

AMOUR ET VISAGE.

LA “RUVIDA PUREZZA” DELL’ALTRO IN DENIS DE ROUGEMONT

Charlotte Errighi

1. *Introduzione*

Nel presente articolo (cui fa da sfondo una più generale riflessione relativa alle curvature filosofiche e teologiche del rapporto tra *eros* e *agape* entro il discorso personalista di Denis de Rougemont),¹ metterò in relazione alcuni nuclei teorici estrapolati dal lavoro fondamentale del filosofo in questione, *L’amour et l’Occident*, ma anche da un’opera meno conosciuta e di pari importanza per il nostro discorso che è *Journal d’un Intellectuel en chômage*, un diario che Rougemont inizia scrivere nel 1933 dopo essersi trasferito per un breve periodo nella minuscola Île de Ré al fine di dedicarsi unicamente al proprio “mestiere” d’intellettuale. Prima di entrare nel vivo delle questioni che come suggerisce il titolo del mio elaborato riguardano la dinamica amorosa ed il ruolo del volto nel rapporto con il prossimo (che come vedremo sarà descritto quale “sconcertante”, “ruvido” e “turbolento”), occorre sottolineare come la visione che Rougemont ha della persona sia profondamente contaminata dalla vicinanza al pensiero di Mounier e a quello dei principali esponenti del gruppo di *Esprit*.²

¹ Denis de Rougemont, nato a Couvet (cantone svizzero di Neuchâtel) nel 1906 e morto a Ginevra nel 1985, è conosciuto soprattutto per aver scritto *L’Amour et l’Occident* (1939). Membro del movimento personalista francese degli anni Trenta, fu anche uno dei padri dell’Unione Europea, nonché direttore a vita del Centro Europeo della Cultura (CEC). Dagli anni Quaranta fino alla sua morte, Rougemont si dedicherà quasi per intero alla causa dell’Unione Europea, attraverso numerosissime conferenze, dibattiti e pubblicazioni, fra cui *L’Aventure occidentale de l’Homme* (1957) e *L’Avenir est notre affaire* (1977), summa della sua riflessione politica. Tra le opere principali dell’autore ricordiamo: *Politique de la Personne* (1934), *Penser avec les mains* (1937), *L’Amour et l’Occident* (1939), *La Part du Diable* (1942), *Fédéralisme culturel* (1965), *The Christian Opportunity* (1963), *Les Mythes de l’Amour* (1967).

² «Le riviste e i movimenti che si svilupparono in quegli anni in Francia furono innumerevoli, ma si possono sommariamente raggruppare in tre grandi filoni: il primo fa riferimento agli sviluppi dell’Action française e alla cosiddetta Jeune Droite, e i suoi esponenti principali furono Jean-Pierre Maxence, Jean de Fabrègues, Amédée d’Yvignac e Thierry Maulnier; il secondo ruota intorno a L’Ordre Nouveau, movimento i cui membri più importanti furono Alexandre Marc, Denis de Rougemont, Robert Aron e Arnaud Dandieu; il terzo, infine, ruota intorno a Esprit e alla Troisième Force, e vede come suoi esponenti più rilevanti Emmanuel Mounier, Georges Izard, André Déléage e Nicolaj Berdjaev». D. Bondi, *La persona e l’occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano, 2014, p. 30-31.

Il personalismo francese nella prima metà del Novecento si presenta come un nodo fecondo e creativo di prospettive e ascendenze culturali differenti. Rilevante, ad esempio, è l'influsso di Max Scheler (attraverso la mediazione di P.L. Landsberg), di K. Jaspers e della sua nozione di *Transzendenz*, della distinzione di F. Toennies tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Viene sviluppata una lettura estremamente originale di Kierkegaard, come viva è l'attenzione rivolta all'analitica esistenziale di Heidegger. Emerge poi un interessante rapporto (simpatetico e critico) con Nietzsche.³ Attraverso la presenza, entro il gruppo di *Esprit*, di esuli russi a Parigi come N. Berdjaev, rilevanti sono gli apporti derivanti dalla cultura russo-ortodossa. Per quel che concerne il contesto francese, serrati sono il confronto e il dibattito con il contemporaneo esistenzialismo di Sartre. Tramite C. Peguy, emergono significativi recuperi da Bergson e spiccate pure risultano le assonanze con G. Marcel e con la *Philosophie de l'Esprit* di L. Lavelle e R. Le Senne. Sotto il profilo politico notevole è anche l'influsso dell'istituzionalismo giuridico di G. Gurvitch. Entro tale «labirinto personalista» (come lo definisce G. Goisis) spicca, luminosa, la figura di Denis de Rougemont. Come sottolinea Alexandre Marc (amico del filosofo protestante),⁴ l'enorme successo di *L'amour et l'Occident* oscurò non solo la residua produzione derougemontiana (antecedente e successiva) senz'altro meritevole di ulteriori approfondimenti, ma anche altri aspetti della statura poliedrica e culturale dell'autore. Nel periodo iniziale della sua biografia intellettuale Rougemont scrive alcuni articoli per le riviste *Esprit* e *L'Ordre Nouveau*, pagine da cui emerge chiaramente la radice protestante del suo pensiero, la quale troverà poi un'espressione particolarmente significativa con la fondazione della rivista *Hic et Nunc* in cui s'avverte forte e chiara la voce del teologo Karl Barth. Particolarmente interessante, già in queste pagine, è la tematizzazione derougemontiana del concetto di persona che sarà uno dei

³ «La sua presenza di Nietzsche nella scrittura mounieriana è rilevante quasi quanto quella di Kierkegaard [...]. Anche Denis de Rougemont, in una pagina del suo *Journal d'un intellectuel en chômage* del 1937, accomuna Kierkegaard e Nietzsche, contrapponendo all'orizzontalità di un razionalismo paralizzante (che anche Mounier qualifica come «la pigrizia e il temibile accecamento delle pseudo-essenze») una loro comune verticalità da «uomini in piedi, uomini in cammino». S. Morigi, *La «vertigine della profondità». «Interiorizzazione» ed «esteriorizzazione» come «sistole e diastole» della persona in Emmanuel Mounier* in S.S. Macchietti (a cura di), *Alla «scuola» del personalismo*, Bulzoni, Roma 2006; E. Mounier, *Introduction aux existentialismes* (1947), in *Œuvres*, Paris, Du Seuil, 1961-1962, III trad. it. Bari, Ecumenica, 1981, p. 144; D. de Rougemont, *Journal d'un Intellectuel en chômage*, Paris Albin Michel, 1937, trad.it. *Diario di un intellettuale disoccupato*, Roma, Fazi 1997, p.125.

⁴ A. Marc (pseudonimo di Alexandre Marcovitch Lipsanskj) fu al centro dei primi incontri e sodalizi del movimento personalista tra gli anni venti e trenta: come le riunioni del celebre *Club du Moulin Vert* (al primo piano del caffè parigino nella via omonima presso la porta di Orleans): club che Rougemont definì «la culla del personalismo». Sempre Rougemont definì A. Marc «il personaggio-chiave della generazione personalista degli anni trenta». Cfr. B. Ackermann, *D. de Rougemont, une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Genève, 1996, vol. I, p. 249.

cardini della sua intera produzione filosofica e che troverà ampio spazio in un saggio del '34 dal carattere dottrinale e politico, *Politique de la Personne*. Proprio in questo testo, cercando di distinguere la *persona* dall'«individuo di cui ci parla il XIX sec.», egli introduce il termine *vocazione* anticipando lo stesso Mounier:⁵

l'individuo è definito in rapporto all'insieme, alla specie. È una parte di un tutto: ma allora è il tutto che è dato prima di ogni altra cosa, ed è quello che dobbiamo prendere in considerazione.[...] La conseguenza logica dell'individuo è lo statalismo, il fascismo o la dittatura staliniana.[...] L'individuo in nome del quale ha legiferato la Convenzione non era insomma definito che per dei diritti - e per dei diritti tutti relativi all'insieme da cui egli derivava. Era dunque fatale che il conflitto individuo-Stato si risolvesse a vantaggio del più grande dei due e portasse a una specie di abdicazione logica delle dottrine liberali. [...] Ora, se definiamo la persona come una vocazione creatrice, la situazione si rovescia. La vocazione di un uomo non è un diritto per lui, ma un incarico; diciamo di più: essa è la sua vera ragion d'essere. Risulta pertanto evidente che il bene dell'insieme non può esistere che a partire dal bene di ciascuna persona. Il bene dell'insieme è come un'estensione normale del bene particolare. La persona è prima, oppure non è.

Mounier poi definirà la "persona" quanto di più impalpabile e mutevole possa esistere, «un centro invisibile a cui tutto si riporta», «una presenza attiva e senza fondo»: ⁶ questo «mistero che ama la luce»⁷ sebbene da un lato aspiri ad essere espresso e chiarito (in questo senso «ama la luce»), dall'altro rifugge la semplificazione. Ogni abito che indossa è soltanto un'interpretazione tentata e quanto più si accumulano chiavi di lettura, tanto più ci si allontana dal ceppo originario: «tanto più [il mistero] si popola di forme, [...] tanto più si appesantisce il suo segreto».⁸ Non si può, dice Mounier, «partire» con una definizione. Occorre semmai «arrivare» ad una definizione, assottigliare i bordi di questo grande mistero impugnando con modestia una matita, dalla punta sottile, dal tratto cancellabile. Perché non c'è nulla di definitivo se si parla dell'uomo. Nulla che possa essere tracciato a penna, spacciato come irreversibile. Per questo motivo si deve parlare di «personalismi»: il plurale serve a «rispettare i diversi cammini»,⁹ con la consapevolezza che non ci si può

⁵ In *Le Personnalisme*, Mounier scrive che la «vocazione» è «il richiamo silenzioso in una lingua che richiederebbe tutta la nostra vita per essere tradotta» E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris 1949. tr.it., *Il personalismo*, A.V.E., Roma, 1989, p.68.

⁶ E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit, p. 66.

⁷ E. Mounier, *Traité du caractère* (1947), tr. it. *Trattato sul carattere*, Paoline, Roma, 1949, p. 105.

⁸ Ivi, p. 105.

⁹ E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit, p. 11.

accostare all'uomo come faremmo con un tostapane, con un oggetto tra gli altri. Quando è la persona a porsi sotto i nostri occhi abbiamo a che fare con un'interessa misteriosa che non può coincidere con il semplice esemplare di una classe. Centinaia di istantanee allineate non farebbero «un uomo che cammina, pensa e vuole». ¹⁰ Questa tendenza a formulare una dimora verbale in cui inserire la persona senza con questo correre il rischio di smagliarla, possiede la stessa presuntuosa (sebbene inaggrabile) forza di coloro che pretendono di definire il discorso amoroso. È come voler descrivere la facciata di un edificio dal di dentro, senza essere mai usciti. Noi viviamo l'amore dall'interno, lo percepiamo nel suo esistere, non nel suo essere. Lo stesso si può dire della persona. Già l'atto del parlare, del pensare, del definire è fatto della stessa materia di ciò che si pretende di delineare. ¹¹ Noi siamo persone che auspicano ad auto-definirsi senza uscire dal proprio involucri di carne. Allo stesso modo, parliamo dell'amore come se non fossimo noi stessi amore in atto. Tenendo dunque presente l'innata parzialità di questa riflessione, occorre dire che il punto da cui ci guardiamo è anche un luogo privilegiato d'osservazione. Abbiamo vissuto abbastanza per poter arrivare a dire qualcosa di noi. D'altra parte, come suggerisce un proverbio cinese, «il punto più in ombra si trova sempre sotto la lampada», come a dire che il mistero più nascosto germoglia sempre sotto un fascio di luce.

2. *Il darsi relazionale come «emorragia esterna»*

Lontana dall'essere «definibile» una volta per tutte, la persona umana è dunque «trascendenza» (nel senso che tale termine assume entro l'analitica esistenziale heideggeriana), è «slancio» (nel senso bergsoniano), è ciò che trabocca dall'esperienza esistenziale, ciò che eccede l'individuo. Tale oltrepassarsi, tuttavia, non collima semplicemente con «quell'andare aldilà di sé tipico degli esistenzialisti, legato all'assurdità dell'esistere», esso non si ferma «alla *facticité* di Sartre e alla *Befindlichkeit* di Heidegger». Ma neppure esso si risolve nell'approdo ad una trascendenza verticale quale si riscontra in «alcune forme di esistenzialismo cristiano, eccessivamente condizionato dal salto (Kierkegaard), dal paradosso, da una libertà di accettazione che è superamento senza processo». ¹² La persona (per Mounier e Rougemont) non è la semplice

¹⁰ Ivi, p. 12.

¹¹ Ivi, p.13 «La persona è un'attività vissuta come auto-creazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione».

¹² Va sottolineata, circa questo tema, «la differenza di Mounier da molte successive filosofie 'dialogiche' che pure egli, sotto molti aspetti, prefigura: non tanto da Martin Buber (dal cui *Ich und du* del 1923 egli è anzi influenzato, e il cui concetto di *Verantwortung* è affine alla *responsabilité* mounieriana) quanto, ad es., da Emmanuel Lévinas e Hans Jonas. Infatti la *responsabilité* lévinasiana, e ancor di più la *Verantwortung* di Jonas, sembrano restare in qualche misura vincolate

coscienza di sé (quell'Io che si ripiega su se stesso, che si scinde in un soggetto e in un oggetto), essa vive soprattutto in un suo nesso vitale con una trascendenza divina,¹³ ma un nesso che può rivelarsi in tutta la sua forza solo nell'apertura disinteressata, gratuita all'altro. In tal modo essa è molto più di una rappresentazione che fluttua in superficie, di un interesse dispersivo e particolare. Essa non è un atomo che può bastare a se stesso, un centro autonomo e realizzato quanto piuttosto una sinapsi, una giunzione comunicante, e per questo feconda, tra più parti; un ponte mobile e cangiante che nell'attimo in cui lega l'uomo all'uomo scatena il salto verso Dio. Mounier parla infatti di uno spirito incarnato in cui si unificano tre tensioni differenti che spingono verso l'alto, verso l'altro e verso il basso: «la persona è il volume totale dell'uomo. È equilibrio in lunghezza, in larghezza, in profondità, è in ogni uomo una tensione tra le sue tre dimensioni spirituali, quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e la eleva ad un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione».¹⁴ Spirito e corpo sono pertanto intimamente legati: «l'uomo è corpo allo stesso titolo che è spirito»,¹⁵ noi siamo «esseri in cui si fondono luce e sangue».¹⁶ La persona è posta al centro della prospettiva religiosa nella completezza della sua carne, una realtà unitaria e inscindibile che sconfessa tutte «le tendenze sospette del cristianesimo, dall'ascetismo allo spiritualismo, all'evasione, all'angelismo»¹⁷ giacché «il dogma della resurrezione non ha altro senso che questo...la resurrezione dei corpi è la resurrezione dell'uomo totale».¹⁸ È evidente, sia in Rougemont che in Mounier, la connotazione positiva della materia: la persona è anche la sua carne, è anche il suo limite figurale: «mi

a quell'accezione giuridico-penalista del termine '*responsabilité*' (propria anche del senso comune) come 'farsi carico', 'assumersi le conseguenze' (Lévinas parla di farsi 'ostaggio' del 'volto' dell'altro). Invece la *responsabilité* mounieriana resta intimamente aderente alla lettera immediata del suo etimo latino, *respondeo*; «un'altra rilevante differenza tra Mounier e Lévinas [risiede nella presenza in quest'ultimo] di una radicale alterità del *visage de l'autre* che preclude ogni sua raffigurazione (intesa da Lévinas unicamente come riduzione dell'altro a me stesso che lo raffiguro, con possibili esiti totalitari). E così l'aprirsi al 'volto dell'altro' pare escludere, qui, ogni possibilità di incontro come 'profondità di comunione'. Come rileva A. Danese: si ha, in Lévinas, un 'volto senza il tu'». S. Morigi, *La «vertigine della profondità». «Interiorizzazione» ed «esteriorizzazione» come «sistole e diastole» della persona in Emmanuel Mounier in S.S. Macchietti (a cura di), Alla "scuola" del personalismo*, Bulzoni, Roma 2006, p.98; p.107; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye, Nijhoff, 1974: trad. it. Milano, Jaca Book, 1983, p. 143; A. Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 79,102.

¹³ E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit., p. 72. «Nel dispiegarsi[...] la vita della persona- sistole e diastole- è la ricerca fino alla morte di un'unità presentita, agognata e che mai si realizza».

¹⁴ E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935), tr. it. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano, 1955, p. 90.

¹⁵ E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit., p. 29.

¹⁶ Ivi, p. 68.

¹⁷ A. Danese, *Unità e pluralità*, op. cit., p. 70.

¹⁸ E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit., p. 101.

sembra a volte che più lavoro con le mani, più le idee che nascono siano solide e utili. È dunque vero che le idee derivano unicamente dal contatto con le cose, mediante le mani?»¹⁹, si chiede Rougemont nel suo *Journal*; «non c'è niente in me che non sia mescolato di terra e sangue»²⁰ dice Mounier, non c'è una *res cogitans* oltre una *res extensa*, c'è solo la persona nella sua imprescindibile totalità incarnata. E tale totalità si completa solo nella relazione con gli altri: solo rapportandoci ad un "tu" noi scorriamo come in una sorta di emorragia esterna, ci diamo spontaneamente e senza pretese, giacché darsi e perdersi nel rapporto con il prossimo è l'unica possibilità che abbiamo di trovarci sul serio.

3. «Guarda per amare e dimentica ciò che vedi»: le crepe del reale nel *Journal d'un intellectuel en chômage*

Abbiamo fin qui sottolineato come la persona si determini come tale solo nel rapporto emorragico con il prossimo. Ma non si tratta di un'emorragia interna, di un riflusso interiore che rimane prigioniero della propria parentesi carnale. Quello a cui si fa riferimento è proprio l'atto dello sgorgare, della rottura del confine. In questo senso la persona potrebbe essere assimilabile al disegno di un bambino. Uno di quelli colorati male, in cui il tratto della matita, fuoriuscendo, contamina il resto del foglio.

La natura di tale relazione, osserva Mounier, non è «un giardino di delizie»²¹ ma la continua messa a fuoco di un contorno. L'altro talvolta ci appare opaco, rigido, una riva lontana che si consegna a tratti e su cui pare impossibile attraccare una volta per tutte. Per Heidegger e Sartre «la comunicazione resta bloccata dal bisogno di possedere e di sottomettere; [...] lo sguardo di un altro mi sottrae il mio universo; la presenza di un altro impaccia la mia libertà, e la sua scelta mi ostacola. L'amore è un vicendevole contagio, un inferno».²² I rapporti umani sono anche questo, riconosce Mounier. La fraternità non è un volo senza turbolenze. Non assomiglia al pavimento liscio e diritto che possiedono certe autostrade ma all'andare curvilineo e mai garantito di alcuni sentieri di campagna. «C'è qualche cosa dentro di noi che resiste intimamente allo sforzo di reciprocità, una specie di cattiva volontà congenita»²³ che rende il mio comunicare qualcosa di sconcertante e destabilizzante, uno scontro che mi fa vacillare giacché «la comunicazione è meno frequente della felicità, più fragile della bellezza [e] basta un nulla a fermarla o a spezzarla».²⁴ Nel *Journal*

¹⁹ D. de Rougemont, *Journal d'un Intellectuel en chômage*, Albin Michel, Paris, 1937¹, tr. it. *Diario di un intellettuale disoccupato*, Fazi Editore, Roma, 1997, p. 86.

²⁰ E. Mounier, *Il personalismo*, op. cit., pp. 29-30.

²¹ Ivi, p. 45.

²² Ivi, p. 45-46.

²³ Ivi, p. 53.

²⁴ Ivi, p. 54.

d'un intellectuel en chômage, Rougemont parla proprio di ruvidezza della realtà, di una comunicazione che è anche resistenza: «bisogna che lo spirito (...) impari a sbrigarcela con oggetti volgari e fastidiosi, con esseri veri e resistenti, con fatti per cui si sente a disagio nel descriverli o analizzarli, talvolta perfino nel prenderli sul serio, fin tanto che non venga aggredito da essi».²⁵ E ancora parlando del pubblico che lo ascoltava «vedo questa astrazione: il Pubblico, dissolversi e rinascere, incarnata ogni volta in una figura determinata... scoperta della varietà meravigliosa che offrono questi volti (*visages*) attenti, illuminati, o cocciuti, dolenti, tesi o distesi...»²⁶ ed infine, ricordando un pescatore che egli aveva incontrato in una giornata qualunque, egli si chiede in che modo possano le sue parole essere recepite da quest'uomo che si trova di fronte, «con le sue rughe, la sua barba, e il suo berretto, che continua a parlargli di pesca, della sua rete che ieri ha perduto».²⁷

La problematicità della relazione tra singolo e folla (quella folla che Kierkegaard chiama *menzogna*) è un tema che ricorre nel pensiero di Rougemont e che egli cerca di definire icasticamente nel suo diario. Seduto nel *metrò* parigino che egli definisce «affollato e volgare»,²⁸ egli decide di far proprio il precetto del mistico tedesco Enrico Suso: «quando ti trovi fra gli uomini, dimentica tutto ciò che vedi o ascolti, e attieniti solamente a ciò che è stato rivelato al tuo essere interiore»,²⁹ il che è come dire «guarda per amare e dimentica ciò che vedi».³⁰ È evidente come dietro queste parole si nasconda una marcata diffidenza nei confronti del genere umano inteso come un *on* (un *das Man*, direbbe Heidegger) indistinto: quando l'umanità è una calca indefinita e caotica (come nel caso del *metrò*) l'autore fa fatica ad amarla dal momento che non riesce a distinguere la persona individuale con i suoi tratti specifici ed irripetibili. In questo caso, sembra voler dire Rougemont, è inutile sforzarsi di *vedere* la concretezza immediata. È necessario appellarsi invece alla propria persona, «al proprio essere interiore», e quindi al comandamento di amare il tuo prossimo come te stesso.³¹ Si tratta di amarsi per amare. Se amiamo ciò che siamo, se rispettiamo il nostro volto contingente ed irripetibile, allora questo stesso amore potrebbe fungere da modello cristiano per rapportarsi all'altro. Ciò, però, accade solo nelle situazioni in cui l'uomo si trova a doversi rapportare con la folla, e non nel «corpo a corpo» con il singolo. Solo in questo caso si ama «guardando»: «*regarder pour aimer, et oublier ce que l'on voit*». Ma questo

²⁵ D. de Rougemont, *Journal d'un Intellectuel en chômage*, op. cit., p. 100.

²⁶ Ivi, p. 175.

²⁷ Ivi, p.89.

²⁸ Ivi, p.215.

²⁹ Suso, come è noto, fu discepolo di Meister Eckhart.

³⁰ Ivi, p.213.

³¹ È possibile cogliere in ciò anche un velato richiamo al *redi in te ipsum* agostiniano e alla tradizione cosiddetta "riflessiva" nel pensiero francese, da Maine de Biran alla *Philosophie de l'Esprit* di L. Lavelle e R. Le Senne.

superamento del *voir* a favore del *regarder*, questo passaggio obbligato dal «vedere fisico» al «guardare con amore» equivale solo ad una dimensione dell'intersoggettività autentica. Infatti Rougemont in altre pagine del diario (riferendosi per lo più ad enti inanimati), sembra invece prediligere una visione lucida e precisa ad un guardare vago ed opaco. Come quando egli afferma la necessità di «non entrare in collera con il mese di gennaio... una stagione astratta... un sole freddo dietro una remota foschia che dilata lo sguardo senza nutrire la visione».³² Come quando, di fronte all'immensità dell'oceano, egli denuncia la sterilità romantica del proprio «sguardo vago e febbrile sul nulla sterminato delle acque»³³ a favore di una più concreta e vicina immagine, quella dei «ricami della sabbia» e delle «suole di cuoio indurite e screpolate dall'acqua salata».³⁴ Rivolgendosi poi nuovamente all'essere umano, egli scrive: «gli uomini sono fastidiosi gli uni per gli altri quando hanno cessato di sorprendersi gli uni degli altri.. quando si arriva a non vedere più il vicino la situazione non è più umana»³⁵ (egli ironizza anche corrosivamente su Descartes che diceva di trovarsi a suo agio tra la folla solo se riusciva a guardare gli altri come fossero stati alberi, e non persone).³⁶ In questi ultimi passaggi pare profilarsi un'opposta transizione di termini, «un passaggio dall'opacità del *regarder* alla lucidità del *voir*»³⁷.

4. *Amour, visage et Occident*

Il tema del volto si lega necessariamente a quello dell'amore, questione trattata ampiamente dal filosofo nell'opera ad esso dedicata, *L'amour et l'Occident*. La tesi centrale del volume è nota. L'autore ritiene che l'origine sincronica di due realtà storiche precise (l'eresia catara da un lato e la poesia trobadorica dall'altro, entrambe sorte nel sud della Francia nel XII secolo) non sia da considerarsi una semplice coincidenza e che l'amore-martirio che tanto invoca il trovatore rivolgendosi «ad una bella che ogni volta risponde di no» abbia delle profonde affinità con il clima religioso instauratosi in Europa in quel periodo. Così inteso l'*amour-passion* sembra celare dietro la mera sensualità della sua maschera, come si è detto, un volto nascosto ed inconsapevole: quel movimento ascetico di matrice cataro-manichea che conduce al reintegro, alla «fusione» della scintilla luminosa (l'anima dell'uomo) con la «Luce Increata» di cui essa

³² Ivi, p. 61.

³³ Ivi, p. 26.

³⁴ Ivi, p. 26.

³⁵ Ivi, p. 111.

³⁶ Ivi, p. 90.

³⁷ S. Morigi, *La «vertigine della profondità». «Interiorizzazione» ed «esteriorizzazione» come «sistole e diastole» della persona in Emmanuel Mounier in S.S. Macchietti (a cura di), Alla «scuola» del personalismo*, Bulzoni, Roma 2006, p.105.

fu parte, prima del suo imprigionamento nel carcere di carne e materia creato da un demiurgo malvagio, emanazione della «Tenebra eterna». La passione dunque, a dispetto della sua apparenza immediata, non arde affatto per l'altro. Essa si interessa primariamente all'*ostacolo* che separa dall'altro il cui fascino devitalizzante e nichilistico cela, ben più profondamente, un fascino per l'«ostacolo supremo» ad ogni vita terrena: la morte, asceticamente intesa come unica, autentica liberazione e conseguimento di vera ontologica pienezza. Ecco dunque svelata la natura mortifera della passione, tra le cui pieghe è collocata la vicenda erotica di Tristano ed Isotta, i due amanti che in realtà non si amano, e che fanno di tutto per mascherare un inconsapevole ed ossessivo desiderio di morte. Tutto, ribadisce l'autore, sembra dire che, in piena libertà d'azione, non si sarebbero mai scelti. Tutto avviene come se i due amanti non si desiderassero affatto. Ciò che essi amano, è l'amore, è il fatto stesso di amare»,³⁸ ciò che amano non è l'altro nella sua concretezza, nella sua realtà finita: si amano partendo da sé, secondo quella che l'autore definisce «una falsa reciprocità che è la maschera di un duplice narcisismo».³⁹

La fedeltà invece, trattata nella seconda parte del volume e caratteristica principale dell'amore-azione, vuole «la decisiva accettazione di un essere in sé, limitato e reale, che si sceglie non come pretesto per esaltarsi, o come oggetto di contemplazione, ma come un'esistenza incomparabile e autonoma al proprio lato, una esigenza d'amore attivo».⁴⁰ L'*agape* è un patto stretto sulla terra, un sentimento di quaggiù che implica l'accettazione dell'altro così com'è. Il volto dell'amato, quindi, se nella dinamica passionale scompare giacché il protendersi verso l'altro è un mero pretesto, un modo per infiammarsi che esclude ogni interesse per la persona in sé, nel mondo agapico della fedeltà non è più uno specchio inerte in cui il riflesso amoroso rimbalza e scappa in alto, ma un fine unico e necessario. Tristano ed Isotta si scontrano solo per deviare, come palline da biliardo che dopo l'impatto si dirigono in buche differenti per poi ricongiungersi a partita chiusa, sul fondo del tavolo. I loro visi non significano nulla l'uno per l'altra: Isotta potrebbe essere la sintesi di tutti i volti di fanciulla e Tristano il prototipo di qualsiasi prode cavaliere. L'amore di ascendenza agapica, al contrario, non può prescindere dall'approdo nella singolarità carnale della persona: si tratta d'una fedeltà verso il prossimo che nulla ha a che vedere con la devozione reciproca dei due amanti che dicono d'amarsi quando in realtà amano l'idea d'amore mortifero che li lega. L'*Agape* è un «impegno preso per questo mondo»⁴¹, la gioia del *vis à vis*, della stretta di mano, la fertilità del

³⁸ D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Librairie PLON, Paris 1939, 1956², 1972³, tr. it. *L'Amore e l'Occidente*, Milano, 2006 (RCS 1977¹), p. 86.

³⁹ Ivi, p. 97.

⁴⁰ Ivi, p. 343.

⁴¹ Ivi, p. 366.

binomio mentre «l'amore di Tristano ed Isotta era l'angoscia di essere due»⁴² simbolicamente espressa dalla casta firma di una spada.

5. *Tristano, Don Giovanni e l'eco silente del desiderio*

La vicenda pseudo-amorosa di Tristano ed Isotta mostra nell'interpretazione rougemontiana come i volti della passione non nutrano in realtà alcuna passione per il volto. È significativo, in questo senso, il confronto tra Tristano e Don Giovanni portato avanti dall'autore in alcuni dei suoi scritti. Ne *L'amour et l'Occident*, il cavaliere ed il seduttore rappresentano due archetipi differenti della dinamica passionale: l'uno incarna il volto religioso della passione, l'altro il suo esito secolarizzato. Tristano è il simbolo della fedeltà cortese, della devozione ad un'unica donna. Nel mito lo vediamo incedere con un passo lento e lo sguardo assorto tipico di chi ha visto qualcosa di meraviglioso, di chi cammina senza guardare la propria strada poiché è come ipnotizzato da una bellezza superiore. Una bellezza che però non dovrà mai essere raggiunta se la volontà è quella di mantenere in vita il desiderio. Il compimento dell'amore, la sua realizzazione carnale rappresenterebbe infatti la morte della passione. Don Giovanni, al contrario è l'eroe del mito profanato, il demone dell'immanenza pura, la vittima perenne della sensazione. È il simbolo della vittoria della voluttà sullo spirito, dell'infedeltà sulla devozione, è la «perpetua ricerca di un'unica donna, mai raggiunta per l'inesausta fallacia del desiderio»,⁴³ è «uomo che non può amare, perché amare è prima di tutto scegliere, e per scegliere bisognerebbe essere, ed egli non è». In questo senso egli rappresenta la perfetta antitesi di Tristano, tanto che Rougemont individua nella *spada* l'unico tratto comune. Tale opposizione, così marcata in *L'amour e l'Occident*, si assottiglia fino a cedere gradualmente ad una corrispondenza in due opere successive: *Doctrine Fabulouse* (1947) e *Les Mythes de l'amour* (1967). Nella prima le due figure sembrano sfiorarsi tanto che l'autore arriva ad immaginare una vera e propria metamorfosi del seduttore che riesce finalmente a trovare la donna così a lungo bramata: «Io immagino questa metamorfosi. Lo si vede interrompere la sua corsa, mutare improvvisamente contegno, abbassare la testa, incupirsi, come colto da una sorta di timidezza, e affascinato per la prima volta dalla rivelazione d'amore, trasformarsi nell'immagine di Tristano».⁴⁴ I loro volti non sono più le sponde opposte dello stesso fiume ma due dimensioni che si attraversano continuamente, l'una cartina tornasole dell'altra, una filigrana erotica in controluce, un nastro di Möbius senza bordi, in cui dritto e rovescio abitano un solo lato. E questo rapporto che in *L'Amour et l'Occident* pareva quasi

⁴² Ivi, p.367.

⁴³ D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, op.cit., p.265.

⁴⁴ D. de Rougemont, *Doctrine fabuleuse*, Ides et Calendes, Neuchâtel, 1947, p.79.

un'antitesi perfetta (ricordiamo che Tristano «non ha più bisogno del mondo perché ama» e nella sua castità compie «la prodezza divinizzante»⁴⁵ mentre Don Giovanni è il «demone dell'immanenza pura [...] il martire della sensazione sempre più fallace e spregevole»⁴⁶, in *Doctrine fabuleuse* si trasforma in una sottile corrispondenza per poi acquisire i toni del contagio in *Les Mythes de l'Amour*. In quest'ultimo testo si colma quell'abisso essenziale che faceva delle due figure l'una il perfetto opposto dell'altra: Tristano e Don Giovanni divengono un unico simbolo, quello della logica passionale da opporre alla fedeltà agapica. Si tratta in sostanza, sembra voler dire Rougemont, di due modi di non amare il prossimo: il fatto che Tristano si danna d'amore per una donna sola mentre don Giovanni si disperda in una catena di "passioncelle" tanto fugaci quanto intercambiabili non rende il primo un amore più reale del secondo. Il volto di Isotta possiede la stessa vaga e opaca consistenza di quello delle fanciulle corteggiate dal seduttore. Se c'è una differenza è dunque quantitativa non qualitativa, riguarda cioè la direzione del desiderio (che da un lato si dirama e dall'altro no) non la sua natura.

Un dato ulteriore che contribuisce ad alimentare la distanza tra l'*amour-passion* e la cura tenera e quotidiana dell'altro di matrice agapica, risiede nell'opposizione messa in scena dall'autore che vede schierati da un lato desiderio e silenzio, dall'altro atto e parola. Il silenzio, spiega l'autore, può essere ragionevolmente associato al desiderio in tutti i suoi stadi: la voluttà, non identificandosi con il piacere in sé quanto piuttosto con «l'immaginazione attiva del desiderio che lentamente si avvicina al suo termine»⁴⁷, non appena s'impossessa di un uomo, lo priva della parola sino alla morte del desiderio stesso che si realizza quando il piacere fisico raggiunge il suo culmine. È come se il silenzio accompagnasse il dispiegarsi del desiderio in tutte le sue tappe, fino al suo compimento e quindi alla sua brusca scomparsa:

L'ebbrezza nascente degli amanti, è il silenzio che si stabilisce fra di loro. L'avvicinarsi degli occhi, dal momento in cui hanno accettato tutto lo sguardo dell'altro: sentimento comparabile alla vertigine. Il giudizio può restare libero, ma sembra che l'anima si esteriorizzi e cada senza fine nello sguardo unico. Durante certi secondi, essa supera il tempo, si avvicina ai limiti di un'immobilità senza fondo, verso cui si sporge... Ora un solo occhio è visibile in questo volto, scomposto in ombre e bagliori mobili, un solo occhio attraverso cui tutta l'anima guarda e supplica con un'imperiosa tenerezza. Più vicino ancora, l'occhio arriva a perdere ogni espressione, sguardo assoluto dell'angoscia. Se uno dei due si allontana in questo momento, eccoli vacillare come fuori di loro stessi. Allora egli le prende la

⁴⁵ D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, op.cit., p. 266.

⁴⁶ Ivi, p. 266.

⁴⁷ D. de Rougemont, *Doctrine fabuleuse*, op. cit., p. 79.

testa tra le braccia, e la contempla. E la chiama nel suo pensiero, come se dubitasse.⁴⁸

La voluttà, dunque, è ciò che conduce gli amanti alla dispersione mistica, all'eterno abbraccio con l'Assoluto. A questa dinamica egli contrappone la concretezza dell'azione e la sua intima alleanza con la parola. Se la passione vive di istanti muti giacché la fusione richiede una fredda solitudine, l'azione, al contrario, si realizza propriamente in due corpi che si parlano. L'amore è tutto questo, complessità e contraddizione. «Non vi sono che due dottrine [prosegue l'autore], quelle del silenzio e quelle della parola».⁴⁹ E se il silenzio (volto nascosto del desiderio) conduce alla morte divinizzante, la parola inchioda l'uomo alla vita, alla calda realtà del giorno. Chi tace, di fatto non ama: gli amanti subito si allontanano dopo il raggiungimento del piacere, rifiutando lo scontro con la nuda solidità delle cose. Essi alla luce del sole non si riconoscono: il volto dell'altro svelato e perfettamente delineato non comunica più niente. Gli amanti ora «fuggono chiacchierando», cercando di trovare nella fretta il termine giusto per un brusco congedo. Invischiati in questo "tempio" di freddi silenzi, deporranno nuove spade tra i loro corpi e si guarderanno sfumare in lontananza dimenticando di essere in due.

Come si è potuto notare, quello del volto (con tutte le sue ambiguità) è un tema molto caro a Denis de Rougemont. Abbiamo visto come in *L'amour et l'Occident* (specie nella trattazione dell'*amour-passion* in riferimento al mito di Tristano) non vi sia amore dell'altro inteso come realtà concreta ed irripetibile. Tristano ed Isotta non si amano e sono solo gli ostacoli (specie quelli auto-imposti come la spada tra i corpi nel cuore della foresta di Morrois) a mantenere viva una passione che altrimenti cesserebbe. Scrive a tal proposito Rougemont: «l'amore di Tristano ed Isotta era l'angoscia di essere due; e il suo supremo epilogo è la caduta nell'illimitato, in seno alla notte, in cui le forme, i volti (*visages*) si cancellano».⁵⁰ Solo l'*agape*, di cui l'autore tratta nella seconda parte dell'opera, salva la specificità del volto ponendola come condizione necessaria perché si verifichi «l'approdo nel cuore di un uomo».⁵¹

Si è parlato poi della dinamica *voir/regarder* nel *Journal d'un intellectuel en chômage* e di come la vivida concretezza altrui fosse ostacolante e turbolenta da un lato⁵², attraente e meravigliosa dall'altro.⁵³ Infine, tracciando l'evoluzione

⁴⁸ Ivi, p. 65.

⁴⁹ Ivi, p. 67.

⁵⁰ D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, op. cit. p. 367.

⁵¹ D. de Rougemont, *Journal d'un Intellectuel en chômage*, op. cit. p. 100.

⁵² «Il vicino intollerabile: davanti a me, dietro il mio giornale, c'è un essere inquietante. È il suo contatto che me lo fa pensare...Abbasso il giornale: vedo un ometto dalla testa a punta. Gli occhi come due fessure strette contro la narice di un naso pallido.. lui si avvicina, sono fuori di me. Lo uccidere»; «Tanto più mi irritavano per i loro volti chiusi e pallidi, per il loro contegno scomposto o insolente». Ivi, pp. 213-214.

dell'archetipo di Tristano nelle opere di Rougemont, abbiamo sottolineato come una marcata indifferenza per il volto amato fosse propria della dimensione erotica e come essa si concretizzasse con egual intensità nella fedeltà cortese di Tristano come nella fragilità libertina di don Giovanni.

⁵³ «È un uomo che incontra un altro uomo nella sua situazione concreta e nei suoi abiti di ogni giorno, nella sua goffaggine e bizzarria. Solo in quel frangente può succedere veramente qualcosa. Solo in quel frangente il mio pensiero trova un punto d'appoggio». Ivi, p. 176.