavoro, si sentirono a disagio di fronte a una corsa vertiginosa: incessante rinnovarsi, incessante esigenza di morte. Osservata nel suo complesso, la vita è l'immenso movimento composto dalla riproduzione e dalla morte, la vita non cessando mai di generare, per poi annientare quel che genera. I primi uomini ne ebbero il confuso sentimento; opposero alla morte e al travolgimento della riproduzione il rifiuto dei divieti. Ma mai si rinserrarono nel rifiuto, o meglio vi si rinserrarono solo per sortirne al più presto: e ne sortirono nello stesso modo in cui vi entrarono, brusco e risoluto. L'angoscia, a quanto pare, è l'elemento costitutivo dell'umanità: e non l'angoscia di per sé, ma l'angoscia superata, il superamento dell'angoscia. La vita è in sé e per sé un eccesso, è la prodigalità della vita: essa esaurisce le proprie forze e risorse, senza limiti; senza limiti, annienta quel che ha creato. Nell'ambito di questo movimento, la moltitudine degli esseri viventi è passiva; in fondo, tuttavia, noi vogliamo decisamente ciò che mette in

pericolo la nostra vita.

Non sempre abbiamo la forza di volerlo, le nostre risorse si esauriscono, e talvolta il desiderio è impotente. Se il pericolo si fa troppo grave, se la morte è inevitabile, per principio, il desiderio è inibito. Ma se ci assiste la fortuna, l'oggetto che desideriamo più ardentemente è quello più suscettibile di trascinarci in folli spese e rovinarci. I vari individui subiscono in maniera diversa grandi perdite d'energia o di denaro - o gravi minacce di morte. Nella misura in cui lo possono fare (è un problema puramente quantitativo di forza), gli uomini cercano le maggiori perdite e i maggiori pericoli. Siamo facilmente indotti a credere il contrario, perché il più delle volte gli uomini sono deboli. Ma fate sì che la forza non manchi loro, e subito vorranno rovinarsi ed esporsi al pericolo. Chiunque ne abbia la forza e i mezzi, si abbandona a continue spese e s'espone incessantemente al pericolo.

Al fine d'illustrare queste affermazioni, di valore generale, trascurerò per il momento di rifarmi a tempi antichissimi o a costumanze arcaiche; citerò invece un fatto familiare, la cui esperienza è quella della moltitudine in seno alla quale viviamo; mi riferirò alla letteratura più diffusa, a quel tipo di romanzo volgarmente chiamato "giallo". Si tratta di libri che di regola sono costruiti sulle sventure del protagonista e le minacce che pesano su di lui. Senza le difficoltà, senza l'angoscia, la sua vita non presenterebbe nulla d'interessante, di appassionante, nulla che invitasse a viverla, leggendo le sue avventure. Il carattere gratuito dei romanzi, il fatto che il lettore è del tutto al riparo dal pericolo, di regola impediscono di vedere le cose con chiarezza, ma noi viviamo "per procura" quel che non abbiamo la forza di vivere personalmente. Si tratta, sopportandolo senza eccessiva angoscia, di "gioire" del sentimento di perdere o di essere in pericolo, comunicatoci dall'avventura altrui. Se disponessimo di illimitate risorse morali, vorremmo anche noi vivere così. Chi non ha sognato di essere il protagonista di un romanzo? Tale desiderio è meno forte della prudenza - o della vigliaccheria - ma parlando della volontà profonda, che solo la debolezza impedisce di attuare, le storie che leggiamo con passione ne rendono l'idea.

La letteratura si situa infatti al seguito delle religioni, di cui è l'erede. Il sacrificio è un romanzo, un racconto, illustrato in maniera cruenta. O, meglio, è, allo stato rudimentale, una rappresentazione teatrale, un dramma ridotto all'episodio finale, in cui la vittima animale o umana recita da sola, ma fino alla morte. Il rito è la rappresentazione, ripresa a date fisse, d'un mito, ossia in sostanza della morte di un dio. Nulla dovrebbe sorprenderci, in ciò: in forma simbolica, accade la stessa cosa, ogni giorno, nel sacrificio della messa.

Il gioco dell'angoscia è sempre lo stesso: la suprema angoscia, il sudore di sangue, è ciò che gli uomini desiderano al fine di trovare, oltre la morte e la rovina, il superamento dell'angoscia stessa. Ma il superamento dell'angoscia è possibile a una condizione: che l'angoscia sia commisurata alla sensibilità che la invoca.

Nei limiti del possibile, l'angoscia è voluta nel sacrificio. Ma, una volta raggiunti tali limiti, è inevitabile un ripudio (28). Spesso il sacrificio umano si sostituisce al sacrificio animale, con tutta probabilità nella misura in cui, discostandosi l'uomo dall'animale, la morte dell'animale, almeno in parte, perdette il suo valore angoscioso. Più tardi, inversamente, con l'affermarsi della civiltà, vittime animali hanno a volte sostituito le vittime umane, il cui sacrificio appariva barbaro. I sacrifici cruenti degli Israeliti hanno comunicato un senso di ripugnanza in tempi relativamente recenti; i cristiani conobbero sempre e soltanto il sacrificio simbolico. Si dovette trovare un accordo con una esuberanza il cui termine è la

profusione della morte, ma, ancora, si dovette averne la forza, altrimenti aveva partita vinta il raccapriccio, rafforzando il potere dei divieti.

#### 8. DAL SACRIFICIO RELIGIOSO ALL'EROTISMO.

- Il cristianesimo e il disconoscimento della santità della trasgressione.

Ho parlato, nell'"Introduzione", dell'accostamento che gli antichi facevano tra attività sessuale e sacrificio: gli antichi avevano, più di noi, il sentimento immediato del sacrificio. Noi siamo lontanissimi dalla pratica del sacrificio; quello della messa ne è, sì, una reminiscenza, ma solo raramente riesce a colpire in maniera abbastanza viva la sensibilità. Quale che sia il fascino dell'immagine del Crocifisso, l'immagine d'un sacrificio cruento e la messa non coincidono facilmente.

La difficoltà principale risiede nella ripugnanza che il cristianesimo ha genericamente per la trasgressione della legge. Il Vangelo, è vero, invita alla sospensione dei divieti formali, osservati alla lettera e da chi se ne lascia sfuggire il senso. Si tratta quindi di trasgredire una legge, non malgrado la coscienza del suo valore bensì contestandone il valore stesso. L'essenziale è che, nell'idea del sacrificio della croce, il carattere di trasgressione è deformato. Questo sacrificio è un omicidio, è cruento; è una trasgressione nel senso in cui tale uccisione è un peccato; è perfino, di tutti i peccati, il più grave. Ma, nella trasgressione di cui ho parlato, se pure vi è peccato, è insita l'espiazione, il peccato e l'espiazione sono la conseguenza d'un atto deciso, che non ha neppure cessato di essere conforme all'intenzione. Quest'accordo della volontà è ciò che rende inintelligibile ai giorni nostri l'atteggiamento arcaico: è lo scandalo del pensiero. Non possiamo concepire senza disagio l'idea della voluta trasgressione di una legge che appare santa. Ma il peccato della crocifissione è sconfessato dal sacerdote che celebra il sacrificio della messa. La colpa ricade sulla "cecità" di coloro che il sacrificio hanno compiuto, dei quali dobbiamo pensare che non l'avrebbero compiuto "se avessero saputo". "Felix culpa!" canta, è vero, la chiesa: la felice colpa!

Si tratta dunque di un punto di vista per cui si rivela l'"obbligo" di commettere la colpa stessa. La risonanza della liturgia s'accorda al pensiero profondo che animava la prima umanità. Ma stona nella logica del sentimento cristiano. Il disconoscimento della santità della trasgressione è fondamentale per il cristianesimo; anche se, al culmine, i religiosi attingono ai rivoltanti paradossi che superano, che eccedono i limiti.

- L'antica similitudine del sacrificio e dell'amplesso erotico.

Il suddetto disconoscimento della trasgressione tolse ogni significato all'accostamento agli antichi: se la trasgressione non è fondamentale, il sacrificio e l'atto d'amore non hanno nulla in comune. Il sacrificio, se è una voluta trasgressione, è l'atto deliberato che ha per scopo il repentino mutamento dell'essere che ne è vittima. Quest'essere è messo a morte. Prima che ciò avvenga, egli era racchiuso nella particolarità individuale e, come ho già detto nell'"Introduzione", la sua esistenza è allora frammentaria. Ma questo stesso essere, nella morte è ricondotto alla totalità dell'essere, all'assenza di particolarità. L'atto violento, privando la vittima del suo carattere limitato e donandogli l'illimitatezza, l'infinito che appartengono alla sfera del sacro, è voluto nella sua conseguenza profonda. E' voluto come l'atto di colui che denuda la sua vittima,



nella quale egli desidera e vuole penetrare. L'amante non disgrega la donna amata meno di quanto non faccia il sacrificatore cruento con l'uomo o l'animale immolato. La donna nelle mani di colui che l'assale è privata della sua individualità; essa perde, insieme al pudore, quella salda barriera che, separandola dagli altri, la rendeva impenetrabile: bruscamente essa si apre al travolgimento del gioco, che fermenta negli organi sessuali, s'apre alla violenza senza volto che la travolge dall'esterno.

E' dubbio che gli antichi sarebbero stati in grado di esporre il particolare di un'analisi che venne permessa solo dalla domestichezza con un'immensa dialettica. Per poter afferrare nella precisione dei movimenti le similitudini di due esperienze profonde, erano necessarie la presenza iniziale e la coniugazione di numerosi temi. Gli aspetti più profondi erano elusivi e il complesso sfuggiva alla coscienza. Ma l'"esperienza interiore" della pietà nel sacrificio e dell'erotismo scatenato poteva per caso essere offerta alla stessa persona. Di conseguenza, se non la precisione dell'accostamento, era possibile almeno un "sentimento" di somiglianza. Tale possibilità fu negata dal cristianesimo in cui la pietà abbandonò la volontà di attingere al segreto dell'essere per mezzo della violenza.

- La carne nel sacrificio e nell'amore.

Ciò che era rivelato dalla violenza esteriore del sacrificio era la violenza interiore dell'essere colta alla luce della effusione di sangue e del trasalimento degli organi. Questo sangue, questi organi pieni di vita, non erano affatto quello che vi scorge l'anatomia: solo un'esperienza interna, non già la scienza, potrebbe restituirci il sentimento degli antichi. Noi possiamo presumere che apparisse la pletora degli organi gonfi di sangue, la pletora impersonale della vita. All'essere individuale, discontinuo, dell'animale era succeduto, nella morte dell'animale stesso, la continuità organica della vita, che il pasto sacra concatena nella vita comunistica degli spettatori. Un tanto di bestialità sussisteva in questa deglutizione connessa con un trasalimento di vita carnale, e col silenzio della morte. Noi mangiamo ormai soltanto carni preparate, inanimate, astratte dal brulichio organico col quale sono apparse dapprincipio. Il sacrificio legava il fatto di mangiare alla verità della vita rivelata nella morte.

E' generalmente implicito nel sacrificio il fatto di accordare vita e morte, di dare alla morte il trasalimento della vita alla vita la pesantezza, la vertigine e l'apertura della morte. E' la vita contusa alla morte, ma in essa, in pari tempo, la morte è segno di vita, apertura sull'illimitato. Oggi, il sacrificio esula dal campo delle nostre esperienze: noi dobbiamo sostituire la fantasia alla pratica. Ma se il sacrificio in sé e il suo significato religioso ci sfuggono, non possiamo ignorare la reazione legata agli elementi dello spettacolo che esso offriva: il raccapriccio e la nausea. Dobbiamo figurarci nel sacrificio un superamento della nausea. Ma senza la trasfigurazione sacra, i suoi aspetti presi separatamente possono in definitiva darci la nausea. L'abbattimento delle bestie, di regola oggigiorno disgustano gli uomini: nei piatti serviti a tavola non vi dev'essere nulla che li ricordi. In tal modo è possibile dire che l'esperienza contemporanea "inverte" le regole della pietà nel sacrificio.

Tale inversione è significativa se teniamo presente la similitudine tra atto d'amore e sacrificio: ciò che l'atto d'amore e il sacrificio rivelano è "la carne". Il sacrificio sostituisce la cieca convulsione degli organi alla vita ordinata dell'animale; la stessa cosa accade con la convulsione erotica: essa libera organi pletorici i cui ciechi giochi si continuano al di là della volontà meditata degli amanti. A tale volontà meditata, succedono i movimenti animali degli organi gonfi di sangue. Una violenza che la ragione non controlla più anima

questi organi, li tende fino a scoppiare e all'improvviso si ha la gioia dei cuori di cedere al superamento di questa tempesta. Il movimento della "carne" eccede un limite per mancanza della volontà; "la carne" è, in noi, quest'eccesso che s'opponne alla legge della decenza. La carne è il nemico nato da quelli che il divieto cristiano perseguita, ma se, come io credo, esiste un divieto vago e complessivo che s'opponne sotto varie forme dipendenti dai tempi e dai luoghi alla libertà sessuale, "la carne" è l'espressione d'un ritorno di questa minacciosa libertà.

- La carne, la decenza e il divieto della libertà sessuale.

Parlando in precedenza di questo divieto complessivo, mi sono espresso con cautela, non potendo - o non volendo - definirlo. A dire il vero, non è definibile in modo tale per cui parlarne sia facile. La decenza è aleatoria e varia senza posa. Varia perfino da individuo a individuo. Tanto che a questo punto ho parlato di divieti intuibili, quelli dell'incesto o del sangue mestruale, proponendomi di tornare in seguito su una maledizione più generale della sessualità. Ne parlerò solo più innanzi: prima di cercare di definirlo, tenterò perfino di occuparmi delle trasgressioni di questo vago divieto.

Prima vorrei risalire più lontano.

Se divieto esiste, esso è, ai miei occhi, di una violenza elementare: Questa violenza è data nella "carne": nella carne, che designa l'attività degli organi riproduttivi.

Tenterò di accedere attraverso l'oggettività del gioco degli organi all'espressione interiore fondamentale in cui è dato il superamento della carne.

Vorrei liberare alla base l'"esperienza interiore" della "pletora" di cui ho detto che il sacrificio la rivelava nell'animale morto. Alla base dell'erotismo, abbiamo l'esperienza d'uno scoppio, d'una violenza al momento dell'esplosione.

## 9. LA PLETORA SESSUALE E LA MORTE.

- L'attività riproduttiva considerata come una forma di crescita.

L'erotismo nel suo complesso è infrazione alla regola dei divieti: è un'attività umana. Ma benché abbia inizio laddove la bestia finisce, la bestialità ne rappresenta comunque la sostanza. Da questa sostanza l'umanità si discosta inorridita, ma in pari tempo la mantiene. La bestialità è addirittura così ben conservata nell'erotismo, che il termine di animalità, o bestialità, non cessa mai di essergli legato. E' solo abusivamente che la trasgressione del divieto ha assunto il significato di ritorno alla natura, di cui l'animale è l'espressione. Tuttavia, l'attività alla quale il divieto s'opponne è simile a quella degli animali. Sempre associata all'erotismo, la sessualità fisica sta all'erotismo come il cervello al pensiero: allo stesso modo la fisiologia resta il fondamento oggettivo del pensiero. Per poter situare nella relatività oggettiva l'esperienza interiore che abbiamo dell'erotismo, dobbiamo aggiungere agli altri dati anche la funzione sessuale dell'animale; dobbiamo addirittura tenerne conto in primo luogo: questa ha infatti aspetti la cui considerazione ci avvicina all'esperienza interiore.

All'occorrenza per attingere all'esperienza interiore, parleremo delle condizioni fisiche.

Sul piano della realtà obbiettiva, la vita, mobilitando sempre, eccetto nei casi d'impotenza, un eccesso d'energia che le è necessario prodigare, in effetti lo prodiga, vuoi nella crescita dell'unità presa in considerazione, vuoi in una perdita pura e semplice (29). A tale

riguardo, l'aspetto della sessualità è, in maniera fondamentale, ambiguo: perfino un'attività sessuale indipendente dai suoi fini genetici non cessa per principio di essere un'attività di crescita. Le gonadi, viste nel loro complesso s'accrescono. Al fine di percepire il movimento di cui parliamo, dobbiamo basarci sulla scissiparità, il più semplice modulo della riproduzione. Si ha una crescita dell'organismo scissiparo ma, una volta avviata la crescita, un giorno o l'altro l'organismo in questione ne forma due. Nell'infusorio a che diviene a'+a'', il passaggio dal primo al secondo stato non è indipendente dalla crescita di a, a' +a'' rappresentando anche rispetto allo stato più antico rappresentato da a, la crescita di quest'ultimo.

Quel che si deve osservare è che a', essendo diverso da a'', altro non è, al pari di quest'ultimo, se non a. Qualcosa di a sussiste in a', qualcosa di a sussiste in a''. Tornerò sul carattere sconcertante d'una crescita che chiama in causa l'unità dell'organismo che cresce. Terrò comunque presente un fatto: e cioè che la riproduzione altro non è se non una forma di crescita. Il che risulta in generale dalla moltiplicazione degli individui, il più chiaro risultato dell'attività sessuale. Ma la moltiplicazione della specie nella riproduzione sessuale non è che un aspetto della moltiplicazione nella scissiparità primitiva, nella sfera della riproduzione asessuata. Al pari del complesso delle cellule dell'organismo individuale, le gonadi sessuate sono esse stesse scissipare. Fondamentalmente, ogni unità vivente si moltiplica. Se moltiplicandosi perviene allo stato pletorico, può dividersi, ma la crescita (la pletora) è la condizione della divisione che, nel mondo vivente, noi chiamiamo riproduzione.

- La crescita dell'insieme e il dono degli individui.

Obbiettivamente, se noi facciamo all'amore, è in gioco la riproduzione.

Ossia, se mi seguite, la crescita. Ma questa crescita non è "la nostra". Né l'attività sessuale, né la scissiparità assicurano la crescita dell'essere che si riproduce, che egli s'accoppi o, più semplicemente, si divida. Ciò che la riproduzione mette in gioco è la crescita impersonale.

La contrapposizione fondamentale, che ho per prima cosa affermata, tra la perdita e la crescita è dunque riducibile in un caso, a un'altra differenza, in cui la crescita impersonale, e non già la perdita pura e semplice, si contrappone a quella personale. L'aspetto fondamentale, egoistico, della crescita, è dato solo se l'individuo cresce senza mutamento. Se la crescita ha luogo a vantaggio d'un essere o d'un complesso che ci trascende, non si tratta più di crescita, ma di un "dono". Per chi lo fa, il dono è la perdita di ciò che possiede. Colui il quale dona vi si riconosce, ma in primo luogo deve donare; in primo luogo, più o meno interamente, egli deve rinunciare a ciò che, per l'insieme che l'acquiesce, ha significato di accrescimento.

- La morte e la continuità nella riproduzione sessuata e asessuata.

Noi dobbiamo innanzitutto osservare da vicino la situazione che s'è venuta a creare a seguito della divisione.

Vi era continuità "all'interno" dell'organismo sessuato a.

Allorché sono apparsi a' e a'', la continuità non è stata soppressa istantaneamente. Non importa sapere se è scomparsa verso l'inizio o verso la fine della crisi, ma vi è stato un momento di sospensione.

In quel momento, quello che non era ancora a' era continuo in a'', ma la pletora metteva in gioco la continuità. E' la pletora che dà inizio a un processo in cui l'essere si divide, ma questo si divide nel momento stesso, nel momento del processo, nel momento critico in cui questi esseri, che fra poco si contrapporranno l'uno all'altro, ancora non sono contrapposti. La crisi separatrice ha origine dalla pletora: non è ancora separazione, è ambiguità. Nella pletora, l'essere passa

dalla calma, dal riposo, allo stato d'agitazione violenta: tale turbolenza, tale agitazione, colpiscono l'essere nel suo complesso, lo colpiscono nella sua continuità. Ma la violenza dell'agitazione, che dapprima ha luogo in seno alla continuità, chiama la violenza della separazione donde procede la discontinuità. A separazione avvenuta, allorché si ritrovano due esseri distinti, sopravviene infine la calma.

La pletora della cellula che, in queste condizioni, porta alla crisi creatrice di uno, di due esseri nuovi, è rudimentale rispetto alla pletora degli organi maschili e femminili che dan luogo alla crisi della riproduzione sessuata.

Ma le due crisi hanno in comune certi aspetti essenziali. La sovrabbondanza è all'origine di entrambi i casi; lo stesso dicasi della crescita considerata nel complesso degli esseri, riproduttori e riprodotti; infine, la scomparsa individuale.

E' infatti a torto che alle cellule che si dividono si attribuisce l'immortalità: la cellula a non sopravvive né in a' né in a'', a' è diverso da a e da a''; in sostanza, con la divisione, a cessa di essere, a sparisce, a muore. Non lascia tracce né spoglie mortali, ma muore. La pletora della cellula ha termine con la morte creatrice, alla fine della crisi in cui compaiono i nuovi esseri (a' e a''), poiché all'origine essi sono un solo essere, che però scompare una volta avvenuta la loro definitiva separazione.

Il significato di quest'ultimo aspetto, comune ai due moduli della riproduzione, è d'importanza decisiva.

La continuità globale degli esseri si rivela all'estremo in entrambi i casi. (Oggettivamente, questa continuità è data da un essere all'altro e da ogni essere alla totalità degli altri nei "passaggi" della riproduzione.) Ma la morte, che sempre sopprime la discontinuità individuale, appare ogniqualvolta la continuità si manifesta profondamente. La riproduzione asessuata la nasconde proprio mentre l'assume: in essa il morto scompare nella morte, essa stessa svanisce. In questo senso, la riproduzione asessuata è l'estrema verità della morte: la morte annuncia la discontinuità fondamentale degli esseri (e dell'essere). Solo l'essere frammentario muore e la morte rivela la menzogna della discontinuità.

- Ritorno all'esperienza interiore.

Nelle forme della riproduzione sessuata, la discontinuità degli esseri è meno fragile. Morto, l'essere discontinuo non scompare interamente, lascia una traccia che può perfino durare all'infinito. Uno scheletro può durare milioni di anni. In fondo, l'essere sessuato è tentato, o meglio costretto, a credere all'immortalità di un principio discontinuo presente in lui. Egli considera la propria "anima", la propria discontinuità, come la sua verità profonda, ingannato da una sopravvivenza dell'essere corporeo, che pure si riduce, per quanto questa possa essere imperfetta, alla decomposizione degli elementi che lo formano. Una volta accettata la permanenza delle ossa, egli s'immaginò perfino "la resurrezione della carne". Le ossa erano destinate a ricomporsi "il giorno del giudizio", i corpi risuscitati a ricondurre le anime alla loro prima verità. In questa ipertrofia di una condizione esteriore, quel che sfugge è la discontinuità che non è meno fondamentale nella riproduzione sessuata: le cellule genetiche si dividono e, dall'una all'altra, è possibile intuire oggettivamente l'unità iniziale. Da una visione scissipara all'altra, alla base è sempre evidente la continuità.

Sul piano della discontinuità e della continuità degli esseri, il solo fatto nuovo che intervenga nella riproduzione sessuata è la fusione dei due esseri infimi, delle cellule, che sono i gameti maschili e femminili. Ma la fusione rivela appieno la fondamentale continuità: da essa appare che la perdita totalità può essere ritrovata. Dalla discontinuità degli esseri sessuati procede un mondo greve, opaco, in

cui la separazione individuale si fonda sul più spaventoso dei fatti; l'angoscia della morte e del dolore han dato al muro di questa separazione la solidità, la tristezza e l'ostilità d'un muro di carcere. Nei limiti di questo triste mondo, tuttavia, la continuità smarrita si ritrova nel caso privilegiato della fecondazione: la fecondazione - la fusione - sarebbe inconcepibile se l'apparente discontinuità degli esseri animati più semplici non fosse un'illusione.

Solo la discontinuità degli esseri complessi appare a prima vista intangibile. Noi non possiamo concepirne in maniera chiara la riduzione all'unità o lo sdoppiamento (la "problematizzazione"). I momenti di pletora in cui gli animali sono in preda alla febbre sessuale sono momenti di crisi della loro singolarità. In tali momenti, la paura della morte e del dolore è superata; in tali momenti, il sentimento di relativa continuità tra animali della stessa specie, che non cessa di esistere sullo sfondo, ma senza gravi conseguenze, una pura contraddizione della illusione discontinua, è bruscamente rinvigorito. Cosa strana, non lo è, di regola, in condizioni di perfetta similitudine tra individui dello stesso sesso: sembra che per principio solo una differenza secondaria abbia il potere di rendere sensibile una identità profonda, che alla lunga diventava indifferente. Del pari accade di sentire più intensamente ciò che sfugge al momento della scomparsa. Apparentemente, la differenza di sesso ravviva ingannandolo, rendendolo penoso, il vago sentimento di continuità comunicato dalla similitudine di specie. Al termine di quest'esame dei dati obiettivi, è contestabile la possibilità di accostare la reazione degli animali alla esperienza interiore dell'uomo. L'opinione della scienza in merito è semplice: la reazione animale è determinata da realtà fisiologiche. A dire il vero, la similitudine di specie è, per l'osservatore, una realtà fisiologica, come la differenza di sesso. Ma l'idea d'una similitudine che una differenza rende più sensibile è fondata su una esperienza interiore. Io non posso che sottolineare il mutamento di piano: esso è caratteristico di quest'opera. Credo che uno studio il quale abbia per oggetto l'uomo si condanni a questo mutamento ogni tanto, ma lo studio che si pretende scientifico riduce la parte della esperienza soggettiva, laddove al contrario, per metodo, io riduco la parte della conoscenza oggettiva. In effetti, io ho avanzato i dati della scienza sulla riproduzione solo col secondo fine di trasportarli. Non posso, lo so perfettamente, avere l'esperienza interiore degli animali, e ancor meno degli animali microscopici; né sono in grado di ipotizzarla. Ma gli animali microscopici hanno, al pari degli animali complessi, una esperienza interna: non posso limitare alla complessità, o all'umanità, il passaggio dall'esistenza "in sé" alla esistenza "per sé". Io attribuisco perfino alla particella inerte, al di sotto dell'animale microscopico, quest'esperienza "per sé", che preferisco definire esperienza interiore, interna, e della quale i termini che la designano non sono mai realmente soddisfacenti. Dell'esperienza interiore che non posso farmi, né rappresentarmi ipoteticamente, non posso tuttavia ignorare che, per definizione, alla base, implica un "sentimento di sé". Questo sentimento elementare non è però la "coscienza di sé", la quale è consecutiva a quella degli oggetti, a sua volta data distintamente solo nell'umanità. Ma il sentimento di sé varia necessariamente nella misura in cui colui il quale lo prova si isola nella sua discontinuità. Tale isolamento è più o meno grande, in funzione dei mezzi offerti alla singolarità oggettiva, in ragione inversa delle possibilità offerte alla continuità. Si tratta della fermezza, della stabilità d'un limite concepibile, ma il sentimento di sé varia a seconda del grado di isolamento. L'attività sessuale è un momento di crisi dell'isolamento. Quell'attività è conosciuta da noi dal di fuori, ma noi sappiamo ch'essa indebolisce il sentimento di sé, che lo mette in causa. Noi parliamo di crisi: essa è l'effetto interiore d'un evento oggettivamente conosciuto. Conosciuta

oggettivamente, la crisi introduce comunque ugualmente un dato interiore fondamentale.

- I dati oggettivi generali propri della riproduzione sessuata.

Il fondamento oggettivo della crisi è la pletora. Nella sfera degli esseri asessuati, quest'aspetto si manifesta immediatamente. Vi è una crescita: la crescita determina la riproduzione - di conseguenza la divisione - e determina la morte dell'individuo pletorico. Quest'aspetto appare meno evidente nella sfera degli esseri sessuati. Ma la sovrabbondanza di energia resta comunque alla base dell'entrata in funzione degli organi sessuali. E come accade per gli esseri più semplici, la suddetta sovrabbondanza comanda la morte.

Non la comanda però direttamente. In via generale, l'individuo sessuato sopravvive alla sovrabbondanza e perfino agli eccessi cui lo porta la sovrabbondanza stessa. La morte non è il risultato della crisi sessuale se non in rari casi, il cui significato, occorre dirlo, è sorprendente. Così sorprendente che in genere, al godimento segue almeno uno stato di totale prostrazione. La morte è sempre, "dal punto di vista umano", il simbolo del ritrarsi delle acque che fa seguito alla violenza della tempesta, ma non è raffigurata solo con una remota equivalenza. Non dobbiamo mai dimenticare che la moltiplicazione degli esseri è compagna della morte; chi si riproduce sopravvive alla nascita di chi è generato, ma tale sopravvivenza non è altro che una proroga: viene concessa una dilazione, effettivamente votata, per una parte, all'aiuto dato ai nuovi venuti, ma l'apparizione di questi nuovi venuti è pegno d'una scomparsa dei predecessori. Se la riproduzione degli esseri sessuati non chiama la morte immediata, la chiama però a lunga scadenza.

La sovrabbondanza ha per inevitabile conseguenza la morte, solo il ristagno garantisce il mantenimento della discontinuità degli esseri (del loro isolamento). Questa discontinuità rappresenta una sfida al movimento che fatalmente rovescerà le barriere che separano gli individui distinti gli uni dagli altri. La vita - il movimento della vita - richiede forse per un istante tali barriere, senza le quali non sarebbe possibile alcuna organizzazione complessa, efficace. Ma la vita è movimento, è insita nel movimento stesso. Gli esseri asessuati muoiono del loro proprio sviluppo, del loro proprio movimento; gli esseri sessuati oppongono al proprio movimento di sovrabbondanza - come pure alla generale agitazione - solo una resistenza provvisoria. Vero è che a volte soccombono unicamente in conseguenza del venir meno delle loro forze, della rovina della loro organizzazione. Non possiamo ingannarci: solo la morte d'innumerabili esseri libera questi stessi esseri che si moltiplicano, il pensiero d'un mondo in cui l'organizzazione artificiale assicurerebbe il prolungamento della vita umana evoca la possibilità d'un incubo, senza che si possa scorgere, oltre a ciò, che un lieve ritardo. Alla fine ci sarà la morte, invocata dalla moltiplicazione, dalla sovrabbondanza della vita.

- L'accostamento di due aspetti elementari colti dai punti di vista esterno e interno.

Gli aspetti della vita in cui la riproduzione è connessa con la morte hanno un innegabile carattere oggettivo, ma, come ho detto, perfino la vita elementare d'un essere è senza dubbio un'esperienza interiore. Di quest'esperienza rudimentale possiamo perfino parlare, pur ammettendo che non ci è comunicabile. E' la crisi dell'essere: l'essere ha l'esperienza interiore dell'essere nella crisi che lo mette alla prova, è la messa in gioco dell'essere in un passaggio dalla continuità alla discontinuità o viceversa. L'essere più semplice ha il sentimento di sé, il sentimento dei propri limiti. Se questi limiti cambiano, l'essere è colpito in tale sentimento fondamentale, e

determina la crisi dell'essere che ha il sentimento di sé.

A proposito della riproduzione sessuata, ho detto come i suoi aspetti oggettivi fossero in definitiva gli stessi di quelli della suddivisione scissipara. Ma se giungiamo all'esperienza umana che ne abbiamo nell'erotismo, apparentemente ci allontaniamo da questi aspetti fondamentali, dati nell'oggettività. In particolare nell'erotismo, il sentimento di pletora che noi abbiamo non è connesso con la coscienza di generare. Perfino per principio, più il piacere erotico è pieno, meno ci preoccupiamo dei figli che ne possono essere l'effetto. D'altro canto, la tristezza successiva allo spasmo finale può dare un assaggio della morte, ma l'angoscia della morte e la morte stessa sono gli antipodi del piacere. Se l'accostamento tra gli aspetti oggettivi della riproduzione e la esperienza interiore data nell'erotismo è possibile, esso si fonda su un'altra cosa. V'è un elemento fondamentale: il fatto oggettivo della riproduzione mette in gioco, sul piano dell'interiorità, il sentimento di sé, quello dell'essere e dei limiti dell'essere isolato. Mette in gioco la discontinuità alla quale non si accompagna necessariamente il sentimento di sé che anzi ne fonda i limiti: il sentimento di sé, per quanto vago, è pur sempre il sentimento d'un essere discontinuo. Mai però la discontinuità è perfetta. In particolare nella sessualità il sentimento "degli altri", al di là del sentimento "di sé", inserisce tra due o più esseri una continuità possibile, che si contrappone alla primitiva discontinuità. Nella sessualità gli "altri" non cessano di offrire una possibilità totale, gli "altri" non cessano di minacciare, di proporre una lacerazione alla veste inconsueta della frammentarietà individuale. Attraverso le vicissitudini della vita animale, gli "altri", i nostri simili, sono presenti dietro le quinte: è uno sfondo di figure neutre, senza dubbio elementare, ma sul quale si produce, al momento dell'attività sessuale, un mutamento "critico". In quel momento, l'"altro" non appare ancora connesso positivamente, bensì negativamente, con la confusa violenza della pletora. Ogni essere contribuisce alla negazione che l'"altro" fa di se stesso, ma tale negazione non ottiene affatto la riconoscenza del compagno. A quanto pare, più che la similitudine, nell'accostamento quel che gioca è la "pletora" dell'"altro". La violenza dell'uno si propone alla violenza dell'altro: si tratta, sia da una parte che dall'altra, d'un movimento interno che forza l'essere "fuori di sé" (fuori della frammentarietà individuale). Ha luogo l'incontro di due esseri che la pletora sessuale - lentamente nella femmina, ma a volte in maniera

folgorante nel maschio - proietta "fuori di sé". La coppia animale al momento della congiunzione non è formata da due esseri discontinui che si accostano, s'uniscono mediante una corrente di momentanea continuità: non si tratta, a rigor di termini, di una unione: due individui sotto il dominio della violenza, associati dai riflessi ordinati dalla connessione sessuale, condividono uno stato di crisi in cui tanto l'uno quanto l'altro è fuori di sé. I due esseri sono in pari tempo aperti alla interità. Ma nulla di ciò sussiste in coscienze vaghe: dopo la crisi, la frammentarietà di ciascuno dei due esseri è intatta. Si tratta della crisi più intensa e insieme più insignificante.

- Gli elementi fondamentali dell'esperienza interna dell'erotismo.

In quest'analisi dell'esperienza animale della sessualità, mi sono allontanato dai dati soggettivi della riproduzione sessuata, che in precedenza avevo ipotizzati. Ho tentato di seguire una strada che passasse per l'esperienza interiore animale, a partire dai dati ridotti ricavati dalla vita degli esseri infimi. Ero guidato dalla nostra esperienza interiore umana e dalla coscienza che necessariamente ho di ciò che manca all'esperienza animale. In verità, mi sono appena scostato da ciò che la necessità di gettare un

fondamento permette d'ipotizzare. Una singolare evidenza conforta d'altro canto le mie affermazioni.

Ma ho esaminato il quadro dei dati oggettivi della riproduzione sessuata col proposito di non tornarvi ulteriormente sopra .

Si finisce per ritrovare tutto all'appuntamento dell'erotismo.

Con la vita dell'uomo, rientriamo in pieno nell'esperienza interiore. Gli elementi esteriori che noi discerniamo si riducono in definitiva alla loro interiorità. Ciò che, a mio avviso, attribuisce il loro carattere ai passaggi dalla discontinuità alla continuità nell'erotismo, appartiene alla conoscenza della morte che fino dall'inizio unisce nello spirito dell'uomo la rottura della discontinuità - e il successivo passaggio a una possibile continuità - alla morte. Questi elementi, noi li "discerniamo" dal di fuori, ma se non ne avessimo prima l'esperienza dall'interno, il loro significato ci sfuggirebbe. Vi è d'altronde un abisso tra un dato oggettivo che ci raffigura la necessità della morte connessa con la sovrabbondanza e il vertiginoso turbamento introdotto nell'uomo dalla conoscenza interiore della morte. Tale turbamento, legato alla plethora dell'attività sessuale, determina un profondo smarrimento. Come avrei potuto riconoscere, nella esperienza paradossale della plethora e dello smarrimento uniti, il gioco dell'essere che supera, nella morte, la discontinuità individuale - eternamente provvisoria - della vita, se non vi avessi scorto un'identità dal di fuori?

Nell'erotismo è anzitutto percettibile il vacillare, in un disordine pletorico, di un ordine che esprime una realtà parsimoniosa, una realtà chiusa. La sessualità dell'animale mette in giuoco lo stesso disordine pletorico, senza però che nessuna resistenza, nessuna barriera gli venga opposta. Liberamente, il disordine animale s'inabissa in una violenza indefinita. La rottura si consuma, una tumultuosa ondata si perde, poi la solitudine dell'essere discontinuo si richiude. L'unica modificazione della discontinuità individuale di cui l'animale è suscettibile, è la morte. L'animale muore, altrimenti, passato il disordine, la discontinuità rimarrebbe intatta. Nella vita umana, invece, la violenza sessuale apre una piaga. Raramente la piaga si richiude da sola: è necessario chiuderla. Anche senza un'attenzione costante, generata dall'angoscia, essa non può rimanere chiusa. L'angoscia elementare connessa al disordine sessuale è significativa della morte. La violenza di tale disordine, quando l'essere che lo prova è a conoscenza della morte, riapre in lui l'abisso che la morte gli rivelò. L'associazione della violenza della morte con la violenza sessuale ha questo doppio senso. Da un lato, la convulsione della carne è tanto più precipitata quanto più è vicina al cedimento, e dall'altro il cedimento se la convulsione gliene lascia il tempo, favorisce la voluttà. L'angoscia mortale non tende necessariamente alla voluttà ma la voluttà nell'angoscia mortale, è più profonda.

L'attività erotica non ha sempre apertamente questo aspetto distruttivo, non è sempre "quest'incrinatura"; ma profondamente, segretamente, tale incrinatura, essendo propria della sessualità umana, appartiene di diritto al piacere. Ciò che, nell'apprensione della morte, mozza il fiato, in qualche modo, nel momento supremo, deve troncare la respirazione.

Il principio stesso dell'erotismo appare dapprima esattamente l'opposto di quest'orrore paradossale. E' la plethora degli organi genitali, è un movimento animale in noi che è all'origine della crisi. Ma l'ansia degli organi non è "libera"; non può sfogarsi senza il concorso della volontà. L'ansia degli organi turba un ordine, un sistema sul quale riposano l'efficienza e il prestigio. L'essere in verità si divide, la sua unità si spezza, fino dal primo istante della crisi sessuale. In quel momento, la vita pletorica della carne urta contro la resistenza dello spirito. Non basta più neppure l'apparente accordo: la convulsione della carne, al di là del consenso esige il



silenzio, esige l'assenza dello spirito. Il moto carnale è singolarmente estraneo alla vita umana: esso si scatena al di fuori di essa, a patto ch'essa taccia, a patto che si assenti. Colui il quale si abbandona a tale movimento non è più umano, diviene, al modo delle bestie, una cieca violenza che si riduce allo scatenamento, che gode d'essere cieca e d'aver dimenticato. Un divieto vago e generico si oppone alla libertà di questa violenza, che noi conosciamo più che per informazioni ricevute dall'esterno, direttamente per un'esperienza interiore del suo carattere inconciliabile con la nostra umanità di fondo. Il divieto generico non è formulato. Ne appaiono nel quadro della buona creanza solo aspetti aleatori, che variano a seconda delle situazioni e delle persone, per non parlare dei tempi e dei luoghi. Quanto dice la teologia cristiana del peccato della carne rappresenta, tanto per un'impotenza dell'interdizione enunciata quanto per l'esagerazione dei molteplici commenti (mi riferisco all'Inghilterra dell'età vittoriana) l'alea, l'inconsistenza, e in pari tempo la violenza che risponde alla violenza, delle reazioni di rifiuto. Solo l'esperienza delle condizioni in cui ci troviamo banalmente nell'attività sessuale della loro discordanza rispetto alle regole socialmente accettate, ci consente di riconoscere un aspetto "inumano" di quest'attività. La pleora degli organi determina questo scatenamento di meccanismi estranei all'ordine abituale delle norme umane. Un rigurgito di sangue rovescia l'equilibrio sul quale si fondava la vita; bruscamente, una rabbia s'impadronisce di un essere. Questa rabbia ci è familiare, ma possiamo facilmente immaginarci la sorpresa di colui che non ne avesse conoscenza e che, per una macchinazione, assistesse, non visto, ai trasporti amorosi d'una donna che l'avesse colpito per la sua distinzione. Costui vi scorgerebbe il sintomo di una malattia, l'analogo della rabbia canina. Come se una qualche cagna arrabbiata si fosse sostituita alla personalità di colei che sapeva comportarsi con tanta dignità... E parlare di malattia è ancora troppo poco. Per il momento, la personalità della donna è "morta". La sua "morte", per il momento, lascia il posto alla cagna, che approfitta del silenzio, "dell'assenza prodotta dalla morte". La cagna "gode" - gode urlando - di tale silenzio e di tale assenza. Il ritorno della personalità la gelerebbe, metterebbe fine alla voluttà nella quale s'è perduta. Lo scatenamento non ha sempre la violenza implicita nella mia rappresentazione, ma non per questo essa è meno significativa d'una fondamentale contrapposizione.

Si tratta in primo luogo d'un movimento naturale, ma questo movimento non può darsi libero corso senza abbattere una barriera; tanto che, nello spirito, corso naturale e barriera abbattuta si confondono. Corso naturale ha lo stesso significato di barriera abbattuta; barriera abbattuta ha lo stesso significato di corso naturale. La barriera abbattuta non è la morte. Ma come la violenza della morte abbatte completamente - definitivamente - l'edificio della vita, così la violenza sessuale abbatte in un punto, per un dato tempo, la struttura di questo edificio.

La teologia cristiana, infatti, assimila alla morte la rovina morale che consegue al peccato della carne. Esiste, necessariamente collegata al momento della voluttà, una rottura minore e vocatrice della morte: in compenso, evocare la morte può contribuire a suscitare spasimi voluttuosi. Il più delle volte, ciò si riduce al sentimento di una trasgressione pericolosa per la stabilità generale e per la conservazione della vita, una trasgressione senza la quale sarebbe impossibile un libero scatenamento. Ma la trasgressione non solo è necessaria quanto a tale libertà. Succede che, senza l'evidenza di una trasgressione, noi non vogliamo più quel sentimento di libertà che la pienezza del soddisfacimento sessuale richiede. Tanto che all'individuo disincantato, per poter accedere al riflesso del godimento finale, è talora necessaria una situazione scabrosa (o, se non proprio la situazione, almeno la sua rappresentazione immaginaria durante il congiungimento, come in un sogno a occhi aperti). Non

sempre questa situazione è terrificante: molte donne non possono godere se non si raccontano una storia nella quale vengono violentate. Ma una violenza illimitata resta al fondo della rottura significativa (30).

- Il paradosso del divieto generale, se non della sessualità, della libertà sessuale.

Quel che c'è di notevole nel divieto sessuale è il suo pieno rivelarsi nella trasgressione. L'educazione ne svela un aspetto. Esso però non viene mai risolutamente formulato. Tuttavia l'educazione procede dai silenzi non meno che dagli avvertimenti sommessi. Il divieto ci appare direttamente, attraverso la scoperta furtiva - a tutta prima parziale - della sfera proibita. Nulla inizialmente è più misterioso. Siamo ammessi alla conoscenza di un piacere nel quale il concetto di piacere si intreccia al mistero, espressione del divieto che determina il piacere nel momento stesso in cui lo condanna. Questa rivelazione data nella trasgressione non rimane certo uguale a se stessa nel corso dei tempi: cinquant'anni fa, questo paradossale aspetto dell'educazione era più accentuato. Ma in ogni caso - e probabilmente sin dai tempi più antichi - la nostra attività sessuale è costretta al segreto, e dappertutto, sebbene in gradi variabili, essa appare contraria alla nostra dignità. Tanto che l'essenza dell'erotismo è costituita dall'inestricabile associazione fra piacere sessuale e divieto. Mai, umanamente, il divieto appare senza la rivelazione del piacere, né mai il piacere senza il sentimento del divieto. Alla base di tutto sta un impulso naturale e, nell'infanzia, c'è solo l'impulso naturale.

Ma il piacere non è dato "umanamente" in quel tempo di cui non abbiamo mai memoria. M'immagino che qualcuno mi muoverà delle obiezioni - e citerà delle eccezioni: queste obiezioni non possono però scuotere una posizione così salda.

Nella sfera umana, l'attività sessuale si discosta dalla semplicità animale, è essenzialmente una trasgressione. Non è mai, dopo il divieto, il puro e semplice ritorno alla libertà primitiva. La trasgressione è la caratteristica dell'umanità comandata dall'attività laboriosa. La trasgressione è essa stessa soggetta a regole. L'erotismo è nel complesso un'attività organizzata, ed è nella misura in cui è organizzato che muta col mutare dei tempi. Mi sforzerò di dare un quadro dell'erotismo visto nella sua diversità e nei suoi mutamenti. L'erotismo si manifesta dapprima in quella trasgressione di prim'ordine che è, malgrado tutto, il matrimonio. Ma esso è dato veramente solo nelle forme più complesse, nelle quali, di grado in grado, s'accentua il carattere di trasgressione. Il carattere di trasgressione: il carattere di peccato.

#### 10. LA TRASGRESSIONE NEL MATRIMONIO E NELL'ORGIA.

- Il matrimonio visto come una trasgressione e lo jus primae noctis.

Il più delle volte il matrimonio è considerato come se avesse ben poco a che fare con l'erotismo.

Parliamo d'erotismo ogni qualvolta un essere umano si comporta in aperto contrasto con le regole e le opinioni abituali. L'erotismo lascia intravedere il "rovescio" d'una facciata della quale non viene mai smentita l'apparenza corretta: in questo "rovescio" si manifestano sentimenti, parti del corpo e modi d'essere di cui generalmente abbiamo "vergogna". Ripetiamolo: quest'aspetto, che sembra estraneo al matrimonio, non ha invece mai cessato di essergli congeniale. Il matrimonio è, in primo luogo, la legalizzazione della sessualità, il permesso di compiere atti sessuali. "L'atto carnale compirai,

unicamente nel matrimonio." Nelle società più puritane, almeno il matrimonio è fuori causa. Parlo tuttavia di un carattere di trasgressione alla base del matrimonio: a prima vista, è contraddittorio, ma dobbiamo pensare ad altri casi di trasgressione in perfetto accordo col significato generale della legge trasgredita. In particolare, il sacrificio è essenzialmente, l'abbiamo già detto, la violazione rituale d'un divieto: tutto il movimento della religione implica il paradosso d'una regola che ammette la possibilità di infrangere in certi casi la regola stessa. Così, quella trasgressione che a mio avviso sarebbe il matrimonio, è senza dubbio un paradosso, ma il paradosso è implicito nella legge che prevede l'infrazione e la considera legale: così, come l'omicidio compiuto nel sacrificio è divieto, e in pari tempo rituale, anche l'atto sessuale iniziale, che costituisce il matrimonio, è una violazione sanzionata.

I parenti, se avevano sulle sorelle, sulle figlie, un diritto esclusivo di possesso, hanno forse disposto di tale diritto in favore di stranieri che, provenendo dal di fuori avevano un potere d'irregolarità che li qualificava alla trasgressione rappresentata, nell'ambito del matrimonio, dal primo contatto sessuale. E' solo un'ipotesi, ma se vogliamo definire la parte svolta dal matrimonio nel regno dell'erotismo, si tratta d'un aspetto forse tutt'altro che trascurabile. Comunque sia, un carattere durevole di trasgressione connesso con il matrimonio cade sotto i colpi della banale esperienza che le nozze popolari, spontaneamente, si incaricherebbero di rendere sensibile. L'atto sessuale ha sempre un valore di misfatto, sia nell'ambito del matrimonio che fuori. Lo ha soprattutto se si tratta di una vergine: l'ha sempre, in parte almeno, "la prima volta". In questo senso, è possibile parlare di un "potere di trasgressione", che forse aveva lo straniero e che forse non aveva avuto in un primo tempo colui il quale viveva nello stesso luogo della donna, soggetto alle stesse regole.

Il ricorso a un potere di trasgressione che non era dato al primo venuto sembra esser stato comunemente ritenuto favorevole, se si trattava d'un atto grave come lo stupro operato "la prima volta" su una donna, a quel vago divieto che pone l'accoppiamento sotto il segno della vergogna. Spesso l'operazione era affidata a coloro che generalmente possedevano ciò che al fidanzato invece mancava, ossia la potestà di estraniarsi dal divieto. Costoro dovevano avere, in qualche modo, un carattere sacro; che permetteva loro di sottrarsi al divieto di regola incombente sulla specie umana. In un primo tempo il sacerdozio designava coloro i quali dovevano possedere per la prima volta la fidanzata. Ma laddove divenne inconcepibile l'intervento dei ministri di Dio, invalse l'uso di pretendere la deflorazione da parte del sovrano (31). L'attività sessuale, per lo meno quando si trattava di stabilire un primo contatto, era evidentemente considerata una cosa vietata, se solo il sovrano, il prete, in virtù della loro forza, potevano intervenire, senza troppo rischio per le cose sacre.

- La ripetizione.

Il carattere erotico, o più semplicemente il carattere di trasgressione del matrimonio il più delle volte sfugge perché con l'espressione "matrimonio" si indica più che altro lo stato conseguente all'avvenuta cerimonia. Da molto tempo, del resto, il valore economico della donna ha attribuito l'importanza principale allo stato: sono i calcoli, sono l'attesa e il risultato che interessano nello stato, non già i momenti d'intensità che valgono nell'istante in sé. Questi momenti non rientrano nei conti a parità con l'attesa del risultato la casa, i figli e i lavori che implicano. La cosa più grave è che l'abitudine spesso attenua l'intensità e che il matrimonio comporta appunto l'abitudine. V'è una notevole concordanza tra l'innocenza e l'assenza di pericolo presentate dalla ripetizione dell'atto sessuale (cade infatti solo il primo contatto

sotto i colpi dell'apprensione) e l'assenza di valore, sul piano del piacere, comunemente attribuita alla ripetizione stessa. Tale concordanza non è trascurabile: si riferisce all'essenza stessa dell'erotismo. Ma neppure lo sbocciare della vita sessuale è cosa trascurabile: senza una segreta comprensione dei corpi, comprensione che si stabilisce solo con l'andare del tempo, l'amplesso è furtivo e superficiale, non può "organizzarsi", il suo movimento è quasi animale, troppo rapido, e spesso il piacere sperato sfugge. Il gusto del mutamento è senza dubbio morboso e con tutta probabilità conduce a un continuo rinnovarsi della frustrazione. L'abitudine, invece, ha il potere di approfondire ciò che l'impazienza ignora.

Quanto alla ripetizione, i due opposti punti di vista si completano a vicenda. Non possiamo dubitare che gli aspetti, le figure e i segni che costituiscono la ricchezza dell'erotismo, richiedessero in origine movimenti d'irregolarità. La vita carnale sarebbe stata povera, sarebbe simile allo scalpiccio dell'animale, se non si fosse mai prodotta con sufficiente libertà in risposta a esplosioni capricciose. Se è vero che l'abitudine fa fiorire, possiamo dire in che misura una vita felice prolunghi ciò che il disordine ha suscitato, quel che l'irregolarità ha scoperto? L'abitudine stessa è tributaria di quel più intenso sbocciare che è dipeso dal disordine e dall'infrazione. Così, l'amore profondo che il matrimonio non paralizza in alcun modo, sarebbe accessibile senza il contagio degli amori illeciti, i soli che hanno avuto il potere di infondere all'"amore" ciò che esso ha di più forte della legge?

- L'orgia rituale.

In ogni caso, il quadro regolare del matrimonio negava quasi completamente l'adito all'evasione, al travolgimento che esso appunto era chiamato a infrenare.

Oltre al matrimonio, le orge garantiscono la possibilità dell'infrazione, e in pari tempo la possibilità della vita normale, consacrata all'attività ordinata.

Perfino la "festa della morte del re" cui si è già accennato, ad onta del suo carattere informe e prolungato, prevedeva nel tempo il limite d'un disordine che dapprincipio sembrava illimitato. Una volta che la spoglia regale fosse ridotta a scheletro, il disordine e gli eccessi cessavano di prevalere, ricominciava il gioco dei divieti.

Le orge rituali, spesso collegate a festività meno disordinate, prevedevano un'irruzione solo furtiva del divieto che si oppone alla libertà dell'impulso sessuale. Talvolta la licenza si limitava ai membri di una confraternita, come nelle feste di Dioniso, ma poteva assumere, al di là dell'erotismo, un senso più precisamente religioso. Noi abbiamo dei fatti solo una vaga conoscenza, e possiamo sempre immaginare che la volgarità e la pesantezza prevalessero sulla frenesia. Ma sarebbe vano negare la possibilità di un superamento in cui l'ebbrezza comunemente collegata all'orgia, l'estasi erotica e l'estasi religiosa si conciliano.

Il movimento della festa assume nell'orgia quella forza scatenata che generalmente coincide con la negazione di ogni limite. La festa è di per sé negazione dei limiti della vita imposti dal lavoro, ma l'orgia è il segno d'un completo travolgimento. Non era certo un caso che durante le orge dei Saturnali l'ordine sociale venisse rovesciato, e il padrone servisse lo schiavo, e lo schiavo se ne stesse disteso sul letto del padrone. Tali eccessi traevano il loro più profondo significato dall'arcaica concordanza di voluttà sensuale e rapimento religioso. Fu in questo senso che l'orgia, quale che fosse il disordine da essa scatenato, organizzò l'erotismo al di là della sessualità animale.

Nulla di simile appariva nell'erotismo rudimentale del matrimonio. Si trattava anche in questo caso di trasgressione, violenta o meno, ma la trasgressione del matrimonio non aveva conseguenze, era indipendente

da altri sviluppi, senza dubbio possibili, ma che le costumanze non consigliavano, o addirittura non favorivano. A rigor di termini, il lazzo pesante, a sfondo erotico, è, oggigiorno, un aspetto popolare del matrimonio, ma nel senso dell'erotismo inibito, trasformato in scariche furtive, in piacevoli simulazioni, in allusioni. La frenesia sessuale, che attesta un carattere sacro, è invece propria dell'orgia. Dall'orgia procede un aspetto arcaico dell'erotismo; l'erotismo orgiastico è per sua stessa essenza un eccesso pericoloso; il suo contagio esplosivo minaccia indistintamente tutte le possibilità vitali (32).

L'orgia non si orienta verso la religione "fasta", che trae dalla violenza fondamentale un carattere "maestoso", calmo e conciliabile con l'ordine profano: la sua efficacia si manifesta nel lato "nefasto", richiede la frenesia, la vertigine e la perdita di coscienza. Si tratta di impegnare la totalità dell'essere in un cieco precipitare verso la perdita, che è il momento decisivo della religiosità. Tale movimento, si dà nell'accordo che in un secondo tempo l'umanità strinse con l'incommensurabile proliferazione della vita. Il rifiuto implicito nei divieti conduceva al gretto isolamento dell'essere, contrapposto all'immenso disordine di individui smarriti l'uno nell'altro, e che la loro stessa violenza apriva alla violenza della morte. In senso contrario, il rifluire dei divieti, che danno libero sfogo all'esuberanza, attingeva alla fusione illimitata degli esseri nell'orgia. Tale fusione non poteva in alcun modo limitarsi a quella cui presiedeva la pleora degli organi genitali; era in primo luogo effusione religiosa: anzitutto disordine dell'essere che si perde e non oppone più nulla alla scatenata proliferazione della vita. Tale immenso scatenamento parve divino, tanto innalzava l'uomo al di sopra della condizione cui s'era spontaneamente condannato. Disordine di grida, disordine di gesti violenti e di danze, disordine di amplessi, disordine infine dei sentimenti, animato oltre ogni misura da una convulsione. Le prospettive della perdita rendevano necessaria questa fuga nell'indistinto, in cui gli elementi stabili dell'attività umana scomparivano, in cui non v'era più nulla che non si confondesse.

- L'orgia come rito agreste.

Le orge dei popoli arcaici sono di regola interpretate in un senso per cui non appare nulla di ciò che mi sono sforzato di dimostrare. Devo dunque parlare, prima di proseguire, dell'interpretazione tradizionale che tende a ridurre le orge a riti di magia contagiosa. Coloro i quali le istituirono credettero effettivamente che esse garantissero la fecondità dei campi. Nessuno ha intenzione di contestare l'esattezza di questo legame; ma se si riconduce al rito agreste una pratica che evidentemente lo supera, non si è ancora detto tutto. Anche ammesso che l'orgia avesse sempre e dovunque questo significato, sarebbe pur sempre necessario chiedersi se questo fosse l'unico significato che essa aveva. Se è senza dubbio interessante riconoscere il carattere agreste di una usanza, in quanto storicamente la connette con la civiltà agricola, peccheremmo però d'ingenuità se scorgessimo una spiegazione sufficiente dei fatti nella fede per l'efficacia della loro virtù. Il lavoro e l'utilità materiale hanno certamente determinato, o almeno condizionato, il comportamento dei popoli ancora scarsamente civilizzati, comportamento religioso e comportamento profano; ciò non significa comunque che una usanza stravagante si riferisca "essenzialmente" alla preoccupazione di fertilizzare le piantagioni. Il lavoro ha determinato la contrapposizione di mondo sacro e mondo profano; è stato il principio stesso dei divieti a contrapporre alla natura il rifiuto dell'uomo. D'altro canto, il limite del mondo del lavoro, che i divieti sostenevano e mantenevano nella lotta contro la natura, determinò il mondo sacro come suo opposto. Il mondo sacro non è, in un certo senso, che il mondo naturale che sussiste nella misura in cui non è interamente riducibile

all'ordine instaurato dal lavoro, vale a dire l'ordine profano. Ma il mondo sacro è mondo naturale solo in un senso; in un altro senso esso "trascende" il mondo anteriore all'azione congiunta del lavoro e dei divieti. il mondo sacro è, in questo senso, una negazione del mondo profano, ma è in pari tempo determinato da ciò che esso nega. Il mondo sacro è anche il risultato del lavoro in quanto ha per origine e per ragione d'essere non già l'esistenza immediata delle cose che la natura ha create, ma la nascita d'un nuovo ordine di cose, suscitato per reazione dalla contrapposizione di attività utile e natura del mondo. Il mondo sacro è separato dalla natura per mezzo del lavoro: esso ci riuscirebbe incomprensibile, se non sapessimo in quale misura è stato determinato dal lavoro.

Lo spirito umano, che il lavoro aveva formato, attribuì di regola all'azione un'efficacia analoga a quella del lavoro. Nel mondo sacro, lo scatenarsi di una violenza che il divieto aveva ripudiata non ebbe solo il significato di uno scatenamento, ma anche di un'azione, alla quale s'attribuiva una data efficacia. Inizialmente, gli scatenamenti della violenza, respinti dai divieti, come la guerra o il sacrificio - o l'orgia - non erano scatenamenti voluti; ma in quanto erano programmati, furono atti la cui possibile efficacia apparve, sì, in un secondo tempo, ma incontestabilmente.

Quell'effetto dell'azione che fu la guerra era dello stesso ordine dell'effetto del lavoro. Nel sacrificio, era posta in gioco una forza cui, arbitrariamente, erano attribuite certe conseguenze, quasi fosse la forza d'un utensile, maneggiato da un uomo. L'effetto attribuito all'orgia è di diverso tipo. Nella sfera umana l'esempio è irresistibile: un uomo si getta nella danza perché la danza lo costringe a danzare. A un'azione che seduce all'imitazione, nel caso specifico reale si attribuì il potere di trascinare non solo altri uomini, ma anche la natura. Così si credette che l'attività sessuale, di cui ho detto che è nel complesso una crescita, per analogia sollecitasse alla crescita anche la vegetazione.

Ma la trasgressione è un'azione intrapresa in vista della sua efficacia solo in un secondo tempo. Lo spirito umano organizzò una convulsione esplosiva, dandone per scontato l'effetto reale o immaginario. Così l'origine dell'orgia non va ricercata nel desiderio di abbondanti raccolti: l'origine dell'orgia, della guerra e del sacrificio è la stessa: è determinata dall'esistenza di divieti che s'opponavano alla libertà della violenza omicida o della violenza sessuale. Inevitabilmente, tali divieti determinarono il movimento esplosivo della trasgressione. Ciò non significa che non si sia mai fatto ricorso all'orgia - alla guerra e al sacrificio - in vista degli effetti che a torto o a ragione le si attribuivano. Ma si trattava già fin d'allora dell'introduzione - secondaria e inevitabile - d'una violenza sperduta negli ingranaggi del mondo umano, organizzato dal lavoro.

Tale violenza non aveva più, in queste condizioni, il senso unicamente animale della natura: l'esplosione, che era stata preceduta dall'angoscia, al di là della soddisfazione immediata, un senso "divino". Era diventata religiosa. Ma, nello stesso movimento, prese un senso "umano"; si integrò nello schema delle cause e degli effetti che, sul principio del lavoro, aveva costruito la comunità delle opere.

## 11. IL CRISTIANESIMO.

- La licenza e la formazione del mondo cristiano.

Dobbiamo assolutamente escludere qualsiasi interpretazione moderna dell'orgia: essa presumerebbe la remissione del pudore o di quel poco di pudore presente in coloro che vi si abbandonavano. Questo modo di

vedere è superficiale, implica una relativa animalità degli uomini della civiltà arcaica. Sotto certi aspetti, infatti, questi uomini ci sembrano spesso più prossimi di noi all'animale ed è provato che taluni di essi condividevano questo sentimento. Ma i nostri giudizi si collegano all'idea secondo cui i modi di vivere che ci sono propri esprimono appieno la differenza tra l'uomo e l'animale. Certi uomini arcaici non s'oppongono all'animalità con lo stesso criterio, ma, anche se considerano gli animali loro fratelli, le reazioni che in essi fondano l'umanità sono ben lungi dall'essere meno rigorose delle nostre. Gli animali da essi cacciati, vivevano, è vero, in condizioni materiali assai simili alle loro, ma in tale caso essi attribuivano a torto agli animali sentimenti umani. Ad ogni modo il pudore primitivo - o arcaico - non è sempre più debole del nostro. E' solo assai diverso: è più formalista, non è inserito con lo stesso criterio in un automatismo inconscio; ma non per questo è meno profondo. Esso procede

da credenze mantenute in vita da un fondo d'angoscia. E' per questo che, quando parliamo dell'orgia, considerandola da un punto di vista assai generale, non abbiamo motivo di interpretarla come un cedimento, bensì dobbiamo vederla quale un momento di disordine, senza dubbio, ma in pari tempo di febbre religiosa. Nel mondo contrapposto alla festa, l'orgia è il momento in cui la verità dell'opposto rivela la propria forza travolgente. Questa verità ha il significato di una fusione illimitata: è la sua violenza bacchica a costituire la misura dell'erotismo nascente, il cui regno è, in origine, quello della religione.

Ma la verità dell'orgia ci giunse per tramite del mondo cristiano, in cui i valori furono capovolti una volta di più. La religiosità primitiva ha tratto dai divieti lo spirito della trasgressione, ma nel complesso la religiosità cristiana si contrappone allo spirito della trasgressione. La tendenza a partire dalla quale uno sviluppo religioso fu possibile nei limiti del cristianesimo, è connessa con questa relativa contrapposizione.

E' essenziale determinare la misura in cui entrò in gioco la contrapposizione. Se il cristianesimo avesse voltato le spalle al movimento fondamentale dal quale si originava lo spirito della trasgressione, non avrebbe più nulla di religioso. Al contrario, nel cristianesimo, lo spirito religioso conservò l'essenziale, scorgendolo innanzitutto nella continuità. La continuità ci è data nell'esperienza del sacro. Il divino è l'essenza della continuità. La decisione cristiana nella forza del suo movimento, attribuì alla totalità tutta la parte che le spettava, al punto da trascurarne le "vie", quelle che una minuziosa tradizione aveva segnate senza mantenerne sempre sensibile l'origine.

Ma nel cristianesimo si diede un duplice movimento. Esso ha voluto, nel suo fondamento, aprirsi alle possibilità di un amore che non contava più su nulla. La continuità, perduta e ritrovata in Dio, richiedeva, al di là delle violenze regolate dei deliri rituali, l'amore assoluto, senza calcoli, del fedele. Gli uomini erano innalzati, in Dio, all'amore degli uni per gli altri. Mai il cristianesimo abbandonò la speranza di ridurre alla fine il mondo della discontinuità egoista al regno della continuità infiammato dall'amore. Il movimento iniziale della trasgressione fu così incanalato, nel cristianesimo, verso la visione d'un superamento della violenza, mutata nel suo contrario.

In questo sogno vi fu qualcosa di sublime e affascinante.

Vi fu, tuttavia, anche una contropartita: la riduzione del mondo sacro, del mondo della continuità, al livello del mondo della discontinuità che sussisteva. Il mondo divino dovette inserirsi in un mondo di effetti singoli. Quest'aspetto multiplo è paradossale. La decisa volontà di dare alla continuità tutta la parte che le spettava ottenne il suo effetto, ma questo primo effetto dovette comporsi con

uno sforzo simultaneo nell'altro senso. Il Dio cristiano è la forma più costruita che vi sia sul sentimento più deleterio, quello della continuità: questa è data dal superamento dei limiti. Ma spetta all'effetto più costante del movimento cui ho dato il nome di trasgressione, di organizzare ciò che per natura è disordine. Per fatto stesso di introdurre il superamento in un mondo organizzato, la trasgressione rappresenta il principio di un disordine organizzato. Essa deve all'organizzazione cui avevano attinto coloro che la praticavano, il proprio carattere organizzato. Quest'organizzazione è fondata sul lavoro, in pari tempo sulla discontinuità dell'essere (33).

Di fronte alla precaria discontinuità dell'essere personale, lo spirito umano reagisce secondo due modalità che, nel cristianesimo, si compongono. La prima risponde al desiderio di ritrovare la continuità perduta di cui abbiamo l'irriducibile sentimento che sia l'essenza dell'essere; in una seconda istanza, l'umanità tenta di sfuggire al confine ultimo della discontinuità personale, vale a dire alla morte, e immagina una discontinuità che la morte non può colpire, "immagina l'immortalità degli esseri discontinui".

Il primo movimento attribuiva alla continuità tutta la parte che le spetta, ma nel secondo il cristianesimo ebbe la possibilità di ritirare ciò che la sua generosità priva di calcolo aveva donato. Laddove la trasgressione organizzava la continuità originata dalla violenza, il cristianesimo inserì questa stessa continuità, cui voleva attribuire tutta la parte che le spettava, nel quadro della discontinuità. Esso si limitò, è vero, a portare alle estreme conseguenze una tendenza già pronunciata, ma attuò quel che in precedenza era soltanto abbozzato: identificò la sacralità con la persona discontinua di un Dio creatore.

Anzi, generalmente rese l'al di là di questo mondo reale il prolungamento di tutte le anime discontinue. Popolò il cielo e l'inferno di moltitudini condannate con Dio alla discontinuità eterna di ogni essere isolato. Eletti e dannati, angeli e demoni, divennero i frammenti imperituri, divisi una volta per tutte, arbitrariamente distinti gli uni dagli altri, arbitrariamente scissi da quella totalità dell'essere cui vanno peraltro riferiti.

La folla delle creature casuali e il Creatore individuale negavano la loro solitudine nell'amore reciproco fra Dio e gli eletti - o l'affermavano nell'odio dei dannati. Ma l'amore stesso determinava l'isolamento definitivo. In quella totalità atomizzata, veniva a mancare la via che conduce dall'isolamento alla fusione, dal discontinuo al continuo, la via della violenza, tracciata dalla trasgressione. Nel momento dello strappo, del rovesciamento, si sostituiva, anche quando durava il ricordo della crudeltà primaria, una ricerca di accordo, di conciliazione, nell'amore e nella sottomissione. Ho parlato di precedenza dell'evoluzione cristiana del sacrificio. Tenterò ora di offrire un quadro generale dei mutamenti che il cristianesimo introduce nella sfera del sacro.

- La prima ambiguità e la riduzione cristiana del sacro al suo aspetto benedetto; il rigetto cristiano del sacro maledetto nella sfera profana.

Nel sacrificio cristiano, la responsabilità del sacrificio non è attribuita alla volontà del fedele. Il fedele non contribuisce al sacrificio della croce se non nella misura delle sue manchevolezze, dei suoi peccati. In conseguenza di ciò, l'unità della sfera sacra è spezzata. Nello stadio pagano della religione, la trasgressione fondava il sacro, i cui aspetti impuri non erano meno sacri degli aspetti opposti. L'insieme della sfera sacra si componeva del puro e dell'impuro (34). Il cristianesimo respinse l'impurità; ripudiò la colpevolezza, senza la quale il sacro non è neppure concepibile, dal momento che solo la violazione del divieto ne permette l'accesso.



Il sacro puro, o fasto, ebbe il predominio fin dall'antichità pagana; il fondamento era rappresentato dal sacro impuro, o nefasto per quanto si riducesse al preludio di un superamento. Il cristianesimo non poteva ripudiare fino in fondo la colpevolezza, non poteva rinnegare la macchia; ma definì a suo modo i limiti del mondo sacro: in questa nuova definizione, la macchia, la colpevolezza, erano confinati al di fuori di questi limiti. Il sacro impuro fu, d'allora in poi, ricondotto al mondo profano. Nulla poté sussistere, nel mondo sacro del cristianesimo, che denunciasse chiaramente il carattere fondamentale del peccato, della trasgressione. Il diavolo - l'angelo o il dio della trasgressione (della rivolta) - era scacciato dal mondo divino. Esso era, sì, d'origine divina, ma nell'ordine cristiano delle cose (che prolungava la mitologia giudaica), la trasgressione non era più il fondamento della sua divinità, bensì quello della sua caduta. Il diavolo era privato del privilegio divino, che aveva posseduto solo per perderlo. Esso non era, a rigor di termini, divenuto profano: conservava, del mondo sacro dal quale s'era originato, un carattere soprannaturale; ma non si trascurò nessun mezzo per privarlo delle conseguenze della sua qualità religiosa. Il culto che probabilmente non si cessò mai di votargli, sopravvivenza di quello delle divinità impure, fu eliminato dal mondo. La morte tra le fiamme era minacciata a chiunque si rifiutasse d'obbedire e traesse dal peccato il potere e il sentimento del sacro. Nulla poteva far sì che Satana cessasse d'essere divino, ma questa perdurante verità era rinnegata col rigore dei supplizi. In un culto che con tutta probabilità aveva conservato certi aspetti della religione, si vide solo la contraffazione criminale della religione stessa. Fu considerato una profanazione nella misura stessa in cui sembrava sacro.

Un aspetto del profano s'alleò all'emisfero puro, un altro all'emisfero impuro del sacro. Il male che esiste nell'ambito del mondo profano s'unì alla parte diabolica del sacro, e il bene alla parte divina. Il bene, quale che ne fosse il significato d'opera pratica, accolse la luce della santità. Col termine santità, in origine, si designava il sacro, ma questo carattere divenne proprio della vita consacrata al bene, consacrata al bene e in pari tempo a Dio (35).

La profanazione riprese il primitivo significato di contatto profano, che già aveva nel paganesimo. Ma assunse un'altra portata: in sostanza, la profanazione, nell'ambito del paganesimo, era una disgrazia, deplorata da tutti i punti di vista; solo la trasgressione aveva, ad onta del suo carattere pericoloso, il potere d'aprire l'accesso al mondo sacro. Nell'ambito del cristianesimo, invece, la profanazione non fu né la primitiva trasgressione, cui era simile, né la profanazione nel senso antico; essa era simile soprattutto alla trasgressione. Paradossalmente, la profanazione cristiana, in quanto contatto con l'impuro, attingeva al sacro essenziale, accedeva al dominio del proibito. Ma questo sacro in profondità era per la Chiesa insieme il profano e il diabolico. Malgrado tutto, formalmente, l'atteggiamento della Chiesa aveva una sua logica: quel ch'essa stessa considerava sacro era separato dal mondo profano da limiti precisi, limiti formali, divenuti tradizionali. L'erotico, o l'impuro, o il diabolico, non era separato nello stesso modo dal mondo profano: gli mancava un carattere formale, un limite facilmente intuibile.

Nel regno della trasgressione primitiva, anche l'impuro era ben definito, aveva forme stabili denunciate da riti tradizionali. Quel che il paganesimo riteneva sacro, era in pari tempo considerato tale anche formalmente; quel che il paganesimo condannato, o il cristianesimo, ritenne impuro non fu più, o non divenne, oggetto d'un atteggiamento formale. Se vi fu un formalismo dei sabba, esso non ebbe comunque mai la stabilità definita che sarebbe riuscita a imporlo. Escluso dal formalismo sacro, l'impuro era condannato a divenire profano.

La confusione tra sacro impuro e profano sembrò per molto tempo urtare

il sentimento che il ricordo aveva conservato della natura intima del sacro, ma la struttura travolta del cristianesimo la rendeva necessaria. Essa è perfetta nella misura in cui il sentimento del sacro non cessa di attenuarsi all'interno di un formalismo che sembra, in parte almeno, inusitato. Uno dei sintomi di questo declino è la scarsa attenzione prestata oggigiorno all'esistenza del diavolo: vi si crede sempre meno, oserei dire che non vi si crede più: ciò significa che il sacro nefasto, essendo oggi più che mai mal definito, non ha più, a lungo andare, alcun significato. Il regno del sacro si riduce a quello del Dio del Bene, il cui limite è il limite della luce: in questo regno non v'è più nulla di maledetto.

Quest'evoluzione ebbe delle conseguenze nel campo della scienza (interessata al sacro dal punto di vista profano della scienza; ma devo dire, per inciso, che personalmente il mio atteggiamento non coincide con quello della scienza: pur senza entrare in un vero e proprio formalismo, io considero, o meglio il mio libro considera, il "sacro" da un punto di vista sacro). L'accordo del bene e del sacro è studiato in un'opera, notevole sotto tutti gli aspetti, di un allievo di Durckheim. Robert Hertz insiste a ragione sulla differenza, significativa dal punto di vista umano, fra destra e sinistra (36). Una diffusa credenza associa il "fasto" alla destra e il "nefasto" alla sinistra, di conseguenza la destra al puro e la sinistra all'impuro. Malgrado la morte prematura del suo autore (37), lo studio del Hertz è divenuto celebre: anticipava altri lavori relativi a un problema che fino a quel momento era stato preso in considerazione raramente. Hertz identificava il puro e il sacro, l'impuro e il profano. La sua opera era posteriore a quella che Henri Hubert e Marcel Mauss avevano consacrata alla magia (38), e dalla quale risultava già chiaramente la complessità della sfera religiosa, ma la molteplice coerenza delle testimonianze in merito all'"ambiguità del sacro" ottenne solo molto tempo dopo un generale riconoscimento.

- I sabba.

L'erotismo precipitò nella sfera profonda quando venne fatto oggetto di una condanna radicale. L'evoluzione dell'erotismo è parallela a quella dell'impurità. L'assimilazione al Male si accompagna con la disconoscenza di un suo carattere sacro. Finché il carattere sacro della sessualità fu comunemente sensibile, la violenza dell'erotismo era suscettibile di provocare angoscia, di infondere scoramento ma non era assimilata al Male profano, alla violenza delle regole che garantiscono ragionevolmente, razionalmente, la conservazione dei beni e delle persone. Tali regole, sanzionate da un sentimento del divieto, differiscono da quelle che procedono dal movimento cieco del divieto, in quanto variano in funzione di un'utilità ragionata. Nel caso dell'erotismo, ebbe peso notevole la conservazione della famiglia, cui venne ad aggiungersi l'allontanamento delle donne di facili costumi, escluse dalla vita familiare. Ma un insieme coerente si formò solo nell'ambito del cristianesimo, in cui il carattere primitivo, il carattere sacro dell'erotismo, cessò di manifestarsi, nel mentre s'affermavano le esigenze della conservazione.

L'orgia in cui si manteneva, oltre al piacere individuale, il significato sacrale dell'erotismo, doveva essere oggetto di particolari attenzioni da parte della Chiesa. In generale la Chiesa si oppose all'erotismo; ma questa opposizione si fondava su un carattere profano del Male, vale a dire l'attività sessuale al di fuori del matrimonio. Bisognava, in primo luogo, che scomparisse a ogni costo il sentimento cui attingeva la trasgressione del divieto.

La lotta condotta dalla Chiesa è la prova d'una profonda difficoltà: il mondo religioso dal quale era escluso l'impuro, in cui le violenze senza nome e senza misura erano rigorosamente condannabili, da principio non riuscì a imporsi.

Sappiamo poco o niente delle feste notturne del medioevo - o degli inizi dell'età moderna. E' colpa in parte, delle crudeli repressioni di cui furono oggetto. Le confessioni che i giudici estorcevano a disgraziati sottoposti alla tortura sono le nostre fonti di informazione. La tortura faceva ripetere alle vittime ciò che l'immaginazione dei giudici suggeriva loro. Possiamo solo supporre che la vigilanza cristiana non avesse potuto impedire il sopravvivere di feste pagane, almeno in plaghe deserte. Si può immaginare un'ideologia semi-cristiana, conforme al suggerimento teologico, che sostituiva Satana alle divinità adorate, nell'alto Medioevo, dai contadini. Non è assurdo, a rigore, di scorgere nel diavolo un "Dyonisos redivivus". Certi autori hanno dubitato dell'esistenza dei sabba. In tempi recenti, si dubitò perfino dell'esistenza di un culto "voodoo". Eppure, il culto "voodoo" esiste, anche se a volte ormai, ha fini meramente turistici. Tutto induce a credere che il culto satanico, col quale il "voodoo" ha parecchi lati in comune, per quanto effettivamente meno diffuso di quanto non presumessero i giudici, sia realmente esistito.

Ecco qui di seguito quanto apparentemente risulta da dati facilmente accessibili.

I sabba, votati nelle solitudini della notte al culto clandestino di quel dio che era il "rovescio" di Dio, non fecero che approfondire i tratti d'un rito che traeva origine dal movimento di capovolgimento della festa. I giudici dei processi per stregoneria poterono con tutta probabilità indurre le loro vittime ad accusarsi di contraffazione dei riti cristiani; ma i maestri del sabba possono del pari aver immaginato le pratiche suggerite loro dai giudici. Non possiamo sapere, di un tratto isolato, se è frutto della fantasia dei giudici o fa parte di un culto reale. Possiamo però ritenere che il principio dell'invenzione fu il "sacrilegio"; il nome di "messa nera", apparso alla fine del Medioevo, può corrispondere nell'insieme al movimento della festa infernale. La messa nera cui assistette Huymans, e che è descritta in "Là-Bas", è senza dubbio autentica. Dei riti celebrati nel diciassettesimo o nel diciannovesimo secolo, mi sembra eccessivo ritenere che derivino dai supplizi del Medioevo. L'attrazione esercitata da queste pratiche poté avere il suo peso prima ancora che gli interrogatori dei giudici ne avessero proposta la tentazione.

Immaginari o meno, i sabba rispondono del resto a una forma che in un modo o nell'altro s'impose alla fantasia cristiana. Essi descrivono lo scatenamento di violenze insite nel cristianesimo, che il cristianesimo stesso conteneva: quel che i sabba, immaginari o meno, definiscono, è la situazione cristiana. Nell'orgia religiosa anteriore al cristianesimo, alla trasgressione si contrapponeva il divieto, ma la sospensione di quest'ultimo era sempre possibile, a patto di rispettarne i limiti. Il divieto, nel mondo cristiano, fu assoluto; la trasgressione avrebbe rivelato ciò che il cristianesimo aveva velato: che il sacro e il divieto si confondono, che l'accesso al sacro è permesso dalla violenza di un'infrazione. Come ho detto più sopra, il cristianesimo formulò sul piano religioso questo paradosso: "l'accesso al sacro è il Male"; in pari tempo, "il Male è profano". Ma il fatto d'essere nel Male e d'essere libero, d'essere liberamente nel Male (poiché il mondo profano si sottrae alle limitazioni del sacro) non costituì solo la condanna, ma la ricompensa del colpevole. L'eccessiva soddisfazione del licenzioso corrisponde all'orrore del fedele; per il fedele, la licenza condannava il licenzioso, ne dimostrava la corruzione. Ma la corruzione, ma il Male, ma Satana, furono per il peccatore oggetti di adorazione, che il peccatore o la peccatrice aveva cari. La voluttà affondò nel Male; era in sostanza trasgressione, superamento dell'orrore, e quanto maggiore era l'orrore, tanto più profonda la gioia. Immaginari o meno, i resoconti relativi al sabba hanno un preciso significato: sono il sogno d'una gioia mostruosa. I libri di Sade li prolungano, vanno assai più in là,

ma sempre nella stessa direzione. Si tratta sempre di accedere al rovescio del divieto. Respinta la sospensione rituale, s'apri una immensa possibilità nel senso della libertà profana: la possibilità di profanare. La trasgressione era organizzata e limitata. Pur cedendo alla tentazione d'una pratica rituale, la profanazione recava in sé quell'apertura a possibilità illimitate, designando ora la ricchezza dell'illimitatezza, ora la sua miseria: il rapido esaurimento e la morte che gli avrebbe fatto seguito.

- La voluttà e la certezza di fare il male.

Come il semplice divieto creò, nella violenza organizzata delle trasgressioni, l'erotismo punitivo, mediante un divieto della trasgressione organizzata, a sua volta il cristianesimo approfondì i gradi del turbamento sensuale.

Quel che si elaborò di mostruoso nelle notti - immaginarie o reali - dei sabba, come pure nella solitudine del carcere in cui Sade scrisse la "Centoventi giornate di Sodoma", ebbe una forma generica. Baudelaire enunciava una verità valida per tutti allorché scriveva (39): "Io affermo: che la voluttà unica e suprema dell'amore risiede nella certezza di operare il "male" (40). E l'uomo e la donna sanno fin dalla nascita che nel male risiede ogni voluttà". Ho detto prima che il piacere si connetteva con la trasgressione.

Ma il Male, qui, è propriamente il peccato. Ed è al peccato che allude Baudelaire. Dal canto loro, le descrizioni dei sabba rispondono alla ricerca del peccato. Sade negò sia il Male che il peccato; ma dovette far intervenire l'idea d'"irregolarità" per giustificare la scatenamento della crisi voluttuosa. Fece anche ricorso corrente alla bestemmia; egli si rendeva conto dell'inanità della profanazione, se il bestemmiatore negava il carattere sacro del Bene, che la Bestemmia intendeva profanare, ma non per questo Sade cessò di bestemmiare. La necessità e l'impotenza delle bestemmie di Sade sono del resto significative. La Chiesa aveva fin dall'inizio negato il carattere sacro dell'attività erotica presa di mira nella trasgressione ma, nella sua negazione, a lungo andare la Chiesa perdetto, in parte almeno, il potere religioso di disporre del sacro: lo perdetto soprattutto nella misura in cui il diavolo, ovvero l'impuro, cessò di presiedere a un turbamento fondamentale. In pari tempo, lo spirito "illuminato" aveva cessato di credere al Male; esso s'avviò in tal modo verso uno stato di cose in cui, l'erotismo non essendo più un peccato, non potendo ormai trovarsi "nella certezza di operare il Male", le sue possibilità svaniscono. In un mondo senza più traccia del sacro, non vi sarebbe altro che la meccanica animale. Con tutta probabilità il ricordo del peccato potrebbe sopravvivere, s'accompagnerebbe alla consapevolezza di una lusinga!

Il superamento di una situazione non costituisce mai un ritorno al punto di partenza. V'è nella libertà l'impotenza della libertà stessa: non per questo la libertà non è egualmente disposizione di sé. Il gioco dei corpi poteva aprirsi, in piena lucidità, ad onta d'un impoverimento, al ricordo cosciente di un'interminabile metamorfosi, i cui aspetti non avrebbero mai cessato d'essere disponibili. Ma da un lato vedremo che, per vie traverse, si riincontra l'erotismo nero. Alla fine l'erotismo dei cuori - vale a dire l'erotismo più ardente - guadagnerà quel che in parte avrà perduto l'erotismo dei corpi (41).

## 12. L'OGGETTO DEL DESIDERIO: LA PROSTITUZIONE.

- L'oggetto erotico.

Ho parlato della situazione cristiana prendendo le mosse dall'erotismo sacro, dall'orgia. Ho dovuto insomma, parlando del cristianesimo,

evocare una situazione finale in cui l'erotismo, divenuto peccato, sopravvive a malapena alla libertà d'un mondo che non conosce più il peccato.

Devo ora fare un passo indietro. L'orgia non è il termine al quale l'erotismo pervenne nel quadro del mondo pagano. L'orgia è l'aspetto sacro dell'erotismo, in cui la totalità degli esseri, al di là della solitudine, attinge alla sua espressione più sensibile. Ma in un unico senso: la totalità nell'orgia è inafferrabile, gli esseri, in definitiva, vi si perdono, ma in un insieme confuso. L'orgia è necessariamente ingannevole; essa è per principio completa negazione dell'aspetto individuale. L'orgia presuppone, richiede l'equivalenza dei partecipanti. Non solo l'individualità vera e propria è sommersa nel tumulto dell'orgia, ma ogni partecipante nega l'individualità degli altri. E' in apparenza la completa soppressione dei limiti, ma non è possibile che nulla sopravviva d'una differenza tra gli esseri cui d'altro canto è connessa l'attrazione sessuale.

Il significato ultimo dell'erotismo, è la fusione, la soppressione del limite. Nel suo primo movimento l'erotismo è comunque rappresentato anche dalla posizione d'un "oggetto del desiderio".

Questo oggetto, nell'orgia, non si staglia: l'eccitazione sessuale è data nell'orgia da un moto esasperato, contrario all'abituale riserbo. Ma è un moto di tutti. E' oggettivo, senza però essere percepito come un oggetto: chi lo percepisce è, nello stesso tempo, animato da esso. Invece, a prescindere dal tumulto dell'orgia, l'eccitazione viene di solito provocata da un elemento distinto, da un elemento oggettivo. Nel mondo animale, l'odore della femmina determina spesso la ricerca del maschio. I canti e le esibizioni degli uccelli mettono in giuoco altre percezioni che significano, per la femmina, la presenza del maschio e l'imminenza dell'urto sessuale. L'odorato, l'udito, la vista, persino il gusto percepiscono segni oggettivi, contraddistinti dall'attività che determineranno. Sono i segni annunciatori della crisi. Nei limiti umani, questi segni annunciatori hanno un intenso valore erotico. Una bella ragazza denudata è talvolta l'"immagine" dell'erotismo. L'oggetto del desiderio è diverso dall'erotismo, non coincide interamente con l'erotismo, anche se l'erotismo ne dipende. Già nel mondo animale, questi segni annunciatori rendono sensibile la differenza fra gli esseri. Nei nostri limiti, al di là dell'orgia, essi mettono in risalto tale differenza, e siccome gli individui ne dispongono in modo ineguale a seconda delle loro doti, del loro stato d'animo e della loro ricchezza, l'approfondiscono. Lo sviluppo dei segni ha questa conseguenza: l'erotismo, che è fusione, che sposta l'interesse nel senso di un superamento dell'essere personale e di ogni limite, viene tuttavia espresso da un oggetto. Ci troviamo di fronte a questo paradosso: di fronte a un oggetto significativo della negazione dei limiti di ogni oggetto, di fronte a "un oggetto erotico".

- Le donne, oggetti privilegiati del desiderio.

In teoria, un uomo può essere l'oggetto del desiderio di una donna, esattamente come una donna può esserlo d'un uomo. Tuttavia, la pratica iniziale della vita sessuale, è il più delle volte la ricerca di una donna da parte d'un uomo. Assumendo gli uomini l'iniziativa, le donne hanno il potere di provocare il desiderio degli uomini. Sarebbe ingiustificato affermare, delle donne, che sono più belle, ovvero più desiderabili degli uomini. Ma, mediante il loro atteggiamento passivo, esse tentano d'ottenere, suscitando il desiderio, la congiunzione cui gli uomini pervengono dando loro la caccia.

Le donne non sono più desiderabili, ma si offrono al desiderio.

Si offrono come oggetti al desiderio aggressivo degli uomini.

Non che in ogni donna si celi una prostituta in potenza, ma la prostituzione è la conseguenza dell'atteggiamento femminile. Una donna

è esposta al desiderio degli uomini in rapporto alle sue attrattive. A meno che non si sfugga, per un partito preso di castità, il problema consiste in sostanza nel sapere a che prezzo, in quali condizioni, la donna cederà. Ma sempre, una volta rispettate le condizioni, la donna si dà come un oggetto. La prostituzione propriamente detta si limita a introdurre una pratica di venalità: per le attenzioni ch'essa presta al proprio abbigliamento, per la cura che ha della propria bellezza e che il suo abbigliamento mette in rilievo, una donna si ritiene essa stessa un oggetto che incessantemente propone all'attenzione degli uomini. Del pari, allorché si denuda, rivela l'oggetto del desiderio di un uomo, un oggetto ben preciso, individualmente proposto all'apprezzamento.

La nudità, contrapposta allo stato normale, ha senza dubbio il significato di una negazione. La donna nuda è prossima al momento della fusione, che annuncia. Ma l'oggetto che essa è, ancorché il segno del suo contrario, della negazione dell'oggetto, è pur sempre un oggetto. E' la nudità di un essere definito, anche se la nudità in questione preannuncia l'istante in cui la sua fierezza si trasformerà nell'indistinta polluzione della convulsione erotica. Innanzitutto, di tale nudità, è la possibile bellezza e il fascino individuale che si rivelano. E', in una parola, la differenza oggettiva, il valore d'un dato oggetto paragonabile ad altri.

- La prostituzione religiosa.

Il più delle volte l'oggetto offerto alla ricerca maschile sfugge: sfuggire non significa che la proposta non abbia luogo, bensì che le condizioni richieste non si danno. E seppure si danno, la primitiva sottrazione, apparente negazione dell'offerta, ne sottolinea il valore. Il difetto della sottrazione è la modestia che logicamente l'accompagna. L'oggetto del desiderio non avrebbe potuto rispondere all'attesa maschile, non avrebbe potuto provocare la ricerca, soprattutto la preferenza, se, lungi dal sottrarsi, non si fosse designato mediante l'espressione o l'abbigliamento. L'atteggiamento femminile fondamentale consiste nell'offrirsi, ma il primo movimento - l'offerta - è seguito da un fittizio rifiuto. La prostituzione formale è un'offerta cui non fa seguito la manifestazione del suo contrario; solo la prostituzione ha permesso l'abbigliamento inteso a sottolineare il valore erotico dell'oggetto. Un abbigliamento del genere è per principio contrario al secondo movimento, quello in cui la donna fugge all'assalto. Il gioco consiste nell'uso d'un abbigliamento che abbia il significato della prostituzione: la fuga quindi esaspera il desiderio, o a volte lo fa l'apparenza della fuga. Innanzitutto, la prostituzione non è esteriore al gioco; gli atteggiamenti femminili compongono dei contrari complementari; la prostituzione delle une richiede la fuga delle altre e viceversa. Ma il gioco è falsato dalla miseria; nella misura in cui solo la miseria

impedisce un movimento di fuga, la prostituzione è una piaga.

Certe donne, è vero, non presentano reazioni di fuga: offrendosi senza riserve, esse accettano o addirittura sollecitano i doni senza i quali riuscirebbe loro difficile designarsi alla ricerca. La prostituzione in primo luogo altro non è se non una consacrazione. Certe donne diventano oggetti nel matrimonio, sono gli strumenti d'un lavoro domestico, in particolare dell'agricoltura. La prostituzione faceva di esse altrettanti oggetti del desiderio maschile: oggetti che, perlomeno, preannunciavano l'istante in cui, nell'amplesso, non vi sarebbe stato più nulla, sarebbe tutto sparito per lasciar sussistere soltanto la continuità convulsiva. Il primato dell'interesse nella prostituzione tardiva, o moderna, lasciò nell'ombra questo aspetto; ma se dapprincipio la prostituta ricevette somme di denaro od oggetti preziosi, si trattò di un "dono": la prostituta si serviva dei doni che riceveva per le spese suntuarie e per i vezzi atti a renderla più

desiderabile. Aumentava in tal modo il potere che fin dall'inizio aveva avuto di attirare verso di lei i doni degli uomini più ricchi. La legge di questo scambio di "doni" non era la transazione mercantile. Ciò che una ragazza dona al di fuori del matrimonio non può offrire la possibilità d'un impiego produttivo; lo stesso dicasi dei doni che la consacrano alla vita lussuosa dell'erotismo. Questo tipo di scambio, più che alla regolarità commerciale, s'apriva alla mancanza di misura. La provocazione del desiderio bruciava: poteva consumare fino in fondo la ricchezza, poteva consumare la vita di colui nel quale suscitava il desiderio.

Apparentemente, la prostituzione all'inizio altro non fu se non una forma complementare del matrimonio. In quanto passaggio, la trasgressione del matrimonio faceva entrare nell'organizzazione della vita regolare, e la ripartizione del lavoro tra marito e moglie era possibile a partire da quel momento. Una trasgressione del genere non poteva consacrare alla vita erotica. Semplicemente, i rapporti sessuali aperti si continuavano, senza che la trasgressione che li apriva fosse sottolineata dopo il primo contatto. Nella prostituzione, invece, l'aspetto sacro, l'aspetto proibito dell'attività sessuale non cessava mai di manifestarsi.

Noi dobbiamo constatare la coerenza dei fatti e delle parole che designano tale vocazione: dobbiamo esaminare a questa luce l'istituto noto a tutti i popoli antichi, della prostituzione sacra. Fatto sta che in un mondo anteriore - o esteriore- al cristianesimo, la religione, lungi dall'essere contraria alla prostituzione, ne poteva regolare le modalità, come faceva con altre forme di trasgressione. Le prostitute, in contatto col sacro, in luoghi a loro volta consacrati, avevano un carattere sacro analogo a quello dei sacerdoti.

Raffrontata a quella moderna, la prostituzione religiosa ci sembra estranea alla vergogna. Ma la differenza è ambigua. Non era forse nella misura in cui la cortigiana di un tempio aveva conservato, se non il sentimento, almeno l'apparenza esteriore della vergogna che sfuggiva alla decadenza della prostituta delle nostre strade? La moderna prostituta si gloria della vergogna in cui è caduta, cinicamente vi si abbandona. Ignora l'angoscia senza la quale non è possibile la vergogna. La cortigiana aveva una riserva, non era votata al disprezzo e si differenziava scarsamente dalle altre donne. In lei il pudore doveva smussarsi, ma conservava il principio del primo contatto, il quale vuole che una donna abbia paura di darsi, e che l'uomo pretenda da una donna la reazione di fuga.

Nell'orgia, la fusione e lo scatenamento della fusione annullavano la vergogna. La quale si ritrovava invece nella consumazione del matrimonio, ma spariva nei limiti dell'abitudine. Nella prostituzione sacra, la vergogna poté farsi rituale e assumersi l'incarico di significare la trasgressione. Di regola un uomo non può avere in sé e da sé il sentimento che la legge è violata, a tale scopo egli desidera la confusione della donna, anche se finta, confusione senza la quale egli non avrebbe la coscienza di una violazione. E' per tramite della vergogna, più o meno finta, che una donna si accorda al divieto che l'umanità fonda in lei. Giunge il momento di passare oltre, ma allora si tratta di significare, per mezzo della vergogna, che il divieto non è dimenticato, che il superamento ha luogo malgrado il divieto, nella consapevolezza del divieto. La vergogna sparisce completamente solo nella bassa prostituzione.

Non dobbiamo tuttavia mai dimenticare che al di fuori dei limiti del cristianesimo, il carattere religioso, il carattere sacro dell'erotismo ha potuto farsi luce e il sentimento sacro dominava la vergogna. I templi dell'India abbondano ancor oggi di figurazioni erotiche intagliate nella pietra, in cui l'erotismo si manifesta per quel che è in maniera fondamentale: per divino. Numerosi templi

indiani ci rammentano solennemente l'oscenità che si cela nel profondo dei nostri cuori (42).

- La bassa prostituzione.

Non è, in verità, il pagamento a fondare la decadenza della prostituta. Un pagamento poteva rientrare nel ciclo degli scambi cerimoniali, i quali non comportavano l'avvilimento proprio del commercio. Nelle società arcaiche, il dono del proprio corpo che la donna sposata fa al marito (la prestazione del servizio sessuale) può a sua volta essere oggetto di una contropartita. Ma, divenendo estranea al divieto senza il quale non saremmo esseri umani, la bassa prostituta si assimila al rango degli animali: essa suscita di solito un disgusto analogo a quello che la maggior parte delle civiltà ostentano nei confronti delle troie.

La nascita della bassa prostituzione è evidentemente connessa a quella delle classi miserabili le quali, per la loro sventurata condizione, erano svincolate dalla preoccupazione di osservare scrupolosamente i divieti. Non alludo al proletariato attuale, ma al "Lumpenproletariat" di Marx. La miseria estrema libera gli uomini dai divieti che fondano in essi l'umanità: non li libera però come lo fa la trasgressione: una specie di cedimento, senz'altro imperfetto, lascia libero corso all'impulso animale. Il cedimento non è, però, un ritorno all'animalità. Il mondo della trasgressione, che coinvolge gli uomini nel loro insieme, differisce essenzialmente dall'animalità: lo stesso vale per il mondo circoscritto del cedimento. Coloro che si abituano senza difficoltà al divieto - al sacro - senza cioè respingerlo dal mondo profano in cui vivono impantanati, non hanno niente di animale, benché spesso gli altri neghino loro la qualità umana (sono persino al di sotto della dignità animale). I differenti oggetti di divieto non suscitano in loro orrore o nausea, o ne suscitano in misura troppo scarsa. Ma essi conoscono le reazioni degli altri, pur senza provarle intensamente. Chi, di un moribondo, dice che "sta per crepare", considera la morte di un uomo come quella di un cane, ma valuta la decadenza il cedimento operato dallo sconcio linguaggio che egli impiega. Le parole grossolane che designano gli organi, i prodotti o gli atti sessuali introducono lo stesso cedimento. Tali parole sono proibite, è generalmente proibito nominare quegli organi. Nominarli in maniera svergognata fa passare dalla trasgressione all'indifferenza che mette sullo stesso piano profano e sacro.

La prostituta di basso rango è all'ultimo grado del cedimento. Ella potrebbe essere non meno indifferente ai divieti dell'animale, ma, impotente a raggiungere la perfetta indifferenza, conosce, dei divieti, il fatto che altri li osservano: e non solo è decaduta, ma ha la possibilità di conoscere la propria decadenza. Si sa umana. Benché priva di vergogna, può essere consapevole di vivere come i porci.

In senso inverso, la situazione definita dalla bassa prostituzione è complementare a quella creata dal cristianesimo.

Il cristianesimo elaborò un mondo sacro, da cui escluse gli aspetti orribili e impuri. Dal canto suo, la bassa prostituzione aveva creato il mondo profano complementare, in cui, nel cedimento, l'immondo diventa indifferente, e da cui la chiara pulizia del mondo del lavoro è esclusa.

L'azione del cristianesimo mal si distingue da un più vasto movimento da essa catalizzato e di cui essa è l'espressione coerente.

Ho parlato del mondo della trasgressione, come di uno degli aspetti più vistosi concernenti l'affinità con l'animale. La confusione fra animale e umano, fra animale e divino, è il contrassegno dell'umanità più arcaica (perlomeno dei popoli cacciatori), ma la sostituzione di divinità umane alle animali è anteriore al cristianesimo, verso il quale conduce una lenta progressione più che un rovesciamento. Se consideriamo nel suo complesso il problema del passaggio da uno stato puramente religioso (che io collego al principio della trasgressione)



a un'epoca in cui, gradualmente, si stabilisce la preoccupazione della morale, per poi prevalere, ci accorgiamo che esso presenta grandi difficoltà. Quel passaggio non ebbe il medesimo carattere in ogni paese del mondo civile, dove d'altronde la morale e il primato dei divieti prevalsero così nettamente solo nei limiti del cristianesimo. Mi sembra tuttavia che sia avvertibile un rapporto fra l'importanza della morale e il disprezzo degli animali: tale disprezzo significa che l'uomo attribuì a se stesso, nel mondo della morale, un valore che gli animali non avevano, per cui si elevò molto al di sopra di essi. Il supremo valore spettò all'uomo, in opposizione con gli esseri inferiori, nella misura in cui "Dio fece l'uomo a sua immagine", in cui, di conseguenza, la divinità sfuggì definitivamente all'animalità. Solo il diavolo mantenne l'animalità come attributo, un'animalità simbolizzata dalla coda, e che, corrispondendo in primo luogo alla trasgressione, è soprattutto segno di decadenza. È il cedimento, in forma privilegiata, a suffragare l'affermazione del Bene e del dovere connesso alla necessità del Bene. È probabile che il cedimento abbia il potere di provocare in modo più completo e più facile le reazioni della morale. Il cedimento è indifendibile, la trasgressione non lo era nella stessa misura. Ad ogni modo il cristianesimo, solo in quanto aveva in un primo tempo stigmatizzato il cedimento, poté in seguito scagliarsi sull'eroticismo considerato nel suo insieme la luce del Male. Il diavolo fu in un primo tempo l'angelo della ribellione, ma perdette poi i brillanti colori che la ribellione gli conferiva: la decadenza fu il castigo della ribellione, e ciò significava anzitutto che l'aspetto della trasgressione si dissolse, e che prevalse quello del cedimento. La trasgressione annunciava, nell'angoscia, il superamento dell'angoscia e della gioia, mentre la decadenza non aveva altro sbocco che una decadenza più profonda. Che doveva restare a esseri decaduti? Potevano solo crogiolarsi, come porci, nella decadenza. Dico proprio "come porci". Gli animali non sono più, in questo mondo

cristiano - in cui la morale e il cedimento si coniugano - se non oggetti di ripugnanza. E dico proprio "questo mondo cristiano". Il cristianesimo è infatti la forma compiuta della morale, la sola in cui si ordinò l'equilibrio delle possibilità.

- L'eroticismo, il Male e la decadenza sociale.

Il fondamento sociale della bassa prostituzione, della moderna prostituzione, è lo stesso della morale e del cristianesimo. Apparentemente la disparità delle classi e la miseria che provocarono in Egitto una prima rivoluzione, comportarono verso il sesto secolo a. C., nelle zone civilizzate, un disagio cui si può far risalire, tra gli altri, il movimento profetico giudaico. Se esaminiamo le cose alla luce della prostituzione degradata di cui è possibile situare l'origine in quell'epoca, almeno per il mondo greco-romano, la coincidenza è paradossale. La classe decaduta non condivise affatto una tendenza che aspirava all'esaltazione degli umili, alla deposizione dei potenti: tale classe, all'ultimo gradino della scala sociale, non aspirava a nulla. Perfino la morale esaltò gli umili solo per abbassarli ancor di più. La maledizione della Chiesa incombe ancor più greve sull'umanità prostrata.

L'aspetto sacro dell'eroticismo era più importante agli occhi della Chiesa: costituì la ragione principale per infierire. La Chiesa arse sul rogo le streghe e lasciò vivere le basse prostitute, ma affermò la decadenza della prostituzione, servendosene per sottolineare il carattere del peccato.

La situazione attuale è il risultato del duplice atteggiamento della Chiesa, cui fa da corollario l'atteggiamento degli spiriti. All'identificazione di sacro e di Bene, e al ripudio dell'eroticismo sacro, corrisponde la negazione razionalistica del Male. Ne risultò un mondo in cui la trasgressione condannata non ebbe più senso alcuno, in

cui la profanazione ebbe ormai più soltanto una debole traccia di virtù. Restava la via traversa della prostrazione: la decadenza rappresentava, per le sue vittime, un vicolo cieco, ma l'aspetto "decaduto" dell'erotismo assunse un potere di incitamento che era stato perduto dall'aspetto diabolico. Nessuno credeva più al diavolo, e neppure la condanna dell'erotismo come tale era più operante. Perlomeno la decadenza non poteva cessare di avere il significato di Male: non si trattava più d'un Male denunciato da altri, la cui condanna fosse dubbia. L'origine della decadenza delle prostitute coincide con la loro condizione miserabile. Tale coincidenza è forse involontaria, ma rappresenta, sotto le specie del linguaggio sconcio, un partito preso di ripudio: il linguaggio sconcio ha il senso d'un rifiuto della dignità umana. La vita umana essendo il Bene, si ha, nell'accettazione della decadenza, la volontà di sputare sul Bene, di sputare sulla vita umana.

In particolare, gli organi e gli atti sessuali hanno nomi che derivano dalla prostrazione, la cui origine è il linguaggio speciale usato nel mondo della decadenza. Questi organi e questi atti hanno anche altri nomi, ma gli uni sono scientifici, e gli altri, d'uso più raro, poco durevole, sono dettati dall'infantilismo e dal pudore degli innamorati. Ciò non impedisce che i nomi sconci dell'amore siano ai nostri occhi legati in maniera stretta e irrimediabile alla vita segreta che conduciamo parallelamente ai sentimenti più elevati. E' appunto per tramite di questi nomi impronunciabili che si formula in noi, che non apparteniamo al mondo decaduto, il generale orrore. Tali nomi esprimono quest'orrore con violenza. Sono essi stessi violentemente respinti dal mondo onesto. Tra un mondo e l'altro non esiste possibilità di colloquio.

Il mondo decaduto non può servirsi dell'effetto in sé. Il linguaggio sconcio esprime l'odio, ma comunica agli amanti del mondo onesto un sentimento simile a quello che un tempo si traeva dalla trasgressione, e più tardi dalla profanazione. La donna onesta, dicendo a colui che la stringe a sé: "Mi piace il tuo..." potrebbe affermare con Baudelaire: "La voluttà unica e suprema dell'amore risiede nella certezza di operare il Male". Ma essa sa già che l'erotismo non è il Male in sé: è il Male solo nella misura in cui porta all'abiezione della malavita, ossia della bassa prostituzione. La donna in questione è invece estranea a quel mondo, ne detesta l'abiezione morale; ammette che l'organo designato non è in sé e per sé abietto, ma prende a prestito da coloro i quali si sono schierati, in modo raccapricciante, dalla parte del Male, le parole che le rivelano finalmente la verità: cioè che l'organo da lei amato è maledetto, che è da lei conosciuto nella misura in cui l'orrore che le ispira le si fa sensibile, nel momento in cui tuttavia essa lo supera e trascende. La donna si proclama dalla parte degli spiriti forti, ma piuttosto di perdere il senso del primitivo divieto, senza il quale non si dà erotismo, fa ricorso alla violenza di coloro i quali negano ogni divieto, ogni vergogna, e possono conservare tale negazione solo nella violenza.

### 13. LA BELLEZZA.

- La contraddizione fondamentale dell'uomo.

Così la contrapposizione della pletora dell'essere che si lacera e si perde nella continuità, e della volontà di durare dell'individuo isolato si ritrova attraverso i mutamenti. La possibilità della trasgressione venendo a mancare, si offre quella della profanazione. La strada della decadenza, in cui l'erotismo è precipitato nelle immondezze, è preferibile alla neutralità che assumerebbe l'attività

sessuale conforme a ragione, che non lacera più nulla. Se il divieto cessa di avere una funzione, se non crediamo più al divieto, la trasgressione è impossibile, ma un sentimento di trasgressione è conservato, se occorre, nell'aberrazione. Tale sentimento non si fonda su una realtà afferrabile. Pur senza risalire alla lacerazione inevitabile per l'essere che la individualità vota alla morte, come possiamo afferrare questa verità? Vale a dire che solo la violenza, una violenza insensata, che abbatte i limiti di un mondo ridicibile alla ragione, ci apre alla totalità.

Tali limiti, li definiamo in ogni modo, poniamo il divieto, poniamo Dio, ossia la decadenza. E sempre, una volta definiti i limiti, ne usciamo. Due cose sono inevitabili: non possiamo evitare di morire né possiamo evitare di "uscire dai limiti". Morire e uscire dai limiti sono del resto la stessa cosa.

Ma uscendo dai limiti, o morendo, noi ci sforziamo di sfuggire alla paura data dalla morte, e che anche la visione di una totalità al di là dei limiti suddetti può dare (43).

Alla rottura dei limiti noi prestiamo, se necessario, la forma d'un oggetto. Noi ci sforziamo di vederla come un oggetto. Quanto a noi, ci spingiamo all'estremo solo se forzati, nelle esitazioni della morte. E sempre cerchiamo d'ingannarci, ci sforziamo di accedere alla prospettiva della continuità, che presuppone il superamento del limite, senza uscire dai limiti di questa vita discontinua. Noi vogliamo accedere all'"aldilà" senza oltrepassare la soglia, tenendoci saggiamente "aldiqua". Non possiamo concepire nulla, immaginare nulla, se non nei limiti della nostra vita, al di là dei quali ci sembra che tutto svanisca. Al di là della morte infatti, ha inizio l'inconcepibile, che di regola non abbiamo il coraggio d'affrontare. Tale inconcepibile è pertanto l'espressione della nostra impotenza: lo sappiamo, la morte non cancella nulla, lascia intatta la continuità dell'essere, ma noi non possiamo concepire la continuità dell'essere nel suo complesso a partire dalla nostra morte, a partire da ciò che muore in noi. Di quest'essere che muore in noi non accettiamo i limiti. I quali limiti, vogliamo superarli a ogni costo, ma avremmo in pari tempo voluto trascenderli e mantenerli.

Al momento di fare il passo, il desiderio ci getta fuor di noi, non ne possiamo più, il movimento che ci trascina con sé esigerebbe che ci spezzassimo. Ma una volta che l'abbiamo di fronte, l'oggetto che eccede ci riporta alla vita che il desiderio supera. Com'è dolce restare nell'ambito del desiderio di eccedere, senza spingersi agli estremi, senza compiere il passo. Com'è dolce restare a lungo davanti all'oggetto di questo desiderio, mantenerci in vita nel desiderio, anziché morire spingendosi agli estremi, cedendo all'eccesso della violenza del desiderio. Noi sappiamo che il possesso dell'oggetto che ci fa bruciare di desiderio è impossibile. O una cosa o l'altra: o il desiderio ci consumerà, o il suo oggetto cesserà di farci bruciare. Noi lo possediamo solo a un patto, che a poco a poco il desiderio che ci comunica si plachi. Meglio però la morte del desiderio che la nostra propria morte! Ci appaghiamo di un'illusione. Il possesso del suo oggetto ci ispirerà, senza morire, il sentimento di spingerci agli estremi del nostro desiderio. Non solo rinunciamo a morire: annettiamo l'oggetto al desiderio, che in realtà era quello di morire, l'annettiamo alla nostra vita durevole. Arricchiamo la nostra vita anziché perderla.

Nel possesso s'accentua l'aspetto oggettivo di ciò che ci aveva indotti a uscire dai nostri limiti (44). L'oggetto che la prostituzione designa al desiderio (la prostituzione altro non è, in sé e per sé, se non il fatto di offrire al desiderio), ma che ci sottrae nella decadenza (se la bassa prostituzione ne fa una immondezza), si propone al possesso come un bell'oggetto, il cui senso è la bellezza, di cui ne costituisce il valore. In effetti, la bellezza è, nell'oggetto, ciò che la designa al desiderio. In particolare, se il desiderio, nell'oggetto, più che la risposta

immediata (la possibilità di superare i nostri limiti) si propone il lungo e calmo possesso.

- La contrapposizione di purezza e sozzura nella bellezza.

Parlando della bellezza di una donna, eviterò di parlare genericamente della bellezza (45). Io intendo solo indicare e limitare la parte svolta dalla bellezza nell'ambito dell'erotismo. In forma elementare, è a rigor di termini possibile ammettere un'azione, nella vita sessuale degli uccelli, del canto e del piumaggio multicolore. Non parlerò di ciò che significa la bellezza di questo piumaggio o di questo canto. Non ho alcuna intenzione di contestarla, e giungerò ad ammettere che vi sono animali più o meno belli a seconda della rispondenza, più o meno valida, attribuita all'ideale delle forme della specie. Non per questo la bellezza cessa d'essere soggettiva: essa varia a seconda della inclinazione di coloro che la valutano. In certi casi, possiamo ritenere che certi animali la valutino esattamente come noi, ma si tratta di una supposizione azzardata. Dal canto mio mi limito a pensare che nella valutazione della bellezza umana debba avere il suo peso la rispondenza all'ideale della specie. Ideale che varia, ma è dato in un tema fisico suscettibile di varianti, di cui certune infelicissime. Il margine di interpretazione personale non è poi così grande. Comunque stiano le cose, dovevo tener conto d'un elemento semplicissimo che ha il suo peso sia nella valutazione, da parte di un uomo, della bellezza animale, sia in quella della bellezza umana. (A tale elemento base si accompagna di regola la giovinezza.)

Indicherò ora l'altro elemento che, per il fatto di essere meno chiaro, non per questo ha minor peso nel riconoscimento della bellezza d'un uomo o d'una donna. Un uomo, una donna, sono di regola giudicati belli nella misura in cui le loro forme si discostano dall'animalità. Si tratta di un problema complesso nel quale entrano tutti gli elementi. Rinuncio ad analizzarlo particolareggiatamente; mi limiterò a dimostrare che esiste. L'avversione per ciò che, in un essere umano, richiama alla mente la forma animale è indubbia. In particolare, è odioso l'aspetto dell'antropoide. Il valore erotico delle forme femminili è legato, mi sembra, alla scomparsa di quella pesantezza naturale che ricorda l'impiego materiale delle membra e la necessità di un'ossatura: più le forme sono eteree, meno chiaramente risultano assoggettabili alla verità animale, alla verità fisiologica del corpo umano, meglio esse rispondono all'immagine assai diffusa della donna desiderabile. Parlerò solo più innanzi del sistema pilifero, il cui significato nella specie umana è singolare.

Di ciò che ho detto, mi sembra necessario tener presente una verità indubitabile. Ma la verità opposta, che s'impone solo in un secondo tempo, non per questo è meno certa. L'immagine della donna desiderabile, data in primo luogo, sarebbe scipita - non susciterebbe il desiderio - se non preannunciasse, ovvero non rivelasse, in pari tempo, un segreto aspetto animale, più grevemente suggestivo. La bellezza della donna desiderabile, preannuncia le sue parti vergognose: ossia le sue parti pelose, le sue parti animali. L'istinto ci suggerisce il desiderio di queste parti. Ma al di là dell'istinto sessuale, il desiderio erotico risponde ad altre componenti. La bellezza negatrice dell'animalità, che risveglia il desiderio, sfocia

nell'exasperazione del desiderio stesso, nell'esaltazione delle parti animali!

- Il significato ultimo dell'erotismo è la morte.

Vi è nella ricerca della bellezza, oltre a uno sforzo inteso ad attingere, al di là di una rottura, alla continuità, anche uno sforzo inteso a sfuggirla.

Questo sforzo ambiguo non cessa mai di essere tale.  
Ma la sua ambiguità riassume, riprende il movimento dell'erotismo.

La moltiplicazione turba uno stato di semplicità dell'essere, un eccesso travolge i limiti, sfocia in qualche modo nel travolgimento. Sempre si dà un limite al quale s'accorda l'essere. Il quale identifica tale limite con ciò che egli è. Egli è colto dall'orrore all'idea che questo limite possa cessare d'essere, ma noi c'inganniamo prendendo sul serio il limite e l'accordo che l'essere gli attribuisce. Il limite è dato soltanto per esser superato. La paura (l'orrore) non indica la vera decisione, al contrario essa incita, per contropartita, a superare i limiti.

Se lo proviamo, lo sappiamo, si tratta di rispondere alla volontà presente in noi di superare i limiti. Noi vogliamo superarli e l'orrore che proviamo significa l'eccesso cui dobbiamo pervenire, cui, non fosse stato per l'orrore preliminare, non avremmo potuto pervenire.

Se la bellezza, il cui compimento rifiuta l'animalità, è appassionatamente desiderata, ciò accade perché in essa il possesso inserisce la lordura animale. Essa è desiderata al fine di corromperla. Non in sé e per sé, bensì per la gioia gustata nella certezza di profanarla.

Nel sacrificio, la vittima veniva scelta in modo che la sua perfezione riuscisse a render sensibile la brutalità della morte. La bellezza umana, nella congiunzione dei corpi, inserisce la contrapposizione tra l'umanità più pura e l'animalità più orrida degli organi. Del paradossale della bruttezza contrapposta, nell'erotismo, alla bellezza, i "Quaderni" di Leonardo da Vinci forniscono questa incisiva espressione: "L'atto dell'accoppiamento e le membra di cui esso si serve sono d'una tale laidezza che se non vi fosse la bellezza dei volti, i vezzi dei partecipanti e lo slancio sfrenato, la natura perderebbe la specie umana". Leonardo non s'avvede che le attrattive di un bel volto o d'un bell'abito giocano nella misura in cui questo bel viso preannuncia ciò che l'abito dissimula. L'importante è di profanare quel volto, la sua bellezza. Di profanarlo in primo luogo mettendo a nudo le parti segrete di una donna, poi introducendovi l'organo virile. Nessuno dubita della laidezza dell'atto sessuale: esattamente come la morte nel sacrificio, la laidezza dell'accoppiamento dà l'angoscia. Ma maggiore è l'angoscia - raffrontata alla forza dei partecipanti - e più forte è la coscienza di superare i limiti, che dà origine a un trasporto di gioia. Il fatto che le situazioni varino a seconda dei gusti e delle abitudini, non può evitare che di regola la bellezza (l'umanità) di una donna concorra a rendere sensibile - e sconvolgente - l'animalità dell'atto sessuale. Nulla di più deprimente, per un uomo, della bruttezza di una donna, sulla quale la laidezza degli organi o dell'atto non risalti. La bellezza conta in primo luogo perché la bruttezza non può essere sciupata, laddove l'essenza dell'erotismo risiede appunto nella profanazione. L'umanità, significativa del divieto, è trasgredita nell'erotismo: è trasgredita, profanata, guastata. Maggiore è la bellezza, più profonda la profanazione.

Le possibilità appaiono così numerose, così sfuggenti, che il quadro dei vari aspetti è ingannevole. Passando dall'una all'altra, le ripetizioni, le contraddizioni sono inevitabili. Ma il movimento, una volta compreso, non lascia nulla di oscuro. Si tratta sempre d'una contrapposizione in cui si ritrova il passaggio dalla compressione all'esplosione. Mutano i mezzi, la violenza permane la stessa, ispirante a volte l'orrore a volte l'attrazione. L'umanità decaduta ha lo stesso significato dell'animalità, la profanazione della trasgressione.

A proposito di bellezza, ho parlato di profanazione. Avrei del pari potuto parlare di trasgressione, poiché l'animalità, rispetto a noi,

ha il significato di trasgressione, poiché l'animale ignora il divieto. Ma il sentimento di profanare è per noi più immediatamente comprensibile.

Non ho potuto descrivere, senza contraddirmi e senza infastidire, un complesso di situazioni erotiche che, del resto, sono in effetti più simili le une alle altre di quanto non si potrebbe ritenere allorché ci si proponga di distinguerle. Dovevo comunque distinguerle per tentare di rendere sensibile, attraverso certe vicissitudini, quanto è in gioco. Ma non esiste forma in cui non possa apparire un aspetto dell'altra. Il matrimonio è aperto a tutte le forme dell'erotismo. L'animalità si confonde con la decadenza, e l'oggetto del desiderio può distinguersi, nell'orgia, con una precisione travolgente.

Del pari la necessità di rendere sensibile una verità fondamentale annulla un'altra verità, quella della conciliazione (46), senza la quale l'erotismo non sarebbe neppure. Dovevo insistere sulla conversione impressa al movimento iniziale. Nelle sue vicissitudini, l'erotismo in apparenza si distacca dalla sua essenza che lo lega alla nostalgia della continuità perduta. La vita umana non può seguire senza tremare - senza barare - il movimento che la trascina alla morte. Io l'ho raffigurata mentre bara - intenta a destreggiarsi - lungo le strade di cui ho parlato.

#### NOTE ALLA PARTE PRIMA.

N. 1. L'espressione, in pratica intraducibile in italiano, equivale a "rigore scientifico". (N.d.T.)

N. 2. Inutile insistere sul carattere hegheliano di questa operazione, che corrisponde al momento della dialettica espresso da un intraducibile verbo tedesco: "aufheben" (superare mantenendo).

N. 3. Ciò vale per la psicologia tutt'intera, ma senza l'erotismo e la religione la psicologia non è che un sacco vuoto. So benissimo che sto giocando, per il momento, sull'equivoco tra erotismo e religione: equivoco che sarà però dissipato nel prosieguo dell'opera.

N. 4. Il lavoro ha fatto l'uomo: le prime tracce dell'uomo sono gli utensili di pietra che l'uomo ha lasciato. In secondo luogo, sembra che già l'Australopiteco, essere ancora ben lontano da quella forma definitiva che noi siamo, abbia lasciato utensili del genere: ora, l'Australopiteco è vissuto un milione di anni prima di noi, mentre l'uomo di Neandertal, al quale risalgono le prime inumazioni, sembra non sia vissuto che qualche centinaio di migliaia d'anni fa.

N. 5. Ciò non toglie, tuttavia, che le descrizioni fornite dal Lévy-Bruhl siano corrette e di indubbio interesse. Se, sull'esempio del Cassirer, il Lévy-Bruhl avesse parlato di "pensiero mitico" anziché di "pensiero primitivo", certamente non sarebbe andato incontro a tante contraddizioni. Il "pensiero mitico" non può coincidere, nel tempo, col pensiero razionale, di cui non è affatto la matrice.

N. 6. Le espressioni "mondo profano" (vale a dire ambito del lavoro o della ragione) e "mondo sacro" (ambito della violenza), sono antichissime e usatissime. Va tuttavia tenuto presente che "profano" e "sacro" sono, propriamente, espressioni del linguaggio irrazionale.

N. 7. "Les Cent-vingt journées de Sodome". Introduzione.

- N. 8. L'uomo di Neandertal conosceva l'uso delle materie coloranti, ma non ha lasciato alcuna traccia di disegni, di cui invece abbiamo numerosi esempi fino dai primi tempi dell'"Homo sapiens".
- N. 9. In "L'Homme et le sacré". 2a ediz., Gallimard, 1950, p. 71, n. 1.
- N. 10. Nella seconda parte di quest'opera, il lettore troverà un'analisi più particolareggiata dell'incesto (vedi studio quartoo), fondata sulla poderosa opera di Claude Lévi-Strauss, "Les Structures élémentaires de la parenté". Presses Universitaires, vol. in 2°, 640 p.p.
- N. 11. La nozione di violenza come contrapposizione della ragione, è tratta dall'opera magistrale di Eric Weil, "Logique de la Philosophie" (Ed. Vrin). La concezione della violenza che qui illustra, è quella che sta alla base della filosofia del Weil.
- N. 12. Benché questa verità sia in generale misconosciuta, Bossuet l'esprime nel suo "Sermon sur la Mort" (1662): "La natura quasi invidiosa del bene che ci fa, ci dichiara spesso e ci dimostra di non poterci lasciare a lungo quella poca materia che ci impresta, la quale non può rimanere nelle stesse mani e deve essere eternamente scambiata: ne ha bisogno lei per altre forme, la richiede per altre opere. Quell'apporto continuo al genere umano, cioè i bambini che nascono, via via che si fanno strada sembra che ci spingano da parte, come per dire 'Ritiratevi, ora tocca a noi'. Così come ce ne vediamo passare altri davanti, così altri ci vedranno passare, e offriranno a loro volta lo stesso spettacolo ai loro successori".
- N. 13. "L'homme et le sacré", 2a ed., Gallimard, 1950, cap. 4, "Sacralità della trasgressione: teoria della festa", p.p. 125-168.
- N. 14. Op. cit., p. 151.
- N. 15. Op. cit., p. 151.
- N. 16. Op. cit., p. 153.
- N. 17. Op. cit., cap. 4, "Sacralità della trasgressione: teoria della festa", p.p. 125-168.
- N. 18. Nella bestia non esiste divieto che abbia per oggetto l'uccisione dei suoi simili. In effetti, però, l'uccisione del proprio simile è eccezionale nel contegno dell'animale, in quanto determinato dall'istinto, quali che siano le complicazioni dello stesso. Neppure i "combattimenti" di animali della stessa specie si concludono, almeno in via di principio, con l'uccisione.
- N. 19. Si veda, a tale proposito, G. Bataille "Lascaux ou la naissance de l'Art", Skira, 1955, p.p. 139-110, dove ho riportato e criticato le diverse spiegazioni fornite fino a quel momento. Da allora a oggi, sono state date alle stampe altre spiegazioni ancora, non meno fragili di quelle. Nel 1955, mi ero astenuto dal proporre un'ipotesi personale.
- N. 20. René Grousset e Sylvie Regnault-Gatier in "Histoire Universelle", Gallimard, Pléiade, 1955, tomo 1, p.p. 1552-1553.
- N. 21. Carl von Clausewitz, "De la Guerre", trad. dal tedesco, Ed. de Minuit 1955, p. 53.
- N. 22. M. R. Davie, "La Guerre dans les Sociétés primitives", trad. dall'inglese, Payot, 1931, p.p. 439-440.
- N. 23. Per lo meno, se fosse messa in moto.
- N. 24. Confronta p. 23.
- N. 25. Lo schizzo dell'orso senza testa della caverna di Montespan (H. Breuil, "Quatre cents siècles d'art pariétal", Montignac, 1952. p. p. 236-238) potrebbe suggerire l'ipotesi di una cerimonia simile al sacrificio dell'orso, che apparterebbe al tardo Paleolitico superiore. Le messe a morte rituali dell'orso prigioniero, presso i cacciatori della Siberia o gli Aino del Giappone hanno, pare, carattere antichissimo. Si potrebbe accostarli a quanto suggerisce lo schizzo di Montespan.
- N. 26. Se si preferisce: il cui pensiero è dialettico, suscettibile cioè di essere sviluppato per capovolgimenti.
- N. 27. O, più esattamente: formato dal lavoro.

N. 28. Presso gli Atzechi, cui erano familiari i sacrifici, si dovettero prevedere multe per coloro i quali non potevano sopportare la vista dei bambini condotti a morte e volgevano le spalle al loro passaggio.

N. 29. E' tutto chiaro allorché si tratta dell'attività economica della società. L'attività dell'organismo invece ci sfugge: esiste sempre un rapporto tra la crescita e lo sviluppo delle funzioni sessuali, dipendenti entrambi dall'ipofisi. Non possiamo renderci conto con sufficiente regolarità dello spreco di calorie subito dall'organismo per garantire che, o esse vengano spese nel senso della crescita ovvero dell'attività genetica. Ma l'ipofisi assicura l'energia ora allo sviluppo delle funzioni sessuali, ora alla crescita. Così, il gigantismo è in contrasto con la funzione sessuale: la pubertà precoce potrebbe, ma è dubbio, coincidere con un arresto della crescita.

N. 30. Le possibilità di accordo tra la lacerazione erotica e la violenza sono generali e sconvolgenti. Mi riferisco a un passo di Marcel Aymé ("Uranus", Gallimard, p.p. 151-152), che ha il merito di rappresentare le cose nella loro banalità, in una forma immediatamente sensibile. Eccone la frase finale "La visione di questi due piccoli borghesi prudenti, meschini, ipocriti, che sbirciano i suppliziati dalla loro sala da pranzo in stile rinascimento e, simili a cani, si congiungono dimenandosi fra le pieghe della tenda...". Si tratta di una esecuzione di miliziani preceduta da orrorisanguinosi, osservata da una coppia di simpatizzanti delle vittime.

N. 31. A ogni modo lo "jus primae noctis", che abilitava il signore feudale a questo servizio in quanto sovrano del suo territorio, non era, come si credette, il privilegio esorbitante di un tiranno al quale nessuno avrebbe osato resistere. Per lo meno, la sua origine era un'altra.

N. 32. Il rito primitivo voleva che le Menadi, in una crisi di ferocia, divorassero vivi i loro piccoli. Più tardi, la cruenta omofagia dei capretti, che prima le Menadi allattavano, ricordava questo atto abominevole.

N. 33. Il mondo organizzato del lavoro e il mondo della discontinuità sono lo stesso mondo. Gli utensili e i prodotti del lavoro sono le "cose" discontinue, colui che si serve degli utensili e fabbrica i prodotti è lui stesso un essere discontinuo e la coscienza della sua discontinuità si approfondisce nell'impiego o nella creazione di oggetti discontinui. La morte si rivela in rapporto al mondo discontinuo del lavoro: per gli esseri di cui il lavoro accusò la discontinuità, la morte è il disastro elementare, che mette in evidenza l'inermità dell'essere discontinuo.

N. 34. Vedi Roger Caillois, "L'Homme et le Sacré", 2a edizione, Gallimard, 1950, p.p. 35-72. Il testo di Caillois è riportato anche nella "Histoire Générale des Religions", Quillet, 1948, vol. 1, col titolo "L'Ambigüité du Sacré".

N. 35. Tuttavia l'affinità "profonda" della santità e della trasgressione non ha mai cessato di essere sensibile. Agli occhi stessi dei credenti, il depravato è più vicino ai santi che non l'uomo senza desiderio.

N. 36. Hertz, anche se non era cristiano condivideva evidentemente una morale analoga a quella cristiana. Il suo studio venne pubblicato per la prima volta nella "Revue philosophique"; fu poi ripreso in una raccolta delle sue opere ("Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore", 1928),

N. 37. Cadde nella prima guerra mondiale.

N. 38. "Esquisse d'une théorie générale de la Magie" in "Année sociologique", 1902-1903. La posizione cauta degli autori si contrapponeva a quella di Frazer (simile a quella di Hertz). Frazer vedeva nell'attività magica un'attività profana; Hubert e Mauss considerano la magia religiosa, almeno "latu sensu". La magia è spesso sinistra, quindi impura, ma pone dei problemi complessi che non



affronterò in questa sede.

N. 39. In "Fusées", III.

N. 40. Il corsivo è di Baudelaire.

N. 41. Non posso dilungarmi oltre, in questa sede, sul significato di un ricordo dell'erotismo nefasto nell'erotismo dei cuori, che lo trascende. Non posso tuttavia affermare che l'erotismo nefasto si risolve nella coscienza d'una coppia di amanti. In questa coscienza appare, in forma crepuscolare, il significato dell'erotismo nefasto. La possibilità del peccato si manifesta e subito sfugge, impalpabile sì, ma si manifesta pur sempre. Il ricordo del peccato non è più quell'afrodisiaco che era appunto il peccato, ma, nel peccato, tutto, alla fine, sfugge: un sentimento di catastrofe, ovvero la disillusione, fa seguito al godimento. L'essere amato nell'erotismo dei cuori non sfugge più, è afferrato una volta per tutte nel vago ricordo di successive possibilità apparse nell'evoluzione dell'erotismo. Quel che soprattutto lascia intravedere la chiara coscienza di queste diverse possibilità, iscritte nel lungo sviluppo che attinge al potere della profanazione, è l'unità dei momenti estatici che introducono gli esseri frammentari nel sentimento della totalità dell'essere. A partire da quel momento è accessibile una lucidità estatica, legata alla conoscenza dei limiti dell'essere.

N. 42. Vedi Max-Pol Fouchet, "L'Art amoureux des Indes", Losanna, La Guide du Livre, 1957, in 4° (fuori commercio).

N. 43. Com'è avvenuto che sul cammino della totalità della morte, abbiamo immaginato la persona di Dio, preoccupata dell'immortalità del singolo, preoccupata di ogni capello di un essere umano? Io so che, nell'amore di Dio, a volte quest'aspetto svanisce, che al di là del concepibile, del concepito si rivela la violenza. So che la violenza, che l'ignoto, non hanno mai significato l'impossibilità della conoscenza e della ragione. Ma l'ignoto non è la conoscenza, la violenza non è la ragione, la discontinuità non è la continuità, che la spezza e la uccide. Questo mondo della discontinuità è chiamato, nell'orrore, a concepire - poiché la conoscenza è possibile a partire dalla discontinuità - a concepire la morte: l'aldilà della conoscenza e del concepibile. La distanza è dunque minima tra Dio, nel quale coesistono la violenza e la ragione (la totalità e la frammentarietà) e la prospettiva della lacerazione aperta all'esistenza intatta (la prospettiva dell'ignoto aperta alla conoscenza). Ma v'è l'esperienza a designare in Dio il mezzo per sfuggire a questo delirio raramente toccato dall'amore di Dio, a designare in Dio il "Buon Dio", garante dell'ordine sociale e della vita discontinua. Ciò cui in definitiva attinge l'amore di Dio è in verità la "morte" di Dio. Ma da questo lato noi non possiamo conoscere nulla, oltre al limite della conoscenza. Ciò non significa che l'"esperienza" dell'amore di Dio non ci fornisca le informazioni più vere. Non dobbiamo stupirci che i dati teorici non falsino l'esperienza possibile. La ricerca è sempre quella della totalità, cui attinge lo "stato teopatico". Le strade di questa ricerca non sono mai diritte.

N. 44. A negare noi stessi in questo oggetto.

N. 45. Sono perfettamente consapevole del carattere incompleto di questi sviluppi. Ho voluto fornire, dell'erotismo, una visione coerente, ma non un quadro esauriente. In questa sede intendo alludere essenzialmente alla bellezza femminile: una delle tante lacune di questo libro.

N. 46. Di desiderio e amore individuale, di durata della vita e di attrazione verso la morte, di frenesia sessuale e preoccupazione per i figli.

Parte seconda.

STUDI DIVERSI SULL'EROTISMO.

1. KINSEY, LA MALAVITA E IL LAVORO.

"Donde l'ozio che divora le giornate; poiché  
gli eccessi in amore esigono riposo  
e pasti riparatori. Donde quell'odio  
di qualsiasi forma di lavoro, che costringe  
costoro all'impiego di mezzi rapidi  
per procurarsi denaro"  
Balzac, "Splendori e miserie delle cortigiane".

- L'erotismo è un'esperienza che non possiamo valutare dal di fuori,  
come una cosa.

Posso considerare lo studio del comportamento sessuale dell'uomo con  
l'interesse del dotto che osserva, in una specie di assenza, l'azione  
di una luce sul volo di una vespa. Va da sé che il comportamento umano  
può diventare oggetto di scienza: ma in tal caso non è più considerato  
dal punto di vista umano, bensì alla stregua del comportamento di  
insetti. L'uomo in primo luogo è un animale, e può egli stesso  
studiare le proprie reazioni come studia quelle degli animali.  
Tuttavia certune di esse non possono essere del tutto assimilate ai  
dati della scienza. Tali reazioni sono quelle in cui, a volte, secondo  
una diffusa opinione, si fa simile alla bestia. L'opinione  
summenzionata vuole che tali reazioni vengano dissimulate, taciute,  
che non abbiano un posto legittimo nella coscienza. Queste reazioni,  
dunque, che di regola condividiamo con gli animali, dovrebbero essere  
esaminate a parte?

Per quanto grande sia la decadenza d'un uomo, vero è ch'egli non è mai  
semplicemente una cosa, come invece l'animale. Permane in lui una  
dignità, una fondamentale nobiltà, e una vera e propria verità sacra,  
che lo dichiarano irriducibile all'uso servile (perfino nel momento in  
cui, per abuso, tale uso è praticato). Un uomo non può mai essere  
considerato solo un mezzo: fosse pure per un breve periodo, egli  
conserva, entro certi limiti, l'importanza sovrana di un fine; rimane  
in lui, inalienabile, qualcosa per cui non lo si può uccidere, e ancor  
meno mangiare senza orrore. E' sempre possibile uccidere, a volte  
persino mangiare un uomo; ma assai di rado questi atti sono privi di  
significato per un altro uomo: perlomeno, nessuno può ignorare, se è  
sano di mente, che hanno un pesante significato per altri. Questo  
"tabù", questo carattere sacro della vita umana è universale al pari  
dei divieti che colpiscono la sessualità (tale l'incesto, il divieto  
del sangue mestruale e, in forme diverse ma costanti, le prescrizioni  
relative alla decenza).

Solo l'animale è, nel mondo attuale, riducibile alla cosa. Un uomo può  
farne ciò che vuole senza limitazioni di sorta, non deve renderne  
conto a nessuno. L'uomo può sapere, in cuor suo, che l'animale ch'egli  
abbatte non differisce granché da lui; ma, nel momento stesso in cui  
ammette la similitudine, il suo furtivo riconoscimento è  
immediatamente contraddetto da una tacita e fondamentale negazione. Ad  
onta di opposte credenze, il sentimento che situa lo spirito nell'uomo  
e il corpo nell'animale, non è mai contestato, se non invano. Il corpo  
è una cosa, è vile, asservito, è servile, allo stesso titolo di una  
pietra o d'un pezzo di legno. Solo lo spirito, la cui verità è intima,  
soggettiva, non può essere ridotto alla cosa. Esso è sacro, risiedendo  
nel corpo profano, il quale diviene a sua volta sacro solo nel momento  
in cui la morte rivela il valore incomparabile dello spinto.

Detto ciò, quel che segue e che non è dotato della stessa semplicità,

si manifesta - cosa di cui ci rendiamo conto subito - a lungo andare all'attenzione.

Noi siamo sotto ogni rispetto degli animali. Senza dubbio siamo uomini e spiriti: non possiamo però evitare che l'animalità sopravviva in noi e a volte ci travolga. Agli antipodi del polo spirituale, l'esuberante sessualità significa in noi la persistenza della vita animale. Così il nostro comportamento sessuale, situato dalla parte del corpo, potrebbe, in un certo senso, essere considerato una cosa: il sesso è di per sé una cosa (una parte di questo corpo che è, anch'esso, una cosa). Il suddetto comportamento rappresenta un'attività funzionale di quella cosa che è il sesso. Il sesso è insomma una cosa allo stesso titolo di un piede (a rigor di termini, una mano è umana e l'occhio esprime la vita spirituale, ma noi abbiamo anche un sesso, dei piedi, che si comportano in maniera animalesca). Del resto noi pensiamo che il delirio dei sensi ci riduca al livello delle bestie.

Se però ne concludiamo che il fatto sessuale è una cosa, quel che l'animale è nella pinza del vivisettore, e se pensiamo che è sfuggito al controllo dello spirito umano, ci troviamo di fronte a una seria difficoltà. Se siamo in presenza d'una cosa, ne abbiamo chiara coscienza. I contenuti della coscienza sono per noi facili da afferrare nella misura in cui li affrontiamo attraverso le cose che le rappresentano, che danno loro l'aspetto esteriore. Ogni qualvolta invece questi contenuti ci risultano conoscibili dall'interno senza poterli riferire agli effetti esteriori specifici che li accompagnano, possiamo parlarne solo vagamente (1). Ma nulla è così difficile da osservare dall'esterno come il fatto sessuale.

Prendiamo a mo' d'esempio i "Rapporti Kinsey" (2), in cui l'attività sessuale è trattata in forma statistica, alla stregua di un dato esteriore. Gli autori dei suddetti rapporti non hanno realmente osservato dall'esterno nessuno degli innumerevoli fatti riferiti. I fatti sono stati osservati "dall'interno" da coloro i quali li hanno vissuti. Se risultano formulati metodicamente, ciò accade per il tramite di "confessioni", delle quali i pretesi osservatori si sono fidati. Il fatto di porre in dubbio i risultati, o almeno un valore generale di questi risultati, che si è creduto necessario, appare sistematico e superficiale. Gli autori si sono circondati di precauzioni che non vanno dimenticate (verifica, ripetizione dell'indagine a lunghi intervalli, raffronto dei dati ottenuti nelle stesse condizioni da diversi indagatori, eccetera). Il comportamento sessuale dei nostri simili ha cessato di esserci completamente ignoto grazie a quest'immensa inchiesta. Ma proprio per questo, tale sforzo ha per effetto di mettere in luce che i fatti non erano dati come cose prima che fosse posta in atto l'indagine. Prima dei due rapporti, la vita sessuale aveva la verità chiara e distinta delle cose solo in infimo grado. Ora questa verità è, se non chiarissima, almeno abbastanza chiara. E' finalmente possibile parlare del comportamento sessuale come di una cosa: entro certi limiti, è questa la novità introdotta dai rapporti...

Il primo passo consiste nel contestare una così strana riduzione, la cui pesantezza ha spesso un aspetto insensato. Ma in noi l'operazione intellettuale si propone solo il risultato immediato. Un'operazione intellettuale altro non è insomma che un passaggio: al di là del

risultato voluto, essa ha delle conseguenze che non si proponeva. I "Rapporti Kinsey" si fondavano sul principio che i fatti sessuali erano cose, ma se alla fine avessero dimostrato che i "fatti sessuali non sono cose"? Può essere che di regola la coscienza aspiri a questa duplice operazione: che i contenuti ne siano esaminati, nei limiti del possibile, come cose, ma che non siano mai meglio rivelati, più coscienti, se non nel momento in cui l'aspetto esteriore, rivelandosi insufficiente, rimandi all'aspetto intimo. Chiarirò questo gioco di rinvii, tanto più che i disordini sessuali gli attribuiranno la portata di cui è suscettibile.

Le cause che si oppongono all'osservazione "scientifica" dell'attività genetica, non sono soltanto convenzionali. Un carattere "contagioso" esclude le possibilità dell'osservazione. Tutto ciò non ha niente a che vedere con il contagio delle malattie da microbi. Si tratta qui di un contagio analogo a quello dello sbadiglio o del riso. Uno sbadiglio fa sbadigliare, numerosi scoppi di risa bastano a suscitare la voglia di ridere: se un'attività sessuale non si cela alla nostra vista, è suscettibile di eccitare. Può anche ispirare disgusto. Se vogliamo, l'attività sessuale, anche se i soli indizi sono un turbamento quasi impercettibile o il disordine degli abiti, mette facilmente il testimone in uno stato di "partecipazione" (almeno se la bellezza del corpo dà all'aspetto incongruo il senso del gioco). Uno stato del genere, di solito esclude l'osservazione metodica propria della scienza: vedendo, sentendo ridere, io partecipo "dall'interno" all'emozione di colui che ride. E' quest'emozione provata dall'interno che, comunicandosi a me, ride in me. Quel che noi conosciamo nella comunicazione, è ciò che sentiamo "intimamente": noi conosciamo immediatamente il riso dell'altro, ridendo, o la sua eccitazione, condividendola. E' proprio per questo che il riso o l'eccitazione, persino lo sbadiglio, non sono "cose": di regola, non possiamo partecipare di una pietra o di un pezzo di legno, ma partecipiamo della nudità della donna che abbracciamo. Quel che Lévy-Bruhl definiva il "primitivo" poteva, è vero, partecipare della pietra, ma la pietra ai suoi occhi non era una cosa, era viva quanto lui. Senza dubbio Lévy-Bruhl aveva torto di connettere questo modo di pensare con l'umanità primitiva; ci basta, in poesia, dimenticare l'identità della pietra e parlare di "pietra di luna": allora essa partecipa della mia intimità (parlandone, m'inserisco nell'intimità della "pietra di luna"). Ma se la nudità o l'eccesso del godimento non sono cose, e se sono, al pari della "pietra di luna", inafferrabili, ne derivano importanti conseguenze.

E' interessante poter dimostrare che l'attività sessuale di solito equiparata alla carne commestibile (la "carne"), ha gli stessi privilegi della poesia. Vero è che la poesia, ai nostri giorni, vuol essere di bassa lega e tende allo scandalo, se appena può. Ma non per questo è meno strano constatare per ciò che riguarda il fatto sessuale, ché non è necessariamente il corpo ad annunciare la servilità delle cose, che il corpo, anzi, nella sua animalità è poetico, è "divino". E' ciò che l'ampiezza e la bizzarria dei "Rapporti Kinsey" mettono in evidenza, mostrando la loro impotenza a raggiungere l'oggetto - in quanto oggetto che può essere oggettivamente considerato. Il "gran numero" degli inevitabili ricorsi alla soggettività compensa, a rigor di termini, un carattere contrario all'oggettività della scienza, carattere che è proprio delle inchieste sulla vita sessuale dei soggetti osservati. Ma l'immenso sforzo che tale compensazione richiede (il ricorso alla molteplicità, grazie alla quale sembra annullato l'aspetto soggettivo delle osservazioni) pone in risalto un elemento irriducibile dell'attività sessuale: l'elemento intimo (contrapposto alla cosa) che al di là dei grafici e delle curve i "Rapporti" lasciano intravedere. Questo elemento permane inafferrabile, estraneo agli sguardi esterni, che ricercano la frequenza, le modalità, l'età, la professione e la classe: quel che in effetti si scorge dall'esterno, laddove l'essenziale sfugge. Dobbiamo avere il coraggio di chiederoci apertamente: questi libri, parlano davvero della vita sessuale? Ci si può limitare, parlando degli uomini, a fornire numeri, misure, classificazioni in base all'età o al colore degli occhi? Ciò che l'uomo significa ai nostri occhi è certamente situato al di là di queste nozioni: le quali s'impongono, sì, all'attenzione, ma aggiungono a una conoscenza già esistente solo certi aspetti non essenziali (3). Del pari, la conoscenza autentica della vita sessuale dell'uomo non potrebbe essere ricavata dai "Rapporti Kinsey", e tutte queste statistiche, queste frequenze

settimanali, queste medie, hanno un senso solo nella misura in cui noi abbiamo già di mira l'eccesso cui ci si riferisce. Ovvero, se arricchiscono la conoscenza che già ne abbiamo, è nella direzione da me indicata, se leggendoli proviamo il sentimento d'un irriducibile... Per esempio se ridiamo (poiché l'incongruità che pareva impossibile, esiste) leggendo in calce alle dieci colonne d'una tabella questa didascalia: "Fonti dell'orgasmo per la popolazione degli Stati Uniti", e sotto la colonna delle cifre le seguenti parole: "masturbazione, giochi sessuali, relazioni coniugali o non, bestialità, omosessualità".. . Vi è una profonda incompatibilità tra queste classificazioni meccaniche, che di regola preannunciano le cose (come le tonnellate d'acciaio o di rame), e le verità intime. Almeno una volta ne hanno coscienza anche gli autori dei "Rapporti", laddove riconoscono che le inchieste, le "storie sessuali", che stanno alla base della loro analisi appaiono loro a volte, malgrado tutto, alla luce dell'intimità: non era compito loro, questo, ma a proposito delle suddette "storie" confessano "che presuppongono spesso il ricordo di profonde ferite, della frustrazione, del dolore, dei desideri insoddisfatti, della delusione, di situazioni tragiche e di complete catastrofi". L'infelicità è esteriore al senso intimo dell'atto sessuale, o almeno rinvia alla profondità in cui risiede e dalla quale non possiamo toglierla senza privarla della verità. Così gli autori hanno anch'essi saputo al disopra di quale abisso si situino i fatti da essi riferiti. Ma se pure ne ebbero il sentimento, non s'arrestarono di fronte a questa difficoltà. Il loro orientamento e la loro debolezza non sono mai altrettanto evidenti come in occasione di un'eccezione da essi fatta al loro metodo (fondato sul racconto dei soggetti, racconto che si sostituisce all'osservazione). Senza aver osservato coi loro occhi, essi pubblicano, in merito a un punto, dei dati che derivano dall'osservazione oggettiva (forniti appunto da terzi). Essi hanno studiato i tempi - brevissimi - di masturbazione necessari a certi ragazzini (dai sei ai dodici anni) per arrivare all'orgasmo. Questi tempi, leggiamo, furono stabiliti sia con orologi normali sia con cronometri. L'incompatibilità tra osservazione e fatto osservato, tra il metodo valido per le cose e un'intimità sempre imbarazzante, raggiunge un punto tale che è perfino difficile riderne. Ostacoli ancor maggiori si frappongono all'osservazione degli adulti: tuttavia l'impotenza del bambino e la tenerezza senza limiti che ci disarmano nei suoi confronti, rendono penoso il meccanismo dell'orologio. A dispetto degli autori, la verità si manifesta ugualmente: è necessario un evidente disprezzo per confondere con la povertà della cosa ciò che ha "ben altro" carattere, ciò che è "sacro", non possiamo lasciar passare nella volgarità della sfera profana (della sfera delle cose), senza provare disagio, ciò che ai nostri occhi ha di molto greve la violenza segreta dell'uomo e del bambino. La violenza della sessualità umana, eppure animale, conserva, ai nostri occhi, un carattere disarmante; e questi nostri occhi non possono mai osservarla senza turbarsi.

- Il lavoro si collega in noi alla coscienza e all'oggettività delle cose, riduce l'esuberanza sessuale. Solo la malavita resta esuberante.

Torniamo ora al fatto che in primo luogo l'animalità è precisamente ciò che di regola è riducibile alla cosa. Non vorrei insistere troppo su questo punto: tenterò di chiarire il problema posto, proseguendo la mia analisi con l'ausilio dei dati forniti dai "Rapporti Kinsey". Tali dati, pur così abbondanti, sono lungi dall'essere elaborati: ci troviamo di fronte a una voluminosa raccolta di fatti, eseguita in modo degno di nota, i cui metodi, che ricordano quelli dell'Istituto Gallup, sono stati oggetto di un'ammirevole messa a punto (più difficile ammirare i concetti teorici dai quali derivano). La sessualità è, per gli autori dei "Rapporti" "una funzione biologica normale, accettabile, quale che sia la forma in cui si manifesta". A

tale attività naturale si oppongono però certe restrizioni religiose (4). La più interessante serie di dati numerici del primo rapporto indica la frequenza settimanale dell'orgasmo. Tale frequenza, variante a seconda dell'età e delle categorie, è, nel complesso, assai inferiore a 7, numero a partire dal quale si parla di alta frequenza ("high rate"). Ma la frequenza normale dell'antropoide è una volta al giorno; la frequenza normale dell'uomo, assicurano gli autori, potrebbe non essere inferiore a quella dei primati, se non vi si fossero opposte le restrizioni religiose. Gli autori si basano sui risultati della loro inchiesta; essi hanno ripartito le risposte dei fedeli di diversa osservanza, contrapponendo i praticanti ai non praticanti. Il 7,4% dei protestanti devoti contro l'11,7% degli indifferenti raggiungono o superano la frequenza settimanale 7; allo stesso modo, l'8,1% dei cattolici devoti si contrappone al 20,5% degli indifferenti. Queste cifre sono degne di nota: la pratica religiosa evidentemente frena l'attività sessuale. Ma noi ci troviamo di fronte a osservatori imparziali e instancabili. Essi non si accontentano di fissare i dati favorevoli al loro principio; essi moltiplicano in ogni senso le indagini. La statistica delle frequenze è fornita anche in base alle categorie sociali: manovali, operai, impiegati, professionisti. Nel complesso, la popolazione attiva fornisce una percentuale pari a circa il 10% di alta frequenza. Solo la malavita ("underworld") tocca punte del 49,4%. Questi dati numerici sono i più interessanti. Il fattore ch'essi designano è meno incerto della pietà (rammentiamoci dei culti di Kalì o di Dioniso, il tantrismo e tante altre forme erotiche della religione): è il "lavoro", la cui sostanza e funzione non hanno nulla d'ambiguo. E' per mezzo del lavoro che l'uomo ordina il mondo delle cose, e che si riduce, nell'ambito di questo mondo, a una cosa tra le altre cose; è il lavoro che fa del lavoratore un mezzo. Solo il lavoro umano, essenziale all'uomo, si contrappone inequivocabilmente all'animalità. I suddetti rapporti numerici separano un mondo del lavoro e del lavoratore, riducibili a cose, escludendo l'intera sessualità, intima e irriducibile.

Questa contrapposizione, fondata sulle cifre, è paradossale. Essa implica inattesi rapporti tra valori diversi, rapporti che vanno ad aggiungersi a quelli da me testé posti in risalto, i quali accusano paradossalmente l'irriducibilità dell'esuberanza animale alla cosa. Il che richiede la massima attenzione.

Quel che ho detto prima dimostrava che la contrapposizione fondamentale di uomo e cosa non poteva essere formulata a meno d'implicare l'identificazione dell'animale con la cosa. Esiste da un lato un mondo esteriore, il mondo delle cose, di cui fan parte gli animali; dall'altro un mondo dell'uomo, considerato essenzialmente interiore, come un mondo dello spirito (del soggetto). Ma se l'animale altro non è che una cosa, se questo è il carattere che lo separa dall'uomo, non lo è comunque allo stesso titolo di un oggetto inerte, di una selce, di una vanga. Soltanto l'oggetto inerte, soprattutto se è fabbricato, se è il prodotto di un lavoro, è la cosa, per eccellenza priva di ogni mistero e subordinata a fini che le sono esteriori. E' cosa quel che, per suo conto, non è nulla. In questo senso, gli animali non sono di per sé delle cose, ma l'uomo li tratta come tali: essi sono cose nella misura in cui sono oggetto di un lavoro (allevamento) o strumenti di lavoro (bestia da soma o da traino). Qualora entri a far parte del ciclo delle azioni utili, in qualità di mezzo, non di fine, l'animale è "ridotto" alla cosa. Ma tale riduzione è la negazione di ciò che esso è malgrado tutto: l'animale è una cosa solo nella misura in cui l'uomo ha il potere di negarlo. Se noi non avessimo più questo potere, se non fossimo più in grado di agire come se l'animale fosse una cosa (se una tigre ci domasse), l'animale non sarebbe di per sé una cosa: non sarebbe più puro oggetto, sarebbe un soggetto che possiede una sua verità intima.

Del pari l'animalità sussistente nell'uomo, la sua esuberanza sessuale, non potrebbe essere considerata alla stregua di una cosa, se

noi non avessimo il potere di negarla, di esistere come se essa non fosse. Noi effettivamente la neghiamo, ma invano. La sessualità,

tacciata d'immondo, di bestiale, è anzi ciò che si oppone al massimo alla riduzione dell'uomo alla cosa: l'intima fierezza d'un uomo si collega alla sua virilità. Essa non corrisponde affatto in noi a ciò che è l'animale negato, bensì a ciò che l'animale ha di intimo e d'incommensurabile. E' anzi grazie ad essa che noi non possiamo essere ridotti, al pari di buoi alla forza del lavoro, allo strumento, alla cosa. Vi è senza alcun dubbio nell'umanità - nel senso opposto ad animalità - un elemento irriducibile alla cosa e al lavoro: senza alcun dubbio, insomma, l'uomo non può essere asservito, soppresso, nella stessa misura dell'animale. Ma ciò appare chiaro solo in un secondo tempo: l'uomo è innanzitutto un animale che lavora, si sottomette al lavoro e, per questo motivo, deve rinunciare a una parte della propria esuberanza. Non v'è nulla di arbitrario nelle restrizioni sessuali: ciascun uomo dispone d'una somma d'energia limitata e, se ne scarica una parte nel lavoro, essa viene a mancare alla consumazione erotica, che pertanto ne risulta diminuita. Così l'umanità del tempo "umano, anti-animale", del lavoro, costituisce, in noi, ciò che ci riduce a cose e l'animalità è invece ciò che conserva in noi il valore di una esistenza del soggetto in sé e per sé.

Val la pena di ridurre questi concetti a formule precise.

L'"animalità" ovvero l'esuberanza sessuale, è, in noi, ciò per cui non possiamo essere ridotti a cose.

L'"umanità", al contrario, in ciò ch'essa ha di specifico, nel tempo del lavoro, tende a far di noi delle cose, a spese dell'esuberanza sessuale.

- Il lavoro, contrapposto all'esuberanza sessuale, è la condizione della coscienza delle cose.

A questi principi fondamentali i dati numerici del primo rapporto Kinsey rispondono con notevole minuziosità. Solo la malavita, che non lavora, e il cui comportamento, nel complesso, rappresenta una negazione dell'"umanità", fornisce una percentuale di alta frequenza, pari al 49,4%. In media questa percentuale corrisponde, secondo gli autori del rapporto, alla frequenza normale data in natura, nell'animalità dell'antropoide. Ma essa si contrappone, nella sua unicità, al complesso dei comportamenti propriamente umani i quali, variando a seconda dei gruppi, sono indicati da percentuali di alta frequenza che vanno dal 16,1% all'8,9%. Il particolare degli indici è del resto degno di nota; nel complesso, l'indice varia a seconda dell'"umanizzazione" più o meno grande: più gli uomini sono umanizzati, e più la loro esuberanza è ridotta. Precisiamo: la percentuale delle alte frequenze è del 15,4% nei manovali, del 16,1% negli operai semi-qualificati, del 12,1% negli operai qualificati, del 10,7% negli impiegati di categoria inferiore, dell'8,9% negli impiegati di categoria superiore.

Tutto ciò con un'unica eccezione: passando dagli impiegati di categoria superiore ai professionisti, vale a dire alle classi dirigenti, l'indice risale di più di tre unità, toccando il 12,4%. Se si pensa alle condizioni in cui queste cifre sono state ottenute, non è il caso di tener conto di differenze troppo piccole; ma la diminuzione riscontrabile dal manovale all'impiegato di categoria superiore è abbastanza costante, e la differenza del 3,5% tra quest'ultimo e il professionista dirigente costituisce un aumento pari a circa il 30%: il tasso cresce di due o tre orgasmi circa per settimana. Il senso di questo aumento, constatabile allorché si passa alla classe dominante, appare subito abbastanza chiaro: tale classe fruisce, rispetto alle categorie precedenti, di un minimo di ozio, e la ricchezza media di cui dispone non corrisponde sempre a una somma eccezionale di lavoro; evidentemente essa possiede un eccesso di

energia superiore a quello delle classi lavoratrici. Ciò compensa il fatto che è più umanizzata di qualsiasi altra.

L'eccezione rappresentata dalla classe dominante ha d'altronde un senso ancor più preciso. Indicando un aspetto divino nell'animalità e un aspetto servile nell'umanità, sono stato indotto a fare una riserva: doveva pur esserci nell'umanità un qualche elemento irriducibile alla cosa e al lavoro, per modo che l'uomo fosse in definitiva più difficile da asservire che non l'animale. Tale elemento si ritrova a tutti i gradini della scala sociale, ma principalmente nella classe dirigente. E' facile accorgersi che una riduzione alla cosa non ha mai altro che un valore relativo: essere una cosa non ha senso se non in rapporto con colui il cui oggetto posseduto è la cosa: un oggetto inerte, un animale, un uomo, possono essere cose, ma sono la cosa di un uomo. In particolare, un uomo può essere una cosa solo a patto d'essere la cosa di un terzo e via di seguito, ma non all'infinito. Giunge il momento in cui la stessa umanità, avesse pure il senso della riduzione fino ad un certo punto, è tenuta a compiersi, in cui, un uomo non dipendendo più da alcun altro uomo, la subordinazione generale assume un significato in colui a vantaggio del quale ha luogo, e che non può essere, lui, subordinato a nulla. Questa scadenza, per principio, spetta alla classe dominante la quale di regola ha l'incarico, in sé, di liberare l'umanità dalla sua riduzione alla cosa, d'innalzare l'uomo, in sé, all'istante in cui è libero.

Di solito, a tale fine, la suddetta classe si è a sua volta liberata dal lavoro e, se l'energia sessuale è misurabile, ne ha disposto in precedenza in proporzioni tali da renderla sostanzialmente paragonabile alla malavita (5). La civiltà americana si è discostata da questi principi in quanto la classe borghese, l'unica che vi predominò fin da principio, non è quasi mai oziosa: essa conserva tuttavia una parte dei privilegi delle classi superiori. L'indice, relativamente basso, che ne definisce il valore sessuale, dev'essere insomma interpretato.

Le classificazioni del "Rapporto Kinsey", fondate sulla frequenza degli orgasmi, sono una semplificazione. Non che siano prive di senso, ma trascurano un fattore importante: non tengono conto della durata dell'atto sessuale. Ora, la energia spesa nella vita sessuale non è ridotta a quella rappresentata dalla emissione dello sperma. Già il semplice gioco sessuale consuma quantità d'energia tutt'altro che trascurabili. Lo spreco di energia dell'antropoide, il cui orgasmo ha richiesto non più d'una decina di secondi, è evidentemente inferiore a quello dell'uomo civile, che prolunga il gioco per ore. Ma l'arte di durata è anch'essa ripartita in modo ineguale tra le varie classi. Il rapporto non fornisce, a tale proposito, precisazioni degne della sua solita minuzia. Ciononostante, ne deriva che il prolungamento del gioco sessuale è appannaggio delle classi superiori. Gli uomini delle classi meno favorite dalla sorte si limitano a contatti rapidi, che, essendo meno brevi di quelli degli animali, non sempre permettono alla compagna di raggiungere a sua volta l'orgasmo. La classe il cui indice è pari al 12,4 è pressoché l'unica ad aver sviluppato al massimo i giochi preliminari e l'arte di durare.

Lungi da me l'intenzione di difendere l'onore sessuale degli uomini "di buona famiglia", ma queste considerazioni permettono di precisare il senso dei dati generali esposti più sopra e di dire ciò che il movimento intimo della vita esige.

Quel che noi chiamiamo il mondo umano è necessariamente un mondo del lavoro, vale a dire della riduzione. Ma il lavoro ha tutt'altro senso della pena, di quello strumento di tortura che l'etimologia l'accusa di essere. Il lavoro è anche la via della "coscienza", per la quale l'uomo è uscito dall'animalità. Fu per mezzo del lavoro che ci venne fornita la coscienza chiara e distinta degli oggetti, e la scienza è sempre stata la compagna delle tecniche. L'esuberanza sessuale, al contrario, ci allontana dalla coscienza: attenua in noi la facoltà di discernimento: del resto, una sessualità liberamente scatenata



diminuisce l'attitudine al lavoro, esattamente come un lavoro svolto regolarmente diminuisce l'appetito sessuale. Vi è dunque, tra la coscienza, strettamente connessa col lavoro, e la vita sessuale, un'incompatibilità di cui non si può negare il rigore. Nella misura in cui l'uomo s'è definito pel tramite del lavoro e della coscienza, dovette non solo moderare, ma disconoscere e a volte maledire in sé l'eccesso sessuale. In un certo senso tale disconoscimento ha stornato l'uomo, se non dalla coscienza degli oggetti, almeno dalla coscienza di sé: l'ha indotto alla conoscenza del mondo e in pari tempo all'ignoranza di sé. Ma se prima non fosse divenuto cosciente lavorando, non avrebbe conoscenza alcuna: ci sarebbe tuttora la notte animale.

- La coscienza dell'erotismo, contrapposta a quella delle cose si rivela nel suo aspetto maledetto: determina il risveglio silenzioso.

Così è solo a partire dalla maledizione, e di conseguenza dal disconoscimento della vita sessuale, che la coscienza ci è data. L'erotismo del resto non è il solo a essere scartato in questo movimento: di tutto ciò che in noi è irriducibile alla semplicità delle cose (quella degli oggetti solidi), non abbiamo coscienza immediata. La coscienza chiara è in primo luogo la coscienza delle cose e chi non possiede la precisione esteriore della cosa non può essere chiaro. Giungiamo solo tardivamente, per assimilazione, alla nozione degli elementi cui manca la semplicità dell'oggetto solido. In primo luogo, la conoscenza di questi elementi ci viene fornita, come lo è nel rapporto Kinsey: per essere distinta chiaramente, ciò che, nel profondo, è irriducibile alla grossolanità della cosa, è nondimeno ritenuto tale. E' questa la via per cui le verità della vita intima entrano nella coscienza discriminativa. Dobbiamo quindi in generale affermare che le verità della nostra esperienza interiore ci sfuggono. In effetti, se le prendiamo per ciò che non sono, non facciamo altro che disconoscerle ancora di più. Non ci allontaniamo da una verità preannunciata dalla nostra vita erotica se vi scorgiamo solo una funzione naturale, quando, prima di afferrarne il senso, denunciemo l'assurdità delle leggi che ne vietano il libero corso. Se diciamo che la sessualità colpevole è riducibile all'innocenza delle cose materiali, la coscienza, lungi dal considerare realmente la vita sessuale, cessa del tutto di tenere conto degli aspetti confusi, incompatibili con una chiarezza distinta. La chiarezza distinta è infatti la sua prima esigenza, ma proprio a motivo di quest'esigenza, la verità le sfugge. Questi aspetti erano tenuti dalla maledizione nella penombra in cui l'orrore, o perlomeno l'angoscia, ci conquistava. Rendendo innocente la vita sessuale, la scienza cessa decisamente di riconoscerla. Essa chiarisce la coscienza, ma a prezzo di un accecamento. Essa non afferra, nella precisione necessaria, la complessità di un sistema in cui un piccolo numero di elementi sono ridotti all'estremità della cosa, quando respinge ciò che è confuso, ciò che è vago, ciò che pure è la verità della vita sessuale. Per raggiungere l'intimità (ciò che è nel profondo di noi), possiamo senza dubbio e addirittura dobbiamo passare per la via traversa della cosa per la quale viene scambiata. E' in questo momento, se l'esperienza presa in esame non sembra del tutto riducibile all'esteriorità d'una cosa, al più povero meccanismo, che si rivela la sua verità intima: si rivela in quel momento nella misura in cui ne risalta l'aspetto maledetto. La nostra esperienza segreta non può entrare direttamente nella parte chiara della coscienza. Perlomeno, la coscienza distinta ha il potere di discernere il movimento mediante il quale essa scarta ciò che condanna. E' dunque sotto forma di possibilità maledetta, condannata - sotto forma di "peccato" - che la verità intima perviene alla coscienza. Essa conserva perciò e deve conservare inevitabilmente un movimento di paura e ripugnanza nei confronti della vita sessuale, pronta a riconoscere, in circostanze

propizie, il significato subordinato di tale paura. (Non si tratta infatti di riconoscere come vera la spiegazione del "peccato".) La tanto preziosa lucidità della conoscenza metodica, per cui l'uomo ha il potere di farsi padrone delle cose, la lucidità che viene soppressa dal turbamento sessuale (o che, se ha partita vinta, sopprime a sua volta il turbamento sessuale), può sempre, alla fine, confessare il suo limite, qualora debba, per fini pratici, respingere una parte della verità. Avrebbe un senso vero e proprio se, illuminandoci, non potesse farlo senza velare una parte di ciò che è? Inversamente, colui che è turbato dal desiderio avrebbe dal canto suo un senso vero e proprio, se desiderasse solo a patto di dissimulare il proprio turbamento nella notte in cui si acceca. Ma nel disordine d'una lacerazione noi possiamo discernere comunque il disordine stesso e grazie a ciò renderci attenti, al di là delle cose, della verità intima della lacerazione.

Il gigantesco lavoro statistico del Rapporto Kinsey sostiene questo modo di vedere, che non concorda con il suo principio, il quale anzi in sostanza lo nega. Il Rapporto Kinsey rappresenta la protesta ingenua, a volte commovente, contrapposta alle sopravvivenze d'una civiltà che, in parte, fu all'inizio irrazionale. Ma l'ingenuità è appunto il suo limite, al quale non vogliamo certo limitarci: al contrario, intuiamo l'interminabile movimento le cui svolte ci innalzano alla fine, in silenzio, alla coscienza dell'intimità. Le diverse forme della vita umana hanno potuto trascendersi l'una dopo l'altra, dal che noi comprendiamo il senso dell'ultimo superamento. Quel che una luce, inevitabilmente discreta, e non il gran lume della scienza, a lungo andare ci rivela è una verità difficile rispetto a quella delle cose: essa determina il risveglio silenzioso.

## 2. L'UOMO SOVRANO DI SADE.

- Coloro che si sottraggono alla ragione: la malavita, i re.

Nel mondo in cui viviamo oggi, non c'è più niente che soddisfi gli appetiti capricciosi delle collettività che seguono i movimenti indocili di un'acuta sensibilità e non obbediscono alla ragione.

Oggi è necessario che ciascuno fornisca il rendiconto delle proprie azioni e obbedisca in tutto e per tutto alla legge della ragione. Il passato ha lasciato certe sopravvivenze, ma soltanto la malavita, e in misura alquanto massiccia, per il fatto che la sua violenza sorniona sfugge al controllo, conserva l'eccezione di energie che il lavoro non assorbe. Perlomeno ciò accade nel Nuovo Mondo, che la fredda ragione ha più severamente ridotto che non il Vecchio Mondo (beninteso, l'America Centrale e Latina, nell'ambito del Nuovo Mondo, differiscono dagli Stati Uniti e, reciprocamente, nel senso contrario, la sfera sovietica si contrappone ai paesi capitalistici dell'Europa - ma i dati del Rapporto Kinsey ci mancano oggi e ci mancheranno ancora per molto tempo, per l'insieme del mondo: coloro i quali disdegnano questi dati non s'avvedono, per quanto grossolani siano i dati suddetti, di quale interesse sarebbe un Rapporto Kinsey sovietico?).

Nel mondo di un tempo, l'individuo non rinunciava in pari misura all'esuberanza dell'erotismo in favore della ragione. Egli voleva perlomeno che nella persona di un suo simile, l'umanità, considerata da un punto di vista generale, sfuggisse alle limitazioni dell'insieme. In base alla volontà di tutti, il "sovrano" riceveva il privilegio della ricchezza e dell'ozio, gli erano di regola riservate le fanciulle più giovani e più belle. Inoltre, le guerre conferivano ai "vincitori" più larghe possibilità che non il lavoro. I vincitori del passato ebbero il privilegio che tuttora conserva la malavita americana, e questa malavita è in sé e per sé soltanto la misera sopravvivenza di una condizione che è durata almeno fino alle

rivoluzioni russa e cinese, ma tuttora il resto del mondo ne gode, o ne soffre, a seconda dei punti di vista. Senza dubbio l'America del Nord è, nel mondo non comunista, l'ambito in cui le conseguenze lontane di quella condizione hanno, sul piano dell'ineguaglianza tra gli uomini, l'importanza più ridotta.

A ogni modo, la sparizione di altri sovrani che non siano quelli che sopravvivono (in gran parte addomesticati, ridotti alla ragione) ci priva oggi dell'idea dell'"uomo integrale" che l'umanità di altri tempi desiderava avere, nella sua impotenza a concepire un buon esito personale per tutti. L'esuberanza sovrana dei re, quale ci è presentata dai resoconti del passato, è sufficiente di per sé a dimostrare la povertà relativa degli esempi offertici oggi giorno dalla malavita americana o dai ricchi europei. Senza contare che a questi esempi fa difetto lo spettacolare apparato della regalità. Ed eccoci al punto più penoso: l'antico gioco voleva che lo "spettacolo esteriore" dei privilegi regali compensasse la povertà della vita comune (del pari, assistere alle tragedie compensava la vita soddisfatta). La cosa più angosciata è, all'ultimo atto, il finale della commedia che il mondo antico recitò.

- La libertà sovrana, assoluta, venne presa in considerazione - nella letteratura - dopo la negazione rivoluzionaria del principio della regalità.

Fu in un certo senso lo scoppio d'un fuoco d'artificio, ma uno scoppio strano, folgorante, che sfuggiva agli occhi che esso stesso abbagliava. Già lo spettacolo, da tempo, cessava di rispondere ai voti delle folle. Stanchezza? Speranza individuale di accedere alla soddisfazione ciascuno per conto proprio?

Già l'Egitto nel 3000 a.C. aveva cessato di sopportare, qua e là, uno stato di cose che soltanto il faraone giustificava: le folle in rivolta vollero la loro parte di privilegi esorbitanti, ciascuno volle per sé un'immortalità che fino a quel momento era appannaggio esclusivo del sovrano. La folla francese, nel 1789, ha voluto vivere la sua vita: lo spettacolo della gloria dei grandi, lungi dal soddisfarla, ne scatenò l'ira cieca. Un uomo isolato, il marchese di Sade, ne approfittò per sviluppare il sistema e, con l'aria di denigrarlo, portarlo alle estreme conseguenze.

Il sistema del marchese di Sade, infatti, è anche un compimento in sé e per sé, oltre alla critica di un metodo che porta alla nascita dell'individuo integrale al disopra di una folla entusiasta. In primo luogo, Sade tentò di servirsi dei privilegi che aveva ricavato dal regime feudale a beneficio delle proprie passioni. Ma il regime era già allora (e del resto lo fu quasi sempre) abbastanza temperato di ragione per contrapporsi agli abusi che un grande signore avrebbe potuto commettere in nome dei propri privilegi. Apparentemente, tali abusi non superavano affatto quelli di altri signori dell'epoca, ma Sade fu maldestro, fu imprudente, ebbe contro di sé altri più potenti di lui. Da privilegiato egli divenne, nella fortezza di Vincennes, poi alla Bastiglia, la vittima dell'arbitrio imperiale. Nemico dell'"ancien régime", lo combatté: non sostenne gli eccessi del Terrore, ma fu giacobino, segretario di sezione. Egli sviluppò la sua critica del passato su due registri, indipendenti l'uno dall'altro e diversissimi tra loro. Da un lato, egli prese il partito della Rivoluzione e criticò il regime regale, ma dall'altro mise a profitto il carattere illimitato della letteratura: propose ai suoi lettori una sorta d'umanità sovrana, che non dovrebbe neppure provare il plauso delle plebi ai propri privilegi. Sade immaginò privilegi esorbitanti rispetto a quelli dei signori e dei re: quelli che avrebbe assunto la scelleratezza di grandi signori e di re, cui la finzione romanzesca conferiva l'onnipotenza e l'impunità. La gratuità dell'invenzione e il suo valore spettacolare lasciavano aperta una possibilità superiore a quella d'istituti che risposero, nel migliore dei casi debolmente, al

desiderio di un'esistenza libera da limitazioni.

- La solitudine nel carcere e la terrificante verità d'un momento d'eccesso immaginario.

Il desiderio generale, un tempo, aveva indotto a soddisfare indiscriminatamente i capricci erotici di un personaggio esuberante. Ma entro limiti che la fantasia di Sade superò prodigiosamente. Il personaggio sovrano di Sade non è più soltanto colui che una folla porta all'eccesso; quella che Sade può volere, ai fini dei suoi personaggi di sogno, non è la soddisfazione sessuale conforme al desiderio di tutti; la sessualità ch'egli ha di mira contraddice perfino i desideri degli altri (di quasi tutti gli altri), che non possono prendervi parte in qualità di compagni, ma di vittime. Sade propone l'"unicità" dei suoi eroi. La negazione dei compagni è, a suo avviso, la chiave di volta del sistema. L'erotismo smentisce, ai suoi occhi, qualora porti all'accordo, il movimento di violenza e di morte che esso è per essenza. Nella sua profondità, l'unione sessuale è compromessa, è una via di mezzo tra la vita e la morte: è, insomma, soltanto a patto di spezzare una comunione che lo limita che l'erotismo rivela la violenza che ne costituisce la verità e il cui compimento corrisponde all'immagine sovrana dell'uomo. Soltanto la voracità di un cane feroce completerà la rabbia di colui che nulla può limitare.

La vita reale di Sade fa sospettare una certa qual spacconeria nella sua affermazione della sovranità ridotta alla negazione degli altri. Ma la spacconeria, appunto, fu necessaria all'elaborazione di un pensiero scevro da debolezze. Sade, nella sua vita tenne conto degli altri, ma l'immagine che ebbe del soddisfacimento e che riprese nella solitudine della prigionia, esigeva che gli altri cessassero di contare. Il deserto che fu per lui la Bastiglia, la letteratura divenuta l'unico sfogo della passione, allontanarono i limiti del

possibile al di là dei più insensati sogni che l'uomo avesse mai formulato. In virtù di una letteratura condensata nella prigionia ci è stata data un'immagine fedele dell'uomo davanti a cui gli altri non conterebbero più.

La morale di Sade, ha detto Maurice Blanchot (6), "è fondata sul fatto essenziale della solitudine assoluta. Sade l'ha detto e ripetuto in tutte le forme; la natura ci fa nascere soli, non esistono rapporti di nessun tipo tra uomo e uomo. L'unica regola di condotta consiste dunque nel fatto di preferire tutto ciò che mi rende felice e di non tenere in nessun conto tutto ciò che dalla mia preferenza potrebbe risultare malvagio per gli altri; se il più grande dolore altrui conta sempre meno del mio piacere, che importa se devo acquistare il più piccolo godimento con un inaudito cumulo di delitti, dal momento che il godimento mi lusinga, è in me, mentre l'effetto del crimine non mi tocca, è fuori di me?".

L'analisi di Maurice Blanchot corrisponde punto per punto al pensiero fondamentale di Sade. Pensiero che è artificiale, senza dubbio: esso trascura la struttura effettiva di ogni uomo reale, che non sarebbe concepibile se non l'isolassimo dai legami che altri annodarono con lui, ch'egli stesso annodò con altri. Mai l'indipendenza di un uomo cessò d'essere se non un limite posto all'interdipendenza, senza la quale nessuna vita umana avrebbe luogo. Questa è la considerazione principale. Ma il pensiero di Sade non è così folle: è la negazione d'una realtà che la fonda, ma in noi si danno momenti d'eccesso, e questi momenti mettono in gioco il fondamento stesso della nostra vita; è inevitabile che noi si giunga all'eccesso nel quale abbiamo la forza di mettere in gioco quel che ci fonda. Al contrario, se negassimo tali momenti, disconosceremmo ciò che siamo.

Nel complesso, il pensiero di Sade è la conseguenza di questi momenti che la ragione ignora.

Per definizione, l'"eccesso" è estraneo alla ragione. La ragione si ricollega al lavoro, all'attività laboriosa, che è l'espressione delle sue leggi. Ma la voluttà si fa beffe del lavoro, l'esercizio del quale, l'abbiamo già detto, apparentemente è sfavorevole all'intensità della vita voluttuosa. Rispetto ai calcoli in cui entrano in considerazione l'utilità e lo spreco di energia, anche se l'attività voluttuosa è ritenuta utile, è comunque "eccessiva" nella sua essenza. Tanto più che in generale la voluttà non si preoccupa delle conseguenze, è desiderata per se stessa, e nel desiderio dell'eccesso che ne è la sostanza. E' a questo punto che interviene Sade: egli non formula i principi suddetti, ma li dà per scontati affermando che la voluttà è tanto più profonda se si ricava dal crimine, e che, quanto più grave è il crimine, tanto maggiore è la voluttà. Si può constatare come l'eccesso voluttuoso porti alla negazione degli altri, negazione che, da parte di un uomo, è la negazione "eccessiva" del principio sul quale si fonda la sua vita.

Con ciò Sade acquisì la certezza d'aver fatto, sul piano della conoscenza, una scoperta decisiva. Il crimine, facendo pervenire l'uomo alla massima soddisfazione voluttuosa, all'esaudimento del più profondo desiderio, nulla sarebbe altrettanto importante del negare la solidarietà che si oppone al crimine e impedisce di trarne godimento? Immagino che questa verità violenta si rivelò nella solitudine della prigione. Già fin d'allora, Sade trascurò quel che poteva, perfino in lui, rappresentare ai suoi occhi l'inermità del sistema. Non aveva forse amato, al pari di ogni altro? La fuga con la cognata non aveva contribuito a farlo imprigionare, suscitando il furore della suocera, la quale ottenne il fatale mandato d'arresto? Non doveva egli, in seguito, avere un'attività politica fondata sull'interesse del popolo? Non fu forse inorridito nel vedere dalla propria finestra (nella prigione in cui era finito per la sua opposizione ai metodi del Terrore) la ghigliottina all'opera? E, infine, non versò "lacrime di sangue" per la perdita del manoscritto in cui si era sforzato di rivelare, "agli altri uomini", la verità della non importanza degli altri? Si può forse dire, che, cionondimeno, la verità dell'attrazione sessuale non appariva appieno se la considerazione degli altri ne paralizza il movimento. Volle attenersi a ciò che lo colpiva nell'interminabile silenzio del carcere, dove solo le visioni di un mondo immaginario lo legavano alla vita (7).

- Il disordine mortale dell'erotismo e dell'"apatia".

Lo stesso eccesso con cui afferma la sua verità non è di natura facilmente accettabile. Ma è possibile, a partire dalle affermazioni che egli ci propone, comprendere chiaramente che la tenerezza non muta nulla nel gioco che lega l'erotismo alla morte. La condotta erotica si oppone a quella abituale, come la spesa all'acquisto. Se ci comportiamo secondo la ragione, cerchiamo di acquisire beni di ogni tipo, lavoriamo per accrescere le nostre risorse - o le nostre conoscenze - ci sforziamo con tutti i mezzi di arricchirci, e di possedere di più. E' essenzialmente su tale comportamento che si fonda la nostra condizione sul piano sociale. Ma al momento della febbre sessuale, noi ci comportiamo in maniera opposta: spendiamo le nostre forze senza misura e, a volte, nella violenza della passione, dilapidiamo senza profitto risorse considerevoli. La voluttà è così simile allo spreco rovinoso che chiamiamo "piccola morte" il momento del suo parossismo. Di conseguenza, gli aspetti che ai nostri occhi evocano l'eccesso erotico, rappresentano sempre un disordine. La nudità guasta il contegno che ci diamo per mezzo dei vestiti. Ma una volta imboccata la strada del disordine voluttuoso, noi non siamo soddisfatti con poco. La distruzione o il tradimento accompagna a volte il montare dell'eccesso genetico. Noi aggiungiamo alla nudità, la stranezza dei corpi seminudi, dove i vestiti altro non fanno che sottolineare il disordine di un corpo, che ne risulta più disordinato,

più nudo. Le sevizie e l'assassinio prolungano questo movimento di rovina. Del pari, la prostituzione, il linguaggio sconcio e tutti i legami tra erotismo e infamia contribuiscono a fare del mondo della voluttà un mondo di decadimento e di rovina. Non abbiamo vera felicità se non nel vano spreco, come se in noi si aprisse una piaga: vogliamo sempre essere certi dell'inutilità, a volte del carattere rovinoso del nostro spreco. Vogliamo sentirci il più lontano possibile dal mondo in cui l'accrescimento delle risorse è la regola. Ma dire "il più lontano possibile" è ancor poco: noi vogliamo un mondo "capovolto", vogliamo il mondo "alla rovescia". La verità dell'erotismo è il tradimento. Il sistema di Sade è la forma rovinosa dell'erotismo. L'isolamento morale significa l'annullamento dei freni: comunica il senso profondo dello spreco. Chi ammette il valore altrui, necessariamente limita se stesso. Il rispetto altrui lo offusca e gli impedisce di misurare la portata dell'unica aspirazione che non è subordinata al desiderio di accrescere le risorse morali o materiali. L'accecamento mediante il rispetto è banale: di regola ci accontentiamo di rapide incursioni nel mondo delle verità sessuali, cui fa seguito, per tutto il resto del tempo, l'aperta smentita di queste stesse verità. La solidarietà nei confronti di tutti gli altri impedisce all'uomo di avere un atteggiamento sovrano. Il rispetto dell'uomo per l'uomo comporta un ciclo in cui finalmente veniamo meno al rispetto che è il fondamento del nostro atteggiamento, poiché priviamo l'uomo in generale dei suoi momenti sovrani.

In senso inverso, "il centro del mondo sadico" è, come dice Maurice Blanchot, "l'esigenza della sovranità che si afferma mediante un'immensa negazione". Una libertà sfrenata apre il vuoto in cui la possibilità corrisponde alla massima aspirazione, la quale trascura le aspirazioni secondarie: una sorta d'eroismo cinico ci sbarazza dei riguardi, delle tenerezze, senza le quali di regola non possiamo sostenerci. Prospettive del genere ci situano altrettanto lontano da ciò che siamo di solito, di quanto la maestà dell'uragano è lontana da un'ora di sole, o dalla noia di un giorno nebbioso. In verità noi non disponiamo dell'eccesso di forza senza il quale non possiamo accedere al luogo in cui la nostra sovranità potrebbe compiersi. La sovranità reale, per quanto smisurata la sognasse il silenzio dei popoli, è ancora, nei suoi peggiori momenti, ben al di sopra dello scatenamento propostoci dai romanzi di Sade. Lo stesso Sade non ebbe con tutta probabilità né la forza né l'audacia di pervenire al momento supremo che ha descritto. Maurice Blanchot ha determinato questo momento, che domina tutti gli altri, e che Sade definisce apatia. "L'apatia" afferma Maurice Blanchot "è lo spirito di negazione applicato all'uomo che ha scelto di essere sovrano. E' in un certo senso, la causa e il principio dell'energia. Sade, a quanto pare, ragiona pressappoco in questo modo: l'individuo di oggi rappresenta una certa quantità di forza; la maggior parte del tempo egli disperde le sue forze alienandole a beneficio di quei simulacri che si chiamano gli altri, Dio, l'ideale; per mezzo di questa dispersione, egli ha il torto di esaurire le proprie possibilità dilapidandole, ma più ancora di fondare la sua condotta sulla debolezza, poiché se egli si spreca a vantaggio degli altri, ciò accade perché ritiene d'avere bisogno di appoggiarsi ad essi. Fatale smarrimento: egli s'indebolisce sprecando invano le proprie forze, e spreca le proprie forze perché si crede debole. Ma l'uomo vero sa d'essere solo, e accetta di esserlo; tutto ciò che in lui, retaggio di diciassette secoli di viltà, si riferisce ad altri, egli lo nega; per esempio: la pietà, la gratitudine, l'amore, tutti sentimenti ch'egli distrugge; distruggendoli, egli recupera tutta la forza che egli avrebbe dovuto consacrare a tali impulsi e, cosa ancora più importante, ricava da questo lavoro di distruzione il principio di una vera energia... E' necessario comprendere, infatti, che l'apatia non consiste solamente nel rovinare gli affetti 'parassitari', ma bensì nell'opporsi alla spontaneità di non importa quale passione.

Il vizioso che s'abbandona immediatamente al proprio vizio altro non è che un aborto che si perderà. Perfino certi debosciati geniali, perfettamente dotati per divenire dei mostri, se si accontentano di seguire le loro propensioni, sono votati alla catastrofe. Sade l'esige: affinché la passione si faccia energia, è necessario che sia compressa, che sia mediata da un momento necessario di insensibilità; in tal caso, sarà la più grande possibile. Nei primi tempi della sua carriera, non passa istante senza che Juliette se lo senta rimproverare da Clarwill: essa commette il crimine solo nell'entusiasmo, accende la fiaccola del crimine solo alla fiaccola delle passioni, pone la lussuria, l'effervescenza del piacere al di sopra di tutto. Pericolosi semplicismi: il crimine conta più del godimento; il crimine a sangue freddo è maggiore di quello commesso nell'ardore dei sentimenti: ma il crimine commesso nell'indurimento della parte sensibile, crimine cupo e segreto, importa più di tutto, perché è l'atto di un'anima che, avendo tutto distrutto in sé, ha accumulato una forza immensa, la quale s'identifica completamente col movimento di distruzione totale ch'essa prepara. Tutti i grandi libertini i quali non vivono che per il piacere, sono grandi soltanto

perché hanno annullato entro di sé ogni capacità di piacere. Ciò accade perché si danno a spaventose anomalie, altrimenti la mediocrità delle voluttà normali sarebbe loro sufficiente. Ma si sono fatti insensibili: pretendono di godere della propria insensibilità, di questa sensibilità negata, annullata, e diventano feroci. La crudeltà altro non è se non la negazione di sé, portata a tali conseguenze che si trasforma in un'esplosione distruttrice; l'insensibilità si fa fremito di tutto l'essere, dice Sade: l'anima passa in una specie di apatia che si metamorfosa in piaceri mille volte più divini di quelli che procuravano loro le debolezze"

- Il trionfo della morte e del dolore.

Ho voluto citare il passo per esteso: esso proietta una grande luce sul punto centrale in cui l'essere è qualcosa di più che la semplice presenza. La presenza è a volte la prostrazione, il momento neutro in cui, passivamente, l'essere è indifferenza all'essere, ormai passaggio alla mancanza di significato. L'essere è anche l'eccesso dell'essere, è acceso all'impossibile. L'eccesso porta al momento in cui la voluttà, trascendendosi, non è più ridotta al dato sensibile - in cui il dato sensibile è trascurabile e in cui il pensiero (il meccanismo mentale), che presiede alla voluttà, si impadronisce dell'essere nel suo complesso. La voluttà, senza questa negazione eccessiva, è furtiva, spregevole, impotente d'occupare il suo vero posto il posto supremo, nel movimento d'una coscienza decuplicata: "Io vorrei" dice Clarwill, compagno di libertinaggio della protagonista, di Juliette, "trovare un crimine il cui effetto perenne agisse anche quando io non agissi più, per modo che non vi fosse un solo istante della mia vita in cui, pur nel sonno, non fossi causa di un qualche disordine, e che questo disordine potesse estendersi al punto da comportare una corruzione generale o un così formale turbamento che l'effetto se ne prolungasse perfino oltre la mia vita" (9). L'accesso a un tale culmine dell'impossibile non è in verità meno temibile di quello alle vette dell'Everest su cui nessuno è in grado di salire se non in una smisurata tensione dell'energia. Ma, nella tensione che conduce alle vette dell'Everest, v'è solo una risposta limitata al desiderio d'eccellere tra gli altri. Prendendo le mosse dal principio di negazione degli altri, introdotto da Sade, è strano constatare che in fondo la negazione illimitata degli altri è negazione di sé. All'inizio, la negazione degli altri era affermazione di sé, ma ben presto ci si rende conto che il carattere illimitato, spinto alle estreme possibilità, al di là del godimento personale, attinge alla ricerca di una sovranità libera da ogni cedimento. La preoccupazione

della potenza mina la sovranità reale (storica), la sovranità reale non è quella che pretende di essere, non è mai più di uno sforzo che ha per fine di liberare l'esistenza umana dal suo asservimento alla necessità. Tra l'altro, il "sovrano" storico sfuggiva alle ingiunzioni della necessità, vi sfuggiva al massimo, grazie alla potenza che gli conferivano i suoi fedeli sudditi. La reciproca lealtà tra sovrano e sudditi si fondava sulla subordinazione dei sudditi e sul principio di

partecipazione dei sudditi alla sovranità del sovrano. Ma l'uomo sovrano di Sade non possiede sovranità reale, è un personaggio di fantasia, la cui potenza non è limitata da alcun obbligo; non esiste più lealtà a cui quest'uomo sovrano sarebbe tenuto nei confronti di coloro i quali gli conferiscono la sua potenza: libero nei riguardi degli altri, non per questo evita di essere la vittima della propria sovranità; egli non è libero di accettare una servitù che sarebbe la ricerca di una ben misera voluttà, egli non è libero di "derogare"! Ciò che è notevole è che Sade, prendendo le mosse da una perfetta slealtà, giunge ugualmente al rigore. Egli vuole solo accedere al massimo godimento, ma questo godimento ha un suo valore: significa il rifiuto di una subordinazione al godimento minore, il rifiuto di derogare! Sade, a vantaggio degli altri, dei lettori, ha descritto il culmine cui può accedere la sovranità: è un movimento della trasgressione che non s'arresta prima di avere toccato il culmine della trasgressione stessa. Sade non ha evitato questo movimento, l'ha seguito nelle sue conseguenze, che trascendono il principio iniziale della negazione degli altri e dell'affermazione di sé. La negazione degli altri, in definitiva, diviene negazione di se stessi. Nella violenza di questo movimento, il godimento personale non conta più, conta soltanto il crimine e poco importa se ne è la vittima: importa solo che il crimine raggiunga il colmo del crimine. Quest'esigenza è esteriore all'individuo, perlomeno situa al di sopra dell'individuo il movimento che questi ha avviato, che si distacca da lui e lo trascende. Sade non può evitare di mettere in gioco, oltre all'egoismo personale, un egoismo in un certo senso impersonale. Non dobbiamo restituire al mondo della possibilità quel che solo una finzione gli permette di concepire. Ma noi scorgiamo la necessità in cui Sade si trovò, nonostante i suoi principi, di collegare al crimine, di collegare alla trasgressione il superamento dell'essere personale. Nulla di più conturbante del passaggio dall'egoismo alla volontà di essere consumato a sua volta nel braciere che l'egoismo ha acceso. Sade ha attribuito questo movimento a uno dei suoi personaggi più perfetti.

Amélie abita in Svezia, un giorno va a trovare Borchamps... Questi, nella speranza di un'esecuzione in massa, ha testé denunciato al re tutti i membri del complotto (ch'egli stesso ha ordito) e il tradimento ha entusiasmato la giovane donna. "Amo la tua ferocia" gli dice. "Giurami che un giorno anch'io sarò la tua vittima; dall'età di quindici anni, la mia fantasia si è accesa solo all'idea di perire vittima delle crudeli passioni del libertinaggio. Non voglio morire domani, certo: la mia stravaganza non arriva a questo punto; ma voglio morire solo in questo modo: diventare, morendo, l'occasione di un crimine è un'idea che mi fa girar la testa." Strana testa, invero, in tutto degna di questa risposta: "Amo la tua testa alla follia, e son certo che noi due assieme faremo grandi cose... E' marcia, putrefatta, ne convengo!". Così "per l'uomo integrale che è il tutto dell'uomo, non esiste possibilità di male. Se fa del male agli altri, che voluttà! Se gli altri gli fan del male, che godimento! La virtù gli dà piacere, perché è debole ed egli la schiaccia, e il vizio, perché ricava soddisfazione dal disordine che ne risulta, fosse pure a suo danno. Se vive, non v'è avvenimento della sua esistenza ch'egli non possa considerare felice. Se muore, ricava dalla sua morte una felicità ancor più grande e, nella consapevolezza della propria distruzione, il coronamento d'una vita giustificata unicamente dal



bisogno di distruggere. Così il negatore è nell'ambito dell'universo l'estrema negazione di tutto il resto, e nel contempo da questa negazione neppure lui può trovare riparo. Senza dubbio la forza di negare conferisce, finché dura, un privilegio, ma l'azione negativa che questo esercita è l'unica protezione contro l'intensità di un'immensa negazione" (10).

Di una negazione, di un crimine impersonali!

Il cui senso rimanda, al di là della morte, alla continuità dell'essere!

L'uomo sovrano di Sade non propone alla nostra miseria una realtà che lo trascenda. O almeno si è aperto, nella sua aberrazione, alla continuità del crimine! Tale continuità non trascende nulla: non supera ciò che affonda. Ma Sade associa, nel personaggio di Amélie, la continuità infinita alla distruzione infinita.

### 3. SADE E L'UOMO NORMALE.

- Il piacere è il paradosso.

"Non sono altro" diceva Jules Janin delle opere di Sade (11) "che cadaveri insanguinati, bimbi strappati dalle braccia delle madri, giovani donne sgozzate al termine di un'orgia, coppe colme di sangue e di vino, torture inaudite. S'accendono caldaie, si drizzano cavalletti, si spaccano crani, si spogliano uomini della loro pelle fumante, si piange, si spergiura, si bestemmia, si strappa il cuore dal petto, e questo a ogni pagina, a ogni riga, sempre. Oh! che instancabile scellerato! Nel suo primo libro (12), ci mostra una povera fanciulla ridotta agli estremi, sperduta, umiliata, oppressa, condotta da mostri di sotterraneo in sotterraneo, di cimitero in cimitero, battuta, spezzata, divorata a morte, piegata, schiacciata.. Quando l'autore ha esaurito tutti i crimini, quando non ne può più d'incesti e mostruosità, quando è là, ansimante, sui cadaveri che ha pugnalati e violentati, quando non v'è più una chiesa che non abbia profanata, non un bimbo che non abbia immolato alla propria rabbia, non un pensiero morale sul quale egli non abbia gettato le immondezze del suo pensiero e della sua parola, quest'uomo infine si ferma, si contempla, e si sorride, non si fa affatto paura. Al contrario..."

Se questa evoluzione è lungi dall'esaurire il suo oggetto, descrive comunque nei termini più convenienti un ruolo che Sade impersonò di buon grado: egli non giunge all'orrore e all'ingenuità che non rispondono alla provocazione voluta. Con questo modo di vedere, noi siamo in grado di pensare ciò che ci aggrada, ma non ignoriamo quel che sono gli uomini, la loro condizione, i loro limiti. Lo sappiamo in anticipo: di regola, non possono fare a meno di giudicare Sade e i suoi scritti alla stessa stregua. Sarebbe vano attribuire l'esecrazione all'incapacità di Jules Janin - o di coloro che ne condividono il giudizio. L'incomprensione di Janin è dell'ordine delle cose: è di solito quella degli uomini, corrisponde alla loro mancanza di forza e al timore che essi hanno di essere minacciati. La "figura" di Sade, certo, è incompatibile con l'approvazione di coloro che sono mossi dal bisogno e dalla paura. Le simpatie e le angosce - diciamo pure anche le viltà - che determinano la condotta normale degli uomini, sono diametralmente opposte alle passioni che decidono della sovranità dei personaggi voluttuosi. Ma questa trae il suo senso dalla nostra miseria, e se ne darebbe un giudizio errato se non si scorgesse nelle reazioni dell'uomo "ansioso" - affettuoso e vile - un'"immutabile necessità", espressa correttamente: la stessa voluttà esige che l'angoscia abbia ragione. Dove risiederebbe infatti il piacere se l'angoscia che gli è connessa non mettesse a nudo l'aspetto paradossale, se non fosse insostenibile agli stessi occhi di colui che la prova?

Dovevo fin dall'inizio insistere su queste verità: sulla fondatezza dei giudizi che Sade sfidò. Più che allo sciocco e all'ipocrita, egli s'oppose all'onest'uomo, all'uomo normale, in un certo senso all'uomo che tutti noi siamo. Più che convincere egli ha voluto sfidare. E noi lo disconosceremmo se non vedessimo che egli porta la sfida alle estreme conseguenze, al punto di travolgere la verità. La sua sfida sarebbe priva di senso, senza valore e senza seguito, se egli non fosse questa illimitata menzogna, e se le posizioni che egli attaccò non fossero incrollabili. "L'uomo sovrano" che Sade immaginò, non solo trascende il possibile: il suo pensiero non turbò mai per più di un istante i sonni del giusto.

Per questi motivi, conviene parlare di lui dal punto di vista, contrario al suo, del buon senso, dal punto di vista di Jules Janin: io mi rivolgo all'uomo ansioso, la cui prima reazione consiste nel vedere in Sade il possibile assassino di sua figlia.

- Se ammiriamo Sade, edulcoriamone il suo pensiero.

In verità, il fatto di parlare di Sade è in ogni modo paradossale. E poco importa sapere se facciamo o meno, tacitamente o pienamente opera di proselitismo: forse che il paradosso è minore se lodiamo l'apologista del crimine, anziché il crimine direttamente? L'inconsequenza è perfino maggiore nel caso di una semplice ammirazione di Sade: l'ammirazione tratta dall'alto in basso la vittima, ch'egli fa passare dal mondo dell'orrore sensibile a un ordine d'idee folli, irreali e puramente brillanti.

Certi spiriti si infiammano all'idea di capovolgere - da cima a fondo, beninteso - i valori più saldi. Così è loro possibile dire allegramente che l'uomo più sovversivo che sia mai apparso sulla faccia della terra - il marchese di Sade - è anche quello che meglio servì l'umanità. Nulla di più certo a loro giudizio, noi tremiamo al pensiero della morte o del dolore (fosse pure la morte o il dolore altrui), il tragico o l'immondo ci dà una stretta al cuore, ma l'oggetto del nostro terrore ha ai nostri occhi lo stesso significato del sole, che non è meno glorioso per il fatto che noi volgiamo in nostri sguardi incerti dal suo splendore.

In questo almeno paragonabile al sole, di cui gli occhi non possono sopportare la vista, la figura di Sade, che affascinava l'immaginazione del suo tempo, la terrorizzò: non è forse vero che la semplice idea che un mostro del genere potesse esistere aveva il potere di sconvolger la mente? Il suo moderno apologista, al contrario, non è mai preso sul serio, nessuno crederebbe che il suo giudizio abbia la minima conseguenza. I più ostili vi scorgono la sfacciataggine o il divertimento insolente; nella reale misura in cui coloro che li tessono non si discostano dalla morale corrente, gli elogi di Sade contribuiscono a rafforzare quest'ultima: danno oscuramente la sensazione che è vana cosa cercare di scuoterla, che essa è più salda di quanto non si credesse. Ciò non avrebbe conseguenze se il pensiero di Sade non vi perdesse il suo valore fondamentale, che è quello di essere incompatibile col pensiero di un essere razionale.

Sade consacrò opere interminabili all'affermazione dei valori inaccettabili: la vita era, a suo avviso, la ricerca del piacere, e il piacere era proporzionato alla distruzione della vita. In altre parole, la vita attingeva al più alto grado d'intensità in una mostruosa negazione del suo principio.

Chi non s'avvede che un'affermazione così strana non potrebbe di regola essere accettata, neppure di regola proposta, se non venisse smussata, privata di senso, ridotta a uno sfogo senza conseguenze? Chi non s'avvede infatti che, se presa sul serio, una società non potrebbe ammetterla neppure per un istante? In verità, coloro i quali videro in

Sade uno scellerato risposero meglio alle sue intenzioni, che non i suoi moderni ammiratori: Sade aspira a una protesta ribelle, senza la quale il "paradosso del piacere" sarebbe mera poesia. Ancora una volta vorrei parlare di lui solo per rivolgermi a coloro che se ne sentono disgustati e dal loro punto di vista.

Nello studio precedente, ho detto come Sade fosse indotto a conferire all'eccesso della sua fantasia un valore che ai suoi occhi s'era formulato "in maniera sovrana", negando la realtà degli altri.

Devo ora cercare il senso che questo valore ha, malgrado tutto, per gli altri valori che esso nega.

- Il divino non è meno paradossale del vizio.

L'uomo ansioso che è disgustato dalle affermazioni di Sade, non può nondimeno escludere con altrettanta facilità un principio che ha lo stesso senso ed è quello della vita intensa, connessa con la violenza della distruzione. Sempre e dovunque, un principio di divinità affascina e oppresse gli uomini: essi riconobbero, col nome di "sacro", una sorta di ribollimento segreto, una frenesia essenziale, una violenza che s'impadroniva di un dato oggetto, consumandolo come fuoco, trascinandolo senza indugio alla rovina. Tale ribollimento era ritenuto contagioso e, propagandosi da un oggetto all'altro, portava a quel che la riceveva un miasma di morte: non esiste pericolo più grave, e se la vittima è l'oggetto di un culto, che si propone di offrirlo alla venerazione, si deve subito dire che il culto in questione è ambiguo. La religione si sforza in ogni modo di glorificare l'oggetto sacro e di trasformare un principio di rovina nell'essenza del potere e di ogni valore, ma ha, d'altro canto, la preoccupazione di ridurre l'effetto a un circolo ben definito, che un limite invalicabile separa dal mondo della vita normale, ovverosia dal mondo profano.

Quest'aspetto violento e deleterio del "divino" era generalmente manifesto nei riti del sacrificio. Spesso tali riti ebbero un'eccessiva crudeltà: si offrirono bambini a mostri di metallo incandescente, si appiccò il fuoco a colossi di vimini ricolmi di vittime umane, sacerdoti scorticarono vive delle donne rivestendosi delle loro spoglie grondanti sangue. Queste ricerche dell'orrore erano rare, non erano necessarie al sacrificio, ma ne costituivano il senso. Ed è proprio il supplizio della croce a legare, sia pure ciecamente, la coscienza cristiana a questo carattere spaventoso dell'ordine divino: il divino non è mai tutelare, se non una volta soddisfatta una necessità di consumare e rovinare che ne è il principio fondamentale.

E' opportuno citare fatti del genere in questa sede: essi presentano un vantaggio rispetto ai sogni di Sade: nessuno può considerarli accettabili, ma ogni essere ragionevole deve riconoscere che hanno risposto in qualche modo a un'esigenza dell'umanità; passando in rassegna il passato, sarebbe perfino difficile negare il carattere universale e sovrano di tale esigenza; per contropartita, coloro i quali servirono così crudeli divinità hanno espressamente inteso limitare le loro stragi: essi non disprezzarono mai la necessità, né il mondo regolare cui essa presiede.

Quanto alle distruzioni del sacrificio, la duplice difficoltà che ho posto in luce fin dall'inizio a proposito di Sade aveva quindi ricevuto anticamente una soluzione. La vita ansiosa e la vita intensa - l'attività incatenata e lo scatenamento erano, in virtù delle regole religiose, al riparo l'uno dall'altra. La sussistenza di un mondo profano, la cui base è l'attività utile, e senza il quale non si darebbe né sussistenza né beni di consumo era regolarmente garantita. Il principio opposto non era per questo meno valido, senza che se ne attenuassero gli effetti rovinosi, nei sentimenti d'orrore connessi col sentimento della presenza sacra. L'angoscia e la gioia l'intensità e la morte si componevano nelle feste - la paura dava il senso dello

scatenamento e la consumazione restava il fine dell'attività utile. Ma non vi era mai contaminazione, nulla introduceva la confusione tra due principii contrari e inconciliabili.

- L'uomo normale considera morboso il paradosso del divino ovvero dell'eroticismo.

Queste considerazioni d'ordine religioso hanno tuttavia i loro limiti. Vero è che si rivolgono all'uomo normale e che è possibile farle dal suo punto di vista, ma esse pongono in gioco un elemento esteriore alla sua coscienza. Il mondo "sacro" è, per l'uomo moderno, una realtà ambigua: l'esistenza non può esserne negata e se ne può rifare la storia, ma si tratta pur sempre di una realtà inafferrabile. Questo nostro mondo si fonda su regole umane le cui condizioni sembrano non esserci più date e i cui meccanismi sfuggono alla coscienza. Tali regole sono ben note, e noi non possiamo dubitare della loro verità storica, né del fatto che ebbero un senso, apparentemente, come ho già detto, sovrano e universale. Ma senza dubbio coloro i quali le ebbero ignorarono questo senso, e noi non possiamo saperne nulla di preciso: non esiste interpretazione che si sia decisamente imposta. Soltanto una realtà ben definita alla quale esse corrisposero potrebbe essere oggetto d'interesse da parte dell'uomo ragionevole, al quale la durata della natura e la sua angoscia hanno conferito l'abitudine al calcolo. Finché non ne afferra la ragione, come potrebbe tener conto del significato preciso degli orrori religiosi del passato? Egli non può disfarsene con altrettanta facilità che delle fantasie di Sade, ma non può neppure porle sul piano dei bisogni che dominano razionalmente l'attività, come la fame o il freddo. Ciò che si designa col termine "divino" non può essere assimilato ai cibi o al calore.

In una parola, l'uomo ragionevole essendo per eccellenza cosciente, bisogna dire che i fatti d'ordine religioso mordendo sulla sua coscienza soltanto in maniera del tutto esteriore, egli li ammette malvolentieri, e, se egli deve accordare loro, sul passato, i diritti che essi ebbero in realtà, non gliene accorda però il minimo sul presente, almeno nella misura in cui l'orrore non ne è detratto. Devo anche aggiungere fin d'ora che in un certo senso l'eroticismo di Sade s'impone più facilmente alla coscienza che non le antiche esigenze della religione: nessuno negherebbe, oggigiorno, che esistono impulsi i quali collegano la sessualità al bisogno di fare del male e di uccidere. Così gli istinti definiti "sadici" forniscono all'uomo normale un mezzo per rendersi conto di certe crudeltà, laddove la religione non è mai altro che la spiegazione di fatto di un'aberrazione. Sembra quindi che fornendo la magistrale descrizione dei propri istinti, Sade abbia contribuito alla coscienza di sé stesso che l'uomo assume lentamente - per usare il linguaggio filosofico, semplicemente la "coscienza di sé": il termine "sadico" è di per sé la prova lampante di tale contributo. In questo senso; il punto di vista cui ho dato il nome di Jules Janin, si è modificato: è sempre quello dell'uomo ansioso e ragionevole, ma non si discosta più in modo così netto da ciò che significa il nome di Sade. Gli istinti descritti in "Justine" e "Juliette" hanno ora diritto di cittadinanza, i Jules Janin dei giorni nostri li riconoscono: essi cessano di velarsi il volto e di escludere indignati la possibilità di comprenderli; ma l'esistenza che essi accordano loro è "patologica".

Così la storia delle religioni ha indotto la coscienza a riconsiderare il sadismo solo in misura limitata. La definizione di sadismo, al contrario, ha permesso di scorgere nei fatti religiosi qualcosa di diverso da un'inspiegabile bizzarria: sono gli istinti sessuali cui Sade diede il suo nome, che finiscono per rendere ragione degli orrori sacrificali, il complesso essendo generalmente designato all'orrore col nome di "patologico".

L'ho già detto più sopra: lungi da me l'intenzione di oppormi a questo

punto di vista. Se si eccettua il potere paradossale di sostenere l'insostenibile, nessuno oserebbe pretendere che la crudeltà dei personaggi di "Justine" e di "Juliette" non deve essere radicalmente esecrata. E' la negazione dei principi sui quali si fonda l'umanità. Dobbiamo in qualche modo respingere ciò il cui fine sarebbe la rovina delle nostre opere. Se si danno istinti che ci spingono a distruggere perfino ciò che edificiamo, questi istinti noi dobbiamo condannarli - e difendercene.

Ma si pone ancora il problema: sarebbe possibile evitare in assoluto la negazione che tali istinti si propongono? Questa negazione procederebbe in qualche modo dall'esterno, da malattie curabili, non essenziali all'uomo, anche da individui, da collettività, che per principio è possibile sopprimere, da elementi, insomma, che si possono scindere dal genere umano? Ovvero l'uomo porterebbe in sé l'irriducibile negazione di ciò che, sotto i nomi di ragione, utilità e ordine, ha fondato l'umanità? L'esistenza sarebbe fatalmente, in una con l'affermazione, la negazione del suo principio?

- Il vizio è la verità profonda, il cuore dell'uomo (13).

Potremmo portare in noi stessi il sadismo come una escrescenza, che forse un tempo ebbe un significato umano, che attualmente non ne ha, che alla volontà riesce facile annullare, in noi mediante l'ascesi, in altri per mezzo di punizioni: il chirurgo fa così per l'appendice, l'ostetrico per la placenta - il popolo fa lo stesso coi suoi re. O si tratta invece di una parte sovrana e irriducibile dell'uomo, "ma che sfuggirebbe alla sua coscienza"? In una parola: si tratta del suo cuore, non intendo l'organo del sangue, bensì dei sentimenti movimentati, del principio intimo di cui il suddetto organo è il simbolo?

Nel primo caso, l'uomo di ragione sarebbe giustificato; l'uomo produrrebbe senza limitazioni gli strumenti del proprio benessere, ridurrebbe alle proprie leggi l'intera natura, si sottrarrebbe alle guerre e alla violenza, senza doversi preoccupare di una fatale propensione che, fino a quel momento lo legava ostinatamente all'infelicità. Tale propensione non sarebbe altro se non una cattiva abitudine, che si dovrebbe e potrebbe emendare.

Parrebbe invece, nel secondo caso, che la soppressione di quest'abitudine altererebbe l'esistenza dell'uomo nel suo punto vitale.

E' necessario formulare esattamente la proposizione: è così grave che non la si può tenere nell'imprecisione neppure per un istante.

Essa presuppone in primo luogo nell'umanità un eccesso irresistibile che la induce a distruggere e la pone in concordanza con l'incessante e inevitabile rovina di tutto o che nasce, cresce, e si sforza di durare.

Secondariamente, essa conferisce a tale eccesso e tale concordanza un significato in un certo senso divino, o più esattamente sacro: è il desiderio che c'è in noi di consumare e rovinare, di fare un falò di tutte le nostre risorse; è, in generale, la felicità che ci danno la consumazione, il falò, la rovina che ci sembrano divini, sacri e che soli decidono in noi atteggiamenti "sovrani", vale a dire gratuiti, senza utilità, non servendo che a se stessi, mai subordinati a ulteriori risultati.

In terzo luogo, la proposizione significa che una umanità la quale si creda estranea a tali atteggiamenti, rifiutati dal primo movimento della ragione, intristirebbe e si ridurrebbe nel complesso a uno stato simile a quello dei vecchi (la qual cosa in effetti tende a prodursi, ma non del tutto ai giorni nostri), se non si comportasse, di tanto in tanto, in maniera perfettamente contraria ai suoi principii.

La proposizione si connette, in quarto luogo, con la necessità, per l'uomo attuale - e normale, beninteso - di pervenire alla "coscienza di sé" e di sapere, al fine di limitare eventuali effetti rovinosi, a

che cosa essa aspiri "sovraneamente" di disporre, se gli si conviene, di tali effetti, ma di non riprodurli oltre il volere della coscienza stessa, e di opporvisi risolutamente nella misura in cui essa non può tollerarlo.

- I due aspetti estremi della vita umana.

Questa proposizione differisce radicalmente dalle affermazioni provocatorie di Sade in ciò: benché essa non sia concepibile nel pensiero dell'uomo normale (di regola questi pensa l'opposto, ritiene eliminabile la violenza) può però giungere a un accordo con lui, e se l'uomo l'accettasse, non vi troverebbe nulla che non potesse conciliarsi col suo punto di vista.

Se ora considero i pensieri relativi nel loro effetto più vistoso, non posso fare a meno di scoprire ciò che in ogni tempo ha conferito al volto umano il suo aspetto di duplicità. In un certo senso, l'esistenza è, fondamentalmente, onesta e regolare: il lavoro, la preoccupazione dei figli, la benevolenza e la lealtà, regolano i rapporti tra gli uomini; in un altro senso, la violenza infierisce spietatamente: in determinate condizioni, gli stessi uomini saccheggiano e incendiano, uccidono, stuprano e massacrano. L'eccesso si contrappone alla ragione.

Questi estremi, sono designati coi termini di civiltà e barbarie - o stato selvaggio. Ma l'uso di queste parole, connesso con l'idea che da un lato vi sono i barbari, dall'altro gli uomini civili, è ingannevole. In effetti, gli uomini civili parlano, i barbari tacciono, e colui che parla è sempre un essere civile. O, più esattamente, il linguaggio essendo, per definizione, l'espressione dell'uomo civile, la violenza è muta. Questa parzialità del linguaggio ha molte conseguenze: non solo col termine "civile", per secoli, si intese dire "noi", e con "barbaro" "gli altri", ma civiltà e linguaggio si costituirono come se la violenza fosse esteriore, "estranea" non solo alla civiltà, ma addirittura all'uomo (essendo questi tutt'uno con il linguaggio). A ben osservare si rileva infatti che gli stessi popoli, e il più delle volte gli stessi uomini,

assumono di volta in volta atteggiamenti barbari e atteggiamenti civili. Non esistono selvaggi che non parlino e che, parlando, non rivelino questa concordanza con la lealtà e la benevolenza che fondarono la vita civile. Inversamente, non esistono esseri civili i quali non siano suscettibili di atti selvaggi: il costume del linciaggio è proprio di uomini che si proclamano, ai giorni nostri, al culmine della civiltà. Se si vuol trarre il linguaggio dal vicolo cieco in cui questa difficoltà l'ha chiuso, è quindi necessario dire che la violenza, essendo comune a tutta l'umanità, è dapprima rimasta senza voce, che in tale modo l'intera umanità mente per omissione e che il linguaggio stesso si fonda su questa menzogna.

- La violenza è muta e il linguaggio di Sade è paradossale.

Il linguaggio comune si rifiuta all'espressione della violenza, alla quale concede solo un'esistenza indebita e colpevole. Esso la nega togliendole ogni ragione d'essere e ogni giustificazione. Se tuttavia, come accade, essa si produce, ciò significa che si è commesso un qualche errore; del pari gli uomini di civiltà meno progredita ritengono che la morte non possa prodursi se qualcuno, per magia o in qualche altro modo, non se ne rende colpevole. La violenza nelle società più progredite e la morte in quelle più arretrate non sono semplicemente "dati di fatto", come una tempesta o la piena di un fiume: soltanto un errore può far sì che abbiano luogo.

Ma il silenzio non sopprime ciò di cui il linguaggio non può essere l'affermazione: la violenza è non meno irriducibile della morte, e se il linguaggio sottrae con un espediente l'universale annientamento -

l'opera serena del tempo - solo il linguaggio ne soffre, ne è limitato, non il tempo, né la violenza.

La negazione razionale della violenza, considerata come inutile, e dannosa, non può sopprimere quel che negò, come non lo può la negazione irrazionale della morte. Ma l'espressione della violenza urta, come ho detto, contro la duplice opposizione della ragione che la nega e della violenza medesima, che si limita al silenzioso disprezzo delle parole che la concernono.

Beninteso, è difficile considerare questo problema sul piano teorico. Farò un esempio concreto. Ricordo di aver letto un giorno la storia di un deportato, che mi depresse. Ma immaginai una storia di senso contrario, come avrebbe potuto raccontarla il carnefice che il testimone vide colpire. Immaginai il miserabile scrivere tale storia e m'immaginai di leggerla: "Mi scagliai su di lui ingiuriandolo, e siccome con le mani legate dietro alla schiena, non poteva reagire, lo investii con una scarica di pugni sul viso, egli cadde, e i miei talloni fecero il resto; disgustato, sputai sulla sua faccia tumefatta. Non potei impedirmi uno scroscio di risa: avevo insultato il morto!". Purtroppo, il carattere forzato di queste poche righe non è dovuto all'inverosimiglianza: solo che è improbabile che un carnefice scriva mai in questa maniera.

Di regola, il carnefice non usa il linguaggio di una violenza da lui esercitata nel nome di un potere costituito, ma usa il linguaggio del potere, che apparentemente lo scusa, lo giustifica e gli offre una elevata ragion d'essere. Il violento è portato a tacere e si accontenta di barare. D'altra parte, la mentalità truffaldina apre la porta alla violenza. Nella misura in cui l'uomo è avido di suppliziare, la funzione del carnefice legale rappresenta la facilità: il carnefice parla ai suoi simili, quando se ne occupa, con il linguaggio dello stato. E se è sotto il dominio della passione, il silenzio sornione di cui si compiace gli dà il solo piacere che gli conviene.

I personaggi dei romanzi di Sade hanno un atteggiamento un po' diverso da quello del carnefice che arbitrariamente ho fatto parlare. Essi non parlano, come fa la letteratura, fosse pure nell'apparente discrezione del diario intimo, all'uomo in generale. Se parlano, ciò accade tra simili: i libertini violenti di Sade si rivolgono l'uno all'altro; ma si lasciano andare a lunghi discorsi in cui dimostrano che hanno ragione. Il più delle volte sono convinti di seguire la natura; si vantano di conformarsi unicamente alle sue leggi. Ma i loro giudizi, benché rispondano al pensiero di Sade, non sono coerenti. A volte l'odio della natura li anima. Ciò che, in ogni caso, affermano è il valore sovrano delle violenze, degli eccessi, dei crimini, dei supplizi. Così vengono meno al profondo silenzio che è proprio della violenza, che non dice mai che questa esiste, e non afferma mai un diritto all'esistenza, che sempre esiste senza dirlo.

A dire il vero, le dissertazioni sulla violenza, che interrompono di continuo i racconti delle crudeli infamie di cui sono costituiti i libri di Sade, non sono le dissertazioni dei violenti personaggi cui sono attribuite. Se personaggi del genere fossero realmente vissuti, senza dubbio sarebbero vissuti in silenzio. Sono le parole di Sade, che impiegò tale procedimento per rivolgersi agli "altri" (ma che mai si sforzò veramente di ricondurli alla coerenza del discorso, alla logica).

Così l'atteggiamento di Sade si contrappone a quello del carnefice, di cui è il perfetto contrario. Sade scrivendo, rifiutandosi di barare, attribuiva quest'intenzione a personaggi che, in realtà, avrebbero potuto essere solo muti, ma egli se ne serviva per rivolgere ad altri uomini un discorso paradossale.

Alla base del suo comportamento sta un equivoco: Sade "parla", ma parla in nome della vita silenziosa, in nome di una perfetta

solitudine, inevitabilmente muta. L'uomo solo di cui egli è il portavoce non tiene conto in nessuna misura dei suoi simili: è, nella sua solitudine, un essere sovrano che non dà mai spiegazioni, che non deve rendere conto di nulla a nessuno. Non si arresta mai di fronte al timore di subire i contraccolpi dei torti che infligge agli altri: egli è solo e non partecipa mai ai legami che un sentimento di debolezza, comune appunto agli altri, stabilisce tra di loro. Ciò richiede un'estrema energia, ma è appunto di estrema energia che si tratta. Descrivendo le implicazioni di tale solitudine morale, Maurice Blanchot ci mostra il solitario che, gradualmente, giunge alla negazione totale: a quella di tutti gli altri in primo luogo, e poi, per una specie di logica mostruosa, alla negazione di sé: nell'estrema negazione di sé, cadendo vittima della marea di crimini da lui stesso scatenata, il criminale si rallegra ancora di un trionfo che il crimine, in un certo senso divinizzato, celebra finalmente sul criminale. La violenza reca in sé la negazione completa, che pone fine a ogni possibilità di discorso.

Ma, si dirà, il linguaggio di Sade non è il linguaggio comune. Non si rivolge al primo venuto: Sade lo destinava a rari spiriti, suscettibili di attingere, nell'ambito del genere umano, a una inumana solitudine.

Colui che parla, per quanto cieco, è comunque venuto meno alla solitudine cui la negazione degli altri lo condannava. Dal canto suo, la violenza è contraria a quella lealtà nei confronti degli altri che è la logica, che è la legge, che è il principio del linguaggio.

Come definire insomma quel paradosso che è il linguaggio mostruoso di Sade?

E' un linguaggio che sconfessa la relazione tra chi parla e coloro ai quali egli si rivolge. Nella vera solitudine, nulla potrebbe avere neppure un'apparenza di lealtà. Non v'è posto per un linguaggio leale, come è, anche se relativamente, quello di Sade. La solitudine paradossale nel cui ambito Sade lo usa, non è ciò che sembra: essa si pretende isolata dal genere umano, alla negazione del quale si consacra, "ma si consacra pur sempre"! Nessun limite è posto all'intenzione di barare di quel solitario, che la sua vita eccessiva - e gli interminabili anni di prigionia - fecero di Sade, se non in un punto. Se non "dovette" al genere umano la negazione ch'egli ne pronunciò, perlomeno la dovette a se stesso: non vedo che differenza ci sia.

- Il linguaggio di Sade è quello di una vittima.

Ecco un aspetto interessante: all'estremità opposta del linguaggio ipocrita del carnefice, il linguaggio di Sade è quello della vittima: egli l'inventò alla Bastiglia, scrivendo "Le centoventi giornate". Egli aveva all'epoca con gli altri uomini i rapporti che ha chi è oppresso da un crudele castigo, con coloro che tale castigo gli hanno inflitto. Ho detto che la violenza è muta; ma l'uomo punito per un motivo che egli immagina ingiusto, non può accettare di tacere. Il silenzio significherebbe essere d'accordo circa la pena inflitta. Nella loro impotenza, molte persone si accontentano di un disprezzo venato di odio. Il marchese di Sade, ribelle in carcere, dovette lasciar parlare in lui la voce della ribellione: parlò, il che la violenza di per sé non fa. Egli doveva, ribelle, difendersi, o meglio attaccare, dando battaglia sul terreno dell'uomo morale, cui appartiene il linguaggio. Il linguaggio fonda la punizione, ma solo il linguaggio ne contesta la fondatezza. Le lettere di Sade dal carcere ce lo mostrano nell'atto di difendersi con accanimento, ora invocando la scarsa gravità dei "fatti" ascrittigli, ora la vanità della motivazione attribuita alla punizione nel suo ambiente, punizione che, a quanto pareva, era destinata a emendarlo dei suoi vizi, ma che invece finiva di corromperlo del tutto. Ma queste proteste sono



superficiali. In verità, Sade tagliò subito la testa al toro: istruì a sua volta un processo: il processo degli uomini che l'avevano condannato, quello di Dio e, in generale, quello dei limiti posti alla furia voluttuosa. Di questo passo, egli era destinato a prendersela con l'intero universo, con la natura, con tutto ciò che si opponeva alla sovranità delle sue passioni.

- Sade ha parlato per giustificarsi ai suoi propri occhi di fronte agli altri.

Così, rifiutandosi all'intenzione di barare e all'occasione dei crudeli provvedimenti di cui fu fatto oggetto, Sade fu indotto a qualcosa d'insensato: prestò la propria voce solitaria alla violenza. Era murato, ma si giustificava di fronte a se stesso.

Non ne consegue che questa voce doveva ricevere una espressione che rispondesse, meglio che a quelle del linguaggio, alle esigenze della violenza.

Da un lato, questa mostruosa anomalia non poteva, a quanto pare, rispondere alle intenzioni di colui che, parlando, dimenticava la solitudine cui egli stesso si condannava più di quanto non avessero fatto gli altri: tradiva insomma tale solitudine. Evidentemente, non poteva essere compreso dall'uomo normale che rappresenta la comune necessità: la sua arringa non poteva avere alcun senso. Benché opera immensa, che insegnava la solitudine, insegnò, anche, "nella solitudine": trascorse un secolo e mezzo prima che il suo insegnamento si diffondesse, e tuttora non potremmo afferrarlo appieno, se prima non ne constatassimo l'assurdità! Solo il disconoscimento degli uomini nel loro complesso e il disgusto, possono essere il degno effetto delle idee di Sade. Ma tale disconoscimento, perlomeno, salva l'essenziale, laddove l'ammirazione di uno scarso manipolo, che oggigiorno gli viene accordata, più che la consacrazione costituisce il desiderio, dal momento che non impegna nella solitudine del voluttuoso. E' vero: la contraddizione attuale degli ammiratori non fa che prolungare la contraddizione implicita in Sade, pertanto continuiamo a restare nel vicolo cieco. Non potremmo afferrare una voce che ci giunge da un altro mondo - quello dell'"inaccessibile" solitudine - se non fossimo decisi, coscienti del suddetto vicolo cieco, a "svelare l'enigma".

- Il linguaggio di Sade ci allontana dalla violenza.

Assumiamo infine coscienza di un'ultima difficoltà.

La violenza "espressa" da Sade aveva mutato la violenza in ciò che non è, di cui è di necessità addirittura l'opposto, in una volontà meditata, razionalizzata, di violenza.

Le dissertazioni filosofiche che interrompono a ogni pie' sospinto i racconti di Sade finiscono per renderne spossante la lettura. Per leggere Sade, ci vuole pazienza, "rassegnazione". Occorre dirsi che per un linguaggio così diverso da quello degli altri, di tutti gli altri, val la pena di arrivare in fondo. Questo linguaggio monotono ha d'altronde, in pari tempo, una forza che si impone: proviamo, rispetto ai libri di Sade, la stessa impressione che un tempo doveva provare il viandante angosciato davanti a cumuli di vertiginose rocce: si ha il desiderio di fare dietro-fronte. Eppure! Quest'orrore ci ignora, ma non ha forse, proprio per il fatto di "esistere", un significato che ci è proposto. Le montagne rappresentano ciò che non può avere alcuna attrattiva, per gli uomini, se non in maniera distorta; la stessa cosa accade coi libri di Sade. Ma l'umanità non partecipa in nulla dell'esistenza delle alte cime; al contrario, è interamente implicata in una opera che, senza di essa, neppure sarebbe. L'umanità toglie da sé ciò che è proprio della follia... Ma il rifiuto della follia è solo un inevitabile atteggiamento di comodo, sul quale deve di necessità tornare la riflessione. A ogni modo, il pensiero di Sade non è

riducibile alla follia. E' soltanto un eccesso, un eccesso vertiginoso, ma è la vetta eccessiva di ciò che noi siamo. A questa vetta non possiamo sfuggire, senza sfuggire a noi stessi. Se non ci accostiamo alla vetta, se non ci sforziamo di scalarne almeno i primi pendii, viviamo al pari di ombre spaurite - ed è di fronte a noi stessi che tremiamo.

Torniamo alle lunghe dissertazioni che interrompono - e ingombrano - i rapporti di orge criminali, che dimostrano all'infinito come il criminale libertino abbia ragione, sia l'unico ad avere ragione. Queste analisi e questi ragionamenti, questi eruditi richiami di costumanze antiche, o selvagge, questi paradossi di una filosofia aggressiva, ad onta di una ostinazione instancabile e di una disinvoltura priva di coerenza, ci allontanano dalla violenza. Poiché la violenza è smarrimento, e lo smarrimento si identifica con le furie voluttuose che la violenza ci procura. Se vogliamo tirarne una conclusione saggia non possiamo più attendercene i movimenti di estremo trasporto che ci fanno smarrire in esse. La violenza, che è l'anima dell'erotismo, cede alla verità di fronte al problema più grave. Seguendo un corso regolare di attività, siamo divenuti coscienti: ogni cosa in noi si è situata nel concatenamento in cui essa è distinta, in cui il suo significato è comprensibile. Ma è turbando - per mezzo della violenza - questo concatenamento, che torniamo, in una direzione contraria, all'effusione eccessiva, e incomprensibile, dell'erotismo. Così si dà in noi una folgorazione sovrana, che di regola consideriamo "la cosa più desiderabile", che sfugge alla chiara coscienza in cui ogni cosa ci è data. Tant'è vero che la vita umana è fatta di due parti eterogenee, che non si saldano mai: l'una sensata, il cui senso è dato dai fini utili, di conseguenza subordinati: questa parte è quella che appare alla coscienza; l'altra, sovrana: a volte essa si forma a favore di un disordine della prima, ed è oscura, o meglio, se è chiara, acceca; anch'essa sfugge, in ogni modo, alla coscienza. Di conseguenza il problema è duplice. La coscienza vuole estendere il suo dominio alla violenza (vuole che una parte tanto considerevole dell'uomo cessi di sfuggirle); d'altro canto, la violenza, al di là di se stessa, cerca la coscienza (affinché il godimento cui attinge sia meditato, e quindi più intenso e più decisivo, più profondo). Ma, essendo violenti, noi ci allontaniamo dalla coscienza, e in pari tempo sforzandoci di cogliere distintamente il significato dei nostri movimenti di violenza, ci allontaniamo dagli smarrimenti e dai rapimenti sovrani che la violenza determina.

- Per trarne maggior godimento, Sade si sforzava d'inserire nella violenza la calma e la misura della coscienza.

In uno sviluppo coscienziioso - che non lascia nulla in ombra - Simone de Beauvoir (14) enuncia, a proposito di Sade, il seguente giudizio: "Ciò che lo caratterizza in maniera singolare è la tensione di una volontà che si applica ad attuare la carne, senza perdervisi". Se per "la carne" intendiamo l'immagine carica di valore erotico, l'affermazione è vera, è decisiva. Evidentemente Sade, a tale fine, non tesse soltanto la volontà: l'erotismo differisce dalla sessualità animale in quanto se ne staccano, per un uomo eccitato, e con la chiarezza distinta delle cose, immagini intuibili, in quanto l'erotismo è l'attività sessuale d'un essere cosciente. Non per questo, però, evita di sfuggire alla nostra coscienza, nella sua essenza. Simone de Beauvoir ha ragione di rifarsi, al fine di dimostrare lo sforzo disperato di Sade, inteso a trasformare in una cosa l'immagine che lo eccita, al suo comportamento nell'unica orgia di cui abbiamo un resoconto particolareggiato (resoconto fatto in tribunale da certi testi): "A Marsiglia" ci informa Simone de Beauvoir "egli si fa fustigare, ma di tanto in tanto si precipita verso il

caminetto e vi incide col coltello il numero di colpi testé ricevuti" (15). I suoi racconti sono poi disseminati di dati e misure: spesso la lunghezza dei membri virili è indicata in pollici e a volte uno dei partecipanti si compiace, nel corso dell'orgia, di prenderne la misura. Le dissertazioni dei personaggi hanno senza dubbio i caratteri paradossali che ho già indicati, sono le giustificazioni dell'individuo punito: qualcosa della violenza autentica è loro estraneo, ma a prezzo di tale pesantezza, di tale lentezza, Sade riuscì, a lungo andare, a connettere con la violenza la "coscienza" che gli avrebbe permesso di parlare, quasi si trattasse di cose, dell'oggetto del suo delirio. Questa scappatoia che rallentava il movimento, gli permise di trarne maggior godimento: senza dubbio, la precipitazione voluttuosa non poteva darsi di punto in bianco, ma era solo ritardata, e l'impavidità, propriamente revulsa, della coscienza aggiungeva al piacere un sentimento di possesso duraturo, di possesso, in una prospettiva illusoria, ormai "eterno".

- Con lo stratagemma della perversità di Sade, la violenza entra finalmente nella coscienza.

Da un lato gli scritti di Sade hanno svelato l'antinomia di violenza e coscienza, ma, ed è qui che risiede il loro singolare valore, essi tendono a far entrare nella coscienza ciò da cui gli uomini si erano quasi allontanati, alla ricerca di sotterfugi e negazioni provvisorie. Essi introducono nella riflessione sulla violenza la lentezza e lo spirito d'osservazione che sono propri della coscienza.

Essi si sviluppano logicamente col vigore di una ricerca dell'efficacia, al fine di dimostrare l'infondatezza della punizione inflitta a Sade.

Tali furono, almeno, i primi movimenti sui quali si fonda soprattutto la prima versione di "Justine".

Perveniamo in questo modo a una violenza che avrebbe la calma della ragione. A partire dal momento in cui la violenza lo richiederà, essa violenza ritroverà la perfetta mancanza di ragione senza la quale non avrebbe luogo l'esplosione della voluttà. Ma essa disporrà di una spontanea volontà nell'involontaria inerzia della prigionia, della chiarezza e della libera disposizione di sé, che sono all'origine della conoscenza e della coscienza.

Sade, in carcere, apriva a se stesso una duplice possibilità. Forse nessuno spinse più in là di lui il gusto della mostruosità morale. Egli era in pari tempo uno degli uomini del suo tempo più avidi di conoscenza.

Maurice Blanchot ha scritto di "Justine" e "Juliette": "Si può ben affermare che in nessuna letteratura, di nessuna epoca, esiste opera altrettanto scandalosa...".

In effetti, quel che Sade volle far entrare nella coscienza, fu esattamente ciò che disgusta la coscienza: le cose più disgustose rappresentavano, ai suoi occhi, il più possente mezzo per provocare il piacere. Non solo in questo modo egli perveniva alla più singolare rivelazione, ma fin dall'inizio proponeva alla coscienza quel che essa non poteva sopportare. Si limitò a parlare d'"irregolarità". Le regole da noi seguite di solito hanno di mira la conservazione della vita, di conseguenza l'irregolarità porta alla distruzione. Tuttavia, l'irregolarità non ha sempre un significato altrettanto nefasto; in sé e per sé la nudità è un modo d'essere irregolare, ovvero essa ha una sua funzione, sul piano del piacere, senza che intervenga una distruzione reale (si noti che la nudità non ha alcun peso se è "regolare" in un ambulatorio, in un campo di nudisti). L'opera di Sade di solito introduce "irregolarità" scandalose; essa insiste a volte sul carattere "irregolare" del più semplice elemento d'attrazione erotica, per esempio su un denudamento irregolare. Ma, soprattutto, stando ai crudeli personaggi che essa fa entrare in scena, nulla "riscalda" altrettanto dell'irregolarità. Il merito essenziale di Sade

consiste nell'aver scoperto, e illustrato, nel trasporto voluttuoso, una funzione dell'"irregolarità morale". Nell'ambito di tale trasporto doveva per principio essere aperta la strada all'attività sessuale. Ma l'effetto prodotto dall'irregolarità, quale che sia, è più forte delle manovre immediate. Per Sade è possibile trarre godimento, nel corso delle orge, da uccisioni o supplizi, esattamente come dal fatto di rovinare una famiglia, un paese o semplicemente dal furto. Indipendentemente da Sade, l'eccitazione sessuale del ladro non è sfuggita agli osservatori. Ma nessuno, prima di lui, ha afferrato il senso del meccanismo generale il quale associa quei riflessi che sono l'erezione e l'ejaculazione della "trasgressione" della legge. Sade ignorò il rapporto fondamentale tra divieto e trasgressione, che si contrappongono e completano a vicenda. Ma fece il primo passo: il suddetto meccanismo generale non poteva farsi totalmente conscio prima che la coscienza - assai tardiva - della trasgressione complementare del divieto non c'imponesse il suo paradossale insegnamento. Sade espose la dottrina dell'irregolarità in modo tale, infarcita di tali orrori, che nessuno vi prestò attenzione. Egli voleva disgustare la coscienza, avrebbe anche voluto illuminarla, ma non riuscì a fare le due cose nello stesso tempo. Soltanto oggi, noi comprendiamo che, senza la crudeltà di Sade, non avremmo abbordato con altrettanta facilità quel mondo un tempo inaccessibile in cui si celavano le verità più penose. Non è facile come sembra passare dalla conoscenza delle bizzarrie religiose del genere umano (oggi connesse con le nostre conoscenze relative ai divieti e alle trasgressioni) a quella delle sue bizzarrie sessuali. La nostra profonda unità appare solo da ultimo, e se l'uomo normale, oggi giorno, penetra a fondo nella consapevolezza di ciò che significa, "per lui", la trasgressione, ciò avviene perché Sade preparò la via. Ora l'uomo normale sa che la sua coscienza doveva aprirsi a ciò che l'aveva disgustato più profondamente: ciò che ci disgusta più profondamente è dentro di noi.

#### 4. L'ENIGMA DELL'INCESTO.

Col titolo un po' oscuro di "Structures Élémentaires de la Parenté" (16), è il problema dell'"incesto" che si sforza di risolvere il grosso saggio di Claude Lévi-Strauss, pubblicato nel 1949. Il problema dell'incesto si pone infatti nell'ambito della famiglia: è sempre un grado, o più esattamente una forma di parentela che decide del divieto opposto ai rapporti sessuali o al matrimonio tra due persone. Inversamente, la definizione di parentela significa la posizione degli individui l'uno nei confronti dell'altro dal punto di vista dei rapporti sessuali: questi non possono congiungersi, questi altri sì, quel legame di cuginanza costituisce un'indicazione privilegiata, spesso addirittura con esclusione di qualsiasi altro matrimonio. A prima vista, se consideriamo l'incesto; siamo colpiti dal carattere universale della proibizione. In una qualche forma, tutta l'umanità la conosce, ma ne variano le modalità. Qui è soggetto a divieto un certo tipo di parentela, ad esempio la cuginanza tra figli nati l'uno dal fratello, l'altro dalla sorella; al contrario, altrove ciò rappresenta la condizione privilegiata del matrimonio, mentre i figli di due fratelli - o due sorelle - non possono unirsi. I popoli di civiltà più avanzata si limiteranno ai rapporti tra figli e genitori, tra fratello e sorella; ma in via generale, presso i popoli arcaici, troviamo i vari individui ripartiti in categorie ben definite, che decidono dei rapporti sessuali proibiti o prescritti. Dobbiamo anzitutto considerare due diverse situazioni. Nella prima, quella presa in esame da Lévi-Strauss col titolo appunto di "Strutture elementari della parentela", la modalità esatta dei vincoli di sangue è alla base delle norme che regolano, oltreché l'illegittimità, anche

la possibilità di matrimonio. Nella seconda, che l'autore designa (ma non ne tratta nell'opera pubblicata) col nome di "Strutture complesse", la definizione del congiunto è lasciata "ad altri meccanismi, economici o psicologici". Le categorie restano immutate, ma se ne sussistono di proibite, non è più il costume a decidere in quale categoria debba essere scelta la sposa (tranne, a rigor di termini, di preferenza). Ciò ci allontana da una situazione che abbiamo sperimentato, ma Lévi-Strauss ritiene che i "divieti" non possono essere esaminati in sé e per sé, che il loro studio non può andare disgiunto da quello dei "privilegi" che li completa. Questo è con tutta probabilità il motivo per cui il titolo del suo saggio evita accuratamente il termine "incesto" e indica - ancorché in modo alquanto oscuro - il sistema indissociabile dei privilegi - delle proibizioni e delle prescrizioni.

- Le successive soluzioni dell'enigma dell'incesto.

Lévi-Strauss contrappone allo stato di natura quello di cultura, pressappoco nello stesso modo in cui sono contrapposti di regola l'animale e l'uomo: ciò l'induce ad affermare che la proibizione dell'incesto (in pari tempo, beninteso, egli ha di mira le regole esogamiche che la completano) "costituisce la fase fondamentale grazie alla quale, mediante la quale, ma soprattutto nell'ambito della quale si compì il passaggio della Natura alla Cultura" (17). Vi sarebbe così nell'orrore per l'incesto un elemento che ci qualifica uomini, e il problema che ne deriva sarebbe quello dell'uomo in sé in quanto aggiunge all'animalità quanto ha di umano. Di conseguenza, tutto quello che noi siamo entrerebbe in gioco nella decisione che ci contrappone alla vaga libertà dei contatti sessuali, alla vita naturale e non formulata degli "animali". Può darsi che, dalla formula, traspaia l'estrema ambizione che associa alla conoscenza il desiderio di rivelare l'uomo a se stesso e, del pari, di assumere quanto più è possibile dell'universo. Può anche darsi che, di fronte a una esigenza così remota, Lévi-Strauss rinunci e rammenti la modestia del suo proposito. Ma l'esigenza - o il movimento presente nella sia pur minima azione dell'uomo - non sempre può essere limitata, e in particolare, la decisione di risolvere l'enigma dell'incesto è ambizioso: sua intenzione è quella di rivelare ciò che si propone soltanto in modo celato. D'altronde, se una qualche fase, un tempo, completò "il passaggio dalla natura alla cultura", perché mai la fase che, in definitiva, ne rivela il significato non rivestirebbe di per sé eccezionale interesse?

A dire il vero, noi dobbiamo inevitabilmente darci subito dei motivi d'umiltà: Claude Lévi-Strauss è indotto a riferirci gli errori di coloro che lo precedettero! Errori che non sono affatto incoraggianti.

La teoria teologica attribuisce alla proibizione il significato d'una misura eugenetica: si tratta di porre la specie al riparo dagli effetti dei matrimoni tra consanguinei. Questo punto di vista ebbe

illustri difensori (quale Lewis H. Morgan). La sua diffusione è recente: "non se ne ha traccia" scrive Lévi-Strauss "prima del sedicesimo secolo" (18), ma molto ampia; nulla di più comune, oggigiorno, della credenza nel carattere degenerato dei figli nati da un'unione incestuosa. L'osservazione non ha confermato sia pure un solo elemento di quest'opinione fondata unicamente su un sentimento grossolano; non per questo la relativa credenza è meno diffusa e vivace.

Per taluni, "la proibizione dell'incesto altro non è se non la proiezione, o il riflesso sul piano sociale, dei sentimenti o delle tendenze che la natura dell'uomo basta ampiamente a spiegare". Ripugnanza istintiva! si dice. Lévi-Strauss ha buon gioco a dimostrare il contrario, denunciato dalla psicanalisi: l'universale ossessione

(illustrata dai sogni, o dai miti) dei rapporti incestuosi. Perché, altrimenti, la proibizione s'esprimerebbe in maniera così solenne? Spiegazioni di questo genere comportano una debolezza di base: la riprovazione che non esisteva nell'animale, è data storicamente come risultato dei mutamenti che fondarono la vita umana non è semplicemente nell'ordine delle cose.

A questa critica corrispondono infatti spiegazioni "storiche".

McLennan e Spencer hanno visto, nelle pratiche esogamiche, la fissazione mediante il costume delle abitudini delle tribù guerriere, presso le quali il ratto era il metodo normale di ottenere delle spose (19). Durkheim ha scorto nel divieto, per i membri di un clan, del sangue del clan in conseguenza del sangue mestruale delle donne, la spiegazione del divieto che le nega agli uomini appartenenti allo stesso clan e della mancanza di divieto se si tratta di uomini di un altro clan. Tali interpretazioni possono essere logicamente soddisfacenti, ma il loro difetto risiede nel fatto che le connessioni così stabilite sono fragili e arbitrarie... (20). Alla teoria sociologica di Durkheim, sarebbe impossibile accompagnare la teoria psicanalitica di Freud, che situa all'origine del passaggio dall'animale all'uomo un preteso omicidio del padre da parte dei fratelli; secondo Freud, i fratelli gelosi l'uno dell'altro conservano nei rispettivi riguardi la proibizione che il padre aveva loro imposto, di congiungersi con la madre e le sorelle, che lo stesso padre intendeva riserbare per sé. A dire il vero, il mito di Freud avanza l'ipotesi più fantasiosa: essa nondimeno presenta, rispetto alla spiegazione del sociologo, il vantaggio di essere un'espressione di ossessioni onnipresenti: Lévi-Strauss lo afferma in modo assai felice (21). "Tale mito spiega perfettamente non già gli albori della civiltà, bensì il suo presente; il desiderio della madre o della sorella, l'omicidio del padre e il pentimento dei figli non corrispondono, con tutta probabilità, ad alcun fatto, o complesso di fatti, che occupi nella storia un posto ben definito. Ma forse traducono, in forma simbolica, un sogno insieme antico e duraturo. E il prestigio di questo sogno, il suo potere di modellare, a loro insaputa, i pensieri degli uomini, derivano proprio dal fatto che gli atti da esso evocati non sono mai stati commessi, perché la cultura vi si è sempre e dovunque opposta..." (22).

- Significato limitato delle apparenti distinzioni tra matrimoni proibiti e matrimoni leciti.

Ben al di là di queste concise soluzioni, le une brillanti, le altre piatte, è necessario procedere con lentezza e tenacia. Bisogna non lasciarsi mai respingere da dati inestricabili che innanzitutto hanno solo il significato inumano di un "rompicapo".

Si tratta in effetti di un immenso "gioco di pazienza", di uno degli enigmi più oscuri che mai si sia dovuto chiarire. Interminabile e del resto, diciamolo pure, di una noia disperante: circa due terzi del grosso libro di Lévi-Strauss sono consacrati all'analisi minuziosa delle molteplici combinazioni che l'umanità arcaica immaginò al fine di risolvere un problema, quello della ripartizione delle donne, la cui posizione è ciò che alla fine bisognava districare da un intrico addirittura assurdo.

Purtroppo, non posso fare a meno di inserirmi a mia volta nell'intrico suddetto; conta, ai fini della conoscenza dell'erotismo, uscire da un'oscurità che ne ha reso difficilmente penetrabile il significato.

"I membri di una stessa generazione" scrive Lévi-Strauss "si trovano ugualmente ripartiti in due gruppi: da un lato i cugini (quale che ne sia il grado) che tra loro si chiamano 'fratelli' e 'sorelle' (cugini paralleli); e d'altro canto i cugini nati da collaterali di sesso diverso (quale che ne sia il grado), che si chiamano con titoli particolari e tra i quali il matrimonio è possibile (cugini

incrociati)." Tale è, per cominciare, la definizione d'un tipo semplice, e che si rivela fondamentale, ma le cui numerose varianti pongono infiniti problemi. Il tema dato in questa struttura di base è del resto già di per sé un enigma. "Perché" leggiamo (23) "stabilire una barriera tra i cugini nati da collaterali dello stesso sesso e quelli risultanti da sesso diverso, laddove il vincolo di parentela è lo stesso in entrambi i casi? Tuttavia, la distinzione tra l'un caso e l'altro costituisce l'intera differenza tra l'incesto caratterizzato (i cugini paralleli essendo assimilati ai fratelli e alle sorelle), e rende non solo possibili, ma addirittura consigliabili tra tutte le unioni (dal momento che i cugini incrociati si designano col titolo di congiunti potenziali). La distinzione è incompatibile col nostro criterio biologico dell'incesto..."

Beninteso le cose si complicano in tutti i sensi e spesso sembra che si tratti di scelte arbitrarie e insignificanti; tuttavia, nella moltitudine delle varianti, una discriminazione di più assume un valore privilegiato. Non esiste soltanto il comune privilegio del cugino incrociato rispetto a quello parallelo, ma anche il privilegio del cugino incrociato di linea materna su quello di linea paterna. Faccio un esempio, per semplificare al massimo: la figlia di un mio zio paterno è mia cugina parallela: nel mondo di "strutture elementari" in cui procediamo, con tutta probabilità io non posso né sposarla né conoscerla sessualmente in qualche modo lecito: la considero analoga a mia sorella e tale appunto la chiamo. Ma la figlia della mia zia paterna (la sorella di mio padre), che è mia cugina incrociata, differisce dalla figlia del mio zio materno, che mi è del pari cugina incrociata: la prima mi è cugina in linea paterna, la seconda in linea materna. Io ho evidentemente la possibilità di sposare liberamente sia l'una che l'altra, cosa permessa in molte società arcaiche. (Può darsi, nel caso specifico, che la prima, nata dalla mia zia paterna, sia anche figlia del mio zio materno; questo zio materno, infatti, può benissimo aver sposato la mia zia paterna - in una società in cui il matrimonio tra cugini incrociati non è soggetto a una qualche determinazione secondaria, questo accade regolarmente - e allora dico che la mia cugina incrociata è bilaterale.) Ma può anche darsi che il matrimonio con una di queste cugine incrociate mi sia vietato come incestuoso. Certe società prescrivono il matrimonio con la figlia della sorella del padre (linea paterna) e lo proibiscono con la figlia del fratello della madre (linea materna), mentre in altro ambito accade esattamente il contrario (24). Ma la situazione delle mie due cugine non è identica, ci sono molte probabilità che tra la prima e me si drizzi il divieto, mentre le suddette probabilità sono assai minori se intendo unirmi con la seconda. "Se si prende in considerazione" scrive Lévi-Strauss (25) "la distribuzione di queste due forme di matrimonio unilaterale, si constata che il secondo tipo è di gran lunga più diffuso del primo."

Ecco dunque, innanzitutto, alcune forme essenziali di consanguineità che sono alla base della proibizione o della prescrizione del matrimonio.

Superfluo dire che precisandone i termini in siffatta maniera, la situazione si è fatta ancora più oscura. Non solo la differenza tra queste diverse forme di parentela è formale, priva di senso, non solo siamo lontani dalla chiara specificità che contrappone i nostri genitori e le nostre sorelle al resto degli uomini, ma esse hanno, a seconda dei luoghi, un dato effetto o l'effetto contrario! Noi siamo portati per principio a cercare nella specificità degli esseri in questione - nella loro rispettiva situazione nel senso del comportamento morale: nei loro "rapporti" e nella "natura" di tali rapporti - la ragione del divieto che li colpisce. Ma questo ci sollecita ad abbandonare tale strada. Anche Lévi-Strauss ha illustrato fino a che punto sia disarmante per i sociologi un arbitrio così

manifesto. "Perdonano difficilmente" egli dice (26) "al matrimonio tra cugini incrociati, dopo di aver loro posto l'enigma della differenza tra figli di collaterali dello stesso sesso, e figli di collaterali di sesso diverso, il fatto di aggiungere il mistero supplementare della differenza tra la figlia del fratello della madre e la figlia della sorella del padre..."

Ma in verità è proprio per risolverlo meglio che l'autore dimostra il carattere inestricabile dell'enigma.

Si tratta di scoprire su quale piano certe distinzioni di per sé prive d'interesse abbiano tuttavia delle conseguenze. Se certi effetti differiscono, a seconda se entra in gioco l'una o l'altra delle categorie, si rivelerà il significato delle distinzioni stesse. Lévi-Strauss ha dimostrato, nell'istituto arcaico del matrimonio, la funzione svolta da un sistema di scambio distributivo. L'acquisizione d'una donna era in pari tempo acquisizione d'una ricchezza, e anche il valore ne era sacro: la distruzione delle ricchezze, rappresentate dall'insieme delle donne, poneva problemi vitali cui dovevano corrispondere delle regole. Apparentemente, un'anarchia simile a quella che regna nell'ambito delle società moderne non avrebbe potuto risolvere questi problemi. I circuiti di scambio in cui i diritti sono determinati in anticipo sono gli unici che possano dar luogo, a volte in senso negativo, ma più spesso positivo, alla distribuzione equilibrata delle donne tra gli uomini che ne sono privi.

- Le regole dell'esogamia, il dono delle donne e la necessità di una regola intesa a ripartirle tra gli uomini.

Non possiamo facilmente sottometerci alla logica della situazione arcaica. Nella distensione in cui viviamo, in questo mondo di possibilità numerose e indefinite, non riusciamo a figurarci la tensione inerente alla vita in gruppi ristretti, separati dall'ostilità. E' necessario uno sforzo per immaginare l'inquietudine cui corrisponde la garanzia della regola.

Così dobbiamo evitare di immaginarci trattamenti analoghi a quelli di cui son fatte oggetto, ai giorni nostri, le ricchezze. Persino nei casi peggiori, l'idea suggerita da una formula come "matrimonio per acquisto" è lontanissima da una realtà primitiva in cui lo scambio non aveva, come invece accade ai giorni nostri, l'aspetto d'angusta operazione, unicamente soggetta alla regola dell'interesse.

Claude Lévi-Strauss ha immesso di nuovo la struttura d'un istituto come il matrimonio nel movimento complessivo di scambi che anima la popolazione arcaica. Egli rinvia alle "conclusioni dell'esemplare saggio "Essai sur le Don". "In questo studio, che è ormai diventato un classico" egli scrive (27) "Mauss s'è proposto in primo luogo di dimostrare che lo scambio si presenta, nell'ambito della società primitiva, più che in forma di transazioni, sotto la specie di doni reciproci; secondariamente che questi doni reciproci occupano un posto assai più importante nelle suddette società primitive che non nella nostra; infine che questa forma primitiva di scambi non ha solo, né essenzialmente, un carattere economico, ma ci pone di fronte a quello ch'egli definisce 'un fatto sociale totale', vale a dire dotato di un significato insieme sociale e religioso, magico ed economico, utilitario e sentimentale, giuridico e morale."

Un principio di generosità presiede a questi tipi di scambi che hanno sempre un carattere cerimoniale: certi beni non possono essere destinati a un consumo discreto o utilitario.

Si tratta, in generale, di beni di lusso. Anche ai giorni nostri, questi ultimi servono fundamentalmente alla vita cerimoniale: essi sono riservati a regali, ricevimenti, feste; così accade, ad esempio, per lo spumante. Lo spumante si beve in certe occasioni, in cui è di prammatica offrirlo. Beninteso, tutto lo spumante che si beve è oggetto di transazioni: le bottiglie vengono pagate ai produttori. Ma nel momento in cui lo si beve, solo una parte di esso è bevuto da chi



l'ha pagato; è il principio che presiede al consumo di un bene la cui natura è quella della festa, la cui presenza indica di per sé un momento diverso da un altro, tutt'altro che un momento qualunque, di un bene che, per soddisfare a una lunga attesa "deve" o "dovrebbe" scorrere a fiumi, o più esattamente senza misura.

La tesi di Lévi-Strauss si ispira a queste considerazioni: il padre che sposasse la propria figlia, il fratello che sposasse la propria sorella sarebbero simili al possessore di spumante, il quale non invitasse mai amici, che bevesse da solo tutte le bottiglie che tiene in cantina. Il padre deve inserire quella ricchezza che è sua figlia, il fratello quella rappresentata dalla sorella, in un circuito di scambi cerimoniali: egli deve darla in dono, ma il circuito presuppone un complesso di norme ammesse in un dato ambito come avviene con le regole del gioco.

Claude Lévi-Strauss ha espresso nel loro principio le regole che presiedono a questo sistema di scambi, sistema che in parte sfugge al puro e semplice interesse. "I doni" egli scrive (28) "sono o scambiati sul momento con beni di pari valore, o ricevuti dai beneficiari, che s'impegnano a procedere, in altra occasione, alla consegna di controdoni il cui valore spesso supera quello dei primi, ma che a loro volta danno diritto a ricevere più tardi nuovi doni, i quali superino in sontuosità i precedenti." Di tutto ciò dobbiamo fare attenzione

soprattutto al fatto che lo scopo precipuo delle summenzionate operazioni non è quello di "cogliere un beneficio o dei vantaggi di natura economica". A volte l'affettazione di generosità giunge alla distruzione degli oggetti offerti. La pura e semplice distruzione impone evidentemente un grande prestigio. La produzione d'oggetti di lusso il cui vero significato è l'onore di chi li possiede, li riceve o li dona costituisce del resto una distruzione del lavoro utile (il contrario del capitalismo, che accumula i risultati del lavoro, creatori di nuovi prodotti): una consacrazione di certi oggetti agli scambi cerimoniali li sottrae al consumo produttivo.

Sarà opportuno sottolineare questo carattere opposto allo spirito mercantile - al commercio e al calcolo dell'interesse - se si vuole parlare di matrimonio per scambio. Il matrimonio per acquisto partecipa anch'esso a questo movimento: "è solo una modalità" scrive Lévi-Strauss (29) "del sistema fondamentale analizzato da Mauss...". Queste forme di matrimonio sono senza dubbio lontane da quelle in cui noi scorgiamo l'umanità delle unioni, noi vogliamo una libera scelta sia da una parte sia dall'altra; ma non per questo riducono le donne al livello del commercio e del calcolo: le situano, anzi, sul piano delle feste. Il significato di una donna data in matrimonio è simile malgrado tutto a quello che ha, nelle nostre costumanze, lo spumante. Nel matrimonio, dice il Lévi-Strauss, le donne non figurano "all'inizio (come) un simbolo di valore sociale, bensì come uno stimolante naturale" (30). "Il Malinowski ha dimostrato che alle isole Trobriand, anche dopo il matrimonio, il pagamento del "mapula" rappresenta, da parte dell'uomo, una controprestazione destinata a compensare i servizi forniti dalla donna sotto forma di soddisfazioni sessuali..." (31).

In tal modo le donne appaiono essenzialmente votate alla "comunicazione" intesa nel senso più completo del termine, il senso dell'effusione: esse devono essere, di conseguenza, fatte oggetto di generosità da parte dei genitori, che ne decidono la sorte. Costoro devono "donarle", ma in un modo in cui ogni atto generoso contribuisce al circuito della generosità generale. Io riceverò, se dono mia figlia, un'altra donna per mio figlio (o per mio nipote). Si tratta insomma, attraverso un insieme limitato, determinato dalla generosità, di comunicazione organica, convenuta in anticipo, al pari dei molteplici movimenti di una danza o di un'orchestrazione. Ciò che, nella proibizione dell'incesto, è "negato", è la conseguenza di un'"affermazione". Il fratello che dona la sorella, più che negare il

valore dell'unione sessuale con colei che gli è parente, afferma il maggior valore dei matrimoni che uniscono la stessa sorella con un altro uomo, o lui personalmente con un'altra donna. Vi è una comunicazione più intensa, e comunque più vasta, nello scambio basato sulla generosità che non nel godimento immediato. Più esattamente, la festività presuppone l'introduzione del movimento, la negazione del ripiegarsi su se stessi, il valore supremo viene perciò disconosciuto al calcolo, tuttavia logico, dell'avaro. Il rapporto sessuale è a sua volta comunicazione e movimento, ha il carattere della festa, ed è per il fatto di essere essenzialmente comunicazione che fin dall'inizio provoca un movimento di uscita (32).

Nella misura in cui il violento movimento dei sensi si compie, richiede una retrocessione, una rinuncia, la retrocessione senza la quale nessuno potrebbe spiccare un salto così lungo. Ma la retrocessione richiede a sua volta una regola che organizzi il girotondo e ne garantisca i rimbalzi.

- Reale vantaggio di certi vincoli di parentela sul piano dello scambio per dono.

E' vero, Lévi-Strauss non insiste in questa direzione; al contrario, insiste su un aspetto assai diverso, forse conciliabile, ma nettamente opposto al valore delle donne, ossia sulla loro utilità materiale. Si tratta a mio avviso d'un aspetto secondario, se non nel funzionamento del sistema, in cui deve spesso avere il sopravvento la gravità, perlomeno nel gioco delle passioni, che in origine, ne ordina il movimento. Ma se non se ne fosse tenuto conto, non solo non si comprenderebbe la portata degli scambi effettuati, ma la teoria di Lévi-Strauss rimarrebbe mal posta e le conseguenze pratiche del sistema non apparirebbero interamente.

Questa teoria resta, per ora, solo una brillante ipotesi. E' seducente, ma si deve ancora trovare il significato di questi mosaici di vari tabù, il significato che può avere la scelta tra le diverse forme di parentela, le differenze tra le quali sono apparentemente prive di significato. E' appunto al tentativo di definire i diversi effetti che sugli scambi hanno le diverse forme di parentela, che si è dedicato Lévi-Strauss, intendendo in tal modo dare alla propria ipotesi una solida base. A tal fine, egli ha creduto opportuno rifarsi all'aspetto più tangibile degli scambi di cui ha seguito i movimenti. All'aspetto "seducente" del valore delle donne di cui ho parlato in primo luogo (di cui parla anche Lévi-Strauss, senza tuttavia insistervi), si contrappone infatti l'interesse materiale, calcolabile in servizio, che il possesso di una moglie rappresenta per il marito. Tale interesse non può essere negato e a mio avviso in effetti non si può seguire appieno il movimento degli scambi delle donne, se non si tiene conto dell'interesse suddetto. Tenterò più innanzi di comporre l'evidente contraddizione tra i due punti di vista. Il modo di vedere che io propongo non è inconciliabile con l'interpretazione di Lévi-Strauss, al contrario; ma devo innanzitutto sottolineare l'aspetto che anch'egli sottolinea: "...Come si è spesso rivelato" egli scrive (33) "il matrimonio, nella maggior parte delle società primitive (come pure, anche se in misura minore, nelle classi rurali della nostra società) presenta una... importanza economica. La differenza tra lo statuto economico del celibe e quello dell'uomo sposato, nell'ambito della nostra società, si riduce quasi esclusivamente al fatto che il primo deve rinnovare più spesso il proprio guardaroba (34). La situazione è tutt'altra nei gruppi in cui la soddisfazione dei bisogni economici riposa interamente sulla società coniugale e sulla ripartizione del lavoro tra i sessi. Non solo l'uomo e la donna non hanno la stessa specializzazione tecnica, e di conseguenza dipendono l'uno dall'altra per ciò che riguarda la fabbricazione degli oggetti necessari alle faccende quotidiane, ma si consacrano alla produzione di tipi diversi di cibo. Un'alimentazione completa, e soprattutto

regolare dipende da quella vera e propria 'cooperativa di produzione' che è un'unione coniugale. La necessità di prender moglie, in cui viene a trovarsi un giovane, riserva in un certo senso una sanzione. Se una società organizza difettosamente lo scambio delle donne, ne deriva un disordine effettivo. Questo il motivo per cui, da un lato, l'operazione non dev'essere affidata al caso, comporta regole che ne garantiscono la reciprocità; e dall'altro, per perfetto che sia un sistema di scambi, non può soddisfare a tutti i casi; ne risultano sempre contaminazioni e frequenti alterazioni".

La situazione di base è sempre la stessa e definisce la funzione che dovunque deve garantire il sistema.

Beninteso, "l'aspetto negativo non è che l'aspetto frusto della proibizione" (35). E' dappertutto importante definire un complesso di obblighi che avvii i movimenti di reciprocità o di circolazione. "Il gruppo in seno al quale il matrimonio è proibito evoca immediatamente la nozione di un altro gruppo... in seno al quale il matrimonio, a seconda dei casi, è semplicemente possibile, ovvero inevitabile; la proibizione dell'uso sessuale della figlia o della sorella obbliga a dare in moglie la figlia o la sorella a un altro uomo e, in pari tempo, crea un diritto sulla figlia o la sorella di quest'altro uomo. Così tutte le stipulazioni negative della proibizione hanno una contropartita positiva (36)". Allora, "a partire dal momento in cui mi vieto l'uso di una donna, che diventa... disponibile per un altro uomo, vi è, da qualche parte, un uomo che rinuncia a una donna, la quale diviene, per ciò stesso, disponibile per me" (37).

Il Frazer si era accorto per primo che "il matrimonio tra cugini incrociati deriva in modo semplice e diretto, e in un concatenamento del tutto naturale, dallo scambio delle sorelle in vista di matrimoni incrociati" (38). Ma, a partire da questo punto, il Frazer non aveva saputo fornire una spiegazione generale, e i sociologi non avevano ripreso certe concezioni nondimeno soddisfacenti. Laddove nel matrimonio tra cugini paralleli il gruppo non perde né acquista nulla, il matrimonio tra cugini incrociati comporta lo scambio tra un gruppo e l'altro: in effetti, nelle attuali condizioni, la cugina non appartiene allo stesso gruppo del cugino. In tal modo, "si costruisce una struttura di reciprocità, secondo la quale il gruppo che ha acquistato deve restituire e quello che ha ceduto può esigere..." (39). "... I cugini paralleli tra loro sono i figli di famiglie che si trovano nella stessa posizione formale, che è una posizione d'equilibrio statico, laddove i cugini incrociati sono i figli di famiglia che si trovano in posizioni formali d'antagonismo, vale a dire, l'una rispetto all'altra, in uno squilibrio dinamico.. (40)"

Così il mistero della differenza tra i cugini paralleli e i cugini incrociati si risolve nella differenza tra una soluzione propizia allo scambio e un'altra in cui tenderebbe ad avere il sopravvento il ristagno. Ma in questa semplice contrapposizione, abbiamo unicamente un'organizzazione dualistica e lo scambio viene definito "limitato". Se sono in gioco più di due gruppi, abbiamo lo "scambio generalizzato".

Nello "scambio generalizzato", un uomo A sposa una donna B, un uomo B una donna C, un uomo C una donna A. (Il sistema può anche estendersi ulteriormente.) In queste diverse condizioni, così come l'incrocio tra cugini costituiva la forma privilegiata dello scambio, il matrimonio tra cugini di linea materna offre, per motivi di struttura, aperte possibilità di indefinito concatenamento. "E' sufficiente" scrive il Lévi-Strauss (41) "che un gruppo umano proclami la legge del matrimonio con la figlia del fratello della madre, perché si organizzi, tra tutte le generazioni e tutte le discendenze, un ampio girotondo di reciprocità, altrettanto armonioso e ineluttabile delle leggi fisiche o biologiche; laddove il matrimonio con la figlia della sorella del padre non può estendere la catena delle transazioni matrimoniali, non può raggiungere in modo vivo una meta sempre legata

al bisogno di scambio, l'estensione delle alleanze e della potenza."

- Significato secondario dell'aspetto economico della teoria del Lévi-Strauss.

Non possiamo stupirci del carattere ambiguo della dottrina di Lévi-Strauss. Da un lato lo scambio, o meglio il dono delle donne, mette in gioco gli interessi di colui che dona - ma dona soltanto in vista di una contropartita; d'altro canto, esso si fonda sulla generosità. Ciò rappresenta il duplice aspetto del "dono-scambio", dell'istituzione cui è stato dato il nome di "potlatch": il "potlatch" è insieme il superamento e il colmo del calcolo. Ma forse è un peccato che il Lévi-Strauss abbia così poco insistito sul rapporto esistente tra il "potlatch" delle donne e la natura dell'erotismo.

La formazione dell'erotismo implica un'alternanza di attrazione e orrore, di affermazione e negazione. Vero è che, spesso, il matrimonio sembra essere l'opposto dell'erotismo; ma noi ne giudichiamo in questo modo in ragione di un aspetto forse secondario. Si può pensare che nel momento in cui si stabilirono le regole, che prescissero tali barriere e la loro sospensione, queste determinavano veramente le condizioni dell'attività sessuale. Apparentemente, il matrimonio è la sopravvivenza di un tempo in cui i rapporti sessuali ne dipesero essenzialmente. Un regime di divieto, e di sospensione del divieto, intesi a colpire l'attività sessuale si sarebbe formato in tutto il suo rigore, se fin dall'inizio non avesse avuto altro fine all'infuori della formazione materiale d'un focolare domestico? Tutto indica, a quanto pare, che il gioco dei rapporti intimi è considerato nell'ambito di questi regolamenti. Altrimenti, come spiegare il movimento contronatura della rinuncia ai parenti prossimi? Si tratta di un movimento straordinario, che confonde la fantasia, di una sorta di rivoluzione interiore la cui intensità dovette essere grande, dal momento che al semplice pensiero di una mancanza, la paura s'impadronisce degli animi. E' il movimento che, con tutta probabilità, è all'origine del "potlatch" delle donne, vale a dire dell'esogamia, del dono paradossale dell'oggetto della cupidigia. Perché mai una sanzione, quella del divieto, si sarebbe imposta con tanta forza - e dappertutto - se non si fosse opposta a un impulso difficile da vincere com'è quello dell'attività genesiaca? Inversamente, l'oggetto del divieto non venne designato alla cupidigia per il fatto di essere colpito dal divieto? Non lo fu almeno in origine? Il divieto essendo di natura sessuale, sottolineò, secondo tutte le apparenze, il valore sessuale del suo oggetto. O, meglio, attribuì un valore "erotico" all'oggetto in questione. E' proprio questo che contrappone l'uomo all'animale: il limite opposto alla libera attività attribuì un nuovo valore all'irresistibile impulso animale. Il rapporto esistente tra l'incesto e il valore ossessivo della sessualità per l'uomo non si afferra altrettanto facilmente, ma questo valore esiste e deve certamente essere connesso con l'esistenza dei tabù sessuali, considerati genericamente.

Questo movimento di reciprocità mi pare addirittura essenziale all'erotismo. Stando al Lévi-Strauss sembra che sia anche il principio delle norme di scambio connesse con la proibizione dell'incesto. Il legame tra l'erotismo e queste norme è spesso difficile da afferrare, per la ragione che queste ultime hanno per oggetto il matrimonio e che, come abbiamo già notato, spesso matrimonio ed erotismo sono opposti. L'aspetto di associazione economica, in vista della riproduzione, è diventato l'aspetto predominante del matrimonio. Le norme del matrimonio, se hanno un peso, possono "aver avuto" per oggetto in primo luogo il corso della vita sessuale, ma sembra che non abbiano più altro significato all'infuori della ripartizione delle ricchezze. Le donne hanno assunto il significato ristretto della loro fecondità e del loro lavoro.

Ma tale contraddittoria evoluzione era scontata in anticipo. La vita

erotica poté essere "regolata" solo per un certo tempo; alla fine le regole ebbero per effetto di respingere l'erotismo al di fuori delle regole stesse. Una volta dissociato l'erotismo dal matrimonio, quest'ultimo ebbe in primo luogo un significato materiale, di cui il Lévi-Strauss ha ragione di sottolineare l'importanza: le regole intese alla ripartizione delle donne-oggetto di cupidigia garantirono la ripartizione delle donne-forza di lavoro.

- Le proposizioni del Lévi-Strauss forniscono soltanto un aspetto particolare del passaggio dall'animale all'uomo, che dev'essere considerato nel complesso.

La dottrina del Lévi-Strauss sembra fornire una risposta - insperatamente precisa - ai principali interrogativi posti dagli aspetti bizzarri che il divieto dell'incesto assume spesso nelle società arcaiche.

Tuttavia, l'ambiguità cui ho già accennato, ne limita se non la portata lontana, almeno il significato immediato. L'essenziale è dato in un'attività di scambi, in un "fatto sociale totale", in cui è in gioco la vita nel suo complesso. Malgrado ciò, la spiegazione economica continua, per così dire, da un capo all'altro, come se dovesse reggersi da sola. Lungi da me l'intenzione di oppormi ad essa per principio; ma anzitutto sono le norme dell'incesto, non già le determinazioni della storia di cui l'attività economica è data come base. Riconosco che l'autore, seppure non ha esposto esplicitamente l'aspetto contrario, ha comunque fatto le necessarie riserve; resta però da osservare "da una certa distanza" la totalità che si ricomponne. Lo stesso Lévi-Strauss ha avvertito la necessità di un quadro d'insieme: e lo fornisce nelle ultime pagine del libro, ma possiamo soltanto scorgervi un'indicazione. L'analisi dell'aspetto isolato è condotta alla perfezione, ma l'aspetto globale in cui s'inserisce questo aspetto isolato resta allo stato di abbozzo. Ciò può derivare dall'orrore per la filosofia (42) che domina, e senza dubbio a buon diritto, il mondo della scienza. Mi sembra tuttavia difficile affrontare il passaggio dalla natura alla cultura attenendosi ai limiti della scienza obiettiva, la quale isola, astrae le proprie vedute. Con tutta probabilità il desiderio di tali limiti è sensibile nel fatto di parlare, non già dell'animalità, bensì della natura, non dell'uomo ma della cultura. Ciò significa passare da un pensiero astratto a un altro, ed escludere il momento in cui la totalità dell'essere è coinvolta in un mutamento. Mi sembra difficile cogliere tale totalità in uno stato, o più stati enumerati l'uno appresso all'altro, e il mutamento determinato dall'avvento dell'uomo non può essere isolato dal divenire dell'essere in generale, di ciò che entra in gioco se l'uomo e l'animalità sono contrapposti in una lacerazione che esprime la totalità dell'essere lacerato. In altre parole, non possiamo cogliere l'essere se non storicamente: in mutamenti in passaggi da uno stato all'altro, non già nei successivi stati considerati isolatamente. Parlando di natura, di cultura, il Lévi-Strauss ha giustapposto varie astrazioni: laddove il passaggio dall'animale all'uomo implica non solo gli stati formali, ma anche il movimento nel cui ambito questi si contrapposero l'uno all'altro.

- La specificità umana.

La comparsa del lavoro, dei divieti storicamente constatabili, senza dubbio, in modo soggettivo, di durevoli repulsioni e di un'insuperabile nausea indicano con tale esattezza la contrapposizione di animale e uomo che, ad onta della data remota dell'evento, il fatto è evidente. In primo luogo enuncerò un fatto difficilmente contestabile: l'uomo è l'animale che non si limita ad accettare il dato naturale, che lo nega. In tal modo egli muta il mondo esterno naturale, ne ricava utensili e oggetti fabbricati che compongono un

mondo nuovo, il mondo "umano". Parallelemente, l'uomo nega se stesso, si educa, rifiuta ad esempio di dare alla soddisfazione dei propri bisogni naturali quel "libero" sfogo cui l'animale non poneva alcuna riserva. E' necessario inoltre riconoscere che le due negazioni che l'uomo fa, da un lato del mondo dato e dall'altro della sua propria animalità, sono strettamente legate. Non spetta a noi dare una priorità all'una o all'altra delle negazioni suddette, scoprire se l'educazione (che si manifesta in forma di divieti religiosi) sia la conseguenza del lavoro, o il lavoro la conseguenza d'un mutamento morale. Ma in quanto esiste l'uomo, esistono anche da un lato il lavoro e dall'altro la negazione mediante i divieti dell'animalità dell'uomo.

L'uomo nega essenzialmente i propri bisogni animali, questo il punto sul quale verte la maggior parte dei suoi divieti, la cui universalità è evidentissima e che apparentemente sono appropriati, che non vengono posti neppure in discussione. L'etnografia tratta, è vero, del divieto del sangue mestruale, e vi torneremo più innanzi, ma a rigore di termini soltanto la Bibbia dà una forma particolare ( quella del divieto della nudità ) al divieto generico della oscenità, affermando che Adamo ed Eva si seppero nudi. Ma nessuno parla dell'orrore per gli "excreta", che è tipico dell'uomo. Le prescrizioni riguardanti le nostre emissioni escrementizie non sono, da parte degli adulti, fatte oggetto di alcuna attenzione meditata e non rientrano neppure nel novero dei divieti. Esiste quindi una modalità del passaggio dall'animale all'uomo così radicalmente negativa, che nessuno ne fa parola. Noi non l'annoveriamo tra le reazioni religiose dell'uomo, laddove invece v'inseriamo i tabù più assurdi. Su questo punto, la negazione è talmente perfetta che riteniamo inopportuno avvertire e dichiarare che in ciò vi è qualcosa di notevole.

Al fine di semplificare le cose, non parlerò qui del terzo aspetto

della specificità umana, concernente la conoscenza della morte: a tale proposito ricorderò soltanto che questo concetto, poco discutibile, del passaggio dall'animale all'uomo è in sostanza quello di Hegel. Tuttavia Hegel, il quale insiste sul primo e il terzo aspetto, trascura il secondo, rispettando, anche egli (evitando di parlarne) i duraturi divieti che noi seguiamo. Ciò è meno imbarazzante di quanto non appaia a prima vista, dal momento che queste forme elementari della negazione dell'animalità si ritrovano in forme più complesse. Ma quando si tratta in particolare dell'incesto, si può dubitare che sia ragionevole trascurare il divieto generico della oscenità.

- La variabilità delle norme dell'incesto e il carattere genericamente variabile degli oggetti del divieto sessuale.

Ora, come potremmo non definire l'incesto, partendo da qui? Non possiamo dire: "questo" è osceno; l'oscenità è una relazione. Non esiste un'"oscenità" in sé, come esiste "il fuoco" o "il sangue", ma solo come esiste, ad esempio, un "oltraggio al pudore". Una certa cosa è oscena, se quella particolare persona la vede e lo dice: non si tratta esattamente di un oggetto, bensì della relazione tra un dato oggetto e lo spirito di una persona. In questo senso, possiamo definire situazioni tali per certi aspetti che in esse siano, o almeno vi appaiano, osceni. Situazioni che del resto sono instabili, che presuppongono sempre degli elementi non ben definiti, ovvero seppure hanno una certa stabilità si tratta di qualcosa di arbitrario. Del pari, sono numerosi gli adattamenti alle necessità della vita. L'incesto è una di queste situazioni, che hanno un'esistenza arbitraria, solo nello spirito degli esseri umani.

Questa rappresentazione è così necessaria, così poco evitabile, che se non potessimo rifarci all'universalità dell'incesto, non potremmo facilmente dimostrare il carattere universale del divieto dell'oscenità. L'incesto è la prima testimonianza della fondamentale

connessione tra l'uomo e la negazione della sensualità, o dell'animalità carnale.

L'uomo non è mai riuscito a escludere la sessualità, se non in modo superficiale o per difetto di vigore individuale. Perfino i santi subiscono almeno le tentazioni. Non possiamo farci nulla, tranne che

stabilire dei campi in cui l'attività sessuale non possa entrare. Così si danno luoghi, circostanze, persone vietate: tutti gli aspetti della sessualità sono osceni in questi luoghi, in queste circostanze o nei confronti di queste persone. Tali aspetti, al pari dei luoghi, delle circostanze e delle persone, sono variabili e sempre definiti in modo arbitrario. Così la nudità non è oscena di per sé: lo è divenuta un po' dovunque, ma in maniera ineguale. E' della nudità che, per contaminazione, parla la "Genesi", collegando al passaggio dall'animale all'uomo la nascita del pudore, il quale altro non è, in altre parole, che il sentimento dell'oscenità. Ma ciò che offendeva il pudore ancora agli albori del nostro secolo non lo offende più oggi, o comunque l'offende assai meno. La relativa nudità delle bagnanti fa ancora un certo effetto sulle spiagge spagnole, non più su quelle francesi: ma in città, perfino in Francia, il costume da bagno scandalizza un certo numero di persone. Del pari, una scollatura è scorretta a mezzogiorno e corretta la sera. E la nudità più intima non è oscena nell'ambulatorio di un medico.

Nelle stesse condizioni, sono mutevoli le riserve riguardanti le persone. Esse limitano per principio ai rapporti tra il padre e la madre, alla vita coniugale inevitabile, i contatti sessuali delle persone che convivono. Ma al pari dei divieti concernenti gli aspetti, le circostanze o i luoghi, tali limitazioni sono assai incerte, mutevoli. In primo luogo, l'espressione "che convivono" è ammissibile a un solo patto: che non sia in alcun modo precisata. Ritroviamo in questo campo altrettanti arbitrii - e altrettanti adattamenti - di quando prendiamo per oggetto la nudità. E' necessario insistere in particolare sull'influenza degli agi. Lo sviluppo fornito dal Lévi-Strauss espone questa funzione in maniera abbastanza chiara. Il limite arbitrario tra parenti leciti e parenti illeciti varia in funzione del bisogno di garantire dei circuiti di scambi. Allorché tali circuiti organizzati cessano di essere utili, la situazione incestuosa si riduce; qualora l'utilità non entri più in gioco, gli uomini a lungo andare trascurano certi ostacoli la cui arbitrarietà è divenuta troppo palese. Per contropartita, il significato generale del tabù si rafforzò in ragione del suo carattere stabilizzato: il valore intrinseco ne divenne più sensibile. Ogni qualvolta ciò risulta opportuno, del resto, il limite può estendersi nuovamente: così nei processi medioevali di divorzio, in cui incesti teorici, senza rapporto alcuno con l'usanza, servivano da pretesto alla dissoluzione legale di matrimoni principeschi. Non ha importanza, si tratta sempre di contrapporre al disordine animale il principio della compiuta umanità: con quest'ultima accade sempre un po' come con la dama inglese dell'età vittoriana, la quale fingeva di credere che la carne e l'animalità non esistessero. La piena umanità sociale esclude radicalmente il disordine dei sensi; essa nega il suo principio naturale, respinge questo dato e ammette solo lo spazio d'una casa pulita, ordinata, nella quale casa si spostano persone rispettabili, insieme ingenui e inviolabili tenere e inaccessibili. In questo simbolo non si ritrova soltanto il limite che vieta la madre al figlio o la figlia al padre: è generalmente l'immagine - o il santuario - dell'umanità asessuata che innalza i propri valori al riparo dalla violenza e dall'immondezza delle passioni.

- L'essenza dell'uomo è data nel divieto dell'incesto e nel dono delle donne che ne è la conseguenza.

Torniamo ora al fatto che queste osservazioni non contraddicono

affatto alla teoria di Lévi-Strauss. L'idea di una negazione estrema (agli estremi limiti del possibile) dell'animalità carnale si situa immancabilmente all'incrocio tra le due strade battute da Lévi-Strauss, o sulle quali, più esattamente, procede il matrimonio.

In un certo senso, il matrimonio riunisce l'interesse e la purezza, la sensualità e il divieto della sensualità, la generosità e l'avarizia. Ma soprattutto il suo movimento iniziale lo situa all'estremità opposta, ed è il "dono". Su questo punto, il Lévi-Strauss ha fatto pienamente luce; egli ha così bene analizzato i suddetti movimenti, che, nei suoi concetti, noi afferriamo chiaramente ciò che è l'essenza del "dono": il dono è insieme la rinuncia, il divieto del godimento animale, del godimento immediato e senza riserve. In effetti, il matrimonio, più che i congiunti, riguarda il "donatore" della donna, l'uomo (padre, fratello) che avrebbe potuto godere liberamente di quella donna (sua figlia, sua sorella) e che invece la dona. Il dono ch'egli ne fa è forse il sostituto dell'atto sessuale; l'esuberanza del dono, comunque, ha un significato assai simile - quello di un dispendio delle risorse - a quello dell'atto in sé. Ma solo la rinuncia che consentì questa forma di spreco che era stato fondato dal divieto ha reso possibile il "dono". Anche se, al pari del l'atto sessuale, il dono dà sollievo, ciò non accade più nel modo in cui si libera l'animalità: e l'essenza dell'umanità si ritrova appunto in questo superamento. La rinuncia al parente prossimo - la "riserva" di colui il quale si vieta la cosa che pure gli appartiene - definisce l'atteggiamento "umano", esattamente opposto alla voracità animale. Sottolinea, "inversamente", come ho già detto, il valore seducente del suo oggetto. Ma contribuisce a creare il mondo umano, in cui il rispetto, la difficoltà e la riserva hanno il sopravvento sulla violenza. E' il complemento dell'erotismo, in cui l'oggetto promesso alla cupidigia acquista un più profondo valore. Non vi sarebbe erotismo se per contropartita non si avesse il rispetto dei valori proibiti. (Non vi sarebbe pieno rispetto, se la riserva erotica non fosse né possibile né seducente.)

Il rispetto altro non è, senza dubbio, che la vita traversa della violenza. Da un lato, il rispetto presiede all'ambito in cui la violenza è vietata; dall'altro, apre alla violenza una possibilità d'incongrua irruzione nelle sfere in cui essa ha cessato d'essere ammessa. Il divieto non muta la violenza della attività sessuale, ma apre all'uomo disciplinato una porta cui l'animalità non può accedere, quella della trasgressione della norma.

Il momento della trasgressione (o dell'erotismo libero) da un lato, e dall'altro l'esistenza di un ambito in cui la sessualità non è accettabile, sono gli aspetti estremi di una realtà nella quale abbondano le forme mediane. L'atto sessuale in generale non ha il significato d'un crimine e la località in cui solo i mariti venuti dal di fuori possono accostarsi alle donne del paese risponde a una situazione antichissima. Il più delle volte, l'erotismo moderato è fatto oggetto di tolleranza e la condanna della sessualità, anche quando appare rigorosa, concerne unicamente la facciata, la trasgressione essendo ammessa a patto di non essere conosciuta. Tuttavia solo gli estremi hanno un profondo significato. Ciò che importa, in sostanza, è che esiste un ambito, per quanto limitato, in cui l'aspetto erotico è impensabile, e dei momenti di trasgressione nei quali, per contropartita, l'erotismo ha il valore d'un travolgimento.

Tale estrema contrapposizione sarebbe del resto inconcepibile se non si tenesse presente l'incessante mutamento delle situazioni. Così la parte svolta dal dono nel matrimonio (dal momento che il "dono" si ricollega alla festa, e che sempre l'oggetto del "dono" è il lusso, l'esuberanza, la mancanza di misura) pone in risalto, connesso con il tumulto della festa, un aspetto di trasgressione. Ma quest'aspetto si è certamente sfumato. Il matrimonio è il compromesso tra l'attività sessuale e il rispetto; e sempre più acquista il significato di



quest'ultimo. Il momento del matrimonio, il "passaggio", ha conservato qualcosa della trasgressione che era in origine. Ma la vita coniugale soffoca nel mondo delle madri e delle sorelle, soffoca e, in qualche modo, neutralizza gli eccessi dell'attività genesiaca. In questo movimento, la "purezza", che è fondata sul divieto - la "purezza" che è propria della madre, della sorella - trapassa lentamente, in parte almeno, alla sposa divenuta madre. Così lo "stato" del matrimonio riserva la possibilità di condurre una vita umana nel "rispetto" dei divieti contrapposti alla libera soddisfazione dei bisogni animali.

## 5. MISTICA E SENSUALITA'.

- Dalla moderna larghezza di vedute dei cristiani alla "paura del sessuale".

Coloro i quali s'interessano da vicino o da lontano ai problemi posti dall'estrema possibilità della vita che è l'espressione mistica, conoscono certamente la notevole rivista che reca il titolo di "Etudes Carmélitaines" ed è diretta da un carmelitano scalzo, il padre Bruno de Sainte-Marie. Di tanto in tanto la rivista in questione pubblica "opere fuori collana", come quella ora consacrata allo scottante problema dei rapporti tra "mistica e continenza" (43).

Non vi è esempio migliore della larghezza di vedute, dell'apertura mentale e della solidità d'informazione che caratterizzano i lavori pubblicati dai carmelitani. Non si tratta affatto di una pubblicazione confessionale, bensì di una raccolta cui, in occasione di un "congresso internazionale", contribuirono uomini di cultura di ogni opinione. Israeliti, ortodossi, protestanti sono stati invitati a esporre il loro punto di vista; soprattutto, una parte importante è stata concessa a storici delle religioni e psicanalisti che sono in parte estranei alle pratiche religiose.

Senza dubbio l'argomento di quest'opera esige una simile apertura mentale; esposizioni monocordi, esclusivamente cattoliche, lavori di autori legati alla continenza di un voto avrebbero potuto dare sensazione di disagio e sarebbero stati praticamente destinati solo a un pubblico di monaci e preti ancorati alla loro immutabile posizione. I lavori pubblicati dai carmelitani si distinguono invece per una decisa volontà di guardare in faccia le cose e risolvere con coraggio i problemi più gravi. "Stando alle apparenze", tra la posizione cattolica e quella di Freud c'era molto cammino da fare: è un fatto notevole vedere al giorno d'oggi dei religiosi invitare degli psicanalisti a parlare della continenza cristiana.

Provo un sentimento di simpatia di fronte a una così palese lealtà: di simpatia più che di sorpresa. Nulla infatti nell'atteggiamento cristiano invita a giudicare superficialmente la verità sessuale. Dovrei tuttavia esprimere un dubbio sulla portata della posizione implicita nella raccolta delle "Etudes Carmélitaines". Dubito che in simili materie il sangue freddo sia l'approccio migliore al problema. I religiosi sembrano aver voluto essenzialmente dimostrare che la paura della sessualità non era la spinta alla pratica cristiana della continenza. Nel testo di indagine proposto all'inizio della raccolta, padre Bruno di Sainte-Marie si esprime così: "Pur senza ignorare che può essere un vertiginoso affrancamento, la continenza non sarebbe per caso praticata a cagione della paura del sessuale?..." (44). Nell'articolo d'apertura, dovuto alla penna di padre Philippe de la Trinité, leggiamo: "Al problema posto da padre Bruno: la continenza è consigliata per paura della sessualità?, il teologo cattolico deve rispondere "no" (45). E più avanti: "La continenza non è consigliata per paura della sessualità, quest'è certo" (46). Non intendo discutere in quale misura sia esatto un così reciso responso che dà il tono dell'atteggiamento dei religiosi; ciò che mi sembra comunque

contestabile è la nozione della sessualità inerente a questa assenza di paura. Cercherò di esaminare qui la questione (che a prima vista può sembrare estranea alle preoccupazioni determinanti della raccolta) di sapere se non sia proprio la paura a determinare il "sessuale"; e se il rapporto tra "mistico" e "sessuale" non partecipa di quel carattere abissale, a quella angosciosa oscurità appartenenti tanto all'una che all'altra sfera.

- Il carattere sacro della sessualità e la pretesa specificità sessuale della vita mistica.

In uno dei saggi più interessanti (47) il padre Louis Beirnaert, esaminando l'accostamento che tra esperienza dell'amore divino ed esperienza della sessualità introduce il linguaggio dei mistici, sottolinea "l'attitudine dell'unione sessuale a simboleggiare un'unione superiore". Egli si milita a ricordare, senza tuttavia insistervi, l'orrore di principio di cui è oggetto la sessualità: "Siamo stati noi" scrive "con la nostra mentalità scientifica e tecnica, a fare dell'unione sessuale una realtà puramente biologica...". Ai suoi occhi, se l'unione sessuale ha la virtù di esprimere "l'unione del Dio trascendente e dell'umanità", ciò accade perché essa "aveva già nell'esperienza umana un'attitudine intrinseca a significare un evento sacro". "La fenomenologia delle religioni ci dimostra che la sessualità umana è di primo acchito significativa del sacro." Il partito preso di dire "significativa del sacro" si contrappone, secondo padre Beirnaert, alla "realtà puramente biologica" dell'atto riproduttivo. In effetti, il mondo sacro ha assunto solo tardivamente il significato unilateralmente elevato ch'esso ha per il religioso moderno. Ancora nell'antichità classica aveva un senso dubbio. Apparentemente, per il cristiano, ciò che è sacro è necessariamente puro, mentre l'impuro si situa sul piano profano. Ma per il pagano il sacro poteva anche essere l'immondo (48). E a ben guardare, possiamo subito dire che Satana, nel cristianesimo, è assai prossimo al divino, e che neppure il peccato potrebbe essere ritenuto radicalmente estraneo al "sacro". Il peccato è in origine interdizione religiosa, e l'interdizione religiosa del paganesimo è esattamente il sacro. E' sempre al sentimento d'orrore ispirato dalla cosa interdetta che si ricollegano il timore e il tremore di cui neppure l'uomo moderno riesce a sbarazzarsi, nei confronti di ciò che gli è sacro. A mio avviso, nel caso presente, non è quindi esatto concludere: "Il simbolismo coniugale dei nostri mistici non ha perciò un significato sessuale. Al contrario, è l'unione sessuale ad avere già un significato che la trascende". Che la trascende? Si dovrebbe dire: "che ne nega l'orrore", connesso con la realtà infima. Intendiamoci, lungi da me l'idea di dare un'interpretazione sessuale della vita mistica, quale è stata sostenuta da Marie Bonaparte e James Leuba. Se, in qualche modo, l'effusione mistica è paragonabile ai movimenti della voluttà fisica, è semplicistico affermare, come fa il Leuba, che le delizie di cui parlano i contemplativi implicano sempre in certa misura un'attività degli organi sessuali (49). Marie Bonaparte si rifà a un passo di Santa Teresa: "Gli vidi una lunga lancia d'oro che si terminava in una punta infuocata, e mi parve ch'egli a più riprese me l'affondasse nel cuore e mi trapassasse le viscere! Allorché me la toglieva, mi pareva che mi strappasse anche le viscere lasciandomi tutt'infiammata del grande amore di Dio. Il dolore era sì intenso che mi faceva gemere e purtuttavia la dolcezza di quell'eccessivo dolore era tale che non m'auguravo certo di esserne liberata... Il dolore non è fisico, ma spirituale, ancorché il corpo vi abbia parte, e larga parte anche. E' una carezza d'amore sì dolce quella che allora si passa tra l'anima e Dio, che io prego Dio nella sua bontà di farla provare a chiunque possa credere che io mento". Marie Bonaparte conclude: "Tale la celebre transverberazione di Teresa cui accosterò la confessione fattami un giorno da un'amica. Questa

aveva perduto la fede, ma all'età di quindici anni aveva subito una profonda crisi mistica e desiderato di farsi monaca - ora, si rammentava che un giorno, inginocchiata davanti all'altare, aveva provato tali sovranaturali delizie che aveva creduto che Dio in persona fosse sceso in lei. Fu soltanto più tardi, allorché si fu data a un uomo, che si rese conto di come quella discesa di Dio in lei fosse stata un violento orgasmo venereo. La casta Teresa non ebbe mai occasione di fare un accostamento del genere, e che tuttavia sembra imporsi anche per ciò che riguarda la sua transverberazione". "Riflessioni del genere inducono alla tesi secondo la quale" precisa il dottor Parcheminey "ogni esperienza mistica altro non è che una sessualità trasposta e quindi un comportamento nevrotico". A dire il vero, sarebbe difficile provare che la "transverberazione" di Teresa non giustifichi l'accostamento proposto da Marie Bonaparte. Evidentemente, nulla permetterebbe di affermare che non si trattò di un violento orgasmo venereo. Ma è improbabile: in effetti, Marie Bonaparte trascura il fatto che l'esperienza della contemplazione si accompagnò ben presto alla più attenta considerazione dei rapporti esistenti tra la gioia spirituale e l'emozione dei sensi.

"Contrariamente a quanto afferma il Leuba" scrive il padre Beirnaert "i mistici hanno avuto perfettamente coscienza dei movimenti sensibili che accompagnavano la loro esperienza. S. Bonaventura parla di coloro i quali "in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur". S. Teresa e S. Giovanni della Croce ne trattano esplicitamente... Ma si tratta di qualcosa che essi considerano estrinseco alla loro esperienza, quando questa emozione li colpisce, essi non vi fanno attenzione e la considerano senza timore né paura... La psicologia contemporanea ha del resto dimostrato che i movimenti sessuali organici sono spesso causa d'una possente emozione che scaturisce da tutte le possibili fonti. Essa coincide in tal modo con la nozione di "redundantia" familiare a S. Giovanni della Croce. Rileviamo infine che tali movimenti, determinatisi agli albori della vita mistica, non persistono nelle tappe più avanzate, soprattutto nel matrimonio spirituale. L'esistenza di movimenti sensibili nel corso dell'estasi non significa insomma affatto la specificità sessuale dell'esperienza." Questa messa a punto non fornisce forse una risposta a tutti gli interrogativi che si potrebbero porre, ma fa una netta distinzione di sfere di cui gli psicanalisti, forse estranei a ogni esperienza religiosa, e certo ignari di qualsivoglia vita mistica, non potevano discernere i caratteri fondamentali (50).

Vi sono flagranti similitudini, vale a dire equivalenze e scambi, tra i sistemi d'effusione erotica e mistica. Ma tali rapporti possono manifestarsi con sufficiente chiarezza solo a partire dalla conoscenza sperimentale dei due tipi di emozione. Gli psicanalisti, è vero, superano espressamente l'esperienza personale nella misura in cui osservano i pazienti, dei quali non potrebbero certo provare intimamente gli errori. In definitiva, se trattano della vita mistica senza averla conosciuta, reagiscono allo stesso modo che nei confronti dei loro pazienti. Il risultato è inevitabile: un comportamento esteriore alla loro personale esperienza si presenta ai loro occhi come anormale "a priori": vi è un'identità tra il diritto che si arrogano di giudicarne dal di fuori e l'attribuzione d'un carattere patologico. Al che si aggiunga che gli stati mistici che si manifestano mediante equivoci turbamenti, sono in pari tempo i più facili da riconoscere e quelli che più si avvicinano alla febbre sessuale. Essi inducono quindi alla superficiale assimilazione del misticismo a una morbosa esaltazione. Ma i dolori più profondi sono quelli che non si tradiscono con grida, e lo stesso accade con quell'esperienza interiore delle profondità dell'essere che è la mistica: monumenti "sensazionali" non si riscontrano negli stadi avanzati dell'esperienza. In pratica, gli stati che avrebbero evitato agli psichiatri un giudizio precipitoso non rientrano nel campo della loro esperienza, ci sono noti solo nella misura in cui sono

sperimentati di persona. Le descrizioni dei grandi mistici potrebbero di per sé ovviare all'ignoranza, ma si tratta di descrizioni sconosciute in ragione della loro semplicità, le quali non presentano alcun tratto che si avvicini ai sintomi nevropatici o al grido dei mistici "transverberati". Non solo esse offrono punta o poca presa all'interpretazione degli psichiatri, ma i loro impalpabili dati di regola sfuggono alla loro attenzione. Se vogliamo determinare il punto in cui viene alla luce il rapporto tra erotismo e spiritualità mistica, dobbiamo risalire al punto di vista interiore dal quale prendono le mosse solo, o quasi, i religiosi.

- La morale della morte per sé e la sua differenza rispetto alla morale comune.

Non tutti i religiosi che trattano della mistica hanno provato esattamente ciò di cui parlano, ma, come dice uno dei collaboratori della raccolta (51), la mistica (l'unica, beninteso, che la Chiesa consideri autentica...) "è costitutiva di ogni vita cristiana". "Vivere cristianamente e vivere misticamente sono due espressioni equivalenti" e "tutti gli elementi che noi distinguiamo negli stati più alti si (trovano) già in atto in quelli che si possono definire inferiori." Vero è che i religiosi non hanno potuto, mi sembra, determinare con esattezza il punto in cui tutto entra nella luce. Come ho già indicato, essi prendono le mosse da nozioni confuse di sessualità e di sacro. Ma procedendo la deviazione da ciò che mi sembra erroneo non è poi così grave, e merita, comunque stiano le cose, di essere seguita, in quanto perlomeno si accosta alla luce.

I punti di vista di padre Tesson non mi sembrano sempre soddisfacenti, ma sono profondi, e si vedranno fra poco, credo, le ragioni che mi inducono a prenderli come punto di partenza. Padre Tesson insiste sul fatto che, in materia di stati mistici, è la morale a decidere. "E" egli dice "il valore della vita morale che ci permetterà di discernere qualcosa del valore religioso e mistico di un uomo." "La morale giudica e guida la vita mistica" (52). E' un'affermazione degna di nota: il padre Tesson, che fa della morale il principio sovrano della vita mistica, lungi dal condannare la sessualità, ne sottolinea il carattere di conformità ai disegni di Dio. A suo dire, "due forze di attenzione ci attraggono a Dio": l'una, la sessualità, è "iscritta nella nostra natura", l'altra è la mistica, "che proviene dal Cristo". Certi "disaccordi contingenti possono opporre l'una all'altra queste due forze: ma tali disaccordi non possono evitare che tra le due forze non sussista una profonda intesa".

Padre Tesson si fa interprete della dottrina della Chiesa la quale afferma che "l'esercizio della sessualità genitale", permesso solo nell'ambito del matrimonio, non è "né un peccato permesso, né un gesto di mediocre valore, a malapena tollerato a cagione della debolezza umana". Nei limiti del matrimonio, i gesti carnali fanno "parte dei segni d'amore che si danno l'un l'altro un uomo e una donna che si sono legati per la vita e oltre". "Cristo ha voluto fare del matrimonio tra cristiani un sacramento e santificare con grazia speciale la vita matrimoniale." Nulla si oppone quindi a che "compiuti in stato di grazia", tali gesti non siano "meritori". L'unione è tanto più "umanizzata" in quanto dia la sua verità a un amore "elettivo" ed esclusivo. Di più, "nulla si oppone a che una vita coniugata la quale comporta gli atti di cui parliamo faccia parte di una vita mistica e profonda e perfino di una vita di santità".

Punti di vista siffatti, il cui significato e interesse non possono certo essere posti in discussione, devono tuttavia essere considerati fino dall'inizio incompleti. Non possono opporsi al fatto che tra sensualità e mistica esiste un conflitto secolare i cui aspetti acuti hanno con tutta probabilità attratto l'attenzione degli autori della raccolta solo per diminuirne la portata.

Accennerò, senza insistervi, al fatto che l'autore ha anch'egli

avvertito una possibilità di confusione in questa tendenza aperta in materia di vita sessuale, di cui fa fede la stessa raccolta cui egli contribuisce. "Si è anche troppo detto" egli nota "in recenti pubblicazioni che l'unione sessuale è, tra sposi, il maggior atto d'amore. In realtà, se l'uso comune dell'attività carnale è un'espressione d'amore che ha una profonda risonanza emotiva e vitale, altre manifestazioni ne illustrano meglio il carattere volontario e spirituale, che è necessario accentuare sempre più." A tale proposito, egli rammenta la legge evangelica che riguarda specificamente coloro i quali scelgono la vita matrimoniale: "per attingere alla vita divina, bisogna passare per la morte".

Ciò si ricollega, del resto, alla morale formulata da padre Tesson, morale "che giudica e guida la vita mistica". Essa morale, infatti, i cui tratti essenziali non procedono né dalla opposizione alla sessualità, né dalle necessità della vita (temi solidali), sembra connessa con la proposizione fondamentale: "per vivere della vita divina, bisogna morire". Così essa si fonda, "positivamente", su un valore, la vita divina; non è negativamente limitata ai precetti essenziali che garantiscono soltanto la conservazione della vita data. La vita divina, l'osservanza di questi precetti, senza la quale nulla è possibile, non può fondarla di per sé. Solo l'amore ne costituisce la verità e la forza. Forse non è neppure in contrasto diretto con i mali cui ovviano i precetti. La malattia al quale è soggetta questa vita è piuttosto la paralizzante pesantezza, le cui modalità si chiamano "monotonia, esattezze superficiali, fariseismo legalistico...". Non per questo la morale risulta meno legata alla "legge", che "la Chiesa... non può in alcun momento trascurare di prescrivere". Ma se si ha una mancanza rispetto alla legge, il teologo non deve giudicare affrettatamente. I "recenti lavori della psicologia" hanno attratto l'attenzione sullo "stato di coloro i quali hanno una vita interiore alquanto vigorosa, una profonda aspirazione all'obbedienza e a Dio e che incontrano ostacoli e squilibri in se stessi". "La psicanalisi ci ha rivelato, in questo settore, la notevole influenza delle motivazioni inconsce, spesso camuffate sotto l'aspetto di motivazioni volontarie"; in tal modo "una seria revisione della psicologia morale" è indispensabile. "Le evidenti mancanze, per gravi che siano, agli obblighi contratti, non sono forse le più gravide di conseguenze, perché in tal caso gli errori sono noti come tali. Quel che è più pregiudizievole per la vita spirituale, è l'annegarsi nella mediocrità o il compiacersi di un'orgogliosa soddisfazione; non essendo, d'altro canto, esclusa un'associazione dei due atteggiamenti." "Poiché un uomo non è necessariamente responsabile, al tribunale della coscienza delle mancanze commesse rispetto alle prescrizioni della legge morale, si deve concluderne che le mancanze di questo genere, non avvertite come tali ovvero riconosciute, ma subite e non volute, si riscontreranno in soggetti impegnati nelle vie della perfezione e della mistica e persino dei santi." Questa morale non è centrata sulla garanzia della vita sociale e individuale fornitaci dai "precetti principali", bensì sulla passione mistica, che induce l'uomo, in vista d'una vita divina, a morire per sé. Ciò ch'essa condanna è la pesantezza che frena tale movimento: il profondo attaccamento a se stessi, manifestato dalla soddisfazione, l'orgoglio e la mediocrità. La proposizione di padre Tesson secondo la quale "la morale giudica e guida la vita mistica", potrebbe quindi essere capovolta e si potrebbe dire con altrettanta ragione che "la mistica giudica e guida la vita morale". In tal modo, superfluo dirlo, la morale non può essere legata alla "conservazione" della vita, ne richiede lo "sbocciare". Per essere più precisi: "al contrario", richiede. Poiché s'è detto che dovevamo morire per vivere...

- L'istante presente e la morte nel "volo nuziale" e nella vita del religioso.

Il legame tra vita e morte ha numerosi aspetti. Tale legame è sensibile tanto nell'esperienza sessuale quanto nella mistica. Padre Tesson, come del resto fa tutta la raccolta curata dai carmelitani, insiste sulla concordanza tra sessualità e vita; ma, da qualunque punto di vista la si prenda, la sessualità umana non è mai ammessa se non entro limiti oltre i quali essa è "proibita". In definitiva esiste, ovunque, un movimento della sessualità in cui entra in gioco la sconnessione. A partire da ciò, non si tratta più di sessualità benefica "voluta da Dio", bensì di maledizione e morte. La sessualità benefica è prossima alla sessualità animale, in contrasto con l'erotismo che è proprio dell'uomo e che di genitale ha soltanto l'origine. L'erotismo, in linea di massima sterile, rappresenta il Male e il diabolico.

E' proprio su questo piano che si ordina il rapporto ultimo - e maggiormente significativo - tra la sessualità e la mistica. Nella vita dei credenti e dei religiosi, in cui non sono rari gli squilibri, spesso la seduzione non ha per oggetto il genitale bensì l'erotismo. Questa la verità che si ricava dalle raffigurazioni connesse con le tentazioni di S. Antonio. Ciò che nella tentazione ossessiona il religioso, è quello di cui "ha paura". E' nel desiderio di morire per se stesso che si traduce la sua aspirazione alla vita divina; a questo punto ha inizio una trasformazione perpetua, in cui ogni elemento si muta nel suo contrario. La morte, che il religioso ha voluto, diventa per lui la vita divina; egli si è opposto all'ordine genitale che aveva il senso della vita, e ritrova la seduzione sotto un aspetto che ha assunto il senso della morte. Ma la maledizione o la morte, propositagli dalla tentazione della sessualità, è anche la morte considerata dal punto di vista della vita divina cercata nella morte per se stessi. Così la tentazione ha doppiamente valore di morte. Come non immaginare che il suo movimento conduce il religioso sul "tetto del tempio", dall'alto del quale chi spalancasse gli occhi, "senz'ombra di paura", avvertirebbe il rapporto che interviene tra tutte le possibilità contrapposte?

Tenterò ora di descrivere quel che "potrebbe" apparire dall'alto del "tetto".

In primo luogo, enuncerò questo paradosso: il problema così posto non si ritrova mai in natura? La natura unisce vita e morte nel genitale. Prendiamo ad esempio il caso estremo in cui l'attività sessuale comporta la morte dell'animale generante. Parlare delle intenzioni della natura non è esente da assurdità, cionondimeno gli inevitabili movimenti in cui la vita è indotta allo spreco della propria sostanza non sono mai veramente tali. Al momento stesso in cui viene prodigata senza limitazioni, la vita si dà un fine apparentemente contrario alle perdite che garantisce con tanto febbrile entusiasmo, essa si abbandona a eccessivi sprechi di energia solo nella misura in cui tende a un accrescimento. Che si tratti della pianta o dell'animale, il lusso dei fiori o dell'accoppiamento può non essere quel lusso che sembra. Esso si dà una "parvenza" di finalità. Con tutta probabilità, lo splendore dei fiori e degli animali ha ben poca "utilità" sul piano della "funzione" cui, grossolanamente, la nostra intelligenza lo riferisce. La si direbbe un'immensa soperchieria. Come se, prendendo le mosse dal tema della riproduzione, si liberasse un flusso disordinato, che non se ne curi. Per cieco che possa sembrarci il suo corso, la vita non avrebbe potuto dare libero sfogo alla festa che comporta, senza un pretesto: quasi che l'immenso straripare avesse avuto bisogno d'un alibi.

Queste considerazioni non possono certo essere ritenute soddisfacenti. Esse del resto si riferiscono a un campo in cui la riflessione umana ha sempre operato con insopportabile leggerezza. Le cose procedevano così bene per conto loro, che s'imposero le semplificazioni di Schopenhauer: i movimenti della sessualità non avevano che un unico senso: i fini che per loro tramite si proponeva la natura. Nessuno

fece caso al fatto che la "natura" procedeva in maniera insensata. Impossibile esaminare in tutta la sua ampiezza un problema i cui dati mi fanno sorridere, mi limiterò a lasciar capire fino a che punto la vita, che è perdita esuberante, sia in pari tempo orientata da un movimento contrario, che ne richiede l'accrescimento. Tuttavia, alla fine è la perdita che ha il sopravvento. La riproduzione moltiplica la vita solo invano, la moltiplica per offrirla alla morte, le cui rovine sono le uniche ad accrescersi allorché la vita tenti ciecamente di estendersi. Insisto sul concetto dello spreco che s'intensifica malgrado il bisogno di un raggiungimento di significato opposto.

Torniamo al punto che mi sta a cuore: il caso estremo in cui l'atto sessuale comporta la morte dell'animale. In tale esperienza, la vita conserva il principio del proprio accrescimento e tuttavia si perde. Non potrei trovare esempio migliore della morte per se stessi. Continuo a essere dell'avviso di non limitarmi al modo di vedere secondo il quale l'animale si subordinerebbe al risultato. In tal caso, il movimento dell'individuo trascende di gran lunga un risultato che ha significato unicamente per la specie. Soltanto questo risultato garantisce la ripetizione del movimento da una generazione alla successiva, ma l'indifferenza rispetto al futuro, l'adesione lampante, e "in un certo senso" solare, all'istante non può essere annullata, come invece sarebbe se ci limitassimo a cogliere, nell'istante, ciò che lo subordina al seguito. Nessuno potrebbe disconoscere, se non sistematicamente, la morte per se stesso dell'animale, e mi sembra che, attribuendo la propria morte alla preoccupazione della specie, il pensiero umano semplifichi grossolanamente il comportamento del maschio al momento del volo nuziale.

Per tornare all'erotismo dell'uomo, esso ha per il religioso, nella tentazione, il significato che avrebbe per il fuoco la morte incontro alla quale vola, se, come fa il religioso, il fuoco potesse decidere liberamente, nella piena coscienza della morte che l'attende. Il religioso non può morire fisicamente, può perdere la vita divina alla quale lo destina il suo desiderio.

Tale è, per usare l'espressione di padre Tesson, uno dei "disaccordi contingenti" che senza tregua contrappongono le "due forme di attrazione che ci attirano a Dio", l'una delle quali è "iscritta nella nostra natura", ed è la sessualità, e l'altra è la mistica "che proviene dal Cristo".

A mio avviso noi non potremmo parlare chiaramente del rapporto esistente tra queste due forme, se non le prendessimo in considerazione nel momento della loro più profonda contrapposizione, che è del pari quello della loro più manifesta similitudine. La loro "intesa profonda"? E' possibile, ma la coglieremmo nell'attenuazione dei caratteri che le contrappongono, se proprio questi caratteri sono in pari tempo quelli per cui esse sono simili tra loro?

Per far ricorso alla terminologia di padre Tesson, la "vita divina" richiede che "muoia" colui il quale la vuole trovare. Ma nessuno pensa a una morte che sarebbe passivamente assenza di vita. Il fatto di morire può assumere il significato attivo di un comportamento in cui sono trascurate le norme prudenziali cui presiede, in noi, la paura della morte. Anche gli animali hanno dei riflessi d'immobilità o di fuga di fronte al pericolo: questi riflessi testimoniano di una preoccupazione essenziale le cui forme umane sono numerose. Significa morire per se stessi, o almeno vivere in concomitanza con la morte, il fatto di vivere nell'istante, senza più subordinarsi alla preoccupazione che è all'origine dei riflessi suddetti. Ogni uomo, infatti, prolunga con la propria vita l'effetto del suo attaccamento a se stesso. Egli è incessantemente indotto all'azione in vista di un risultato valido sul piano della durata dell'essere personale. Nella misura in cui egli si abbandona all'asservimento del tempo presente al futuro, egli è la persona piena di sé, orgogliosa e mediocre, che

l'egoismo allontana dalla vita che padre Tesson definisce "divina", e che, in senso più vago, è possibile designare come "sacra". Di tale vita, mi pare, padre Tesson ha dato una descrizione nella formula: "per vivere della vita divina, bisogna morire". Al di là della "mediocrità", dell'"orgoglio", noi possiamo di continuo intravedere, infatti, la prospettiva d'una verità angosciosa. L'immensità di ciò che è, questa immensità inintelligibile - inintelligibile dal punto di vista dell'intelligenza che spiega ogni cosa mediante l'atto, le cause o il fine da conseguire -, lo terrorizza nella misura in cui nessun ambito è concesso all'essere limitato, che giudica il mondo in calcoli nei quali egli riferisce a se stesso - alle proprie opinioni mediocri e orgogliose - parti staccate della totalità in cui si perdono. L'immensità significa la morte per colui che essa comunque attira: una sorta di vertigine o d'orrore coglie chi contrapponga a se stesso - e alla precarietà delle proprie egoistiche opinioni - la profondità

infinitamente presente, che in pari tempo è infinita assenza. Come un animale "minacciato di morte", i riflessi, collegati tra loro in modo intollerabile, d'immobilità stupefatta e di fuga, lo chiudono nella posizione di condannato che noi comunemente definiamo "angoscia". Ma il pericolo, che a volte immobilizza e a volte precipita l'animale nella fuga, è determinato dal di fuori, è reale, è preciso, laddove, nell'angoscia, è il desiderio di un oggetto indefinibile a comandare i riflessi dell'animalità di fronte alla morte. L'essere in tal modo minacciato di morte rammenta la situazione del religioso morbosamente tentato dalla possibilità di un atto carnale, ovvero, nel mondo animale, quella del fuco che va alla morte, non per mano d'un nemico, ma per la foga mortale che lo precipita nella luce verso la regina. In entrambi i casi, è perlomeno in gioco la folgorazione di un istante in cui la morte viene sfidata.

- La tentazione del religioso e la dilettezza amorosa (53).

Vi è un punto sul quale non si insisterà mai abbastanza: il divieto della sessualità, che il religioso, liberamente, porta alle estreme conseguenze, crea nella fattispecie della tentazione uno stato di cose, senza dubbio anormale, ma in cui il senso dell'erotismo risulta, più che alterato, accentuato. Se è paradossale raffrontare la tentazione del religioso al volo nuziale - e letale - del fuco, non per questo la morte non è ugualmente il termine e dell'uno e dell'altro, e posso dire, del religioso tentato, che egli è un fuco cosciente, consapevole che la morte farà seguito all'esaudimento del suo desiderio. Di regola, trascuriamo questa somiglianza, per la ragione che, nella specie umana, l'atto sessuale non comporta mai, di per sé, una vera e propria morte, e che i religiosi sono quasi gli unici a scorgervi la promessa della morte. Tuttavia l'erotismo raggiunge la pienezza, soddisfa alla possibilità aperta in esso, solo a patto di comportare un qualche decadimento il cui orrore evochi la morte meramente carnale.

Le differenze che contrappongono il fuco al religioso sono di per sé sufficienti a precisare il significato della loro somiglianza e a indicare un carattere delle passioni sensuali che le apparta alla mistica (più intimamente che non una comunanza di nomenclatura). Ho già detto che la consapevolezza del religioso si contrappone alla cecità dell'insetto, ma la differenza si riassume nella contrapposizione di uomo e animale: vorrei ora sollevare una questione che trascende il problema, di cui è una forma limitata. Intendo parlare della resistenza del religioso, resistenza che, pur non essendo propria del fuco, non lo è neppure, in generale, dell'essere umano (la resistenza femminile, è vero, è frequente, ma per significativo che sia il comportamento della donna, questa, se anche resiste, spesso non ha la chiara coscienza delle proprie ragioni,



resiste per istinto, come le femmine degli animali: solo il religioso travagliato dalla tentazione dà al rifiuto pieno significato).

La discussione del religioso prende le mosse dalla volontà di "conservare" una "vita spirituale" che la caduta ferirebbe "a morte": il peccato della carne pone fine allo slancio dell'anima verso una libertà immediata. Abbiamo visto che, per padre Tesson, come del resto per l'intera Chiesa, "per vivere della vita divina, bisogna morire". Si tratta di un'ambiguità linguistica: apparentemente, la morte che colpisce la vita divina è agli antipodi di quella che ne è la condizione. Ma quest'aspetto di contrapposizione non è ultimo: si tratta comunque di conservare la vita contro forze letali; il tema della conservazione della vita (della vita concreta, materiale, sotto il velo di una verità spirituale) non è sensibilmente mutato se si tratta della vita dell'anima. Per principio, la vita distrutta dal peccato ha un valore elementare, è il Bene. La vita distrutta dalla vita divina può essere il Male; ma la morte distrugge sempre una realtà che aveva preteso di durare. Se io muoio per me stesso, disprezzo l'essere organizzato al fine di durare e accrescere; lo stesso accade se, per mezzo del peccato, distruggo la vita spirituale in me. Ogni volta, quel che seduce (che stupisce, che rapisce) ha il sopravvento su una preoccupazione di organizzazione duratura, su una decisa volontà di maggiore potenza. Quel che resiste, muta, è a volte l'interesse dell'individuo egoista, a volte l'organizzazione di una vita religiosa. Ma sempre la preoccupazione di un avvenire sordido o meno pone un freno alla seduzione immediata.

L'abbiamo già detto, padre Tesson parla apertamente delle "due forme di attrazione che ci attirano a Dio", quella sessuale, che promana dalla natura, e quella mistica che proviene dal Cristo: Dio ha il significato (per me) dell'elemento folgorante che innalza al di sopra della preoccupazione di preservare - o di accrescere - nel tempo la ricchezza posseduta. Certi religiosi potranno obiettare che trascuro l'essenziale, che, nella tentazione, il conflitto contrappone un oggetto degno d'amore a un altro degno d'orrore. Non è esatto, o lo è soltanto in maniera superficiale. Insisto, al contrario, su un principio fondamentale: "Nella tentazione vi è solo un oggetto di attrazione di ordine sessuale; l'elemento mistico, che arresta il religioso tentato, non ha più in lui "forza attuale", entra in gioco nella misura in cui il religioso, fedele a se stesso, preferisce la salvaguardia dell'equilibrio acquisito nella vita mistica al delirio in cui lo fa scivolare la tentazione". Carattere precipuo della tentazione è che il divino, nella sua forma mistica, ha cessato d'esservi "sensibile" (è ormai più soltanto intelligibile). Il divino "sensibile" a questo punto è d'ordine sensuale, se si vuole demoniaco, e questo demoniaco-divino, questo divino-demoniaco propone ciò che il Dio trovato nell'esperienza mistica maggiore propone a sua volta, e più profondamente poiché il religioso preferirebbe la morte reale piuttosto che cadere nella tentazione. Non ignoro le prospettive di soddisfazione che la caduta aprirebbe all'io sordido, ma il religioso nega questo io che ne profitterebbe; al contrario presagisce il decadimento intimo, forse un giorno pubblico, dell'io connesso con l'ordine e con la Chiesa, in favore del quale egli rinuncia all'egoismo primo: rientra nel principio di questo secondo io di perdersi in Dio, ma al momento della tentazione, Dio non ha più nello spirito forma "sensibile", non ha più l'effetto vertiginoso che ne è l'essenza; al contrario, è il "profitto" del secondo io, il suo valore intelligibile, che si manifesta: Dio è ancora in gioco, ma soltanto in forma intelligibile. Ha il sopravvento il calcolo interessato, non già l'ardente desiderio.

Così la resistenza del religioso conserva al momento della tentazione in quest'ultimo il significato di una vertigine della perdita. Il religioso che oppone un rifiuto, è effettivamente nello stato del fuco il quale dovesse conoscere l'esito dello slancio che lo trascina verso la regina.

Ma a cagione della sua paura - e del rifiuto che ne è la conseguenza - l'oggetto che attira il religioso non ha più lo stesso significato della regina che trascina l'insetto alla morte nella luce: l'oggetto negato odioso e desiderabile insieme. Le sue attrattive sessuali hanno la pienezza del suo splendore, la sua bellezza è tale che mantiene il religioso in uno stato di rapimento. Ma questo rapimento è in pari tempo un tremore: un alone di morte lo circonda, ne rende la beltà odiosa.

Questo aspetto ambiguo della tentazione è particolarmente marcato nella forma prolungata di tentazione cui la Chiesa ha dato il nome di "dilettazione morosa".

Nella dilettazione morosa, la bellezza dell'oggetto, le sue attrattive sessuali sono sparite. Ne permane soltanto il ricordo nella fattispecie dell'alone di morte cui ho accennato. A questo punto, l'oggetto, più che tale, è una atmosfera levata a uno stato d'animo, ed è impossibile dire se si tratta d'orrore o di attrazione, è un sentimento di morte che attira, laddove l'oggetto della sensualità atterrisce e trascorre al di fuori del campo della coscienza. Superfluo dire che la somiglianza del volo nuziale con la dilettazione morosa è più remota che non con la tentazione; cionondimeno è possibile coglierla ad onta dell'impotenza, un po' comica, della dilettazione stessa: la quale è, in un certo senso, slancio paralizzato del volo nuziale, conservato, ma questa volta nel buio d'una cecità paragonabile a quella dell'animale, ancorché esso si faccia doloroso. E' in effetti il mezzo per conciliare il desiderio della "salvezza" dell'anima con quello d'affondare nella delizia mortale di un amplesso. Ma il desiderio di un oggetto desiderabile è questa volta quello d'un oggetto privo di fascino naturale: è il desiderio intelligibile, inconscio, della morte o almeno della "dannazione".

- La sensualità colpevole e la morte.

L'analisi della dilettazione chiarisce il tema, rimasto indecifrabile, della sensualità dell'uomo, che bisogna cogliere sotto quest'aspetto per avvertire ciò che l'unisce a quell'unica esperienza spoglia, che è l'esperienza mistica. A mio avviso prendendo la sensualità umana come fanno gli autori della raccolta dei carmelitani, nella sua forma più elevata - voluta da Dio, indipendente dagli smarrimenti che l'hanno corrotta - ci si allontana al contrario dall'illuminazione del misticismo. La sensualità limitata ai suoi aspetti leciti dissimula gli aspetti mortali che appaiono nel volo del fuco o nella tentazione del religioso e il cui significato più lontano è riscontrabile nella dilettazione morosa.

Vero è che l'attività genitale "voluta da Dio", limitata al matrimonio, e più generalmente la sessualità considerata come naturale o normale, si contrappone da un lato a smarrimenti contrari alla natura, dall'altro a ogni esperienza giudicata colpevole, carica di peccati, e, per tale ragione, dotata di più aspro sapore: l'attrattiva propria del frutto proibito.

Il più delle volte, per un'anima pura il desiderio sessuale lecito sarebbe assolutamente puro. Ciò è possibile, ma si tratta di una verità parziale che cela una verità fondamentale.

Nonostante la reazione comune che associa un elemento di vergogna alla sessualità, è razionale e conforme al giudizio della Chiesa iscrivere la sessualità, come una funzione sul piano dell'attività necessaria. Nell'amplesso, vi è un lodevole elemento di stupore, che si situa esattamente agli antipodi dell'elemento di vergogna cui ho accennato. L'amplesso è lo sbocciare e la forma più felice della vita. Non vi sarebbe ragione alcuna di rammentare a tale proposito l'esempio del fuco in cui l'amplesso è, in pari tempo che un culmine, un esito funebre. Tuttavia, fin dall'inizio, vi sono aspetti della sessualità che inducono alla diffidenza: nel gergo popolare, l'orgasmo ha il nome

di "piccola morte". Le reazioni delle donne sono simili, nel loro principio, a quelle delle femmine che tentano di sfuggire alla fatalità dell'amore: pur differendo da quelle del religioso nella tentazione, tali reazioni rivelano l'esistenza di un sentimento d'apprensione o di paura generalmente connesso con l'idea di contatto sessuale. Questi aspetti ricevono piena conferma sul piano teorico. Il dispendio di energia necessaria all'atto sessuale (54). è ovunque immenso.

Non occorre cercare più lontano la causa della paura di cui è oggetto il gioco sessuale. La morte, eccezionale, è soltanto il caso estremo; qualsiasi perdita di energia normale, altro non è infatti che una "piccola" morte. Paragonata alla morte del fuco ma, consciamente o meno, tale "piccola morte" è di per sé motivo di apprensione. Per contropartita, essa è a sua volta oggetto di un desiderio (nei limiti umani almeno). Nessuno può negare che un elemento essenziale dell'eccitazione sia il sentimento di crollo e naufragio. L'amore non è in noi, "al pari della morte", un movimento di perdita rapido, che si muta presto in tragedia e si arresta solo nella morte. Tant'è vero che, tra la morte e la "piccola morte", ovvero il naufragio, che inebria, la distanza è insensibile.

Questo desiderio di naufragare, che travaglia intimamente ogni essere umano, si differenzia nondimeno dal desiderio di morire in quanto è ambiguo: è senza dubbio desiderio di morire, ma in pari tempo desiderio di vivere, ai limiti del possibile edell'impossibile, con una intensità sempre maggiore. E' il desiderio di vivere cessando di vivere o di morire senza cessare di vivere, il desiderio di uno stato estremo, che forse solo Santa Teresa ha descritto con sufficiente forza, laddove dice: "Muioio perché non muioio!". Ma la morte per non morire non è esattamente la morte, è lo stato estremo della vita; se io muioio per non morire, ciò accade a patto di vivere: è morte che io provo vivendo, continuando a vivere. Santa Teresa naufragò ma non morì realmente, per il desiderio che ebbe di naufragare realmente. Ella "crollò" ma non fece che vivere più violentemente, tanto violentemente che poté proclamarsi all'orlo della morte, ma di una morte che, esasperandola, non faceva cessare la vita.

- La sensualità, la tenerezza e l'amore.

Così, lo smarrimento desiderato non è soltanto l'aspetto saliente della sessualità dell'uomo, ma anche dell'esperienza dei mistici. Ritorniamo all'accostamento di misticismo e di erotismo colpevole, ma ci discostiamo dalla sessualità idilliaca o lecita. Abbiamo ritrovato, al contrario, un aspetto della sessualità i cui temi sono prossimi, a cagione di una fondamentale ambiguità, alla tentazione del religioso e alla dilettazione morosa. In entrambi i casi, è infatti difficile dire se l'oggetto del desiderio è l'incandescenza della vita o della morte. L'incandescenza della vita ha il senso della morte, la morte quello di un'incandescenza della vita. Parlando della tentazione del religioso, non ho potuto mettere in risalto appieno questo valore ambiguo. E tuttavia, il senso confuso e deleterio della sessualità è essenziale alla tentazione; la tentazione è il desiderio di cadere e di prodigare le riserve disponibili al limite del crollo Più innanzi cercherò prendendo le mosse da questo punto, il coordinamento del movimento che collega l'esperienza sessuale alla mistica. Ma devo, prima, dimostrare come le forme così varie, spesso così decisamente contrapposte, dell'attività sessuale, si coordinino tra loro nella nostalgia di un momento di squilibrio.

L'ambiguità di cui ho parlato si manifesta fin dall'inizio, se non come un principio di rovina (le perdite di energia, di cui si tratta, sono riparabili, i movimenti precipitosi, perfino affannosi, in cui crolliamo, sono passeggeri), almeno come un principio di squilibrio. Il quale squilibrio evidentemente non è duraturo, esso si inserisce, di regola, in forme equilibrate che ne garantiscono la ripetizione e

compensano i danni della vita sensuale. Ma tali forme, salde e sane e in cui lo squilibrio sessuale si organizza, ne dissimulano il significato profondo.

Uno dei valori più significativi dell'organizzazione sessuale deriva dalla preoccupazione di inserire i disordini dell'amplesso in un ordine che conglobi la totalità della vita umana. Tale ordine si fonda sulla tenera amicizia tra un uomo e una donna e sui legami che li uniscono entrambi ai loro figli. Nulla è più importante, per noi, che situare l'atto sessuale alla base dell'edificio sociale. Non si tratta di fondare l'ordine civile sulla sessualità profonda, vale a dire su un disordine, bensì di limitare detto disordine ricollegandolo al senso dell'ordine, confondendone il significato con quello dell'ordine cui noi tentiamo di subordinarlo. Quest'operazione, in definitiva, non è fattibile in quanto l'eroticismo non rinuncia mai al proprio valore sovrano, se non nella misura in cui si degrada e non è più che un'attività animale. Le forme equilibrate all'interno delle quali l'eroticismo è possibile, hanno alla fine per risultato un nuovo squilibrio, ovvero l'invecchiamento preliminare alla definitiva scomparsa.

La forma significativa della necessaria alternativa di squilibrio ed equilibrio, è l'amore violento e tenero di un essere per un altro. La violenza dell'amore porta alla tenerezza che è la forma duratura dell'amore, ma introduce nella ricerca degli animi lo stesso elemento di disordine, la stessa sete di decadimento, lo stesso sottofondo di morte che riscontriamo nella ricerca dei corpi. In sostanza innalza il gusto di un essere per un altro al grado di tensione in cui l'eventuale privazione del possesso dell'altro - ovvero la perdita del suo amore - è sentita altrettanto duramente di una minaccia di morte. Così l'amore ha, per fondamento, il desiderio di vivere nell'angoscia, in presenza di un oggetto di tale valore che colui il quale non tema la perdita, si sente mancare il cuore. La febbre sensuale non è il desiderio di morire; del pari, l'amore non è il desiderio di perdere, bensì quello di vivere nella paura di una sua possibile perdita dell'essere amato, desiderio che mantiene l'amante sull'orlo del crollo: solo a questo patto potremo provare, al cospetto dell'essere amato, la violenza del rapimento.

Ciò che rende risibili i movimenti di superamento in cui la preoccupazione di preservare la vita è disprezzata, è la contaminazione, quasi immediata, col desiderio di organizzare una forma duratura, o che almeno si pretenda tale, la quale situi quello squilibrio che è l'amore al riparo - se possibile - dallo squilibrio! Non è ridicolo che l'amante non opponga, alla perdita dell'essere amato, convenzioni che ne alienano la libertà, che egli non subordini quel capriccio che è l'amore all'organizzazione materiale di una vita domestica di una famiglia? E quel che rende ridicolo un focolare domestico, non è l'assenza d'amore (l'assenza d'amore, comunque la si consideri, non è che "nulla") bensì il fatto di confondere con l'amore l'organizzazione materiale, di annegare la sovranità di una passione in acquisti di chincaglieria (certo, a meno di non esserne incapaci, non è meno ridicolo rifiutare, in un momento di arroganza, l'organizzazione di una vita comune).

Queste contrapposizioni sono sconcertanti, tanto più che l'amore differisce già dall'eroticismo sensuale e si situa nel movimento mediante il quale la sensualità fornisce a mo' di pretesto al disordine del desiderio una ragione d'essere benefica. La stessa ambiguità la si ritrova su tutti i piani: da un lato l'amore per il compagno sessuale (variante di quell'inserimento nell'ordine della società attiva che è il matrimonio, spesso in concordanza con esso) trasforma la sensualità in tenerezza, la tenerezza attenua la violenza degli amori, dei congiungimenti in cui è più comune che si immaginino sadiche lacerazioni. La tenerezza è suscettibile di inserirsi in una forma equilibrata; d'altro canto la violenza fondamentale che ci spinge al crollo, tende sempre a turbare i rapporti teneri: a farci

ritrovare in questi rapporti, la vicinanza della morte (che è il segno di ogni sensualità sia pure emendata dalla tenerezza). E' la condizione dei rapimenti "violenti", senza i quali l'amore sessuale non avrebbe potuto, come invece ha fatto, prestare la propria nomenclatura alle descrizioni dell'estasi dei mistici.

- La malavita, il cinismo sessuale e l'oscenità.

Quest'estensione di un ambiguo desiderio di cedere a sfere in cui, apparentemente, il disordine è ingiustificato, risponde alla tendenza che domina la vita umana. Sempre ci sforziamo di accoppiare le forme accessibili e salde in cui questa vita inserisce e limita il proprio squilibrio, ad altre forme, instabili, in un certo senso inaccessibili, in cui tale squilibrio sia affermato. Nel semplice disordine di una passione, questa tendenza, è vero, non è voluta: il disordine è considerato un male e lo spirito lotta contro detto male. Nelle forme di vita ciniche, impudenti e decadute, di cui parlerò ora, lo squilibrio è accettato come principio. Il desiderio di naufragare, cui noi cediamo soltanto nostro malgrado, vi viene esaudito senza limiti: a partire da questo punto, il desiderio in questione non ha più potere, e coloro i quali vivono in uno stato di perpetuo disordine, conoscono ormai soltanto momenti di squilibrio e prostrazione. Le prostitute e gli uomini che ne sono i parassiti, che con esse costituiscono un ambiente, spesso soccombono e ricavano un piacere atono dal cedere a tale rilassamento. Non scivolano sempre fino in fondo al pendio; del resto, è loro necessario, al fine di serbare un interesse per le cose comuni, creare una organizzazione rudimentale e limitata, la quale si opponga all'equilibrio globale di una società di cui respingono l'ordine e che tendono a distruggere. Questi individui non possono spingersi agli estremi limiti della negazione, essendo in ogni modo ben lungi dall'essere insensibili alla conservazione di una vita cinicamente egoistica. Ma i vantaggi di un'esistenza "ribelle" permettono loro di provvedere, senza difficoltà, ai propri bisogni: la possibilità di barare come regola, conferisce loro abbondantemente la facoltà di abbandonarsi alle attrattive di una vita perduta. Costoro si abbandonano senza misura ai disordini essenziali di una sensualità distruttrice: senza misura introducono nella vita umana uno slittamento verso la decadenza o la morte. In tal modo, lo snervamento di un'immensa derisione invade il cuore senza più angoscia, liberamente. A tal fine, basta rubare, se necessario uccidere, pigramente, conservare la propria vita amministrandone le forze, in ogni caso vivere a spese altrui. Si tratta, in sostanza, di un abbassamento di livello ripugnante, di un volgare aborto. La vita della malavita non è invidiabile: essa ha perduto l'elasticità di uno slancio vitale, senza il quale l'umanità crollerebbe; essa ha soltanto messo a frutto le possibilità di un rilassamento globale, fondato sulla scarsità di fantasia e che imita l'apprensione per l'avvenire. Abbandonandosi senza ritegno al gusto del decadimento, la malavita ha fatto, del decadimento stesso, uno stato permanente, privo di sapore e di interesse.

Considerata in sé, nei limiti di coloro i quali la vivono, questa degradazione della sensualità sarebbe pressoché insignificante. Ma essa ha lontane ripercussioni; essa non assume significato soltanto per coloro che si lasciano andare del tutto: una mancanza di ritegno, insipida per coloro che vi si abbandonano, ha il sapore più piccante per coloro che ne sono testimoni, se continuano a vivere moralmente nel ritegno. L'"oscenità" del comportamento e del linguaggio delle prostitute, è scipita per chi ne fa modo d'essere quotidiano. Essa offre al contrario a coloro che restano puri, la possibilità di differenziarsi vertiginosamente. La bassa prostituzione e l'oscenità costituiscono, nel complesso, una forma manifesta e significativa dell'eroticismo. Si tratta di una deformazione che appesantisce il

quadro della vita sessuale, ma non altera il significato in profondità. La sensualità è, per principio, la sfera della derisione e dell'impostura, e rientra nella sua essenza d'essere il gusto di crollare, pur senza fare naufragio...: ciò non è esente da una intenzione di barare, di cui noi siamo, di volta in volta, ciechi responsabili e vittime. Noi dobbiamo sempre, al fine di vivere sensualmente, rappresentarci un'ingenua commedia, la cui forma più ridicola è quella dell'oscenità delle prostitute. In tal modo, il limite che separa l'indifferenza all'interno del mondo dell'oscenità e l'incanto subito dal di fuori, è ben lungi dall'essere invidiabile come sembrerebbe a prima vista. Si dà uno squilibrio, ma nel senso sostanziale dello squilibrio sensuale: l'amarezza della commedia o il sentimento della decadenza, connesso con il pagamento per la prestazione, aggiungono un elemento di diletto agli occhi di chi cede al gusto di lasciarsi andare.

- L'unità dell'esperienza mistica e dell'erotismo.

L'importanza dell'oscenità nell'ordinamento delle immagini chiave dell'attività sessuale, finì per scavare l'abisso che separa il misticismo religioso dall'erotismo. E' appunto in ragione di tale importanza, che la contrapposizione di amore divino e amore carnale è così netta. L'accostamento che, in ultima analisi, associa gli smarrimenti dell'oscenità e le effusioni più sante, costituisce di necessità motivo di scandalo. Lo scandalo dura dal giorno in cui la psichiatria, nella prospettiva della scienza, tentò, non senza pesantezza, di spiegare gli stati mistici. Gli scienziati ignorano per principio tali stati, e coloro che, difendendo la Chiesa, hanno protestato contro il loro giudizio, hanno spesso reagito sotto la pressione dello scandalo, e non hanno visto, al di là degli errori o delle semplificazioni, il fondo di verità che questi ultimi deformavano, ma comunque preannunciavano.

Si provvede, da entrambe le parti, a confondere le acque in maniera grossolana. Diciamo tuttavia che la raccolta dei Carmelitani denuncia una notevole larghezza di vedute: malgrado tutto, gli spiriti sono propensi, da parte cattolica, alla possibilità dell'accostamento, e d'altro canto gli psichiatri non negano le difficoltà incontrate.

Occorre tuttavia spingersi più lontano ancora: a mio avviso, prima di riprendere il problema, si deve precisare la propria posizione.

Io ritengo (e lo ripeto) che non sia sufficiente riconoscere come fanno, riprendendo una tradizione, i Carmelitani e i religiosi che hanno collaborato all'opera in esame, la possibilità di rapporti tra una sfera e l'altra. Noi dobbiamo aggirare due ostacoli: non bisogna, in vista di un accostamento, tendere a umiliare l'esperienza dei mistici come han fatto gli psichiatri, pur senza averne sempre l'intenzione; né bisogna, come fanno i religiosi, spiritualizzare la sfera della sessualità, al fine di innalzarla al livello delle esperienze eternee. Sono indotto a precisare punto per punto il significato delle diverse forme della sessualità, tenendo conto soltanto in un secondo tempo di quelle, ibride, che rispondono a uno sforzo di moderazione (o di purificazione), ma procedendo dalla più assimilabile a quella che, invece, è caratterizzata da un rifiuto di integrarla nell'ordine sociale. E' essenziale, in particolare, che si delucidi il problema posto da quest'ultima forma: è la sfera dell'oscenità, collegata innanzitutto alla prostituzione, che ha dato alla sensualità una sua colorazione scandalosa. In primo luogo, bisognerà mostrare in che cosa il contenuto "spirituale" dell'oscenità risponda a sua volta allo schema fondamentale dell'intera sfera. L'oscenità è ripugnante, ed è naturale che spiriti privi di ardimento non vi sappiano scorgere nulla di più profondo di questo carattere ripugnante, ma è facile accorgersi che gli atti ignobili si collegano al livello sociale di coloro che la creano, e che la società respinge allo stesso modo in cui essi a loro volta respingono la società.

Accade sempre che questa sessualità ripugnante, altro non sia, in definitiva, se non una maniera paradossale di rendere più acuto il significato di un'attività portata al decadimento dalla sua propria essenza; e mentre in coloro il cui decadimento sociale genera direttamente l'oscenità, il gusto dell'oscenità stessa non turba dal di fuori nulla che risponda necessariamente alla loro bassezza: quanti uomini (e donne), dotati di innegabile disinteresse e levatura mentale, vi videro soltanto il segreto di abbandonarsi in profondità!

Tutto ciò porta ad affermare, in ultima analisi, che, una volta colto nelle sue diverse forme il tema costante della sessualità, nulla impedisce di avvertirne il rapporto con quello dell'esperienza dei mistici: a tal fine è stato sufficiente ridurre all'unità attrattive apparentemente contrastanti, quali quelle dell'oscenità e dell'amore idilliaco, della dilettezza morosa e dell'accoppiamento del fuco; le estasi, i rapimenti e gli stati teopatici, descritti a josa dai mistici di ogni confessione (indù, buddisti, musulmani, cristiani per non parlare di coloro, più rari, che non appartengono a una particolare religione) hanno tutti lo stesso significato: si tratta sempre di un distacco rispetto alla conservazione della vita, dell'indifferenza a tutto ciò che tende a garantirla, dell'angoscia provata in tali condizioni fino al momento in cui le facoltà dell'essere crollano, infine dell'apertura a quel movimento immediato della vita che di solito è soffocato, e che si libera all'improvviso nello straripamento di un'infinita gioia di essere. La differenza tra quest'esperienza e quella della sensualità, deriva unicamente dalla riduzione di tutti questi movimenti alla sfera interiore della coscienza, senza intervento del gioco reale e volontario dei corpi (l'intervento di questo gioco è tutt'al più ridotto agli estremi limiti, perfino negli esercizi degli Indù che fanno ricorso a effetti della respirazione espressamente voluti). Sono in primo luogo il pensiero e le sue decisioni, anche negative dal momento che in tal caso il pensiero tende soltanto all'annientamento delle sue modalità - a entrare in gioco in questa sfera, di cui gli aspetti primitivi hanno, malgrado tutto, scarsi rapporti con quelli dell'erotismo. Se l'amore per un determinato essere è la forma dell'effusione mistica - in Europa per il Cristo o, in India, ad esempio, per Kalì.... un po' dovunque per Dio - si tratta comunque di un essere del pensiero (è dubbio che esseri ispirati come il Cristo siano stati fatti oggetto, in vita, di una meditazione mistica degna di tal nome). Comunque stiano le cose, la somiglianza tra le due sfere è evidente: benché tenda a trascendere l'amore per un dato essere, il misticismo vi ha spesso trovato la sua strada: essa costituisce, per gli asceti, una facilitazione e insieme una possibilità di ripresa. Del resto, come non essere colpiti dagli incidenti subiti dai mistici nel corso dei loro esercizi (almeno agli inizi)? L'abbiamo già detto: non di rado accade, a chi imbocchi la strada del misticismo, di essere, per usare l'espressione di San Bonaventura, "lordati dal liquore del flusso carnale". Il padre Louis Beirnaert, citando San Bonaventura (55), ci dice: "Si tratta di qualcosa che (i mistici) considerano intrinseca alla loro esperienza". E secondo me non hanno affatto torto: tali incidenti mostrano tuttavia che, alla base, i sistemi della sensualità e quello del misticismo non differiscono. Per chi mi abbia seguito fin qui, apparirà chiaro che, essendo le intenzioni e le immagini chiave analoghe in entrambe le sfere, può sempre accadere che un movimento mistico del pensiero scateni involontariamente lo stesso riflesso che un'immagine erotica tende a scatenare. Se così stanno le cose, deve essere vero anche il reciproco: gli Indù, infatti, basano gli esercizi di misticismo sulla possibilità di dare il via a una visione mistica mediante un eccitamento sessuale. Tutto sta nello scegliersi una compagna che faccia al caso proprio, giovane, bella e di elevata spiritualità, e sempre evitando lo spasimo finale nel passare dall'amplesso carnale all'estasi spirituale. Non vi è ragione

di credere, stando al giudizio di chi ha conosciuto coloro i quali si danno a tali pratiche, che le loro esperienze non possano essere oneste e senza deviazioni. La deviazione, sempre possibile, è con tutta probabilità rara, e sarebbe ingiustificato negare la possibilità di accedere, con questo metodo, a stati di puro rapimento.

Appare così evidente che, tra la sensualità e il misticismo, i quali obbediscono a principi similari, la comunicazione è sempre possibile (56).

- La continenza e la condizione di un momento incondizionato.

Ma la comunicazione non è necessariamente desiderabile. Gli spasimi dei religiosi non rispondono alle loro intenzioni. E' dubbio che uno slittamento sistematico dalla sensualità alla spiritualità sia conveniente allorché si tratta di raggiungere i campi di possibilità lontani, aperti nel senso di un'esperienza spirituale staccata da ogni condizione; ma è certo che il tentativo ha significato decisivo al culmine delle ricerche umane. Tale tentativo si isola dalla preoccupazione di occasioni determinate, che dipendono da condizioni materiali complesse e appesantiscono penosamente la vita erotica (tra le varie giustificazioni della continenza dei religiosi questa è la meno facile da contestare). D'altro canto, l'esperienza dei mistici ha luogo (o almeno può avere luogo) sullo stesso piano sul quale intervengono gli estremi sforzi dell'intelligenza animata dal desiderio di conoscere. Su questo piano, non possiamo trascurare il fatto che, in ragione del movimento in direzione della morte, che ne è l'essenza, l'esperienza dei mistici entra in gioco al termine, vale a dire nel momento della massima tensione.

Per giudicare l'interesse dell'esperienza dei mistici, voglio insistere su di un fatto: essa opera un completo distacco rispetto a qualsiasi condizione materiale. In tal modo essa risponde alla preoccupazione, di regola propria della vita umana, di non dipendere da un dato che essa non ha scelto che anzi le viene imposto. Si tratta di pervenire a uno stato che possa dirsi "sovrano". A prima vista almeno, l'esperienza erotica è subordinata all'evento, da cui invece l'esperienza mistica libera.

Noi perveniamo, nell'ambito mistico, alla completa sovranità, in particolare negli stati che la teologia descrive col termine di teopatici. Tali stati, che possono essere evocati indipendentemente dalle loro forme cristiane, hanno un aspetto diversissimo non solo dagli stati erotici, ma anche dagli stati mistici che possano essere considerati minori: ciò che li distingue, è la massima indifferenza a quanto accade. Nello stato teopatico, il desiderio non esiste più, l'essere si fa passivo, subisce quel che gli accade, in un certo senso, senza movimento. Nella beatitudine inerte di questo stato in una completa trasparenza di tutte le cose e dell'universo, la speranza e l'apprensione sono entrambe scomparse. Divenendo l'oggetto della contemplazione uguale al "nulla" (i cristiani dicono uguale a Dio), esso sembra uguale al soggetto che contempla. Non v'è più differenza su nessun punto: impossibile situare una distanza, il soggetto, perduto nella presenza indistinta e illimitata dell'universo e di se stesso, cessa di appartenere allo svolgimento sensibile del tempo. E' assorbito nell'istante che si eterna. Apparentemente in maniera definitiva, senza che duri l'attaccamento all'avvenire o al passato, egli è nell'istante, e l'istante, di per sé, è l'eternità.

Prendendo le mosse da questa considerazione, il rapporto tra la sensualità e l'esperienza mistica sarebbe quello di un maldestro tentativo inteso alla compiutezza: sarebbe opportuno dimenticare ciò che in definitiva altro non è se non errore, per imboccare la strada lungo la quale lo spirito accede alla sovranità.

Tuttavia, il principio di dimenticare la sensualità per lo stato mistico, è a mio avviso contestabile. Mi limiterò a ricordare il fatto



che il misticismo musulmano, quello dei "sufi", poté far coincidere la contemplazione e il matrimonio. Peccato che la raccolta dei Carmelitani non ne parli. Nel complesso, i religiosi che hanno collaborato alla raccolta stessa, ammettono la possibilità, ma riconoscono la differenza di un principio (per quanto riguarda il Cristianesimo, abbastanza remoto dall'ordine reale) rispetto all'enunciato di un'esperienza di fatto. Ma la critica che io formulerò, è estranea all'interesse che presenta l'eventuale coincidenza delle due esperienze. Ciò che, a mio avviso, si oppone al rifiuto dell'eroticismo, non discende dal problema di sapere se, per attingere ai fini più desiderabili, sia "utile" rinunciare alla vita sessuale. Mi chiedo soltanto se una risoluzione fondata su un calcolo, in particolare una rinuncia, sia conciliabile con lo stato di indifferenza che domina le possibilità della vita mistica. Non dico che noi non si possa pervenire a tale stato per mezzo di una risoluzione calcolata; ma sono sicuro di questo: se qualcuno vi giunse, ciò accadde "malgrado" il suo calcolo e "malgrado" la sua risoluzione.

L'abbiamo già constatato: nella tentazione, la resistenza deriva dalla preoccupazione di "conservare" la vita, di durare, preoccupazione connessa con l'organizzazione che garantisce la conservazione. Il dono di sé e il rifiuto di lavorare (secondo modalità servili), in vista di un risultato che trascenda il momento presente, non richiederebbero forse un'"indifferenza" più vera di quella di un monaco, di un uomo votato, il quale si "sforzi" di pervenire allo "stato di indifferenza"?

Ciò non muta affatto il carattere condizionato, il carattere subordinato dell'eroticismo!

E' possibile.

Ma, dove altri scorgono la catastrofe, io scorgo invece la sovranità dell'occasione.

Dell'occasione - di cui mai nulla attenua il giudizio d'ultima istanza - senza la quale noi non siamo mai "sovrani".

Io devo, per qualche istante, abbandonarmi all'occasione, ovvero impormi a me stesso, come il religioso legato dal voto di continenza. L'intervento della volontà, il partito preso di mantenersi al riparo della morte, del peccato, dell'angoscia spirituale, falsano il libero gioco dell'indifferenza e della rinuncia. Senza libero gioco, l'istante presente è subordinato alla preoccupazione di quelli che gli faranno seguito.

Con tutta probabilità, la preoccupazione del tempo a venire è conciliabile con la libertà dell'istante presente. Ma, nella tentazione, scoppia la contraddizione. Gli sbalzi dell'eroticismo sono, a volte, di una gravità accasciante. In compenso, devo sottolineare il calcolo del religioso tentato, il quale comunica alla vita ascetica (quale che sia la confessione alla quale appartiene) un non so che di parsimonioso, di povero, di tristemente disciplinato. Ciò è vero solo in linea di principio... Tuttavia, anche se l'esperienza più remota è, malgrado ciò, possibile nella regolarità monacale, non posso dimenticare, sforzandomi di cogliere il significato dell'evasione mistica che la sua chiave è l'oppressione nella tentazione. Volendo portare alle estreme conseguenze la possibilità dell'essere, noi possiamo preferire i disordini dell'amore aleatorio: ad onta delle apparenze superficiali, la semplicità dell'istante appartiene a colui che l'incanto immediato apre all'angoscia.

## 6. LA SANTITÀ, L'EROTISMO E LA SOLITUDINE.

Oggi ho intenzione di parlarvi della santità, dell'eroticismo e della solitudine (57). Prima di sviluppare, qui di fronte a voi, un

complesso di rappresentazioni coerenti, dirò qualcosa riguardo a ciò che tale intenzione ha di sorprendente. Il termine "erotismo" dà il via a un'equivoca attesa: vorrei precisare, innanzitutto, le ragioni per cui ho voluto parlarvi dell'erotismo, in pari tempo che della santità e della solitudine.

In sostanza, io prendo le mosse dal principio secondo il quale l'erotismo lascia nella solitudine: l'erotismo è cosa di cui è perlomeno difficile parlare; per ragioni che non sono unicamente convenzionali, l'erotismo è definito dal segreto, non può essere pubblico. Posso citare esempi del contrario, ma in un modo o nell'altro l'esperienza erotica si situa al di fuori della vita ordinaria. Nel complesso delle nostre esperienze, essa rimane essenzialmente estranea alla comunicazione normale delle emozioni. Si tratta di un argomento proibito. Nulla è proibito in assoluto: si danno sempre trasgressioni, ma il divieto svolge una funzione sufficiente, perché, nel complesso, si possa dire che l'erotismo, essendo forse l'emozione più intensa, nella misura in cui la nostra esperienza è presente in forma di linguaggio (di discorsi), l'erotismo dunque è, per noi, come se non esistesse. Ai giorni nostri, si constata un attenuamento della proibizione - senza questo attenuamento, non sarei oggi qui a parlarvi - ma io credo, malgrado tutto, poiché questa sala appartiene al mondo del discorso, che l'erotismo resterà per noi qualcosa di esterno, io cioè ne parlerò ma come di un qualcosa al di fuori di ciò che viviamo al presente, di un qualcosa che ci è accessibile solo a una condizione: che si esca, al fine di isolarci nella solitudine, dal mondo in cui siamo attualmente. In particolare, mi sembra che, per accedere a questo qualcosa di estraneo, noi si debba rinunciare all'atteggiamento del filosofo. Il filosofo può parlarci di tutto ciò che prova; per principio, l'esperienza erotica ci impegna al silenzio.

La stessa cosa non può dirsi di un'esperienza che è forse prossima all'erotismo, quella della santità. L'emozione provata nelle esperienze della santità, è esprimibile in un discorso, può essere oggetto di un sermone. Ciò nonostante l'esperienza erotica è forse prossima alla santità.

Non intendo dire che l'erotismo e la santità siano della stessa natura; il problema è del resto estraneo al mio proposito. Voglio solo dire che entrambe le esperienze hanno una intensità estrema. Quando parlo di santità, parlo della vita che determina la presenza in noi di una realtà sacra, di una realtà che può sconvolgerci fino in fondo. Mi accontento ora di considerare, da un lato l'emozione della santità, dall'altro l'emozione erotica, in quanto la loro intensità è estrema; di queste due emozioni, voglio dire che l'una ci avvicina agli altri uomini e l'altra ce ne isola, ci lascia nella solitudine.

Questo è il punto di partenza dell'esposizione che voglio sviluppare di fronte a voi. Non parlerò dal punto di vista della filosofia quale la si intende generalmente, voglio fare osservare fin d'ora che l'esperienza propriamente filosofica esclude sia l'una che l'altra di queste emozioni. Ammetto, in via di principio, che l'esperienza del filosofo è un'esperienza isolata, al riparo dalle altre esperienze: in una parola, è l'esperienza di uno specialista. Le emozioni la disturbano. Vi è un aspetto particolare che da tempo mi ha colpito: il vero filosofo deve consacrare la propria vita alla filosofia. Nulla si oppone seriamente, nella pratica della filosofia, alla debolezza di ogni attività di conoscenza, la quale vuole che, per acquisire la superiorità in un determinato campo, sia ammessa la relativa ignoranza degli altri campi. Ogni giorno la situazione si aggrava: diventa ogni giorno più difficile acquisire la somma delle conoscenze umane dal momento che questa somma si accresce a dismisura. Resta ancora ammesso il principio secondo il quale la filosofia s'identifica appunto con questa somma di conoscenze, considerata al di là di una giustapposizione nella memoria, come un'operazione sintetica. Ma tale

principio viene conservato soltanto a prezzo di grandi sforzi: con il passare dei giorni, la filosofia diventa sempre più una disciplina specializzata, simile a tante altre. Oggi non devo parlare dell'impossibilità di costruire una filosofia indipendente dall'esperienza politica: questo è, a rigor di termini, un principio che contraddistingue un moderno orientamento della filosofia. Ma, una volta ammesso questo principio, continua a essere banale il fatto di trattare la filosofia come un compartimento stagno. Intendo dire che è difficile filosofare e in pari tempo vivere. Voglio dire che l'umanità è fatta di esperienze separate, e che la filosofia altro non è che un'esperienza tra le altre. La filosofia è sempre più difficilmente la somma delle conoscenze, ma essa non mira neppure, nella ristrettezza mentale che è propria dello specialista, a essere la somma delle esperienze. Pertanto, che significa la riflessione dell'essere umano su se stesso e sull'essere in generale, se è estranea agli stati emotivi più intensi? Significa evidentemente la specializzazione di ciò che, per definizione, non può accettare sotto nessun pretesto, di non essere totale, universale. La filosofia evidentemente non può essere che la somma dei possibili, nel senso di una operazione sintetica, oppure nulla.

Ripeto: la filosofia è la somma dei possibili, nel senso di un'operazione sintetica, oppure nulla.

E', mi sembra, ciò che fu per Hegel. L'esperienza erotica, almeno nelle prime forme della propria costruzione dialettica, ha avuto apertamente parte nell'elaborazione del sistema, ma non è impossibile pensare che essa abbia segretamente avuto influenza più profonda: l'erotismo può essere considerato solo dialetticamente, e inversamente il dialettico, se non si limita al formalismo, ha necessariamente gli occhi fissi sulla propria esperienza sessuale. Comunque sia (e io riconosco volentieri che su un punto abbastanza oscuro è possibile esitare), sembra che, in parte almeno, Hegel abbia tratto dalle proprie conoscenze teologiche, nonché dalla conoscenza di Maestro Eckart e di Jakob Boehme, il movimento dialettico che gli è proprio. Ma, se ora ho parlato di Hegel, non è stato con l'intento di insistere sul valore della sua filosofia. Vorrei, al contrario, riferire espressamente, malgrado le mie riserve, Hegel alla filosofia specializzata. Mi basta del resto rammentare che egli si oppose, con un certo rigore, alla tendenza della filosofia romantica del suo tempo, la quale voleva che la filosofia potesse essere appannaggio del primo venuto, anche privo di preparazione specifica. Non dico che egli avesse torto di ricusare l'improvvisazione in campo filosofico: questa, senza dubbio, è impossibile. Ma la costruzione per così dire impenetrabile di Hegel, fosse pure il termine della filosofia, ha certamente della disciplina specializzata questo valore: già mentre raccoglie, separa ciò che raccoglie dall'esperienza. Probabilmente, è qui che risiede la sua ambizione: nello spirito di Hegel, ciò che è immediato è riprovevole, e Hegel avrebbe inevitabilmente riferito all'immediato quel che io definisco esperienza. Nondimeno, senza entrare nel merito di una discussione filosofica, vorrei insistere sul fatto che gli sviluppi di Hegel danno l'impressione di una attività specializzata. Impresione alla quale, a mio avviso, non è sfuggito lo stesso Hegel. Per rispondere in anticipo all'obbiezione, Hegel insisteva sul fatto che la filosofia è uno sviluppo nel tempo, che essa è un discorso che si enuncia in parti successive. Ciascuno può ammetterlo, ma questo significa fare di ogni momento della filosofia un "momento specializzato", subordinato agli altri. In tal modo, noi lasciamo la specializzazione soltanto per entrare nel sonno dello specialista, e questa volta definitivamente.

Non dico che a ciascuno di noi, né ad altri al di fuori di noi, sia lecito destarsi. Questa somma di possibili, considerata come un'operazione sintetica, è forse chimerica. Io mi sento libero di fallire, mi sento a disagio all'idea di scambiare per successo quello che è uno scacco. Ancora, non vedo la ragione di limitare il possibile

che mi sta di fronte, imponendomi un lavoro specializzato. Parlo di una scelta i cui termini sono, in ogni momento, proposti a ciascuno di noi. Mi è proposta anche in questo momento la scelta tra un assoggettamento al tema che mi sono proposto di sviluppare davanti a voi, e non so quale risposta a un impulso capriccioso. Mi salvo a mala pena dicendomi che parlo nel senso dell'impulso capriccioso, senza cedere al desiderio di abbandonarmi a esso, ma riconoscendo il valore maggiore dell'impulso che è l'esatto opposto della specializzazione. La specializzazione è la condizione dell'efficacia, e la ricerca dell'efficacia è caratteristica di chiunque senta ciò che gli manca. Vi è in ciò una confessione di impotenza, una umile sottomissione alla necessità.

Vero è che vi è una lamentevole debolezza nel fatto di aspirare a questo o quel risultato, e di non fare ciò che occorre per ottenerlo; ma vi è una forza nel fatto di non aspirare a tale risultato e di rifiutare di imboccare la strada che può condurci ad esso. A quest'incrocio, la santità si propone allo stesso modo dell'eroticismo. La santità, rispetto allo sforzo specialistico, sta dapprima dalla parte dell'impulso. Il santo non va in cerca dell'efficacia, ciò che lo anima è il desiderio, è il desiderio soltanto: in questo egli è simile all'uomo dell'eroticismo. Si tratta di sapere, insomma, se il desiderio risponda meglio della specializzazione del progetto, meglio della specializzazione che garantisce l'efficacia del progetto, all'essenza della filosofia, se è vero che questa, come ho detto più sopra, è in primo luogo la somma dei possibili, considerata come un'operazione sintetica. In altri termini: in un certo senso, l'operazione è immaginabile nel semplice movimento calcolato che sfocia nella specializzazione? Ovvero, in un altro senso, la somma dei possibili è immaginabile nel predominio dell'interesse sull'impulso, che è l'altro nome del desiderio?

Prima di spingermi più innanzi, tenterò di dire l'essenziale a proposito dell'eroticismo, e ciò malgrado la fondamentale difficoltà che si incontra quando si pretende di parlarne.

In primo luogo, l'eroticismo differisce dalla sessualità degli animali in quanto la sessualità dell'uomo è limitata da divieti, e l'ambito dell'eroticismo è quello della trasgressione di questi divieti. Il desiderio dell'eroticismo è il desiderio che trionfa sul divieto: esso presuppone la contrapposizione dell'uomo a se stesso. I divieti che si oppongono alla sessualità umana, hanno, in via di principio, forme particolari, riguardano ad esempio l'incesto, o il sangue mestruale, ma noi possiamo ancora considerarli sotto l'aspetto generale, per esempio sotto un aspetto che certamente non era dato nei tempi più antichi (nel passaggio dall'animale all'uomo) e che del resto è oggi discusso: quello della nudità. In effetti, il divieto della nudità è oggi, nello stesso tempo, forte e "discusso". Non vi è chi non si renda conto della relativa assurdità, del carattere gratuito, storicamente condizionato, del divieto della nudità, e d'altra parte del fatto che il divieto della nudità e la trasgressione del divieto stesso, costituiscono il tema generale dell'eroticismo, intendo dire della sessualità divenuta eroticismo (la sessualità propria dell'uomo, di un essere dotato di linguaggio). Nelle complicazioni dette morbose, nei vizi, questo tema ha sempre un significato. Il vizio potrebbe essere dato come l'arte di darsi in maniera più o meno maniaca, il sentimento della trasgressione.

Mi sembra opportuno ricordare la singolare origine della teoria del divieto e della trasgressione. La ritroviamo nell'insegnamento orale di Marcel Mauss, la cui opera rappresenta senza dubbio il contributo meno discutibile della scuola sociologica francese, ma cui non fece seguito nulla di stampato. Mauss nutriva una certa ripugnanza per la formulazione, non voleva dare al proprio pensiero la forma definitiva dell'opera stampata. Ritengo perfino che i risultati più notevoli dovettero dargli un senso di imbarazzo. L'aspetto fondamentale della

teoria della trasgressione, appare, sì, nella sua opera scritta, ma sotto forma di brevi indicazioni, sulle quali il Mauss non ha insistito. E' così che, nel suo "Essai sur le Sacrifice", egli dice, in due frasi, che i Greci consideravano il sacrificio dei Bufonia come un crimine commesso dal sacrificatore. Egli non generalizza. Personalmente, non ho seguito il suo insegnamento orale, ma, per ciò che concerne la trasgressione, la dottrina di Marcel Mauss è esposta nel libretto di uno dei suoi allievi, "L'Homme et le sacré" di Roger Caillois. Fortuna volle che Roger Caillois, lungi dall'essere un semplice compilatore, fosse a sua volta, non soltanto capace di esporre i fatti in maniera affascinante, ma anche di dare ai propri sviluppi la fermezza di un pensiero attivo e personale. Riporterò qui di seguito lo schema dell'esposizione di Caillois, secondo il quale presso le popolazioni studiate dall'etnografia il tempo umano è ripartito in tempo profano e tempo sacro, dove il tempo profano è il tempo ordinario, quello del lavoro e del rispetto dei divieti, e il tempo sacro è quello della festa, vale a dire essenzialmente quello della trasgressione dei divieti. Sul piano dell'erotismo, la festa è spesso il tempo della licenza sessuale. Sul piano propriamente religioso, essa è in particolare il tempo del sacrificio, che è la trasgressione del divieto dell'omicidio.

Ho dato un'esposizione conforme a questa dottrina, elaborandola in modi personali in un'opera che ho consacrato alle pitture della caverna di Lascaux, vale a dire in effetti alle manifestazioni dell'uomo dei primi tempi, quelli in cui nacque l'arte, che è veramente passata dall'animale all'umano (58). Mi si impose l'evidenza di associare divieto e lavoro. Il lavoro esisteva ben prima della nascita dell'arte; noi ne conosciamo le tracce sotto forma di utensili di pietra che il suolo ha conservato, e dei quali possiamo conoscere la data relativa. Mi è sembrato che il lavoro dovesse fin dall'inizio implicare l'esistenza di un mondo del lavoro, dal quale fossero esclusi la vita sessuale o l'omicidio, e in generale la morte. La vita sessuale da un lato, e dall'altro l'omicidio e la morte, sono, rispetto al mondo del lavoro, gravi turbamenti, ossia sconvolgimenti. Non mi pare dubbio che tali momenti siano stati, in modo fondamentale, esclusi dal tempo del lavoro, che poté essere ben presto collettivo. Rispetto al tempo del lavoro, la creazione della vita e la sua soppressione dovettero essere respinti al di fuori, il lavoro a sua volta essendo rispetto ai momenti d'intensa emozione, in cui la vita e la morte si toccano - e si affermano - un tempo neutro, una sorta di annullamento.

Il punto al quale voglio pervenire, mi immagino possa ora apparire in piena luce.

Non dico che la filosofia non specializzata sia possibile; ma la filosofia, in quanto opera specializzata, è un lavoro, esclude cioè, senza neppure degnarsi di accorgersene, i momenti di intensa emozione cui ho accennato in precedenza. Non è quindi quella somma dei possibili, considerata come un'operazione sintetica, che sembra fondamentale. Non è la somma dei possibili, la somma delle esperienze possibili, ma soltanto la somma di certe esperienze definite, che hanno per fine la conoscenza. Esclude a buon diritto, esclude perfino col sentimento di respingere un corpo estraneo, un'immondezza, o per lo meno una fonte di errore, ciò che è emozione intensa, connessa con la nascita, con la creazione della vita, con la morte. Non sono io il primo a essere sorpreso da questo risultato deludente della filosofia, la quale è l'espressione dell'umanità media, e che si è resa estranea all'umanità estrema, ossia alle convulsioni della sessualità e della morte. Mi sembra perfino che la reazione a quest'aspetto cristallizzato della filosofia caratterizzi la filosofia moderna nel suo complesso: diciamo da Nietzsche a Heidegger, per non parlare di Kierkegaard. Naturalmente, la filosofia, a mio avviso, è profondamente

malata. Essa è inconciliabile con una possibilità di improvvisazione e disordine del pensiero, che forse io rappresento agli occhi di certuni tra voi. Nel che, essa è profondamente giustificata. La filosofia non è nulla se non è uno sforzo estremo, di conseguenza uno sforzo disciplinato, ma introducendo lo sforzo concertato e la disciplina, la filosofia d'altro canto non viene meno alla sua ragion d'essere profonda, per lo meno se essa è quel che ho detto, la "somma dei possibili considerata come un'operazione sintetica". Ciò che finalmente vorrei presentare, è il vicolo cieco della filosofia che non poté compiersi senza la disciplina e che, d'altro canto, fallisce per il fatto di non poter abbracciare gli estremi del suo oggetto, quelli che ho altrove designati col termine di "estremi del possibile", e i quali riguardano sempre i punti estremi della vita. Se è "fondamentale", anche una filosofia della morte si discosta dal suo oggetto. Ma non intendo dire che, assorbendovisi, abbandonandosi alla vertigine che ne è il termine, la filosofia sia ancora possibile. A meno che la filosofia non sia al limite, negazione della filosofia, se la filosofia non si rida della filosofia. Supponiamo infatti che la filosofia si rida davvero della filosofia, il che presuppone la disciplina e l'abbandono della disciplina; a questo punto, la somma dei possibili è in gioco senza residui, e la somma è sintesi, non è semplicemente un'addizione, poiché essa sfocia nel punto di vista sintetico in cui lo sforzo umano rivela un'impotenza, in cui senza rimpianto esso si distende nel sentimento della propria impotenza. Senza la disciplina, sarebbe stato impossibile pervenire a questo punto, ma tale disciplina non va mai fino in fondo. E' questa una verità sperimentale. In ogni caso, lo spirito, il cervello dell'uomo, è ridotto allo stato di contenente travalicato e fatto scoppiare dal proprio contenuto, è simile a una valigia in cui si continuano a zeppare oggetti, e che alla fine cessa di essere una valigia, poiché cessa di racchiudere gli oggetti che le si affidano. E soprattutto, gli stati estremi introducono, nella somma dei possibili, un elemento irriducibile alla calma riflessione.

Mi sforzerò di descrivere con esattezza l'esperienza che di tale travalicamento noi possiamo compiere.

Noi ci troviamo nella necessità di scegliere, e dobbiamo in primo luogo operare una scelta quantitativa. Se li consideriamo come omogenei, i possibili sono troppo numerosi. Ad esempio, dato il tempo limitato a nostra disposizione, dobbiamo rinunciare a leggere una data opera nella quale forse troveremo gli elementi e la soluzione del problema che ci poniamo. Dobbiamo allora dirci che non possiamo attingere a quei possibili, che il presente libro prende in esame.

Se è in gioco l'esperienza degli stati estremi, si tratta invece di fare una scelta qualitativa. Tale esperienza, infatti ci sconvolge, esclude la calma riflessione, poiché il suo principio consiste nel metterci "fuori di noi". Difficile immaginare la vita di un filosofo il quale sia di continuo, o per lo meno assai spesso, fuori di sé. Ritroviamo l'esperienza umana essenziale che conduce alla ripartizione del tempo in tempo di lavoro e tempo sacro. Il fatto di mantenerci aperti a una possibilità prossima alla follia (è il caso di ogni possibilità concernente l'eroticismo, la minaccia o, più generalmente, la presenza della morte o della santità) subordina di continuo il lavoro della riflessione a qualcos'altro, in cui la riflessione per l'appunto si arresta.

In pratica, non arriviamo a un vicolo cieco assoluto, ma di che si tratta? Il più delle volte dimentichiamo che il gioco della filosofia è, al pari degli altri giochi, una gara. Si tratta sempre di spingersi il più lontano possibile. Noi siamo nelle condizioni, per la verità umilianti, di chi tenti di stabilire un primato. In tale situazione, la superiorità viene accordata, a seconda dei punti di vista, a sviluppi in diverse direzioni. Dal punto di vista della filosofia accademica, è superfluo dire che la superiorità spetta a chi lavora e

si astiene, con la maggiore frequenza, dalle possibilità offerte nella trasgressione. Io diffido profondamente, lo confesso, della superiorità contraria, accordata al negatore, il quale si fa ingenuamente portavoce della pigrizia e dell'arroganza. Accettando la competizione, io ho di persona sperimentato la necessità di addossarmi le difficoltà in entrambe le direzioni, tanto nel senso della trasgressione quanto nel senso del lavoro. Il limite è dato dall'evidente impossibilità di rispondere in maniera soddisfacente in entrambi i sensi. Ma non voglio insistere. Mi sembra che soltanto un sentimento di oppressione e di impotenza dovrebbe rispondere all'interrogativo da me posto. Noi ci troviamo, evidentemente, di fronte all'impossibile. Non è necessario essere rassegnati ma dobbiamo riconoscere che la mancanza di rassegnazione non ci dà alcun sollievo. Io confesso soltanto di provare una tentazione nel senso della trasgressione, che coincide con la pigrizia, avverto perlomeno il vantaggio dell'apparente inferiorità. Ma si tratta di una menzogna, non posso negarlo, la competizione è aperta e io mi sono messo tra i competitori. Il fatto che la mia partecipazione inevitabilmente si accompagni, per me, alla contestazione dei principii della superiorità in gioco, non cambia nulla. Si tratta ancora, si tratta sempre, di spingersi il più lontano possibile, e la mia indifferenza non cambia nulla. Se rifiuto il gioco, non lo rifiuto certo interamente, e basta questo per dire che, nonostante tutto, io sono impegnato. Del resto, oggi, qui, di fronte a voi, parlo e ciò significa che la solitudine non mi soddisfa.

Fino dagli inizi di questa mia esposizione, ho premesso che l'erotismo ha il senso della solitudine, in contrapposizione alla santità, il cui valore si propone a tutti gli altri. Non posso tenere conto, neppure per un istante, del fatto che, per un certo numero dei presenti, l'erotismo può avere a priori un valore che la santità non ha. Quale che sia la possibile illusione, quali che siano le ragioni di quest'impotenza, l'erotismo, è, in via di principio, ciò che ha significato soltanto per il singolo e per una coppia. Il discorso lo rifiuta, esattamente come fa il lavoro. D'altro canto è verosimile che il discorso e il lavoro siano connessi. Questa mia esposizione è un lavoro, e ho infatti provato, elaborandola, quel sentimento di paura che noi dobbiamo innanzitutto vincere per poter lavorare. L'erotismo ha, fondamentalmente, il senso della morte: colui il quale colga per un istante il valore dell'erotismo, si rende subito conto che tale valore è quello della morte. Può darsi che sia un valore, ma la solitudine lo soffoca.

Tenterò ora di illustrare, per giungere al nocciolo del problema, ciò che il Cristianesimo significa rispetto al complesso dei problemi che io ho voluto porre. Non che io, parlando della santità, creda di dovere espressamente parlare della santità cristiana; ma, quali che siano le mie intenzioni, agli occhi di coloro che mi ascoltano, non esiste differenza di principio tra santità e santità cristiana e io non ho introdotto questo concetto, per poi ritirarlo. Se ritorno sui concetti che testé ho tentato di illustrare, devo premettere che, nei limiti del Cristianesimo, quel che io definisco trasgressione viene indicato come peccato. Il peccato è una colpa, è ciò che non avrebbe dovuto essere commesso. Consideriamo, in primo luogo, la morte sulla croce: è un sacrificio, è il sacrificio che ha per vittima Dio stesso. Ma, benché il sacrificio ci riscatti, benché la Chiesa canti la colpa che ne è il principio, il paradossale "Felix culpa!" - la felice colpa - ciò che ci riscatta è in pari tempo ciò che non avrebbe dovuto essere commesso. Per il Cristianesimo, il divieto è affermato in assoluto, e la trasgressione, quale che essa sia, è condannata una volta per tutte. Ciononostante, la condanna è sospesa proprio in conseguenza della colpa più condannabile, della trasgressione più grave che si possa pensare. Il passaggio dall'erotismo alla santità, ha grandissimo significato: è il passaggio da ciò che è maledetto e

respinto, a ciò che è fasto e benedetto. Da un lato, l'erotismo è la colpa solitaria, ciò che ci salva soltanto contrapponendoci a tutti gli altri, ciò che ci salva soltanto nell'euforia di un'illusione, poiché in definitiva quel che nell'erotismo ci ha portati al massimo grado di intensità ci colpisce in una con la maledizione della solitudine. D'altro canto, la santità ci sottrae alla solitudine, ma a patto di accettare il paradosso - "Felix culpa!" - la felice colpa - di cui proprio l'eccesso ci riscatta. Solo una fuga ci permette, in queste condizioni, di tornare ai nostri simili; fuga che senza dubbio merita l'appellativo di rinuncia, poiché, nell'ambito del Cristianesimo, noi non possiamo compiere la trasgressione e insieme gioirne; soltanto altri ne possono gioire nella condanna della solitudine! L'accordo con i suoi simili, è ritrovato dal cristiano solo a patto di non godere di ciò che lo libera, di ciò che tuttavia altro non è, mai, se non la trasgressione, la violazione dei divieti sui quali si fonda la civiltà.

Se seguiamo la strada indicata dal Cristianesimo, possiamo, è vero, non solo uscire dalla solitudine, ma accedere anche a una sorta di equilibrio che si sottrae al primitivo squilibrio, quello dal quale ho preso le mosse, e che ci impedisce di conciliare disciplina e lavoro con l'esperienza dell'estremo. La santità cristiana ci offre almeno la possibilità di portare alle estreme conseguenze l'esperienza della convulsione finale che, alla fine, ci precipita nella morte. Non si dà completa coincidenza tra la santità e la trasgressione del tabù concernente la morte. Soprattutto la guerra, rappresenta la trasgressione di questo tabù. Ma la santità non per questo è meno situata sul piano della morte: la santità è simile, in ciò, all'eroismo guerriero, per cui il santo vive come se morisse. Non si riscontra, in ciò, una deviazione totale? Il santo vive come se morisse, ma al fine di trovare la vita eterna! La santità è sempre un progetto; non lo è forse nella sua essenza. Santa Teresa diceva che anche se l'inferno l'avesse inghiottita, non avrebbe potuto far altro che perseverare. Comunque stiano le cose, l'intenzione della vita eterna si collega alla santità come al suo contrario; come se, nella santità, soltanto un compromesso permettesse di conciliare il santo con la massa, di conciliare il santo con tutti gli altri: con la massa, ed è la stessa cosa, con la filosofia, vale a dire col pensiero comune.

La cosa più strana è che si è riusciti a trovare un punto d'accordo tra la trasgressione e gli altri, ma soltanto a patto di non parlarne. Questo accordo è un fatto compiuto in tutte le forme delle religioni arcaiche; il Cristianesimo inventò l'unica via aperta alla trasgressione, che permettesse ancora di parlare. Riconosciamo qui, semplicemente, che il discorso che trascende il Cristianesimo, tende a negare tutto ciò che somiglia alla trasgressione, a negare in pari tempo tutto ciò che somiglia al divieto. Sul piano della sessualità, si prenda ad esempio l'aberrazione del nudismo, negazione del tabù sessuale, negazione della trasgressione necessariamente determinata dal tabù. Se si vuole, il discorso è la negazione di ciò che definisce l'umano in contrapposizione all'animale.

Da parte mia, ho l'impressione, parlandone, di avere reso una sorta di omaggio, abbastanza valido, al silenzio. E anche un omaggio, forse, all'erotismo. Ma a questo punto, voglio invitare coloro i quali mi stanno ad ascoltare, alla massima diffidenza. Io parlo insomma un linguaggio morto, questo linguaggio a mio avviso è quello della filosofia; oserei dire che, secondo me, la filosofia è, anche, condanna a morte del linguaggio; essa è anche un sacrificio. L'operazione cui ho accennato, e che opera la sintesi di tutti i possibili, costituisce la soppressione di tutto ciò che il linguaggio introduce e che sostituisce all'esperienza della vita ridondante - e della morte - una sfera neutra, una sfera indifferente. Ho voluto invitarvi a diffidare del linguaggio; devo perciò in pari tempo chiedervi di diffidare di ciò che vi ho detto. Non voglio finire



questo discorso con una battuta, ma ho voluto usare un linguaggio uguale a zero, un linguaggio che sia l'equivalenza del nulla, un linguaggio che torni al silenzio. Io non parlo del nulla che mi sembra a volte un pretesto per aggiungere al discorso un capitolo specialistico, come fa Sartre, ma della soppressione di ciò che il linguaggio aggiunge al mondo. Mi rendo conto che questa soppressione non è fattibile in forma rigorosa. Non si tratta, del resto, di introdurre una nuova forma di obbligatorietà. Ma verrei meno ai miei intendimenti se non vi mettessi in guardia contro eventuali fraintendimenti di ciò che ho detto. Tutto ciò che, a partire da questo punto, non ci toglie dal mondo (nel senso in cui, oltre la Chiesa, o contro la Chiesa, una sorta di santità toglie dal mondo), tradirebbe il mio proposito. Ho detto che la disciplina, avviandoci lungo la via del lavoro, ci allontana, dall'esperienza degli estremi. Su questo, penso, siamo d'accordo, per lo meno in senso generale; ma anche l'esperienza degli estremi ha una sua disciplina. In ogni caso, tale disciplina è in primo luogo contraria a qualsiasi forma di apologia verbale dell'erotismo. Ho detto che l'erotismo è silenzio, è solitudine; ma non lo è per coloro, la cui presenza nel mondo è di per sé mera negazione del silenzio, chiacchiera, oblio della possibile solitudine.

#### 7. PRAFAZIONE A "MADAME EDWARDA".

"La morte è ciò che vi è di più terribile,  
e conservare l'opera della morte  
è ciò che richiede la massima forza".  
Hegel.

L'autore di "Madame Edwarda" ha richiamato l'attenzione sulla gravità del suo libro (59). Ciò nondimeno, mi sembra opportuno insistere su quest'aspetto, a causa della leggerezza con la quale si è soliti trattare gli scritti che hanno per tema la vita sessuale. Non che io nutra la speranza o il proposito di apportare mutamenti; chiedo però al lettore di questa mia prefazione di soffermarsi un istante a riflettere sull'atteggiamento tradizionale nei confronti del piacere (che nel gioco dei sessi raggiunge la massima intensità) e del dolore (che la morte placa, è vero, ma che in un primo tempo esaspera). Un insieme di condizioni ci induce a farci dell'uomo (dell'umanità) un'immagine altrettanto remota dal piacere estremo e dall'estremo dolore, i divieti più comuni colpiscono, gli uni la vita sessuale, gli altri la morte, tant'è vero che sia questa che quella hanno costituito una sfera sacra, concernente la religione. I guai cominciarono allorché il divieto riguardante le circostanze della scomparsa dell'essere, furono gli unici ad assumere un aspetto grave, mentre quelli che concernevano le circostanze dell'apparizione - l'intera attività genetica - sono stati presi alla leggera. Non è il caso di protestare contro la tendenza della massa: essa è l'espressione del destino, il quale volle che l'uomo ridesse dei propri organi riproduttori. Ma questo ridere, che manifesta la contrapposizione di piacere e dolore (il dolore e la morte sono degni di rispetto, laddove il piacere è risibile, è additato al disprezzo), ne indica anche la fondamentale parentela. Il ridere non è più rispettoso, è il marchio dell'orrore.

La vita è l'atteggiamento di compromesso adottato dall'uomo nei confronti di un aspetto che ripugna, qualora questo aspetto non sembri grave. Del pari, l'erotismo, considerato con gravità, tragicamente, rappresenta un travolgimento.

Tengo, in primo luogo, a precisare fino a che punto siano vane le affermazioni banali, secondo le quali il divieto sessuale è un pregiudizio, del quale sarebbe tempo di disfarsi. La vergogna, il

puodore, che accompagnano l'intero sentimento del piacere, a loro volta altro non sarebbero che manifestazioni di mancanza d'intelligenza. Tanto vale affermare che dovremmo finalmente far tabula rasa e tornare al tempo dell'animalità, del libero divoramento e della indifferenza alle immondezze. Come se l'umanità, nel suo complesso, non fosse il risultato dei movimenti d'orrore, seguiti dall'attrazione, cui si collegano sensibilità e intelligenza. Ma, pur senza voler contrapporre alcunché al riso suscitato dall'indecenza, ci è possibile tornare in parte almeno a un punto di vista che soltanto il riso è stato in grado di introdurre.

E' infatti il riso che giustifica una forma di condanna disonorante. Il riso ci avvia per la strada lungo la quale il principio di una proibizione, di necessarie, inevitabili decenze, si trasforma in chiusa ipocrisia, nell'incomprensione di ciò che è in gioco. L'estrema licenza, unita al lazzo, s'accompagna al rifiuto di prendere sul serio - intendo dire "sul tragico" - la verità dell'erotismo.

La prefazione a questo libretto, in cui l'erotismo è rappresentato senza veli, e che vuol essere il preliminare alla consapevolezza di una lacerazione, è per me l'occasione di un appello che rivolgo in tono volutamente patetico. Non che ai miei occhi sia sorprendente che lo spirito si distolga da se stesso, per così dire volga le spalle a se stesso, e diventi, nella propria ostinazione, la caricatura della propria verità. Se l'uomo ha bisogno della menzogna, dopo tutto è affar suo. L'uomo che per caso abbia una sua fierezza, è soffocato dalla massa. Ma che importa? Non dimenticherò mai ciò che, di violento e meraviglioso, si ricollega alla volontà di aprire gli occhi, di guardare in faccia "quel che accade, ciò che è". E io non conoscerei "ciò che accade", se non sapessi nulla del piacere estremo, se nulla sapessi dell'estremo dolore.

Intendiamoci: Pierre Angélique si preoccupa di dire chiaramente che noi non sappiamo nulla e siamo affondati nella notte; ma, per lo meno, possiamo vedere quel che ci inganna, quel che ci impedisce di conoscere il nostro sconforto, di sapere, più esattamente, che la gioia è la stessa cosa del dolore, è la stessa cosa della morte.

Ciò da cui questa gran risata ci distoglie, ciò che il lazzo licenzioso suscita, è l'identità del piacere estremo e dell'estremo dolore: l'identità dell'essere e della morte, del sapere che il nostro cammino ha per termine questa splendente prospettiva, e della definitiva oscurità. Di questa verità, senza dubbio, alla fine potremo ridere, ma questa volta di una risata piena e sincera, che non si arresti di fronte al disprezzo di ciò che può essere ripugnante, ma il cui disgusto ci sprofonda e soffoca.

Per giungere al fondo dell'estasi, dove ci perdiamo nel godimento, dobbiamo sempre porne il limite immediato: l'orrore. Non soltanto il dolore degli altri o mio personale, avvicinandomi al momento in cui l'orrore mi afferrerà, può farmi pervenire allo stato di gioia che si confonde col delirio, ma non esiste neppure forma di ripugnanza della quale io non discerna l'affinità col desiderio. Non già che l'orrore si confonda con l'attrazione, ma qualora non possa inibirla, distruggerla, "l'orrore rafforza l'attrazione". Il pericolo paralizza, ma, se è meno forte, può eccitare il desiderio. Noi perveniamo all'estasi, solo nella prospettiva, sia pure remota, della morte, di ciò che ci annienta.

Un uomo differisce da un animale in quanto certe sensazioni lo feriscono o lo distruggono nel profondo. Tali sensazioni variano a seconda dell'individuo e dei modi di vivere; ma la vista del sangue, l'odore del vomito, che suscitano in noi l'orrore della morte, ci fanno a volte conoscere uno stato di nausea che ci colpisce più crudamente del dolore. Noi non sopportiamo queste sensazioni connesse alla vertigine suprema. Vi è chi preferisce la morte al contatto con un serpente, anche se inoffensivo. Esiste una sfera in cui la morte non significa più soltanto la scomparsa, ma anche l'intollerabile

movimento in cui noi scompariamo "nostro malgrado", mentre a ogni costo non bisognerebbe scomparire. Sono proprio questo "a ogni costo", questo "nostro malgrado", che contraddistinguono il momento dell'estrema gioia e dell'estasi ineffabile ma meravigliosa. Se non vi è nulla che ci trascenda, che ci trascenda nostro malgrado, dovendo "a ogni costo" non essere, noi non raggiungiamo il momento "insensato" cui tendiamo con tutte le nostre forze, e che in pari tempo con tutte le nostre forze respingiamo.

Il piacere sarebbe spregevole, se non vi fosse questo aberrante superamento, che non è limitato all'estasi sessuale, e che i mistici di varie religioni, e in primo luogo i mistici cristiani, hanno tutti conosciuto. L'essere ci è dato in un "intollerabile" superamento dell'essere, non meno intollerabile della morte. E poiché, della morte, nel mentre l'essere ci è dato, esso ci è del pari sottratto, noi dobbiamo cercarlo nel "sentimento" della morte, nei momenti intollerabili in cui ci sembra di morire perché l'essere in noi è presente solo per eccesso, quando la pienezza dell'orrore e quella della gioia coincidono.

Neppure il pensiero (la riflessione) si compie in noi se non nell'eccesso. Che cosa significa la verità al di fuori della rappresentazione dell'eccesso, se vediamo solo ciò che eccede la possibilità di vedere quel che è intollerabile vedere, così come, nell'estasi, è intollerabile godere? se pensiamo ciò che eccede la possibilità di pensare? (60).

Al termine di questa patetica riflessione che, in un grido, annulla se stessa, in quanto affonda nell'intolleranza di se stessa, ritroviamo Dio. E' questo il significato, è questa l'enormità di questo libretto "insensato": questo racconto mette in gioco Dio stesso, nella pienezza dei suoi attributi; e questo Dio, nondimeno, è una donnaccia di malaffare, del tutto simile alle altre. Ma ciò che il misticismo non ha potuto dire (al momento di dirlo veniva meno), lo dice l'erotismo: Dio non è nulla, se non è superamento di Dio in tutti i sensi, nel senso dell'essere volgare, non quello dell'orrore e dell'impurità; infine, nel senso di niente... Non possiamo aggiungere impunemente al linguaggio la parola che supera le parole, la parola "Dio"; nel momento in cui lo facciamo, tale parola, superando se stessa, vertiginosamente distrugge i propri limiti. Ciò che essa è, non indietreggia di fronte a nulla. Essa è dovunque sia impossibile aspettarsela: è di per sé un'"enormità". Chiunque ne abbia il minimo sospetto, subito tace, ovvero, cercando l'uscita, il termine, la conclusione, e sapendo che si dà la zappa sui piedi, cerca in sé ciò che, potendo annientarlo, lo rende simile a Dio, simile a niente (61).

Per l'inenarrabile strada lungo la quale ci avvia il più incongruo di tutti i libri, può anche darsi che facciamo qualche altra scoperta ancora.

Per esempio, casualmente, quella della felicità...

La gioia si troverebbe proprio nella prospettiva della morte (in tal modo, essa è mascherata sotto le speci del suo contrario, la tristezza).

Io non sono per nulla portato a pensare che l'essenziale in questo mondo sia la voluttà. L'uomo non si limita all'organo del godimento. Ma questo inconfessabile organo gli svela un segreto (62). Poiché il godimento dipende dalla deleteria prospettiva aperta allo spirito, è probabile che noi si bari e si tenti di attingere alla gioia, tenendoci il più lontano possibile dall'orrore. Le immagini che eccitano il desiderio o provocano lo spasimo finale, sono di regola losche, equivoche: se è l'orrore, se è la morte che esse hanno di mira, ciò accade sempre in modo ambiguo. Perfino nella prospettiva di Sade, la morte è trasferita sull'altro, e l'altro è in primo luogo un'espressione deliziosa della vita. La sfera dell'erotismo è votata

senza vie d'uscita allo stratagemma. L'oggetto che provoca il movimento di Eros si finge diverso da quel che è in realtà, tant'è vero che in materia di erotismo sono gli asceti ad aver ragione. Gli asceti dicono che la bellezza è la trappola del diavolo: solo la bellezza infatti rende tollerabile un bisogno di disordine, di violenza e di indegnità che è la radice dell'amore. Non posso considerare particolareggiatamente, in questa sede, i deliri le cui forme si moltiplicano e di cui l'amore puro ci fa conoscere ambiguamente il più violento, quello che porta ai limiti della morte il cieco eccesso della vita. Probabilmente la condanna ascetica è grossolana, è vile, è crudele, ma essa è conforme al tremore, senza il quale noi ci discostiamo dalla verità della notte. Non v'è motivo di attribuire all'amore sessuale una preminenza, che soltanto la vita nel suo complesso possiede, ma se noi non portassimo la luce nel punto esatto in cui cade la notte, come sapremmo di essere costituiti - come siamo - dalla proiezione dell'essere nell'orrore? Se l'essere si perde, se affonda nel vuoto nauseabondo che "a ogni costo" doveva fuggire?

Nulla, assolutamente nulla è più temibile. Quanto visibili dovrebbero sembrarci le immagini dell'inferno scolpite sui portali delle chiese! L'inferno è la parvenza di idea che Dio involontariamente ci dà di se stesso. Ma, al livello della perdita illimitata, ecco che noi ritroviamo il trionfo dell'"essere", al quale null'altro mai è mancato se non l'accordo col movimento che lo vuole mortale. L'essere si autoinvita alla terribile danza che ha per ritmo di ballo quello della sincope, e che non ci resta che accettare quale essa è, acccontentandosi di conoscere l'orrore al quale s'accorda. Se a questo punto il cuore ci vien meno, nulla vi è di altrettanto terribile. E mai il movimento terribile farà difetto: come infatti superarlo, se ci facesse difetto? Ma l'"essere aperto" alla morte, al supplizio, alla gioia, aperto senza riserve, l'essere aperto e morente, dolorante e felice, già appare nella sua luce velata; e questa luce è divina. E il grido che, la bocca contorta, quest'essere - invano? - vuol fare udire, è un immane "alleluja" perduto nel silenzio senza fine.

#### CONCLUSIONE.

Quelli dei miei lettori i quali s'interessino all'erotismo allo stesso modo che a problemi "separati", fatti oggetto di indagine specialistica, non hanno nulla da ricavare da questo mio libro.

Non voglio dire con ciò che l'erotismo sia la cosa più importante. Il problema del lavoro è certo più urgente. Ma è un problema alla stregua dei nostri mezzi, laddove l'erotismo è il problema dei problemi. In quanto "animale erotico", l'uomo costituisce un problema ai propri occhi. L'erotismo è, in noi, l'elemento problematico.

Lo "specialista" non è mai all'altezza dell'erotismo.

Di tutti i problemi, l'erotismo è il più misterioso, il più generale, il più celato.

Per colui il quale non riesca a trarsi da parte, per colui che meni un'esistenza aperta all'esuberanza, l'erotismo è il problema personale per eccellenza. L'erotismo è in pari tempo, per eccellenza, il problema universale.

Il momento erotico è anche il più intenso (eccezione fatta, se si vuole, dell'esperienza dei mistici). Pertanto, esso è situato alla sommità dello spirito umano.

E, se l'erotismo è alla sommità, l'interrogativo che ho posto alla fine del mio libro è anch'esso situato sulla sommità.

Ma tale interrogativo ha carattere filosofico.

E il supremo interrogativo filosofico coincide, ne sono certo, con la sommità dell'erotismo.

Questa tesi, che prospetto a mo' di conclusione, è in un certo senso estranea al contenuto ultimo del mio libro: dall'erotismo ecco che si passa alla filosofia, ma a ragion veduta io credo che, da un lato, l'erotismo non possa ridursi senza mutilazioni a qualcosa di scisso dal resto della vita, come ritengono i più; e d'altro canto, la stessa filosofia non può isolarsi. Si arriva a un punto in cui dobbiamo cogliere l'insieme dei dati del pensiero, l'insieme dei dati che ci condizionano nel mondo.

Questo insieme di dati evidentemente ci sfuggirebbe, se non venisse esposto dal linguaggio.

Ma, se il linguaggio lo espone, esso può farlo solo in una serie di capitoli che si susseguono nel tempo. Mai accadrà che ci sia data, in un solo e supremo istante, quella visione globale che il linguaggio fraziona in elementi separati, collegati dalla coesione d'una spiegazione e che però si succedono senza confondersi nel suo andamento analitico.

Così il linguaggio, mentre accumula la totalità di ciò che per noi conta, in pari tempo la disperde. Nel linguaggio, non possiamo cogliere ciò che c'importa, che ci sfugge sotto forma di proposizioni dipendenti l'una dall'altra, senza che mai si manifesti quell'insieme cui ognuno d'esse rinvia. La nostra attenzione resta fissa a quell'insieme che la successione delle frasi nasconde, non possiamo far sì che la luce piena si sostituisca al barbaglio delle frasi successive.

E' una difficoltà, questa, che lascia indifferente la maggior parte degli uomini.

Non è necessario rispondere all'interrogativo in cui l'esistenza consiste, e neppure è necessario porre tale interrogativo.

Ma il fatto che un uomo non risponda all'interrogativo, che neppure se lo ponga, non elimina l'interrogativo stesso.

Se qualcuno mi chiedesse che cosa siamo, gli risponderei: noi siamo quest'apertura a tutte le possibilità, quest'attesa che nessuna soddisfazione materiale riuscirà mai a esaudire, e che l'articolarsi del linguaggio non può ingannare! Noi siamo alla ricerca di una sommità. Ognuno di noi, se la cosa gli aggrada, può trascurare l'indagine, la ricerca. Ma l'umanità nel suo complesso aspira a tale sommità, l'unica che la definisca, l'unica che ne costituisca la giustificazione e il senso.

Questa sommità, questo momento supremo, è distinto da quello che la filosofia ha di mira.

La filosofia non esce da se stessa, essa non può uscire dal linguaggio. La filosofia usa il linguaggio in modo tale, che mai al linguaggio faccia seguito il silenzio. Così il momento supremo necessariamente eccede il problema della filosofia, almeno nella misura in cui la filosofia pretende di fornir risposta al proprio interrogativo.

Ecco, dunque, in quali termini va definita la difficoltà di cui dicevo.

L'interrogativo non ha senso se non a patto di essere elaborato dalla filosofia: parlo dell'interrogativo supremo, la risposta al quale costituisce il momento supremo dell'erotismo - il silenzio dell'erotismo.

Il momento della filosofia prolunga il momento del lavoro e del divieto. E' un punto questo sul quale non intendo dilungarmi oltre. Ma, sviluppandosi, incapace come è di interrompere il proprio movimento, la filosofia si oppone alla trasgressione. Se, dal piano del lavoro e del divieto (che si accordano e si completano) la filosofia volesse passare al piano della trasgressione, essa non sarebbe più ciò che è, bensì la derisione di se stessa.

La trasgressione, nei confronti del lavoro, ha l'aspetto di un gioco. Nel mondo del gioco la filosofia si dissolve in niente.

Attribuire alla filosofia la trasgressione per fondamento (è così che

procede il mio pensiero) equivale a sostituire al linguaggio una silenziosa contemplazione: "è la contemplazione dell'essere alla sommità dell'essere". Il linguaggio non è affatto sparito: sarebbe accessibile la cima se il discorso non ne avesse rivelato gli accessi? Però il linguaggio che li ha descritti cessa di aver senso nell'istante decisivo, allorché la stessa trasgressione, nel proprio movimento, si sostituisce all'esposizione teorica della trasgressione, ma un momento supremo si aggiunge a tali successive apparizioni: in questo istante di profondo silenzio - in questo istante di morte - si rileva l'unità dell'essere, nell'intensità delle esperienze in cui la sua verità si distacca dalla vita e dagli oggetti della vita.

Nell'introduzione a questo mio libro ho tentato - sul piano del linguaggio - di fornire un approccio a questo istante supremo, riferendolo al sentimento della "continuità" dell'essere.

Come ho già avuto occasione di dire, il testo dell'introduzione in questione fu letto nel corso di una conferenza, alla quale assistette Jean Wahl, che subito dopo mi mosse quest'obiezione (il sentimento di continuità lo avevo attribuito agli individui impegnati nel gioco erotico).

"Uno dei due partecipanti all'atto erotico deve avere coscienza della continuità. Ora, Bataille ci parla, Bataille scrive, Bataille è un essere cosciente, e nel momento in cui è cosciente, la continuità può essere interrotta. Non so quel che ne dirà Bataille, ma ho l'impressione che qui stia il nocciolo della faccenda: la coscienza della continuità non è più la continuità, perché altrimenti non si potrebbe parlarne."

Jean Wahl mi aveva esattamente capito.

Replicai subito, facendogli osservare che aveva ragione, certo, ma che a volte, al limite, continuità e coscienza tendono a confondersi.

In effetti, il momento supremo è nel silenzio e, nel silenzio, la coscienza si esclude.

Ho detto poco prima: "in questo istante di profondo silenzio, in quest'istante di morte...".

Che cosa saremmo senza il linguaggio? Il linguaggio ci ha fatti quali siamo. Solo il linguaggio rivela, al limite, il momento sovrano in cui esso non ha più corso. Ma, alla fine, colui che parla confessa la propria impotenza.

Il linguaggio non è dato indipendente dal gioco del divieto e della trasgressione. E' perciò che la filosofia per cogliere, sempreché sia possibile, il nodo globale dei problemi, deve rielaborare i problemi stessi, a partire da un'analisi storica del divieto e della trasgressione. E' nell'atto di contestazione, di revisione fondata sulla critica delle origini, che la filosofia, tramutandosi in trasgressione della filosofia, può accedere alla sommità dell'essere. La sommità dell'essere non si rivela nella sua "interezza" se non nel movimento di trasgressione in cui il pensiero fondato, dal lavoro, sullo sviluppo della coscienza, supera alla fine il lavoro, sapendo che non può subordinarvisi.

NOTE ALLA PARTE SECONDA.

N. 1. Se parlo chiaramente e distintamente di "me", è ponendo la mia esistenza come una realtà isolata, simile a quella degli altri uomini che io considero dal di fuori, e ho potuto distinguere chiaramente gli altri uomini solo nella misura in cui essi hanno, nella loro apparenza d'isolamento, quella perfetta identità con se stessi che io attribuisco alle cose.

N. 2. Kinsey, Pomeroy, Martin, "Il comportamento sessuale dell'uomo", e K., P., M., "Il comportamento sessuale della donna".

N. 3. Perfino i dati fondamentali dell'antropologia somatica hanno un senso solo nella misura in cui sono esplicativi di una realtà nota, in cui situano l'essere umano nell'ambito del regno animale.

N. 4. Un critico americano, Lionel Trilling, ha singolarmente ragione d'insistere sull'ingenuità degli autori, i quali ritennero di tagliar la testa al toro, affermando questo carattere "naturale".

N. 5. In un certo senso che è mai la classe sovrana se non la malavita fortunata, munita del consenso della collettività? I popoli più primitivi hanno una tendenza a riserbare la poligamia ai loro capi.

N. 6. "Lautréamont et Sade", Ed. de Minuit, 1949, p.p. 220. Lo studio di Mau rice Blanchot non è soltanto la prima esposizione coerente del pensiero di Sade: per usare l'espressione dell'autore, esso aiuta l'uomo a comprendere se stesso, aiutandolo a modificare le condizioni di qualsiasi comprensione.

N. 7. E' nelle "Centoventi giornate di Sodoma" scritte in carcere che Sade diede per la prima volta il quadro d'una vita sovrana, che era una vita scellerata, da libertini consacrata alla voluttà criminale. Alla vigilia del 14 luglio 1789, venne trasferito in un'altra prigione per aver tentato di incitare alla rivolta i passanti urlando dalla finestra: "Popolo di Parigi, qui si sgozzano i prigionieri!". Non gli si permise di portare con sé nulla, e il manoscritto delle "Centoventi giornate di Sodoma" andò disperso nel saccheggio che fece seguito alla presa della Bastiglia. Alcuni curiosi raccolsero, dai mucchi di oggetti disparati che s'ammassavano nel cortile della fortezza, quel che parve loro degno di interesse. Il manoscritto venne ritrovato attorno al 1900 presso un libraio tedesco, e Sade stesso ebbe a dire di aver "versato lacrime di sangue" per una perdita che in effetti colpiva gli altri, che colpiva in generale tutta l'umanità.

N. 8. Maurice Blanchot, op. cit., p.p. 256-258.

N. 9. Op. cit., p. 244.

N. 10. Op. cit., p.p. 236-237.

N. 11. In "Revue de Paris", 1834.

N. 12. Si tratta di "Justine" o più esattamente della "Nouvelle Justine", nella sua versione più libera pubblicata a cura dell'autore nel 1797 e riedita nel 1953 da Jean-Jacques Pauvert. La prima versione è stata pubblicata nel 1930 per i tipi delle Editions Fourcade, a cura di Maurice Heine, pubblicata nuovamente per i tipi delle Editions du Point du Jour, nel 1946, con una prefazione di Jean Paulhan e, nel 1954, riedita da Jean-Jacques Pauvert e corredata, a mo' di prefazione, da una diversa versione del presente studio.

N. 13. La proposizione non è nuova; ciascuno la riconosce. Tanto che lo dice e lo ripete un adagio popolare, senza che nessuno protesti: "Ogni uomo nasconde in "cuor" suo un porco che sonnechia".

N. 14. La scrittrice ha apposto al suo studio un titolo alquanto vistoso: "Faut-il br-ler Sade?". Pubblicato dapprima in "Temps Modernes", il saggio costituisce la prima parte di "Privilèges", Gallimard, 1955 in-16° (Collezione "Les Essais", LXXVI). Purtroppo la biografia di Sade che l'autrice ha accompagnato al saggio ha assunto la forma d'un pezzo di bravura, il cui andamento a volte esagera i fatti.

N. 15. "Privilèges", p. 42.

N. 16. Letteralmente, "Strutture elementari della parentela", Parigi,

1949. (N.d.T.)
- N. 17. "Structures Élémentaires de la Parenté", p. 30.
- N. 18. Op. cit., p. 14.
- N. 19. Op. cit., p. 23.
- N. 20. Op. cit. p. 25.
- N. 21. Op. cit., p.p. 609-610.
- N. 22. Lévi-Strauss rinvia (Op. cit., p. 609, n. 1) a A. L. Kroeber, "Totem and Taboo" in "Retrospect".
- N. 23. Op. cit., p.p. 127-128.
- N. 24. Op. Cit., p. 544.
- N. 25. Op. cit., p. 544.
- N. 26. Op. cit., p. 545.
- N. 27. Op. cit., p. 66.
- N. 28. Op. cit., p. 67.
- N. 29. Op. cit., p. 82.
- N. 30. Op. cit., p. 81.
- N. 31. Op. cit., p. 81.
- N. 32. Op. cit., p. 596.
- N. 33. Op. cit., p. 48.
- N. 34. Si nota a questo proposito un'evidente esagerazione: ai giorni nostri, le situazioni si differenziano grandemente a seconda dei casi. Del pari, possiamo chiederci se anche per gli uomini arcaici la sorte del celibato sia sempre la stessa. Personalmente, sono dell'avviso che la teoria del Lévi-Strauss si basi principalmente sulla "generosità", benché, senza alcun dubbio, l'"interesse" attribuisca ai fatti il loro incontestabile peso.
- N. 35. Op. cit., p. 64.
- N. 36. Ibid.
- N. 37. Op. cit., p. 65.
- N. 38. Op. cit., p. 176.
- N. 39. Op. cit., p. 178.
- N. 40. Ibid.
- N. 41. Op. cit., p. 560.
- N. 42. Quest'orrore non sembra che il Lévi-Strauss lo condivida. Ma non saprei dire con certezza se egli avverte tutte le conseguenze del passaggio dal pensiero che si dà un oggetto particolare, artificialmente isolato (la scienza) al pensiero votato al complesso, all'assenza d'oggetto, cui porta la filosofia (ma col nome di filosofia si intende spesso solo un modo "meno ristretto" - più azzardato - di considerare i problemi particolari).
- N. 43. "Mystique et Contenance. Travaux du Septième Congrès international d'Avon", Desclée de Brouwer, 1952, in-8°, 410 pagine (annata 31esima della "Revue Carmélitaine").
- N. 44. Op. cit., p. 10.
- N. 45. Op. cit., p. 19. Il corsivo è dell'autore.
- N. 46. Op. cit., p. 26.
- N. 47. "La signification du symbolisme conjugal", p.p. 380-389.
- N. 48. Vedere più in alto p. 140.
- N. 49. Il padre Beirnaert rinvia a J. Leuba, "La Psychologie des Mystiques religieux", p. 202. Il dottor Parcheminey espone (p. 238), sulla scorta di un articolo apparso nella "Revue française de Psychanalyse" (1918, n. 2), il pensiero di Marie Bonaparte.
- N. 50. Essi sono tuttavia indotti a supporre che una vocazione di psichiatria esiga un minimo di nevrosi.
- N. 51. Padre Tesson, "Sexualité, morale et mystique", p.p. 359-380. La stessa opinione è sostenuta dal padre Philippe de la Trinité in "Amour mystique, chasteté parfaite", p.p. 17-36 (articolo di testa).
- N. 52. Padre Tesson, "Sexualité, morale et mystique", p. 376.
- N. 53. Dilettazione amorosa (termine teologico); quella su cui si ferma volontariamente il pensiero. (N.d.T.)
- N. 54. Non dico: il dispendio di "energia sessuale". Sono d'accordo con Oswald Schwarz ("Psychologie Sexuelle", Gallimard, 1951, p. 9) nello scorgere, nel concetto di "energia sessuale", un edificio senza



fondamenta: tuttavia, mi è sembrato che lo Schwarz abbia trascurato il fatto che un'energia fisica, non predeterminata, disponibile in più sensi, è sempre in gioco nell'attività sessuale.

N. 55. Op. cit., p. 386.

N. 56. Non si può dire lo stesso delle altre sfere della possibilità umana. Che si tratti di ricerca filosofica o matematica, o perfino di creazione poetica, non ha luogo alcuna eccitazione sessuale. A rigor di termini, il combattimento, ovvero il crimine, come pure il furto, la rapina, non sembrano estranei a tale possibilità. L'eccitazione sessuale e l'estasi sono sempre connesse con movimenti di trasgressione.

N. 57. Conferenza tenuta al Collège Philosophique, nella primavera del 1955.

N. 58. "Lascaux ou la naissance de l'art", "Les grands siècles de la peinture", Ginevra, Skira, 1955. Dico dell'uomo dei primi tempi, ma soltanto nel senso che l'uomo di Lascaux non doveva differire sensibilmente dall'uomo dei primi tempi. Le pitture della caverna di Lascaux sono evidentemente posteriori alla data che può essere assegnata, senza troppa imprecisione, alla "nascita dell'arte".

N. 59. Pierre Angelique, "Madame Edwarda", 3a ed., J. J. Pauvert, 1956, in-8°.

N. 60. Chiedo scusa al lettore se soggiungo che questa definizione dell'essere e dell'eccesso non può avere un fondamento filosofico preciso, in quanto l'eccesso eccede il fondamento: l'eccesso è ciò per cui l'essere è innanzitutto prima di ogni altra cosa fuori da tutti i limiti. Senza dubbio, l'essere si trova anche nei limiti: tali limiti ci permettono di parlare (io parlo, ma parlando non dimentico che la parola non soltanto mi sfuggirà, ma effettivamente mi sfugge). Queste frasi costruite metodicamente sono possibili (lo sono in larga misura anzi, poiché l'eccesso è l'eccezione, è il meraviglioso, il miracolo...; e l'eccesso designa l'attrazione - l'attrazione, se non l'orrore per tutto ciò che è "più di ciò che è"), ma dapprima è data la loro impossibilità: tant'è vero che io non sono mai legato, non mi assoggetto mai, ma conservo la mia sovranità, che solo la mia morte, la quale proverà l'impossibilità in cui io mi trovavo di limitarmi all'essere senza eccesso, separa da me. Io non respingo la conoscenza senza la quale non scriverei, ma questa mano che scrive è "moribonda", e per questa morte che le è promessa, essa si sottrae ai limiti accettati scrivendo (accettati dalla mano che scrive, ma rifiutati da quella che muore).

N. 61. Ecco quindi la prima teologia proposta da un uomo che è illuminato dal riso e che si compiace di non limitare "quel che non sa ciò che è il limite". Ricordatevi il giorno in cui leggete di un ciottolo di fiamma, voi che siete impalliditi sui testi dei filosofi! Come potrebbe esprimersi colui che li fa tacere, se non in forme che non sono per loro concepibili?

N. 62. Potrei inoltre fare osservare che l'eccesso è il principio stesso della riproduzione sessuale: in effetti, la "divina provvidenza" volle che, nella sua opera, il suo segreto restasse leggibile! Non si poteva risparmiare nulla, all'uomo? Il giorno in cui egli si accorge che la terra gli sfugge da sotto i piedi, gli vien detto che ciò accade "provvidenzialmente". Ma, se anche l'uomo creasse i propri figli con la bestemmia, va ricordato che è proprio bestemmiando, sputando sui propri limiti, che il più miserabile gode, è bestemmiando che egli è Dio, tant'è vero che la "Creazione" è inestricabile, irriducibile a un altro impulso spirituale che non sia la certezza, essendo limitati, di eccedere.