

Part II: We, Lovers of To Be, Eyes of the World

Stefano Esengrini
stefano.esengrini@unicatt.it

The task that awaits those who have noticed the devastation of the truth prevailing today lies in coming to terms with the illusory nature of the political proposals that European leaders formulated during the 20th century and which, despite their diversity, are based on a single interpretation of the sense of Being in terms of “nihilism”. Now, we do acknowledge that ample space has been reserved in the last fifty years to show the criminal nature of the fascist and Nazi projects, as well as the alienation that emblematically characterizes the liberal model, particularly in its American version. That is why it now proves extremely urgent to clarify the spiritual presuppositions that favored the disastrous advent of Bolshevism in the Soviet Union. Here is what E.E. Cummings set out to do during a trip made in the 1930s to Stalin’s Russia and whose ripest fruits the American poet collected in a very precious diary emblematically entitled *Eimi (I am)*. Awakening a sense of Being thus becomes the escape route Cummings devised to bring Western man back into that dimension capable of renewing in each of us that need for rootedness, which guarantees the possibility of an authentic existence.

Keywords: rootedness, Simone Weil, bolshevism, George Orwell, Charles Ferdinand Ramuz, Henry Miller, E.E. Cummings

Parte II: Noi, amanti d'essere, occhi del mondo

Stefano Esengrini
stefano.esengrini@unicatt.it

Che la scienza si risvegli nel mezzo del sogno generato dall'arte!

E.E. Cummings¹

1. Tra futuro e passato

Lo ricordava Simone Weil poco prima di morire: «Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana»².

Più importante e misconosciuto delle altre esigenze dell'anima, alle quali era consacrata la prima parte di quello che viene a ragione considerato il testamento spirituale della filosofa francese: *La prima radice*. Più importante, dunque, dei bisogni di ordine, libertà, ubbidienza, responsabilità, uguaglianza, gerarchia, onore, punizione, libertà di opinione, sicurezza, rischio, proprietà privata e proprietà collettiva. Più importante persino del bisogno «più sacro di tutti»: il bisogno di verità. Bisogni, questi, su cui si fonda, del resto, l'esistenza tanto del singolo individuo quanto della comunità a cui egli inevitabilmente appartiene. Per questo motivo è essenziale prestare attenzione alle parole con cui Weil riconosceva nel radicamento il fine di quello che avrebbe dovuto costituire – così recita il sottotitolo del volume apposto dall'autrice – il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Ascoltiamo:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente.

¹ E.E. Cummings, *E.E. Cummings Papers*, bMS Am, 4/32-35 (1823), Houghton Library, Harvard University.

² S. Weil, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano 1973, p. 43.

Come interpretare allora la suddetta importanza, ma, ancor più, detto misconoscimento? Come possiamo cioè risalire al terreno in cui un simile bisogno affonda le sue radici, proprio per favorire lo slancio e l'elevazione che guidano il cammino spirituale di ogni individuo? E ancora: quali sono i fenomeni originari da cui l'uomo in quanto singolo e in quanto membro di una comunità trae segretamente la linfa che sostiene la sua crescita – nel necessario superamento del passato (di cui conserverebbe tuttavia certi tesori) in nome di un futuro a cui egli si affida come a ciò a cui è destinalmente chiamato?

*

Se la parola non risultasse sin troppo abusata, potremmo dire che è di un mondo che l'uomo dovrebbe avvertire innanzitutto il bisogno, a maggior ragione dopo che si trovò esposto a quella tempesta spirituale che vide abbattersi sull'Europa di fine Ottocento il principio di uno sradicamento che contribuì a scardinare tanto la realtà contadina quanto quella operaia e che gettò le basi, attraverso la precedente affermazione dell'Imperialismo, per quella che sarebbe stata la prima catastrofe di proporzioni planetarie: la Prima Guerra mondiale. Catastrofe che, a sua volta, avrebbe da lì a poco spianato la strada all'avvento dei regimi bolscevico, fascista e nazionalsocialista...

Composto nel 1943 (e pubblicato postumo nel 1949), *La prima radice* si presenta come il tentativo di esplicitare le condizioni spirituali che hanno reso possibile l'epoca che ci ha preceduto, ma al contempo – secondo una continuità ancora da chiarire – quella in cui ci troviamo noi stessi ad abitare. In questo nostro tempo di povertà, infatti, il bisogno di radicamento appare ancora più importante, dal momento che la meno evidente, ma altrettanto profonda e forse ancora più pervasiva devastazione della verità in atto in Occidente rischia di pregiudicare la possibilità di riportare l'uomo a sé a partire dalla “naturalezza” con cui ogni individuo prende parte in modo “automatico” al proprio mondo, ossia al proprio luogo di nascita, alla propria professione, al proprio ambiente – in una parola: alla propria lingua-madre.

A fronte, dunque, dell'urgenza che contraddistingue la nostra epoca e che si rivela tanto più stringente quanto più si confonde con i continui successi conseguiti dalla scienza moderna e dalla potenza dei suoi calcoli, dovremo poter risvegliare quei presentimenti del futuro che sapranno preparare un nuovo inizio per l'umanità occidentale. Che dire, per esempio, del futuro che attende le nuove generazioni e del tenore dell'educazione che dovrebbe esser loro impartita all'interno di un orizzonte di senso in così rapida e incerta trasformazione da rendere problematica la possibilità di preparare un uomo a professioni e ambienti che in questo

momento non esistono ancora, sottoposti come sono alle fluttuazioni impresse dalle sempre più assillanti richieste di un mercato che illude i propri attori con il miraggio di un crescente benessere?

Memori di quanto scriveva Cesare Pavese nella *Prefazione* alla sua traduzione di *Moby Dick* di Hermann Melville: «Poiché avere una tradizione è meno che nulla, è soltanto cercandola che si può viverla»³, chiediamo: in nome di quali presentimenti del futuro sapremo individuare quei tesori del passato capaci di fungere da segnavia lungo il nostro cammino? Quali presentimenti tali tesori sapranno ispirare? E a quali fenomeni di fondo tali tesori del passato e presentimenti del futuro contribuiranno congiuntamente a risalire come prima radice della nostra presenza – sulla terra, sotto il cielo?

2. Totalitarismo e nichilismo

L'urgenza di risalire all'origine profonda del nostro bisogno di radicamento ci induce a fornire della storia moderna un'interpretazione che si discosta dal paradigma comunemente accettato, secondo il quale il presente sarebbe il frutto di un lento ma costante processo di emancipazione dell'umanità. Lo sradicamento del mondo operaio, del mondo contadino e della dimensione nazionale di cui parlava Weil in riferimento alla prima metà del XX secolo dovette infatti essere avvertito solo in modo parziale, se, com'è vero, esso non permise nei decenni successivi – se non apparentemente (ci riferiamo al comunismo, lo vedremo) – un rinnovamento delle istanze che stavano a fondamento dell'esistenza dell'uomo.

In altre parole, tanto l'avvento della grande industria quanto la nascita dei regimi totalitari in Europa dopo la Prima Guerra mondiale non furono colti, almeno inizialmente, alla stregua di altrettante modalità in cui si sarebbe andata affermando la morsa esercitata dal nichilismo. L'organizzazione scientifica del lavoro, da un lato, e il ritorno all'ordine garantito dall'ascesa di "uomini forti", dall'altro, finirono così per essere percepiti come alternative più utili, ossia più efficienti, e pertanto più vere, delle più tradizionali tecniche produttive o dei più consolidati sistemi politici, che nel frattempo avevano una volta ancora manifestato tutta la loro impotenza nell'assicurare quel progresso idealmente infinito tanto agognato da borghesi e proletari, così come da ogni Stato interessato a estendere la propria sfera d'influenza sul mondo.

³ H. Melville, *Moby Dick*, Adelphi, Milano 1987, p. 12.

E tutto ciò in nome di un’illusione di civiltà che abbagliò alcuni degli spiriti più sottili della vecchia Europa, facendone degli araldi di quel più ampio processo di democratizzazione a livello mondiale che è giunto a compimento, a partire dal secondo dopoguerra, con la decolonizzazione e, ancora più esplicitamente, in seguito al crollo del Muro di Berlino, con l’avvento della globalizzazione. Quest’ultima, in particolare, si sarebbe rivelata come il sistema più adeguato a estendere a livello planetario quella “cultura dei diritti” di cui si era già fatta promotrice la Rivoluzione francese e contro cui si era esplicitamente schierata proprio Simone Weil con la pretesa di risvegliare nell’umanità europea la necessità di rifondare il senso della storia degli ultimi cinque secoli in nome del pensiero che l’uomo è innanzitutto al servizio di certi doveri!

Se allora nel 1943 l’opera di Weil poté apparire del tutto inattuale, dobbiamo ammettere che il suo contributo fornisce una delle più lucide e al contempo rare vie di scampo elaborate dal pensiero occidentale all’intrinseca violenza che alberga nell’idea moderna che l’uomo sia la misura di tutte le cose e che la conoscenza risieda innanzitutto nella capacità di calcolare – e quindi di controllare – ogni cosa. In questa prospettiva, solo alla luce di una nuova idea di grandezza potrà farsi strada l’ipotesi che il radicamento sia il più importante bisogno dell’anima umana, nella misura in cui il superamento del suo precedente misconoscimento si presenta come l’unica possibilità capace di assegnare all’uomo un luogo sulla Terra in cui egli possa sentirsi a casa, ritrovando in sé quell’esigenza di “eternità” che, sola, lo salva dal rovinio in cui altrimenti precipiterebbe.

Così Weil declinava il rapporto che sussiste tra radicamento e sentimento patrio attraverso le principali articolazioni che scandiscono l’andamento dell’esistenza del singolo e delle differenti sotto-collettività in cui detta esistenza si dispiega:

Questo sentimento di pungente tenerezza verso una cosa bella, preziosa, fragile e peritura è ben più ardente di quello che si prova verso la grandezza nazionale. L’energia di quel sentimento è purissima e molto forte. Un uomo non è forse capace di eroismo per proteggere i figli, o i vecchi genitori, ai quali tuttavia non si unisce nessun prestigio di grandezza? Un amore per la patria che sia veramente puro ha una qualche affinità con i sentimenti che un uomo prova per i giovani figli, per i vecchi genitori, per la donna amata. Il pensiero della debolezza può accendere l’amore come quello della forza, ma la purezza della fiamma è ben diversa. La compassione per la fragilità è sempre legata all’amore per la vera bellezza, perché sentiamo intensamente che alle cose veramente belle dovrebbe essere assicurata un’esistenza eterna e che così non è.⁴

⁴ S. Weil, *La prima radice*, op. cit., p. 149.

Se ora accogliamo l'intenzione espressa da Weil di voler educare l'uomo ad avvertire il bisogno di radicamento – ossia, per dirla con Martin Heidegger, di risvegliare in lui un senso per l'essere e di insistere in esso –, dobbiamo saper individuare nel tempo segnato dall'assenza di urgenza la minaccia più insidiosa, nella misura in cui i tentativi di fronteggiare la crisi del sistema liberale dopo la Prima Guerra mondiale non avrebbero rappresentato che un'illusione.

Per questo motivo i pur incontestabili crimini commessi dalla Germania hitleriana e dalla Russia staliniana non esauriscono l'origine di una perversione che non può essere ascritta esclusivamente alla psicologia fanatica dei loro leader. In altre parole, l'assoluta fiducia accordata dai popoli italiano, russo e tedesco ai vari Mussolini, Stalin e Hitler, più ancora che confermare un'inclinazione congenita al male, costituisce la risposta a un'esigenza di verità interpretata in modo unilaterale, che finì pertanto per usare violenza – fosse anche con le migliori intenzioni – nei confronti della realtà.

In questa prospettiva le ideologie bolscevica, fascista e nazionalsocialista si rivelano insufficienti non a causa delle nefandezze commesse dai loro gerarchi, ma più segretamente a causa della loro pretesa di determinare una scala di valori indiscutibili sulla base della quale organizzare lo Stato, finendo in tal modo per svuotare la partecipazione attiva del singolo alla vita della collettività a favore dell'applicazione inflessibile di procedure che avrebbero dovuto assicurare giustizia e ordine. *Dura lex sed lex*, recitava un noto adagio mussoliniano.

In realtà, di questo genere di delirio può essere emblematicamente rinvenuta una traccia ben prima nella storia, e precisamente nelle ondate di terrore con cui il Comitato di salute pubblica presieduto da Maximilien Robespierre fece piazza pulita tra il 1793 e il 1794 di tutti coloro che erano anche solo sospettati di tramare contro il nuovo dio incarnato dalla Rivoluzione: la Ragione!

Ne sia una prova il dialogo tra Georges-Jacques Danton e Robespierre magistralmente inscenato da Andrzej Wajda all'interno del film che il regista polacco consacrò nel 1983 alla seconda figura-guida del giacobinismo, anch'egli vittima della furia dell'Incorruttibile. Spettò infatti a Danton tentare *in extremis* di risvegliare Robespierre dall'illusione con cui quest'ultimo aveva preteso di guidare la rivoluzione a favore del tanto amato popolo in nome di quegli ideali di giustizia e uguaglianza che, volendo assicurare all'80% della popolazione più decorose condizioni di vita, ottennero sì di livellare tutti, ma solo nel senso in cui non risparmiarono a priori nessuno dalla possibilità di essere ghigliottinato! Accecato dal proprio pur nobile ideale, Robespierre aveva infatti finito per elevare gli uomini a un'altezza tale da rendere loro impossibile respirare.

Allo stesso modo l'appellativo di "cittadino" con cui i protagonisti della rivoluzione erano soliti rivolgersi gli uni agli altri non è che l'antesignano dei più compromessi "compagno" o "camerata" e condivide con questi lo stesso genere di "astrazione" che si tradusse in un'omologazione spersonalizzante portatrice di sradicamento.

Aggiungiamo altresì che anche nel caso del giacobinismo la sete di giustizia a fondamento della (supposta) verità del giudizio che l'uomo è solito esprimere nei confronti di ciò che lo circonda finì per prevalere su quello spirito di compassione, che all'implacabilità della condanna preferisce la tenerezza di chi si propone di comprendere.

Detto altrimenti, il sentimento di sradicamento di cui fa esperienza l'uomo occidentale nel tempo dell'assenza di urgenza diviene l'occasione per accorgersi dell'insufficienza di ogni pretesa calcolante con cui il soggetto si propone di definire ciò che gli sta dinanzi come fosse qualcosa che si contrappone alla sua maestà, per cedere invece il passo all'entrata in presenza di ciò che è e a essa corrispondere nella meditazione che si pone al seguito del suo senso. Qui le tracce segrete dei tesori custoditi nel più antico passato sanno risalire tanto indietro da anticipare e fecondare il futuro di quei presentimenti che annunciano con passi di colomba una svolta. È allora in questo punto che finalmente incontriamo i giovani figli, i vecchi genitori e la donna amata come coloro che incarnano il pensiero di ciò che incessantemente si rigenera e induce il nostro ringraziamento.

*

Prima di procedere, è ora opportuno approfondire la natura della risposta fornita dalle principali potenze europee alla crisi del sistema liberale innescata dal crollo della Borsa di Vienna nel 1873. Per contrastare la sovraproduzione e la conseguente disoccupazione, esse finirono infatti per adottare due provvedimenti che miravano a sostenere il pur necessario aumento della produzione richiesto dalla crescente sete di profitti da parte degli imprenditori e dal bisogno di vedere migliorata la qualità della propria vita da parte degli stessi consumatori.

Il mercato si vide così costretto a razionalizzare il processo produttivo ottimizzando l'utilizzo di materie prime e manodopera al fine di ridurre i costi, cosa che avrebbe permesso una conseguente riduzione dei prezzi a vantaggio di una più ampia schiera di consumatori appartenenti innanzitutto alla classe piccolo-borghese dei cosiddetti "colletti bianchi". A questo si accompagnò la necessità di "esportare" la crisi all'esterno del sistema europeo, finendo per avviare una politica volta a conquistare i mercati internazionali con merci sempre più competitive.

Rivoluzione industriale e Imperialismo si presentano allora come due facce della stessa medaglia, con cui il sistema liberale rispose al rischio di scomparire e di vedersi sostituito dall’alternativa rappresentata dal progetto comunista elaborato da Karl Marx e Friedrich Engels sin dal 1848. Non è infatti un caso che la rivoluzione bolscevica guidata da Lenin a partire dal 1917 abbia incarnato quella speranza di giustizia e di uguaglianza che avrebbe portato a compimento quanto intrapreso dalla Rivoluzione francese, prima che essa subisse quel riflusso moderato che la riportò su posizioni sostanzialmente liberali, rendendo altresì possibile da lì a poco l’ascesa di Napoleone.

Non sorprende poi che proprio in Italia e in Germania, scosse al termine della Prima Guerra mondiale dal fenomeno noto come “Biennio rosso”, si assistette alla nascita dei partiti fascisti in funzione antibolscevica, cosa che valse loro una certa impunità da parte dello Stato liberale a fronte del contributo da essi fornito a combattere una minaccia ritenuta esiziale. Per questo motivo, qualora anche volessimo soffermarci sull’interpretazione che vide nel Fascismo e nel Nazionalsocialismo una «terza via» rispetto a liberalismo e comunismo, dovremmo per prima cosa evidenziare i presupposti spirituali che, da una parte, rendono ragione dell’entusiasmo suscitato in Europa dall’avvento del bolscevismo, ma che, dall’altra, riconducono anche la rivoluzione russa entro lo stesso orizzonte di senso che aveva precedentemente permesso di rinvenire nel liberalismo il rischio endemico di soffocare le più autentiche esigenze dell’individuo e di provocare quella “normalizzazione” che ritroviamo tipicamente all’interno di ogni società massificata.

Tale uniformità si era del resto resa necessaria per evitare che l’eccesso di libertà individuale compromettesse l’equilibrio generale. Anche nel caso del sistema liberale – in palese violazione del postulato della “mano invisibile” teorizzata da Adam Smith – lo Stato fu dunque costretto a intervenire sul naturale andamento del mercato, assumendo funzioni dirigistiche volte a ottimizzare l’utilità comune. In tutti i principali sistemi politici del Novecento si assistette così all’implementazione delle logiche di programmazione utili a ridurre il rischio di nuove crisi. Al corporativismo fascista, inaugurato dalla *Carta del lavoro* (1927), si affiancarono allora in rapida successione il primo Piano quinquennale in Unione sovietica (1928), il *New Deal* voluto dal presidente americano Roosevelt (1933) e il primo Piano quadriennale tedesco (1936).

Alla stessa stregua un primo sguardo alla seconda metà del XX secolo ci consentirebbe di interpretare lo stesso trionfo della superpotenza americana in base alla ridotta efficienza raggiunta dal blocco comunista e alla sua incapacità di amministrare efficacemente le gigantesche risorse messe a disposizione dalla fisica atomica (non a caso il disastro di

Chernobyl avrebbe di poco anticipato – e di fatto preparato – l'inabissarsi dell'Unione sovietica). Anche il più recente avvento di Cina e India alla guida del mercato mondiale sarebbe ascrivibile a un ineguagliabile tasso di crescita del loro prodotto interno lordo, che avrebbe la propria giustificazione nelle inaudite opportunità di scambio offerte da mercati interni in continua crescita sia a livello strettamente numerico che in termini di propensione marginale al consumo.

L'affermazione, infine, dell'intelligenza artificiale quale dispositivo capace di assegnare alla potenza tecnologicamente più progredita il primato nell'attuale contesto internazionale andrebbe a confermare la pretesa esclusività con cui il metodo scientifico reclamerebbe a sé il compito di fornire il quadro categoriale entro cui possono essere fornite risposte certe o almeno altamente probabili alle domande che interrogano la verità e il suo senso. Ma questa è ancora intelligenza?

3. L'illusione comunista

È tempo a questo punto di avanzare qualche osservazione di fondo sul caso sovietico. Più precisamente, la Rivoluzione russa si presentò come una possibile via di scampo alle crisi a cui era sottoposto ciclicamente il sistema capitalistico e rispetto alle quali le politiche volte a favorire la redistribuzione del reddito sembravano insufficienti a garantire quell'uguaglianza che sola avrebbe assicurato l'emancipazione dell'uomo auspicata da Marx.

Ora, se, da una parte, vi fu chi si recò in Unione sovietica per verificare con i propri occhi i supposti miracoli prodotti dall'avvento del socialismo reale (ricordiamo di passaggio che l'URSS fu l'unico Stato a uscire rafforzato dal crollo della Borsa di New York nel 1929), non possiamo dimenticare, dall'altra, coloro che si avvidero tempestivamente della natura nichilista della stessa ideologia bolscevica, il cui limite essenziale sarebbe consistito nell'essere emanazione di una società fondata interamente su un solo piano: il piano terrestre.

È quanto sosteneva Charles Ferdinand Ramuz all'interno di un saggio composto tra il 1931 e il 1933 e intitolato *Statura dell'uomo*⁵. Si tratta di un documento di rara intensità e perspicacia che muove da una premessa del tutto affine a quanto espresso da Weil, secondo cui l'uomo della rivoluzione industriale sarebbe divenuto tutto d'un tratto un esiliato che non avrebbe più avuto casa nel mondo. A fronte, infatti, della conoscenza dei corpi acquisita attraverso la loro

⁵ C.F. Ramuz, *Taille de l'Homme*, in Id., *Œuvres complètes*, t. 15, Éditions Rencontre, Lausanne 1968, pp. 7-85.

misurazione, egli avrebbe finito per incontrare nell'universo solo silenzio, nel senso che i corpi stessi avrebbero manifestato una singolare indifferenza nei confronti del metodo adottato, impedendo la nascita di quel “senso di famiglia” che nel Medioevo cristiano aveva unito l'uomo alla propria comunità.

In questa prospettiva la già tragica riduzione in termini strettamente quantitativi del rapporto tra uomo e mondo operata dal capitalismo fu assunta e ampliata con altre finalità dallo stesso bolscevismo, il quale, pur contrapponendosi sul piano ideologico al proprio *competitor*, finì per utilizzare il suo stesso metodo di analisi, rimanendo in tal modo gravemente limitato nella radicalità della propria potenza rivoluzionaria e nella verità della soluzione offerta. Il rifiuto della dimensione qualitativa si tradusse in questo caso nel tentativo di rifondare la società a partire dalla restituzione all'uomo della propria statura attraverso la negazione di Dio, la cui esistenza si riteneva avesse finito per legittimare l'ingiustizia tra gli uomini.

Per questo motivo il bolscevismo negava l'idea stessa di mistero, che veniva ridotto semplicemente a ciò che non era ancora conosciuto, ma che un giorno lo sarebbe stato. Allo stesso modo, la domanda che si interrogava sulla statura dell'uomo non avrebbe più dovuto essere posta, dal momento che non avrebbe potuto ricevere risposta, non essendo riconducibile a elementi quantitativi. L'uomo cioè avrebbe dovuto abbandonare ogni ambizione metafisica a favore dell'analisi del ruolo da lui svolto all'interno della società, la quale si sarebbe posta come l'unica realtà materialmente esperibile insieme a quella dello Stato.

A questa stregua l'individuo non avrebbe più dovuto essere interpretato in base a un'ipotetica missione a cui sarebbe stato chiamato. Egli non era infatti che uno degli ingranaggi della società o dello Stato, ragion per cui la sua “essenza” era riconducibile esclusivamente alla sua utilità e al rendimento quotidiano da lui garantito. In altre parole, l'individuo avrebbe avuto motivo di esistere solo in rapporto all'insieme sociale, nel senso che l'uomo avrebbe dovuto essere misurato solo in base al compito che gli era stato attribuito in funzione delle esigenze imposte dalla società.

Nulla pertanto sarebbe risultato più sospetto delle cosiddette “ruminazioni solitarie” in cui l'uomo sarebbe sprofondato ognqualvolta avesse assunto un atteggiamento contemplativo nei confronti della realtà. Quest'ultima finiva, infatti, per ridursi a un'immagine esclusivamente interna (o interiore) che non poteva trovare riscontro nella verità esterna a tutti comune. Così l'uomo dotato di spirito contemplativo finì per essere considerato un essere malato e sostanzialmente inutile, che per di più pretendeva di allontanarsi dall'unico modello vero incarnato dall'uomo produttivo.

Ogni scostamento dalla figura standard di uomo avrebbe dovuto pertanto essere liquidato, così come ogni sottomissione a un ordine e a un ritmo eccedenti le capacità di controllo esercitato dalle macchine avrebbe favorito il pericoloso instaurarsi di un contatto diretto con la realtà, che si sarebbe paradossalmente tradotto in un regime di schiavitù, nella misura in cui avrebbe impedito all'uomo di rifare la Terra a propria immagine e somiglianza!

4. Eleusi e Brooklyn

Se adesso accogliamo l'ipotesi che il piano terrestre sia preceduto da quello celeste, nulla appare più asfittico della descrizione della realtà appena proposta e stentiamo a credere che il bolscevismo abbia potuto suscitare il minimo interesse. In questo senso, la negazione programmatica dell'individuo descritta da Ramuz è profondamente affine allo sradicamento prodotto dal sistema capitalista su cui si soffermava Weil, e viene da chiedersi se l'unica soluzione percorribile per fare fronte alla duplice minaccia rappresentata da liberalismo e comunismo non risieda nell'individuazione di una dimensione che fuoriesce, poiché l'anticipa, dall'impostazione del problema in termini di calcolo e pianificazione.

A questo proposito si può leggere con profitto un saggio di George Orwell intitolato *Nel ventre della balena*, in cui lo scrittore inglese, volendo chiarire il senso della feroce critica formulata da Henry Miller in *Tropico del cancro* nei confronti del processo di sradicamento in atto negli anni Trenta negli Stati Uniti, si preoccupava di ricostruire in modo puntuale le posizioni assunte tra il 1925 e il 1935 dai principali romanziere e poeti di lingua inglese nei confronti di liberalismo, bolscevismo e fascismo⁶.

In realtà, la posizione di Miller si distingueva da quelle degli altri autori, nella misura in cui, rinunciando a schierarsi a favore di una delle tre suddette alternative, lo scrittore americano proponeva una rivoluzione che non si fondava su una contrapposizione, ma su una resa, e rendeva pertanto illusorio ogni intervento volto a modificare la realtà (fosse anche in difesa degli ideali libertari minacciati dalle forze franchiste nel corso della guerra civile in Spagna a cui prese parte lo stesso Orwell).

Una resa che finiva per depotenziare alla radice la forza distruttrice della lotta e anticipava una pace che non era solo l'opposto della guerra, ma la sua (della guerra) progressiva dissoluzione “dall'interno”. Sembra infatti essere questo l'unico atteggiamento capace di

⁶ G. Orwell, *Nel ventre della balena*, in H. Miller, *Domenica dopo la guerra*, Mondadori, Milano 1948, pp. 5-57.

preparare l’insorgere di una dimensione in cui l’uomo può prendere stanza oltre ogni forma di opportunità e convenienza, per risalire cioè alla possibilità dell’esistenza del singolo in nome del riferimento ai fenomeni della luce e dell’aria quali origini segrete del farsi mondo del mondo.

Scriveva Miller a proposito di Eleusi in occasione di un suo viaggio in Grecia nel 1940 che ha fatto (e farà) epoca tra tutti coloro che hanno saputo (e sapranno) riconoscere la preminenza del “qualitativo” e della sua capacità di configurare uno spazio-e-tempo che permette di entrare in contatto diretto con le cose “sentendole” e di conoscerle per come esse sono – e non per come ci appaiono:

Qui tutto parla, oggi come secoli fa, di illuminazione, di un’accecante, gioiosa illuminazione. La luce acquista una qualità trascendentale: non è solo la luce del Mediterraneo, è qualcosa di più, qualcosa di insondabile, qualcosa di sacro. Qui la luce penetra direttamente nell’anima, apre le porte e le finestre del cuore, sei nudo, esposto, isolato in una beatitudine metafisica che rende tutto chiaro *senza che sia conosciuto*⁷.

Ma se la Grecia costituì per Miller una vera e propria epifania, non è meno vero che quel genere di rivelazione permise allo scrittore, rientrato obbligatoriamente in patria in seguito all’estensione del secondo conflitto mondiale al fronte balcanico, di rivolgere un nuovo sguardo alla propria realtà e di esserne genuinamente stupito oltre ogni (astratta) idealizzazione.

Di questo tenore sono le considerazioni con cui Miller conclude un racconto intitolato *Riunione a Brooklyn*, in cui la quotidianità risulta attraversata dalla presenza di qualcosa che sembra rimandare a un altro mondo, a un altro pianeta, come se in essa vi fosse qualcosa di preordinato che testimonierebbe a favore del fatto che la giustizia nel mondo esiste, espressione dello splendore e della santità o salubrità della vita⁸!

Aggirandosi per le vie del quartiere in cui lo scrittore aveva trascorso la propria infanzia, una sola è la scena che continua a proporsi e che sembra contenere la misura della nostra esistenza: intorno a una tavola imbandita in modo frugale gli uomini si raccolgono in circolo, «sorridendo bonari a conversare, i corpi rilassati, lo spirito aperto ed espansivo». Tornato a casa dopo essere a lungo da essa fuggito nell’illusione che un mondo più importante lo stesse reclamando e lo supplicasse di trovare un più grande e più degno posto per sé, Miller si vede riportato a una

⁷ H. Miller, *Il colosso di Marussi*, Adelphi, Milano 2000, p. 51, corsivi nostri.

⁸ H. Miller, *Domenica dopo la guerra*, op. cit., pp. 149-157.

dimensione apparentemente angusta, in cui tuttavia egli sa scorgere le tracce di ciò che è eterno, perpetuo, e che permane senza mai ripetersi.

In questa direzione, per chi fosse in grado di accorgersene, vivere diverrebbe una perpetua sfida a creare, ossia a rinnovare e riconfigurare la propria comprensione del senso d'essere di ciò che è. In un simile contesto rimandare l'eterno, concludeva Miller, risulterebbe letteralmente impossibile e l'uomo non avrebbe più bisogno di volare attorno alla Terra per trovare un paradiso che in fondo è già rinvenibile in ciò che gli sta accanto.

5. La lezione di Matisse e di E.E. Cummings

A dire il vero, già in *Tropico del cancro* Miller aveva saputo proporre un rivolgimento dello sguardo capace di trarre l'uomo nei «giusti confini del mondo»⁹. Le donne e gli uomini di Henri Matisse da cui si era sentito attorniato in occasione di una sua visita a una galleria di Parigi avevano infatti saputo spezzare «il grigore del mondo», e nel canto e nella poesia del pittore francese era potuto erompere «il colore della vita».

Il mondo rappresentato da Matisse si era rivelato tanto naturale e completo da suscitare nello scrittore una sensazione di vertigine, come se egli si fosse trovato «immerso» e «a fuoco» nel «plesso stesso della vita». Sulla soglia di questo mondo trasfigurato dall'arte Miller si era così potuto sovvenire della lezione di Proust e della rivelazione che il grande francese era stato in grado di portare alla luce grazie al potere con cui l'alchimia del suono e del senso delle parole è in grado di far apparire un mondo vero in ciò che sembra essere insignificante o addirittura negativo.

Così in ogni poesia di Matisse è possibile sentire «*the lift of the wave and the cool of flying spray*», il levare dell'onda e il fresco dello spruzzo che vola. Con la maestria con cui sa restituire la genesi segreta del mondo – il «modulo invisibile» che precede ogni mancanza e piccolezza –, Matisse si presenta come un veggente che danza e che attraverso la propria opera risponde alla dissoluzione del mondo con lo scintillio fremente (*trembling glitter*) di un nuovo mattino.

Per quanto dunque, stando almeno a quanto diceva Orwell, la natura “meramente” autobiografica dell'opera di Miller sia il riflesso dell'assenza di integrità che caratterizzerebbe ancora il nostro mondo, non possiamo negare la presenza nei suoi scritti di un nuovo sentore

⁹ H. Miller, *Tropico del cancro*, in ID., *Opere*, I Meridiani, Milano 1992, pp. 157-161.

che preannuncia l'avvento di uno spazio-e-tempo in cui il soggetto cede il passo al farsi incontro del reale, non più colto alla stregua di un oggetto che si contrappone, come fosse un ostacolo, nella forma di un'onda che ci investe, ma piuttosto in quanto eco del suo frangersi nello spruzzo che vola e che in quanto tale propaga intorno a sé una dimensione di freschezza che scuote ogni certezza già conseguita e libera e consegna a ciò che è a venire.

È lo scintillio in cui ogni mattino fa la sua comparsa senza esaurire lo spazio di apparizione, ma limitandosi a suggerire la vibrante possibilità del suo essere. Il levare del giorno, come il levare dell'ancora che abbandona i fondali per emergere all'aria aperta, descrive uno spazio in cui la vastità dell'aperto non si disperde nell'illimitatezza, ma risulta segretamente attraversata da un richiamo all'intimità che delimita e contribuisce a dare forma a ogni cosa. Nonostante la terra sembri uscita dalla propria orbita – «dai propri cardini», dirà Heidegger –, è ancora possibile che un uomo, senza ricorrere a formule, resti ancorato alla realtà per insistere intorno al suo fulcro e mantenere intatta la rivoluzione che presiede al gioco della vita.

*

In un mondo in cui la «macchina» – così Miller chiamava il fenomeno da noi indicato con i nomi di scienza e di calcolo – ha spremuto l'ultima goccia di sugo ai «martiri del progresso moderno», un quadro-poesia di Matisse si distingue per il rifiuto che sa opporre alla «consumazione della morte».

Qui la carne che va a costituire il corpo dei soggetti rappresentati sulla tela, risulta trasfigurata e sembra addirittura esprimere «il miracolo del respiro», ossia quella stessa leggerezza in cui coloro che sopravvivono alla morsa esercitata dal funzionamento inflessibile del sistema che tutto programma riconoscono l'imprevedibile farsi incontro del reale, qui colto oltre il riferimento a ciò che è meramente effettivo per divenire segno di una dimensione che eccede la semplice misurabilità per farsi soffio, aroma.

Ed è proprio sulle tracce di questa segreta apparizione che prende avvio l'avventura poetica di un secondo dettatore americano che ha saputo modulare negli inauditi echi modernisti della propria lingua-madre il fremito che scuote intimamente tutto ciò che dà inizio a un mondo e che, in questo suo entrare in risonanza, genera uno spazio-e-tempo in cui l'uomo si vede ricondotto presso ciò che lo riguarda in prima persona, individualmente.

Già autore di un primo romanzo – *La stanza enorme* – dedicato all'esperienza della Prima Guerra mondiale, Edward Estlin Cummings appartiene a quella schiera di creatori che sentirono l'esigenza di guadagnare una comprensione del mondo che andasse oltre l'evidente

fallimento del cosiddetto «esperimento americano», presto precipitato in una deriva produttivo-consumistica che, a detta dello stesso poeta, aveva finito per ridurre l'autentico *homo americanus* a un genere in via di estinzione e per far prevalere, al contrario, quel «fine esemplare di ipermagica ultraonnipotenza»¹⁰ che ha improntato di sé l'umanità degenere o l'inumanità (*manunkind*) di cui anche noi oggi siamo una tragica manifestazione.

Perché questo «mondo di cose fabbricate» (*world of made*), che continuiamo a confondere con un «mondo di cose nate» (*world of born*), altro non è che un «mostro indaffarato» che sembra essersi impossessato degli uomini dopo averli trasformati in altrettanti «Insetti» (sono parole dell'autore) ed averli asserviti, ormai esangui, alle esigenze del Progresso, qui paragonato a una «malattia confortevole». In essa ogni cosa cade vittima di una smania produttiva che, pur senza uccidere direttamente, lascia in vita una parvenza di uomo che si limita a giocare con una realtà che appare grande, quando al contrario, proprio a causa delle sue dimensioni gigantesche, essa rivela la propria piccolezza, ossia la piccineria del tenore del mondo che contribuisce a configurare.

Mediante la curvatura rappresentata dalla loro concezione spazio-temporale, le lenti del Progresso sanno convogliare i raggi provenienti dalla realtà verso un'estensione del loro desiderio degenere (*unwish*), che ritorna a sé infinitamente potenziato ma al contempo privo di una misura (*unself*). «Povera carne e poveri alberi», sospira il poeta, e ancora «povere stelle e povere pietre»... «Noi medici», conclude Cummings, siamo allora in grado di riconoscere un «caso disperato» – quello dell'inumanità che siamo – quando riusciamo ancora ad avvertire il richiamo che ci ricorda che anche qui, accanto a noi, è presente un universo straordinario. *Let's go, andiamo!*

6. Un viaggio nell'im-mondo

Nel caso di Cummings s'impone tuttavia un secondo ordine di considerazioni. Stando infatti alla ricostruzione fornita da Orwell delle posizioni assunte dagli scrittori anglofoni nei confronti dei “grandi” progetti politici elaborati in Europa tra le due guerre, il poeta americano sembra occupare una posizione che non rientra in nessuno dei due “movimenti” a cui finirono per aderire molti dei più significativi autori dell’epoca. A un primo “movimento”, sorto tra il 1920 e il 1930 e composto essenzialmente da James Joyce, Thomas Stearns Eliot, Ezra Pound,

¹⁰ E.E. Cummings, *Complete Poems 1904-1962*, Liveright, New York 1994, p. 554.

David Herbert Lawrence, Wyndham Lewis e Aldous Huxley, se ne contrappone, infatti, un secondo, sviluppatosi tra il 1930 e il 1935 e costituito innanzitutto da Wystan Hugh Auden e Stephen Spender.

E se del primo gruppo Orwell evidenziava come «non ci fosse preoccupazione per gli assillanti problemi del momento»:

Scompare completamente dalla consapevolezza britannica tutto quello che avvenne tra la morte di Lenin e la carestia ucraina: circa dieci anni. Per tutti quegli anni la Russia significa soltanto Tolstoj, Dostoevskij e conti in esilio che fanno gli autisti di piazza. L'Italia significa musei, ruderis, chiese, pinacoteche, ma non camicie nere. La Germania significava film, nudismo, psicoanalisi: ma non Hitler, di cui quasi nessuno aveva sentito parlare prima del 1931,

e come, in ogni caso, «la tendenza di tutti gli scrittori di questo gruppo fosse conservatrice» – e, in particolare, favorevole al fascismo (nel caso di Pound, a quello italiano) –, del secondo viene detto che

A un tratto [...] qualcosa accade. Il clima letterario cambia. [...] La figura del tipico letterato cessa di essere quella di un esule coltissimo con una certa inclinazione verso la Chiesa, per diventare quella di un diligente scolaretto con una certa inclinazione verso il comunismo.

Se, dunque, da una parte, Cummings, pur avendo pubblicato nel 1933 un romanzo ispirato a un viaggio compiuto due anni prima nella Russia sovietica, non può essere considerato in alcun modo uno strenuo promotore né del fascismo né del comunismo, dall'altra non possiamo trascurare il fatto che proprio l'esperimento tentato nel «paese di Marx» (*Marxland*) sollecitò la sua attenzione, risvegliando l'esigenza di osservare da vicino (come avevano già fatto l'amico John Dos Passos e Theodore Dreiser) i reali effetti derivanti dall'adozione del sistema alternativo al modello adottato negli Stati Uniti, di cui il poeta, del resto, si era manifestato in più occasioni un critico severissimo.

In realtà, l'esperienza trascorsa in terra russa per una durata complessiva di trentasei giorni (dal 10 maggio al 14 giugno 1931) non assunse innanzitutto una valenza politica, ma permise una volta ancora di approfondire la conoscenza delle condizioni che presiedono alla possibilità che l'esistenza dell'uomo e, più precisamente, dell'individuo (così viene declinato in America il pensiero dell'uomo reclamato dal proprio destino) risulti improntata al bisogno di verità e di radicamento.

E proprio nella misura in cui la Russia viene identificata sin dall'inizio come «una terra del Fu» (a land of Was), ossia come l'opposto del paese dell'È (*Is*), non sorprende che la seconda opera in prosa del nostro autore si intitoli *Eimi*, ovvero [*Io*] *Sono*, così come è da «amante d'Essere!» (*lover of To Be!*) che si dispiega il viaggio che lo condurrà da Parigi a Mosca, a Kiev, a Odessa e che si concluderà con un emblematico «ritorno al mondo» rappresentato dall'arrivo a Costantinopoli e dal successivo e definitivo rientro a Parigi. Perché la sofferta ed estenuante permanenza di Cummings a Mosca mette in luce la natura degenere del mondo progettato dalla rivoluzione bolscevica, a cui si accompagna necessariamente un'umanità sfigurata, in cui la stessa differenza di genere sembra aver perso il proprio nitore a favore dell'insediamento di un'indistinta e spersonalizzante omogeneità che riduce le donne a non-uomini (*nonmen*) e l'intero popolo a un altrettanto anonimo conglomerato di «tu fasulli» (*unyous*).

La prima persona del tempo presente del verbo che dice in greco antico l'essere diviene la dizione-guida scelta da Cummings per superare la duplice limitatezza rappresentata da capitalismo e bolscevismo a favore di un rivolgimento di senso che, dopo aver messo tra parentesi il supposto primato assunto dall'uomo in quanto *Io*, sa distinguere tra ciò che è reale (*actual*) e ciò che è meramente effettivo (*real*). Nel primo caso, infatti, l'esistenza dell'uomo è pensata a partire dal tratto della possibilità, a cui si contrappone lo spettacolo di una vita irreggimentata e priva di gioia offerto in modo del tutto surreale, quasi fosse un feticcio, dalla figura del cadavere di Lenin nel mausoleo a lui dedicato sulla Piazza Rossa. Cadavere che, proprio perché imbalsamato, incarna nel modo più evidente quell'immobilità che si limita a ripetere all'infinito uno stesso senso d'essere, qui ormai ridotto a dogma.

Ma cosa avrebbe da invidiare a questa inquietante mistificazione di massa l'altrettanto agghiacciante clima di «suicidio spirituale», di «onnipotente assenza di immaginazione», di «apoteosi della mediocrità in nome della perfettibilità», di «onnivora ipocrisia sociale», di «sterilità dell'intelletto» che lo stesso Cummings poté sperimentare in America nel corso della Guerra Fredda? In questa prospettiva i due regimi – fatte salve le loro reciproche differenze – operarono una comune e sistematica abolizione delle istanze istitutive dell'individuo, nella misura in cui anche in America «la salvezza implacabile [!] di ciascuno» fu ottenuta attraverso «l'assassinio di ciascuno»¹¹!

Detto altrimenti, Stati Uniti e Unione sovietica finirono per essere solo due «mostruosi e subumani Superstati» che instaurarono un insopportabile stato di polizia che regolava,

¹¹ E.E. Cummings, *Six Nonlectures*, Atheneum, New York 1966, p. 103.

inquadrava e convogliava le forze verso l'unico obiettivo riconosciuto: l'efficacia a servizio della potenza. Non siamo a questo punto noi occidentali, ora come allora, meri funzionari di un meccanismo pilotato dalle esigenze espresse dal *Big Business* oggi a trazione cinese o dalla *Big Science* e dai suoi *Big Data* elaborati dalla sempre più “autonoma” e performante intelligenza artificiale? Così si esprimeva Cummings nella quarta di copertina della prima edizione del suo romanzo:

Eimi... può essere superficialmente descritto come il diario tenuto per trentasei giorni da un poeta-pittore nel corso di un viaggio che lo ha condotto da Parigi a Mosca, a Kiev, a Odessa; e da lì a Costantinopoli e mediante l'Orient Express nuovamente in Francia. Fondamentalmente, *Eimi* costituisce la reazione epica di un essere umano a un'esperienza trascendente. Il mondo pagano dello spirito ha avuto il proprio visitatore vivo in Enea; quello cristiano, in Dante; oggi la Russia – nel suo adorare la scienza qui simbolizzata dalla macchina – ha messo “ciò che è oltre” a disposizione dell’umanità; a questa stregua l’autore di *Eimi* non affonda né nel Tartaro né nell’Inferno, ma in un regno di spettri torturati dalla macchina e privati di ciò che è ideale, in un mondo degenero incredibile, ma effettivo, chiamato URSS. Condividendo la sua discesa e il suo ritorno alla vita, noi scambiamo i conflitti negativi di un’epoca materialistica con la fede positiva e senza tempo dell’arte; in tal modo partecipiamo direttamente a una delle affermazioni più coraggiose di valori spirituali di cui la letteratura possa fregiarsi. *Eimi* intona il grido di guerra dell’individuo – di quell’essenza profonda, compassionevole, imperfetta e illimitabile che è sempre l’Uomo – contro ogni tentativo di asservimento, contro tutte le categorie crudelmente superficiali di perfezione, tutte le mediocrità che operano in modo malato, tutte le pulsioni fanatiche, tutte le definizioni¹².

7. L’oasi dell’arte

Novello Dante del XX secolo in quell’Inferno che fu il non-mondo o l’immondo rappresentato dalla Russia bolscevica, Cummings compie un viaggio spirituale in compagnia dei suoi Virgilio e Beatrice attraverso i gironi in cui si articola la dimensione storico-destinale che l’uomo sovietico fu chiamato a sostenere e che, anche in questo caso, assunse la forma della «macchina». La riduzione della realtà a ciò che è effettivo costituisce pertanto la decisione essenziale che permise all’uomo socialista di ricondurre lo spirito alla materia, sospendendo ogni mistero a favore di ciò che poteva essere messo a disposizione e in tal modo controllato in vista dell’ottimizzazione dell’utilità sociale.

¹² E.E. Cummings Papers, bMS Am 1823.4 (35), Houghton Library, Harvard University.

Unico essere vivo all'interno di una schiera infinita di fantasmi o «ombre» che popolavano il falso mito (*unmyth*) del progresso della razza umana («solo gli individui possono essere umani»), Cummings fece esperienza della necessità di abbandonare a se stessa la pretesa esercitata dalla scienza di limitare la conoscenza alla misurabilità per riguadagnare la possibilità del nostro soggiorno sulla Terra a partire dal silenzioso farsi largo di un tempo che concede e inaugura lo spazio dell'incontro dell'individuo con ciò che è. In questo consiste la fragranza dello stupore (*fragrance of amazement*) con cui ancora una volta il singolo uomo si trova esposto in prima persona e con tutto se stesso a ciò che lo sopravanza come a un'offerta o profusione di senso che tempestivamente prepara l'istante del contatto da cui può sorgere un luogo in cui prendere stanza e abitare.

Per questo motivo non sorprenderà come la prima «oasi», dice Cummings – di verità, aggiungiamo noi –, si verifichi «finalmente» in corrispondenza di una visita resa dal poeta il 25 maggio al Museo d'arte occidentale, in cui si trovavano esposte, oltre a «molta merde borghese di prim'ordine», diverse tele del primo Cézanne, ma soprattutto – «incredibile!» – un'intera sala consacrata a Picasso e – «ancora più incredibilmente» – una seconda sala contenente cinque Matisse, a cui si aggiungevano altresì alcuni eccellenti Van Gogh, un Gauguin, un Renoir, e ancora un Derain, un Vlaminck e quattro Maillol.

Preceduta due giorni prima dall'incontro del tutto inusuale con *a human being* (abbiamo capito bene), l'apparizione di queste opere d'arte rappresenta una delle rarissime occasioni offerte al poeta di sentire qualcosa, di avvertire cioè la ragione del proprio pellegrinaggio in Russia e, al contempo, il senso del pellegrinaggio compiuto dall'intera Russia bolscevica alla ricerca dell'Essere. Dopo aver infatti sfiorato e salutato uno di quegli idoli ed essersi infine ritrovato fuori dal Museo su una (quale?) strada semplicemente umana, Cummings non sarà in grado di distinguere se tale strada esista veramente e se coloro che si trovano su di essa pensino a loro volta di esistere¹³!

In un simile clima i Picasso appesi alle pareti di una stanza altrimenti desolata hanno saputo poco prima oltrepassare, uccidendolo, ciò che è meramente effettivo per piombare in picchiata come razzi che fluttuano e che, nel loro oscillare, turbinano e compiono evoluzioni assolute, immani. Simili, in questo, alla Mente che governa ogni cosa, essi si sono mostrati capaci di provocare ora le velocità più serene, ora le tranquillità più furiose della Forma, dello Spirito.

¹³ E.E. Cummings, *Eimi*, Liveright, New York-London 2007, pp. 189-191. I tre capoversi che seguono, così come i successivi due paragrafi, sono il frutto di una nostra libera (ma fedele, per quanto non integrale) traduzione interpretante delle pagine del romanzo di volta in volta indicate.

I Matisse, dal canto loro, si sono manifestati quali altrettante presenze più o meno distorte che ora si adagiano su un verde piano inclinato, ora si stagliano contro l’azzurro più piatto del cielo (forse Cummings si riferisce a *La danza* del 1910, oggi conservato all’Hermitage?). Al pari di creature che sintetizzano rapidamente le loro proporzioni, essi sembrano quasi non appartenere ad alcun mondo, nel loro scorrere come fossero in pausa, simili a non-danzatori che danzano costantemente e inventano da sé con precisione, perpetuamente, gli elementi che ne costituiscono il ritmo – dal soffitto giù sino a terra, e dal pavimento sino al soffitto.

Qui il colore si è schiuso assumendo una tonalità, una Forma viva, oscillante. Ecco «l’impervia orchestrazione di una Vuotezza ottica matura» che ha saputo spaziare in modo melodioso sino a raggiungere armonicamente una «Vitalità visiva di ritorno». I Matisse appaiono così come altrettanti slanci-strappi che ambiscono a ancorare tale vitalità a un qualche profilo. Così la grazia, dall’alto in basso, da lontano a vicino, concede, oltre ogni aspettativa, «lussureggianti e sensuali navigazioni del Silenzio», culmine e compimento del cammino con cui ogni cosa giunge a essere propriamente se stessa.

*

E ancora una volta – al termine di una giornata in cui, grazie all’incontro con l’opera d’arte, ha potuto fare esperienza dell’essere quale elemento generante il mondo a cui l’uomo prende parte (e di cui la Russia rappresenta solo un vuoto simulacro, privo di quello scintillio che lascia brillare le cose per quel fanciullo che è il Poeta) –, Cummings torna a insistere sulla differenza che sussiste tra conoscere e sentire quali modalità di accesso alla verità del reale e al bisogno di radicarsi in esso quale fonte di ogni suo (del reale) rinnovamento.

Posto infatti che solo il sentire sia in grado di lasciare spazio all’apparizione di ciò che è e di favorire quell’incontro con la salubrità o interezza della vita che è in grado di inaugurare un luogo presso cui soggiornare, ciascun uomo è invitato individualmente a rilassarsi, ad aprirsi e a prestare ascolto, contribuendo con la propria comprensione alla costruzione di quella casa i cui pavimenti e soffitti, lunghi dal definire una scatola anonima nella sua asettica perfezione, definiscono i confini del decoro che sostiene la nostra finitudine.

In questo risiede l’autentico Sé a cui ogni uomo è chiamato a dare forma entro i confini che pertengono alle possibilità concesse a ciascuno. Per un uomo che non fabbrica un mondo, ma che lo fa nascere, che lo genera quasi inconsciamente, oltre ogni misurabilità, la speranza e la disperazione non sembrano essere all’altezza del rarefarsi o svanire con cui lo spazio e il tempo preparano l’avvento di ciò che è. Superando infatti la conoscibilità di ciò che è effettivo a favore

della percezione del gioco della vita, l'uomo si apre al sorriso del mondo che nessuna equazione è in grado di restituire.

Il venir meno dello spazio e del tempo nei momenti estatici della nostra esistenza altro non è allora che l'eco dell'essere in quanto niente, in cui l'assenza di ogni determinazione, lungi dal costituire una mancanza, si fa vuoto capace di accogliere e di accordare una dimora. Sono queste le pareti invisibili dell'unica vera casa in cui l'uomo possa abitare, fondata com'è sull'unica Rivoluzione destinata a sopravanzare le altre (liberale, comunista e fascista), nella misura in cui concede all'ente di entrare in presenza e all'uomo di farsi incontro al suo apparire nella configurazione di un mondo che di questo gioco conserva la fragranza.

Non più anonime e sostituibili marionette all'interno del rigido teatrino a cui la scienza riduce l'esistenza, il poeta e il pittore oltrepassano la prevedibilità di ciò che può essere conosciuto o desiderato «aritmeticamente» per esporsi al regno del sogno, in cui la morte si trasforma in nuova vita e la meraviglia espone a un'apertura – la libertà – che lascia incontrare l'agonia generata nel nostro spirito dalla prima gioia con cui l'essere scuote ogni fatto acquisito¹⁴.

8. Lungo la via di casa

Ma è solo in corrispondenza del «ritorno al mondo» di cui parlerà Cummings nella parte conclusiva del romanzo (in particolare, a partire da mercoledì 10 giugno) che l'intero large poem, come lo chiamava Marianne Moore, tocca il suo acme e l'iniziale chiusura e fissità che aveva finito per contraddistinguere l'intera esperienza sovietica si trasfigura in un'ultima apparizione che custodisce la possibile verità dell'esistenza umana, ossia la sua apertura al senso di ciò che è. L'incontro con l'opera d'arte ha così potuto costituire un'anticipazione della disponibilità dell'uomo ad accogliere ciò che è, eleggendo i tratti secondo cui la realtà (e non la semplice contingenza fattuale) si compagina: «*Oh, tutto ora ha inizio e l'intero spettacolo meravigliosamente volteggia...*»¹⁵.

All'apertura del mondo sembra adesso corrispondere quell'apertura dell'uomo a cui abbiamo già più volte fatto appello ognqualvolta abbiamo contrapposto il sentire al conoscere, ossia l'esporsi in ascolto della voce dell'essere rispetto al ragionamento che spiega, organizza

¹⁴ E.E. Cummings, *Eimi, op. cit.*, pp. 192-193.

¹⁵ Cfr. M. Moore, *A Penguin in Moscow*, in “Poetry”, 42/5 (August 1933), p. 277.

e pianifica. È allora grazie al sentire che il poeta può «abbandonare l'inferno» incarnato dal modello sovietico e, più ampiamente, da qualsiasi progetto che si proponga di contenere il fenomeno della «vivezza» (*aliveness*) mediante un teorema, qui da intendersi in senso lato come l'esito di quell'atteggiamento che pretende di risolvere il problema dell'essere attraverso il calcolo con cui un'ideologia – nel nostro caso, quella bolscevica – impone il proprio punto di vista. In questo senso,

La Russia – scriverà emblematicamente Cummings – fu più mortifera della guerra. Quando i nazionalisti odiano, essi odiano semplicemente uccidendo e amputando gli esseri umani; quando a odiare sono invece gli internazionalisti, essi odiano categorizzando e incasellando gli esseri umani¹⁶.

Detto altrimenti, il fenomeno dell'essere (*Being*) non può essere ridotto né alla mancanza di dolore (*unpain*) né alla non-gioia (*nonjoy*), dal momento che l'interezza di senso in cui consiste la vivezza ha già da sempre anticipato ogni dualismo per risalire al reale in quanto possibilità, prima cioè di ogni speranza o disperazione. Per questo stesso motivo l'accesso al senso non può avvenire nella forma del discorso rappresentativo (speech), che ha già interpretato il mondo alla stregua di un oggetto o di un fatto espresso nel rispetto delle regole che presiedono alla logica proposizionale, ma necessita di uno sguardo-ascolto che ha la propria ragion d'essere nella capacità che l'uomo ha di essere pervaso in un sol colpo dall'entrata in presenza di ciò che è e di immedesimarsi con esso sino al punto di respirarne la diffusa fragranza.

Così l'erompere dell'essere dal suo ritraimento si manifesta in prima istanza nel movimento di espansione secondo cui ogni cosa cresce e consegue la propria pienezza, al punto che qui persino l'aria sembra celebrare la salubrità del mondo, la sua integrità. Il cielo, a sua volta, è in grado di costruire al proprio interno un piacere tanto più incredibile quanto più esso si fa ripido (scosceso verso l'alto!): il sole, infatti, nel suo spuntare, indica in direzione di qualcosa che oltrepassa il mondo semplicemente presente per mostrarsi come un atomo di sangue della vita del Tutto-e-ciascuna-cosa (*every-and-thing*).

Tutto allora si espande, si schiude, si apre sollevandosi quietamente, innalzandosi, crescendo, maturando. Tutto si apre all'infinito, verso l'alto, e ogni freddezza è superata, affinché esso diventi vivo e si faccia sempre più profondo, elevandosi tra promesse e sogni per ascendere a una dimensione non-misurabile, senza-dove (*whereless*), in cui regna il silenzio.

¹⁶ E.E. Cummings, *Six Nonlectures*, op. cit., p. 65.

Fanno ora la loro comparsa alcune nuove stelle, che non sono tuttavia quelle del paradiso, ma, ben più significativamente, quelle che derivano dal moltiplicarsi dell'essere nella magia del suo stesso schiudersi che lascia che si profili e aleggi un qui-e-ora in cui giunge a sbocciare il Firmamento finito delle possibilità palpitanti, frenetiche, e delle domande indomite che non cessano di interrogare.

Qui-e-ora si manifesta la folle (*insane*) struttura d'Essere, che genera terrore, estasi e apparenze, secondo una tanto profonda quanto ordinaria architettura della mortalità che a noi si rivolge con la pienezza di un Sì che non vacilla. Il Mondo, qui colto nella sua salubrità, può così farsi incontro nel suo essere abitato da migliaia di milioni di luci umane. Il Mondo con il suo odore, le sue follie, i suoi odi, le sue risate, i suoi errori, i suoi sussurri, i suoi peccati. Un Mondo dunque finito, perituro, un mondo fatto di illusioni e disillusioni; un mondo che dimentica tutto, senza nutrire alcun complesso di imperfezione. Un mondo cioè che ricorda ogni contraddizione, così come, al di là di ogni atroce vittoria, tutti i bellissimi disastri che hanno attraversato non invano il nostro cammino¹⁷.

9. Tre paesaggi dell'anima

Riprendendo una considerazione espressa da Cummings nel corso di un'intervista apparsa il 29 giugno 1931 sull'edizione parigina del *Chicago Tribune*, secondo cui

La gente parla dello stress e della tensione della vita negli Stati Uniti. Non è niente al confronto con quelli di Mosca. Se si facesse "buh" a una di queste persone, potrebbe morire. Se si suppone che debbano lavorare 24 ore al giorno, cercheranno di lavorarne 25. Se le ore sono invece 36, cercheranno di farne 37¹⁸.

comprendiamo che l'indole che dovrebbe informare il mondo in cui l'uomo è chiamato ad abitare non ha a rigore nulla a che vedere con la frenesia o l'esasperata ricerca di efficienza di New York o di Mosca. Altro, infatti, è il tono che presiede a tre poesie a nostro avviso esemplari che hanno il merito di inoltrarsi nella misteriosa scansione del ritmo che sostiene il nostro soggiorno tra terra e cielo.

¹⁷ E.E. Cummings, *Eimi*, op. cit., pp. 393-394.

¹⁸ C. Norman, *E.E. Cummings. The Magic-maker*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis-New York 1958, p. 263.

Così, riferendosi al «potente ospite» che è ogni uomo e che il poeta qualifica con l'appellativo di «viandante dall'eternità», Cummings si augura che egli possa ricevere – «in un singolo desiderio» – tutto ciò che ogni uomo potenzialmente è, sogna e possiede.

Per questo motivo è auspicabile che egli sia lieto, di notte e di giorno.

Lieto come lieta può essere solo la verità, dal momento che nulla è falso sulla terra e nell'aria, nell'acqua e nel fuoco.

Nulla infatti è falso, tranne la paura. Qui soltanto la mente si rivela codarda e le leggi si mostrano per quello che sono: semplici menzogne.

Di questo l'uomo è chiamato a ridere, trasformando ogni no in un sì fondato sulla comprensione.

A trionfare allora è l'amore, e ogni spiegazione è riguadagnata nella sua più autentica portata di domanda che interroga e che si pone alla ricerca del senso.

L'uomo, dal canto suo, finisce per trasformarsi in un viandante gentile (nel senso del sonetto di Dante *Tanto gentile e tanto onesta pare*, che venne letto dallo stesso Cummings al termine della terza delle sue *Nonlectures*). Un viandante che il poeta invita ad essere lieto, ora che ha conosciuto l'eterno in cui affonda le proprie radici la sua esistenza¹⁹.

*

Al leggero respiro che sostiene l'esistenza di un uomo esposto al farsi incontro dell'essere si accompagna ora la fragilità di tutto ciò che è neo-nato.

In questo caso, di un cavallino, che nulla sa, ma tutto sente, e intorno al quale ferve con tutta la perfezione del caso qualcosa di singolare.

Esso si manifesta nella luce del sole, come anche in una fragranza e in un Canto che si estendono in ogni luogo alla stregua di un «sogno accogliente» che ha dello stupefacente.

Ecco configurarsi un «mondO», nella cui rotondità requia delicatamente e magnificamente ripiegato un silenzio che respira, che cresce e matura (*grow*) con l'ampiezza concessa dal battito di un'ala (*wing*).

Un silenzio che è «qualchE uNo» (*some-oNe*), ossia “qualcuno” che, lungi dal disperdersi e svanire, prende forma come un che di reale²⁰, capace di concedere lo spazio affinché ciascun ente possa schiudersi nella propria nettezza.

¹⁹ E.E. Cummings, *Complete Poems 1904-1962*, Liveright, New York 1994, p. 651.

²⁰ *Ivi*, p. 657.

*

Nello spazio-e-tempo di questo silenzio può così fare la sua comparsa tanto improvvisa quanto rivelatrice un ora (*now*) che instaura una vicinanza più prossima a noi di quanto noi lo si sia a noi stessi.

È l'effetto generato dal canto di un uccello posato sul ramo di un albero.

Un uccello che non canta mai la stessa cosa due volte e il cui canto rispecchia ciò che i suoi occhi possono sentire e le sue orecchie possono vedere.

Non vi è mai stato uccello più lieto.

E se la terra e il cielo dovessero spezzarsi in due, sarebbe capace di ricondurli a unità, tanto il suo canto è vero.

Esso canta infatti per noi, per te, per me, e per ogni più nuova foglia che possa fare la sua comparsa.

E canta per il suo amore, per il suo diletto, sino al punto da istituire in quello spazio di tempo un possibile luogo.

Qui²¹ le singole manifestazioni si raccolgono entro la misura intima di un silenzio che custodisce il fremito che, come lo spruzzo di un'onda, scuote ogni più piccola cosa.

«Gentile viandante – cantava Cummings –, sii lieto»²²

²¹ *Ivi*, p. 760.

²² Come meglio rendere – se non con l'assenza del punto – il movimento con cui il poeta accompagna lo svanire dello spazio e del tempo proprio nel momento in cui il mondo si manifesta nella sua più segreta intensità?