

# L'io e la morte: un filosofema del ventesimo secolo

*Lidia Procesi, Roma*

*Sogni di un visionario*

Il filone nichilista e apocalittico della filosofia e della cultura contemporanee si origina dalla sentenza nietzscheana - «Dio è morto» - ed esalta la sua fama nella fenomenologia di Heidegger: le estasi temporali del *Dasein* e la sua cura mascherano l'oblio dell'essere-per-la-morte. È un universo di pensiero che si espande potentemente nella letteratura:

al suo cuore palpita un groviglio di pulsioni impure. Thomas Mann le nutre del piacere estetico di malattie morbose, la tubercolosi di Hans Castorp, la sifilide di Adrian Leverkühn; Georges Bataille si lascia cullare dalla seduzione morbida di perversioni crudeli, sognando il destino di Pierre, l'amante incestuoso della madre di morte. La catastrofe del desiderio esprime un bisogno di ombra collettivo, emotivo e intellettuale, che da corpo a un'identità stravolta. Aldous Huxley ne inventa una messinscena grottesca, disegnando una società utopica, che oggi è tuttavia abbastanza credibile. Nel suo mondo nuovo non si nasce, perché si viene travasati da uteri artificiali, e non si muore ma ci si limita a riconsegnare all'amministrazione un corpo da rottamare, troppo consunto per ulteriori restauri: sarà reimmesso nel ciclo del fosforo (1). È un grandguignol fantasmagorico che gioca col macabro, per esorcizzare un dubbio deprimente ereditato dal decesso della metafisica, il caro estinto del Novecento, ingombrante e indimenticabile.

(1) T. Mann, *La montagna incantata*, Milano, Corbaccio, 1995; *Doctor Faustus*, Milano, Oscar Mondadori, 1996. G. Bataille, *Ma mère*, Paris, Pauvert, 1966. A. Huxley, *// mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Oscar Mondadori, 1997.

L'autocoscienza dell'animale uomo è corrosa da una convinzione larvata, piuttosto sgradevole. Deposta ogni illusione retorica sulla sua supremazia, la spiegazione più probabile della sua esistenza si riduce a una constatazione banale: l'uomo è un composto biologico molto ricco e sostanzioso, destinato come tutti i viventi alla catena alimentare, in cui fornisce però un mangime per vermi fin troppo costoso e raffinato. Questo spreco incomprensibile nell'ecosistema dipende probabilmente da un equivoco ermeneutico. Questo primate avrebbe prodotto millenni di civiltà, ossia il suo adattamento, con lo scopo recondito di attribuire a se stesso un significato grandioso. Questa piccola bugia si sarebbe via via trasformata in una costruzione sempre più elucubrata di castelli in aria, il cui pinacolo più alto è rappresentato dall'idea di incarnare il più degno rappresentante di un Dio in natura. Il protagonista divino dei suoi sogni è perciò un Onnipotente, che in termini meno mitologici viene definito anche Essere o Ente Supremo. Nell'accezione più recente coincide col concetto affascinante, anche se un po' vago, di razionalità, più o meno universale, più o meno altezzosa o superba. La trovata più geniale di tale Sommità improbabile e ingombrante non sarebbe poi altro che la produzione anti-economica di un mangime così complesso.

L'apocalisse del nichilismo nobilita in un grande incubo la disillusione inevitabile che è seguita al risveglio improvviso da questo bel sogno, provocato da alcuni scricchiolii sinistri dell'edificio fiabesco. L'antefatto filosofico è un tema classico: l'esaltazione della funzione pensante. Su questa forte affermazione del proprio valore di mammifero intelligente si fonda il sentimento di dignità proprio dell'io collettivo moderno. L'esercizio critico è perciò costretto a dubitare di tale ovvietà e infatti la cultura più sensibile e attenta ha già additato alla riprovazione pubblica la falsa coscienza di quest'identità ipocrita e vanagloriosa, smascherandone il nonsenso.

La filosofia definisce l'io come l'unità riflessa dell'individuo; lo specchio consapevole dell'immagine coerente del sé corporeo; la mediazione, ossia la ragione sufficiente dell'identità, dell'alterità e della relazione. È condizione di possibilità della conoscenza e può contare solo su se

stesso: onori e oneri dell'io. Garantire l'unità è la sua professione di fede, è la sua giustificazione. Con un pizzico di ironia speculativa: come pertiene alla deontologia professionale di Dio esistere, altrimenti non si vede che Dio sarebbe, così rientra nei compiti precipui dell'io regolare l'armonia di sensazioni, percezioni, immagini, fantasie, pensieri, idee, sentimenti, ricordi, azioni, passioni, sia in sonno che in veglia. È la memoria centrale, a cui compete il ripasso dell'identità del cervello-uomo, e dovrebbe perciò funzionare in quel breve intervallo segnato dalle date di nascita e di morte. Di questa funzione imponente, resterà solo il nome proprio su una lapide, per spiegare quei numeri in successione.

Col termine «io» si connota in sintesi la motivazione più forte di ogni produzione umana: l'io è il sistema più raffinato di autoconservazione. La critica filosofica della soggettività ne ricostruisce la genesi allo scopo di emendare l'epistemologia dalle ipoteche poste dal suo appetito, che è il testimone più fedele e più coperto delle pulsioni arcaiche della sopravvivenza, che non si possono eliminare dal corso dell'evoluzione. Ironia vuole che chi rischia di essere schiacciato dalla sua attività è proprio la sua base materiale, il corpo. La finitezza, ossia la consapevolezza della morte, è sottoposta a straordinarie metamorfosi, quando l'io è delegato ad amministrarne gli affetti. Il corpo del mammifero uomo non è il medesimo fenomeno del corpo a cui l'io si riferisce per appagarsi, lottando per realizzare con successo i compiti dell'adattamento.

(2) «Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore», F. Nietzsche, «Dei disprezzatori del corpo», in *Così parlò Zarathustra*, Opere, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, voi. VI, t. I, Milano, Adelphi, 1968, p. 34. C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, voll. 1-2, Bollingen, Princeton, Princeton University Press, 1988, vol. 1, p. 360.

#### *// corpo e l'io*

Ciò premesso, il problema filosofico della morte in relazione alla definizione dell'io è la traduzione post-metafisica della dottrina del commercio tra corpo e anima. Commentando la famosa teoria nietzscheana della «grande ragione», Jung sviluppa una serie di riflessioni preziose per ricostruirne il nesso intimo, a partire da una forte sottolineatura del senso naturale, che suggerisce la massima cautela nel definire la ragionevolezza della mente pensante (2). Il pensiero procede a tentoni, quando elabora modelli per capire il vivente, e deve essere

pronto a sottomettersi alle smentite dell'esperienza, per recepirne fedelmente le informazioni e tutelarne la durata in condizioni soddisfacenti. L'approvazione più gradita che può meritare dipende dalla sua capacità di ricostruire le leggi per applicarle con efficacia, adoperandosi per mantenerlo il più possibile coeso, come se il composto organico fosse la mandria che gli è affidata, perché la difenda dalla rapina della morte.

La novità del problema è provocata dall'obsolescenza del concetto tradizionale di mente, sinonimo di «anima razionale» ed espressione dell'esigenza di codificare l'unità sostanziale dell'uomo, a garanzia della verità del suo sapere. Il successo di conoscenze sempre più adeguate allo scopo obbliga la critica filosofica ad abbandonare la mente-sostanza e a concepirla come «io»: un'astrazione in cui l'uomo simbolizza convenzionalmente la continuità spazio-temporale della propria identità personale, una sorta di *software* o di interfaccia tra sensibilità generica e sensibilità dell'individuo (3). L'io non dovrebbe mai trascurare la sua funzione più elementare di presidio. È il sostituto di quell'entità metafisica a cui spettava di «animare» il corpo, guidando l'istinto di conservazione, e successivamente di sospingerlo verso l'eternità, in una lunga iniziazione. Il «sé» è infine il programma centrale, che governa l'intera economia della vita e invia all'io gli ordini, perché si adoperi per la salute dell'uomo intero, controllando che i rimedi escogitati siano conformi all'assennatezza organica (4).

Nell'universo post-metafisico non vi è appetito, tuttavia, che non sia stato espropriato della sua meta naturale dalla *libido* insaziabile dell'io-mente, rispetto a cui la grande ragione, la corporeità vitale totale, appare disarmata. Anche l'umanesimo integrale può essere denunciato come una copertura della sua prepotente volontà di successo. La rivolta positiva contro i falsi valori non sarebbe che una mano di calce sotto cui ricompare un pilastro traballante e sconnesso. La soggettività fondativa è simile alla mitica Aracne: intenta a tessere ragnatele di significato, per catturare e divorare l'essere, è destinata al fallimento. Con una metafora minimalista, l'uomo è un passeggero, capitato accidentalmente a bordo del ventesimo

(3) A riguardo Jung è chiarissimo ed efficace: «Così 'io' è come se fosse qualcosa di astratto, tuttavia in modo vago coincide con il vostro corpo; ad esempio, per enfatizzare l'"io", quando dite 'io' vi toccate il petto», C. G. Jung, *ibidem*, p. 361 (traduzione mia).

(4) Nietzsche ha pronunciato sentenze inequivocabili: «Il sé dice all'io: 'ecco, prova dolore!' E l'io soffre e riflette come non soffrire più - e proprio per questo deve pensare. Il sé dice all'io: 'ecco, prova piacere!' E l'io gioisce e pensa come poter ancora gioire spesso - e per questo appunto deve pensare», *op. cit.*, p. 35.

secolo, e l'esistenza è un'area di parcheggio, ubicata tra il non essere ancora e il non essere più. A qualcuno toccherà anche una multa.

L'unità dell'io ha soppiantato la sostanzialità dell'anima, espunta dall'epistemologia insieme all'illusione dell'immortalità. Il modello nichilista dell'identità personale è obbligato a trattare uno stato della mente come presupposto del significato della morte. Il pensiero si è fatto carico dell'angoscia del nulla e crolla annichilito dalla constatazione della sua impotenza: essere uno strumento tanto raffinato quanto inutile, quando il tempo è scaduto. Aspettative così scarse di verità e di senso hanno un impatto durissimo, che Gottfried Benn mette a fuoco con sarcasmo sottile in *La vita artificiale*. Oppressi da una superfetazione illegale del cervello - l'io, una traduzione spicciola della mente - gli uomini sono costretti a difendersi da una cerebralità mutante, che li accascia col peso della civiltà. Perciò, memori di una capacità istintiva della specie, che sa escogitare rituali religiosi appropriati per estranearsi dalla quotidianità, si adoperano per regredire al di là del tempo: se è necessario, nell'Uno mitico e filosofico degli esordi, e se non basta, fin nell'eternità della vita inorganica. La comunione contemporanea non richiede iniziazioni complesse, basta un po' di chimica. L'io finalmente si decompone e finalmente ricompare il senso, la stabilità, l'eternità, la verità, il miracolo di Dio:

(5) G. Benn, «La vita artificiale», in *Lo smalto sul nulla*, Milano, Adelphi, 1992, p. 231.

«Dio è una sostanza. Dio è una sostanza, una droga! Una sostanza stupefacente con relazione di affinità con i cervelli umani» (5).

Nel *Mondo Nuovo* di Huxley, la festa domenicale della solidarietà si esalta nella condivisione del «soma», la più moderna pillola della felicità, che non provoca fastidiosi effetti collaterali.

#### *La passione dell'io*

L'accanimento unilaterale su una soggettività più calvinista che prometeica, la bulimia del potere, ancor più che la volontà di potenza, configurano uno scenario adeguato alle psicosi di massa del Novecento. Sempre Benn ha

fotografato questo destino con ironia e disincanto incomparabili, dedicando pagine argute alla soggettività dei moderni e seppellendola con quest'epitaffio corrosivo, che vale da solo un intero trattato:

«l'idea di individualità, retaggio dell'età aristotelica, pilastro del pensiero post-medioevale, fulcro sociale della concezione illuminista, ornata dal darwinismo con gli scalpi di tutti gli animali come vincitore di battaglie, il libero io, l'ideale da alpinista dell'indirizzo religioso protestante, la volontà autoctona, la ragione universale che procede eretta, minata dal collettivismo, restituita dalla psicoanalisi e dalle sue scienze collaterali al regno dell'inconscio e regredita a *libido*» (6).

Un'accurata definizione di questo stato mentale, caratterizzato dal solo riferimento al sé, impone di motivare il primato di cui gode nel ruolo di controllore fiscale dell'economia dell'istinto, dotato di una creatività specifica nella gestione degli appetiti. Sorge il sospetto che tutti gli attributi che identificano il pensiero, sia nel linguaggio comune che nel lessico più tecnico, potrebbero rivelarsi come altrettante variabili delle sue pulsioni. Questa eventualità non è affatto giustificabile col rinvio generico a quell'operazione dualistica, a cui una storia delle idee frettolosa farebbe risalire la genesi dell'identità moderna: una scissione tra mente e corpo, che sancirebbe il primato del pensiero, neutralizzando le passioni naturali dell'uomo. Il dubbio metodico non concerne più l'urgenza di conoscere la realtà oggettiva, ma la possibilità che non ne valga comunque la pena.

La definizione del raziocinio come scetticismo che dissolve l'ovvietà delle certezze passeggiere offerte dai cinque sensi è corretta ma è meno interessante dell'analisi che ne focalizza l'attività più radicale, quella con cui le distrugge, per poterle trasformare in oggetti stabili, ossia *stabilmente appaganti*. La vita dell'io-mente prospera sull'appropriazione e l'assimilazione di tutto quanto lo confermi in questa sua qualità determinante. Perciò la sua intima familiarità con la morte. Una cupidità avida contrassegna l'uomo «egoico», a cui spetta di eccellere nella conoscenza, perché non è mai pago di oggetti da concretizzare e trasformare, per offrirli alla sua smania di consumo. L'io è tale solo perché inghiotte tutto l'altro da sé nella propria identità, lo stravolge in una proiezione di sé

(6) G. Benn, «Problemativa della poesia», in *Lo smalto sul nulla*, op. cit., p. 30.

stesso, poi consuma anche questo simulacro di alterità. Perciò nessun oggetto può appagarlo più di quello che gli è simile: la sua pulsione più insaziabile lo spinge a consumare un altro io prosciugandone la *libido* a proprio vantaggio, asservendone completamente il desiderio e la paura. L'identità «calvinista» sbeffeggiata da Benn era già stata presentata come un capitolo della storia filosofica dell'autocoscienza, nella famosissima sezione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel dedicata alla dialettica servo-signore, su cui il Novecento ha costruito grandi scuole di pensiero e straordinari capolavori filosofici, da Adorno a Marcuse a Bataille. Il lavoro è appagamento differito del piacere: una sentenza degna di Freud, che segna il momento in cui questo centro di *libido* detto umanità riconosce la morte, ossia incontra l'altro uomo, che vuole strappargli la vita per consumarla a proprio vantaggio, e impara a elaborare la paura.

*Dove era l'Es deve subentrare l'Io.* L'istinto dell'io, tuttavia, è istinto di morte perché l'appropriazione, ossia la negazione attiva, dà senso al suo appetito. Quanto più svuota l'altro, incorporandolo, tanto più si svuota, *fino alla consumazione e alla negazione di se stesso in quanto oggetto supremo del proprio piacere.* Al culmine l'io è solo vanità: non presunzione né delirio di onnipotenza ma puro vuoto. Il suo attacco nichilista più radicale è mirato perciò contro il corpo quale principio di individuazione. L'io stravolge la pulsionalità del corpo in *libido* dell'autocoscienza e il soggetto si rende schiavo dell'esaltazione convulsa della sua stessa immagine.

#### *L'io e il vuoto*

L'io, dunque, è la malattia mortale dell'uomo. Vale la pena rileggere Kierkegaard, ora che l'eco delle polemiche attorno all'eredità di Hegel è un oggetto di storiografia filosofica. Il compito di garantire all'uomo il punto archimedeeo, il fondamento stabile, l'indipendenza, impone di definire l'identità come quel rapporto saldo con sé, da cui si dipana ogni altra relazione. Per questo l'io si accanisce nel dubbio, spinto dal suo comandamento fondamentale: deve superare i limiti delle sue identità parziali. *Aut*

Cassar *aut nihil*. Se solo fosse Cesare l'io sarebbe appagato, finché scopre che proprio questa disperazione di non riuscire ad essere ciò che non è, è comunque appetito di se stesso. Non essere sé per essere se stesso è dunque la sua motivazione più autentica, perciò piomba nell'ossessione del monologo: se riesce nel suo intento non è che un se stesso che vuole essere se stesso e volendo essere se stesso è un se stesso che vuole essere se stesso, perché è un se stesso... e così all'infinito. Annichilito l'ultimo residuo fantasmatico di corpo, il mondo è concentrato in un solo oggetto di desiderio, l'io, che è immenso quanto l'universo immaginario che può ideare e ridotto quanto un punto d'appoggio, da cui il suo appetire titanico pretende di far leva, per farlo girare. L'autocoscienza è un disco incantato, un'eco di se stessa, uno specchio vuoto che riflette uno specchio vuoto:

«In un momento qualcosa si presenta come possibile, poi si presenta una nuova possibilità e alla fine queste fantasmagorie si susseguono così rapidamente che tutto sembra possibile; e questo è proprio l'ultimo momento in cui l'individuo tutto intero è diventato esso stesso un miraggio» (7).

Questo desiderare infinito è la sua unica libertà: non è condizionato da altro che dal condizionamento di condizionarsi. È supplizio di Tantalo a se stesso. Questo incubo è l'unica soluzione a sua portata, per esorcizzare la paura della morte: l'eternità metafisica o teologica è stata soppiantata dall'eternità dell'io, ma l'io è appetito e per durare deve eccitarsi all'infinito. La soddisfazione sarebbe l'annientamento. Apparentemente desidera l'incontro con un altro io, di fatto vuole solo replicarsi; la sua unica strategia consiste nel corrodere l'altro, fino a ridurlo a una metamorfosi di se stesso. Consumato quest'ultimo simulacro di alterità, l'io si concentra sulla propria bramosia e vi si riconosce. Questa consunzione incessante è la sua migliore imitazione del potere assoluto della morte, divoratrice affamata di uomini (8).

Il filosofema dell'immortalità della morte come contropartita dell'identità evoca il racconto biblico della creazione dell'uomo, copia fedele di un originale divino. Il Creatore si è foggiato uno specchio, in cui riflettersi e riconoscersi.

(7) S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, Milano, Sansoni, 1993, p. 638.

(8) «In quest'ultimo significato la disperazione è chiamata la malattia mortale: quella contraddizione penosa, quella malattia dell'io di morire eternamente, di morire e tuttavia di non morire, di morire la morte. Perché morire significa che tutto è passato, ma morire la morte significa vivere, sperimentare il morire; e sperimentare questo tormento per un solo momento vuoi dire sperimentarlo in eterno. Se un uomo potesse morire di disperazione come si muore di una malattia, l'elemento eterno in lui, l'io, dovrebbe morire nello stesso senso in cui il corpo muore della malattia», *Ibidem*, p. 628.



La creatività non si appaga nella solitudine ma pretende un pubblico. Poi è intervenuto un cambiamento, che rischiava di invertire i ruoli. Per conservare la sua supremazia, il Dio della vita ha dovuto creare la morte, il signore assoluto del corpo. Abbandonata la convinzione millenaria che l'uomo sia dotato di una mente di natura analoga a quella divina, il credo laico lo può considerare senza esagerazione come l'unico primate creativo che esista in natura. Demitizzato il demitizzabile, l'io scopre di essere un Dio senza specchio e vorrebbe potersi ancora pensare come specchio di un Dio: il termine di paragone della sua finitezza non gli basta. Il Sommo Bene che sazia ogni appetito e placa ogni inquietudine è confinato al piacere meschino di siglare i suoi prodotti. Questo infinito riconoscersi nella moltiplicazione anonima di altrettante copie di se stesso è la firma con cui l'io tenta di garantirsi un'illusione di eternità. Se la sfida del potere divino è la creazione della morte, anche l'io deve inventarne una variante, per il suo prestigio. È l'aspetto morboso della realtà virtuale, profetizzato da Adorno:

«Da tempo non si tratta più soltanto dello *smercio* del vivo. Sotto l'apriori della smerciabilità, il vivente *in quanto vivente* si è trasformato in cosa, in equipaggiamento. L'io assume consapevolmente al proprio servizio, come propria attrezzatura, l'uomo-intero. Nel corso di questa ristrutturazione radicale l'io come direttore della produzione cede tanto di sé all'io come strumento della produzione, da ridursi a un astratto punto di riferimento: l'autoconservazione perde il suo sé» (9).

(9) T. Adorno, *Minima Moralia*, Torino, Einaudi, 1994, p. 280.

#### // mito dell'io

La riflessione sul nichilismo provoca il sospetto che l'identità scettica dell'uomo costruttore mascheri una fede appena appena delirante nel monoteismo dell'io e per questo denunci la sua impotenza altrettanto delirante. Il solipsismo è il corrispettivo filosofico del narcisismo. Nella sua versione contemporanea, il mito del peccato originale fonda l'essenza della morte nell'impossibilità del rispecchiamento.

Uno smascheramento geniale di questa tara mitologica è presentato in un apologo brillante e ironico di Bertrand Russell: *L'incubo del Teologo*. È il racconto sarcastico che vede protagonista un'ottima copertura dell'io inflazionato

da un'immagine di sé onnipotente: Taddeus, un teologo convinto di essersi innalzato nella spiritualità e nella conoscenza durante l'arco della vita, fino a rispecchiare in sé l'immagine e somiglianza del Creatore. A questo personaggio tocca l'esperienza della morte come vissuto dell'assurdo, come pedagogia dello scherno, ultimo presidio educativo che obbliga l'uomo a desistere dalla pretesa di un riconoscimento vanaglorioso, salvo scoprirsi insignificante e soccombere. Nel sogno compare un orrore che il corpo non prova ma che è tipico della mente esaltata dal primato della propria immagine, suggerito dal suo fantasma più suadente, la persuasione egoica.

Taddeus dunque sogna di morire e di bussare alle porte dell'aldilà, per ricevere il giusto premio di una vita spesa a esaltare la gloria divina: la reciprocità. Tanto grande è il Dio di Taddeus quanto immensa è la sua soddisfazione di teologo. Ma il portiere non ha mai sentito nominare questa creatura che si autodefinisce «uomo» e che proclama una strana teoria per cui Dio sarebbe particolarmente interessato a un pianeta mai sentito nominare, la Terra, e alla specie sublime che lo abita e lo domina, a quanto lui stesso afferma. La burocrazia celeste è comunque improntata alla massima correttezza nel servizio dell'utenza, perciò viene avviata una ricerca meticolosa, per tranquillizzare l'ultimo arrivato sulla presenza in archivio di dati a lui così familiari e per lui così importanti. Questo il risultato:

Diversi anni dopo, un tetraedro molto stanco e provato si presentò al sotto-bibliotecario galattico. «Finalmente», disse, «ho trovato quella stella per la quale era stata fatta la richiesta, ma non riesco proprio a immaginare perché abbia suscitato tanto interesse. È molto simile a moltissime altre stelle di quella galassia. Possiede temperatura e dimensioni normali, ed è circondata da altri corpi celesti più piccoli chiamati 'pianeti'. Dopo un'accurata indagine, ho scoperto soltanto che alcuni di questi pianeti hanno dei parassiti, e credo che quella cosa che ci ha fatto la richiesta sia uno di loro» (10).

(10) B. Russell, «L'incubo del teologo», in *Dio e la religione*, Roma, Newton Compton, 1994, pp. 300-301.

Poi Taddeus si sveglia e recita con Agostino d'Ippona il ringraziamento a Dio, perché gli incubi teologici possono essere ispirati solo dal demonio. L'apologo di Russell è una risposta convincente al credo nichilista «Dio è morto», perché scopre le premesse mitiche del primato

culturale dell'assurdo. Il mito che fonda l'esistenza dell'omo *faber* racconta come tra Dio e uomo ci fosse all'origine una corrispondenza perfetta, un idillio di reciprocità e di rispecchiamento, e come questa beatitudine sia stata funestata per un assurdo malinteso, per una richiesta divina interpretata malamente. L'uomo deve aver peccato per troppo zelo. Interpretando il suo ruolo, deve esser stato sopraffatto da una smania imitativa, che ha provocato in risposta un eccesso iconoclasta catastrofico da parte di Dio. Distrutto lo specchio, la copia umana, è infatti scomparso anche quell'originale divino ancora a disposizione delle creature.

Il *Mondo Nuovo* di Huxley mette in scena le conseguenze di questo dramma. L'uomo è riuscito a conquistare una felicità basata sulla perfetta efficienza del corpo-macchina e sull'esclusione di eros e thanatos. Queste due passioni apocalittiche scatenano infatti sentimenti devastanti e il più pericoloso tra tutti è la nostalgia dell'identità metafisica perduta. Il romanzo si conclude con un dialogo tra due personaggi superstiti, emblematici di questa utopia nichilista, il Selvaggio e il Governatore. L'uno ancora si rispecchia nel Creatore, l'altro è un clone scettico ma adeguato al suo ruolo. Il primo chiede come si manifesti Dio in un mondo privo di trascendenza, l'altro non ne nega affatto l'esistenza, anzi, l'afferma nell'unico modo possibile, pronunciando questa professione di fede:

«Ecco, (Dio) si manifesta come un'assenza; come se non esistesse del tutto» (11).

L'io-mente è incapace di sopportare la finitezza, perché è invidioso della saggezza del corpo affidato alla sua responsabilità e pretende in esclusiva il governo sulla vita e sui suoi bisogni elementari e costitutivi. La «grande ragione» invece gli sfugge, proprio grazie al suo rapporto antico e familiare con la morte, a cui continua a riconoscere un potere alternativo e inalterabile. Infine, più malridotto dello scarafaggio kafkiano, il Prometeo novecentesco è costretto ad ammettere che a stento gli riesce di ottenere il proprio certificato di esistenza in vita, da parte dell'indifferente ed efficiente burocrazia del cosmo.

(11) A. Huxley, op. cit., p. 209.