

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.
2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.
3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.
4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.
5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



José Ortega y Gasset

Vitalità, anima, spirito

a cura di Gianni Ferracuti



hack the culture
crack the world

www.ilbolerodiravel.org

GIANNI FERRACUTI

PROFILO DI ORTEGA

1. Filosofia e realtà

Per comprendere adeguatamente l'opera di José Ortega y Gasset, occorre chiarire la prospettiva che guida il suo intervento nella cultura europea contemporanea. Ortega non volle essere un saggista brillante, né un osservatore di problemi politici, né un letterato o un divulgatore di temi filosofici, né un raffinato uomo di mondo. Fu anche tutto ciò ma all'interno di un impegno più ampio e profondamente sentito: l'impegno di essere prima di tutto e sopra tutto filosofo, solo filosofo, rigorosamente filosofo. In filosofia, il suo metodo fu l'osservazione, la contemplazione disinteressata di una realtà non manipolata, vista senza la lente deformante di un'ideologia preconfezionata, descritta così come onestamente ci pare che sia.

Da questo incontro con la realtà intesa come qualcosa di concretamente esistente, in polemica con l'idealismo, nasce la sua dottrina. L'apertura verso il reale è intesa da Ortega come la caratteristica forse più importante di un nuovo modo di fare filosofia, addirittura di una nuova era del pensiero che, in riferimento a ciò che viene lasciato dietro, può essere definita post-moderna, o contemporanea. Scrive infatti:

«L'atteggiamento intellettuale delle nuove generazioni si differenzia da quella che adottarono le precedenti - dal 1700 - per il rifiuto dell'imperialismo ideologico. Do questo nome alla propensione a porsi davanti ai fatti esigendone la previa sottomissione ad un principio»¹.

Va però sottolineato energicamente che questa posizione di Ortega non implica la ricaduta nell'idolatria del fatto, caratteristica del positivismo ottocentesco. Il «fatto» non è soltanto la consistenza materiale di un oggetto, ovvero la mera relazione tra oggetti; «fatto» è il reale, l'incontro dell'uomo con il reale, i problemi che questo incontro pone. Per Ortega, la scienza sperimentale, con la sua esattezza, ha un campo legittimo di attuazione, dal quale però non può uscire fuori, pretendendo di monopolizzare la conoscenza: essa rappresenta una porzione limitata della mente e

¹ *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, in J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1987, 12 voll., XII, 577-594, 582. [Questa edizione viene d'ora in poi indicata con la sigla OC, seguita dal numero del volume e delle pagine].

dell'organismo umano. Quando arriva al confine che la definisce deve arrestarsi, senza però pretendere che contemporaneamente si arresti anche l'uomo:

«Con violenza il secolo scorso ha preteso di frenare la mente umana là dove termina l'esattezza. Questa violenza, questo volgere le spalle agli ultimi problemi, fu chiamato agnosticismo. Ecco ciò che ormai non è giustificato né plausibile.

Non ci è consentito di rinunciare all'adozione di una posizione di fronte ai temi ultimi. Che lo vogliamo o no, in un modo o nell'altro, si incorporano a noi»².

Quando ci poniamo di fronte alla realtà, un uomo *concreto* e un *mondo concreto* si incontrano: perché sia possibile a me, come persona, conoscere la realtà è necessario che io esista, che sia vivo. La «mia vita» è il presupposto della conoscenza. Cosa può risultare al termine di un'indagine su qualunque oggetto, non posso predeterminarlo; però all'inizio dell'indagine, risulta che io sono vivo, perché altrimenti non si dà problema.

Detto in questo modo, può sembrare persino lapalissiano. In verità è bene che lo sia, a patto di indagare quali sono le conseguenze di questa posizione. Il fatto è che la vita, presupposta alla conoscenza, non è vita in astratto, ma in concreto, una realtà concreta, individuata: è *la mia* vita, la vita che ciascun uomo, riferendosi a se stesso, chiama *mia*:

«Ogni volta che dico "vita umana" bisogna evitare di pensare alla vita di un altro, e ciascuno deve fare riferimento alla sua vita»³.

Questa «mia vita» è chiamata da Ortega «*realtà radicale*» nel senso che è *la radice*, il punto di partenza della conoscenza, e *non* nel senso che è l'unica realtà esistente: ogni altra realtà proprio in quanto esiste, può essere conosciuta solo come contenuto della mia vita. Siamo agli antipodi di ogni forma di solipsismo:

«Questa realtà radicale - la mia vita - è così poco egoista e affatto solipsista, che è per essenza l'area o scenario offerto e aperto perché ogni altra realtà si manifesti in essa»⁴.

In relazione alla conoscenza, i problemi nascono quando si tiene presente che questa mia vita è solamente una minuscola porzione dell'universo, è circoscritta spazialmente e storicamente, ed opera solo su un frammento della massa enorme dei dati che l'universo rappresenta per l'investigatore. La realtà supera abbondantemente ciò che posso toccare, abbracciare, osservare, studiare. Ne risulta che una teoria filosofica, prima ancora di

² *El origen deportivo del Estado*, OC 2, 607-623, 608.

³ *El hombre y la gente*, OC 7, 69-272, 99.

⁴ *ibid.*, 101

essere vera o falsa, è *prospettica*, vale a dire è ciò che risulta a partire da quell'irripetibile punto di osservazione che è «la mia vita»

Questa concezione di Ortega ha dato luogo a molti attacchi e accuse di relativismo, formulate nonostante certe prese di posizione del pensatore spagnolo estremamente critiche nei confronti di ogni visione relativista. Si può chiarire la particolare concezione di Ortega ricorrendo a due esempi, forse banali, ma appropriati.

a) Se io (io inteso in senso concreto, come persona storica, fisica, e non come concetto) mi trovo di fronte ad un grattacielo con una facciata in marmo rosa, poniamo, la facciata esposta verso Nord, ho una conoscenza sicura del fatto che la facciata che vedo è in marmo rosa. Nulla però mi garantisce sul fatto che anche la facciata diametralmente opposta, sul lato Sud, sia in marmo rosa. In effetti, io non sto vedendo attualmente questa facciata Sud, e potrebbe darsi il caso che, per una bizzarria dell'architetto, questa sia rivestita di marmo bianco a quadri blu. Orbene, nella contemplazione dell'universo, io troverò sempre un certo numero, molto grande, incalcolabile, di facciate che non vedo, e sono forzatamente costretto ad elaborare teorie basandomi su un numero eccessivamente ristretto di facciate che sto vedendo.

b) Poniamo ora che io domandi a quattro persone di descrivere un semaforo, e che ottenga come risposte, rispettivamente: 1) è alto due metri; 2) è dipinto di verde; 3) ha le luci che si accendono a turno, come obbedendo ad un codice; 4) blocca le automobili quando è accesa la luce rossa. Ciascuna di queste risposte è prospettica, nel senso che coglie con fedeltà un aspetto della realtà e nessuna è falsa. Questo non vuol dire perdere la distinzione tra verità e falsità ma considerare che un'osservazione può essere vera o falsa, pur restando sempre un'osservazione prospettica, cioè riportando ciò che risulta a partire da un determinato punto di vista. L'errore più grande sarebbe assolutizzare una verità parziale, ed escludere tutte le altre. Al contrario, la conoscenza globale del reale richiede che vengano articolate, come nel caso del semaforo, tutte le osservazioni vere, controllabili, risultanti da un determinato punto di vista. Questa coordinazione, che rimane sempre aperta a nuove prospettive, a nuove analisi intese a confermare o a correggere, è memoria e tradizione. Se io voglio sapere il colore del marmo della facciata Sud del grattacielo di poco fa, mi debbo alzare, debbo camminare e andare a guardare. Ciò che risulta si aggiunge a ciò che si sapeva. Questo processo avviene in un lasso di tempo, giacché non mi è possibile stare contemporaneamente a Nord e a Sud, e richiede che l'osservazione iniziale sia conservata, memorizzata, ma con apertura mentale, perché può capitare di tornare di fronte al nostro marmo rosa e scoprire che non era affatto rosa, ma bianco, e che ci era apparso rosa per via di un particolare effetto di luce.

2. Verità e storia

Per Ortega, le verità

«di per sé preesistono sempiternamente, senza alterazione né modificazione. Senza dubbio, la loro acquisizione da parte di un soggetto reale, sottoposto al tempo, procura loro un aspetto storico: nascono in una data e, a volte, si volatilizzano in un'altra. È chiaro che questa temporalità non grava propriamente su di esse, ma sulla loro presenza nella mente umana. Ciò che realmente si verifica nel tempo è l'atto psichico con cui le pensiamo, il quale atto è un evento reale, un mutamento effettivo nella serie degli istanti. Ciò che, in rigore, ha una storia, è il nostro conoscere o ignorare le verità. Precisamente questo è il fatto misterioso e inquietante, giacché avviene che con un pensiero nostro, realtà transitoria e fugace di un mondo fugacissimo, entriamo in possesso di qualcosa di permanente e sovratemporale. Dunque il pensiero è un mondo nel quale si toccano due mondi di consistenza antagonica»⁵.

Occorre sottolineare bene che i mutamenti delle opinioni non sono un processo a seguito del quale la verità di ieri si converte in errore. Si attua invece un mutamento nella prospettiva dell'uomo, a seguito del quale ciò che era un errore anche ieri (ma non ce ne eravamo accorti) viene riconosciuto come tale:

«Non sono dunque le verità ma è l'uomo a cambiare, e poiché cambia, va percorrendo la serie delle verità, va selezionando da questo orbe trasmondano quelle che gli sono affini, cecandosi per le altre. Si noti che questo è l'apriori fondamentale della storia»⁶.

L'uomo coglie quella parte di verità che, di volta in volta riesce a percepire, con uno studio progressivo, svolto nella gradualità imposta dal tempo, influenzato dalle circostanze storiche, dal sistema di credenze vigenti. Pezzo dopo pezzo, si mette insieme il mosaico della verità per momenti successivi, e mentre alcune tessere vengono inserite, capita che altre si stacchino e vadano perdute. La possibilità dell'errore - che viene così ad escludere ogni ideologia di tipo progressista - deriva proprio dal carattere parziale, frammentario dei dati che possiamo abbracciare, di fronte alla completezza dell'universo.

L'errore si commette nella storia, e nella storia viene smascherato, in un processo continuo di approssimazione e allontanamento, nel quale idee, progetti, istituzioni saggiano la loro capacità di essere adeguati sostegni alle esigenze della vita umana oppure di essersi trasformati in gabbie che imbrigliano ogni novità in schemi di vita già vissuti, assurdamente imposti agli altri. La continua responsabilità che all'uomo viene assegnata, in

⁵ *¿Qué es filosofía?*, OC 7, 273-438, 281.

⁶ *ibid.*, 284.

riferimento alle sue scelte, esclude ogni possibilità di rifiutare a priori il passato o la novità, richiedendo invece che entrambi concorrano a trasformare in positivo il presente. Questo implica, certamente un progresso, ma nega la pretesa ottocentesca, secondo cui l'uomo progredisce *necessariamente*:

«Il presupposto minimo della storia è che il soggetto di cui parla possa essere compreso. Orbene, non si può comprendere se non ciò che possiede una qualche dimensione di verità. Un errore assoluto non ci sembrerebbe neanche tale, perché non lo comprenderemmo. Il presupposto profondo della storia è dunque l'esatto contrario di un radicale relativismo. Quando essa va a studiare l'uomo primitivo, suppone che la sua cultura possedeva senso e verità e se l'aveva, continua ad averli. Quali, se a prima vista ci sembra così assurdo ciò che quelle creature fanno e pensano? La storia è precisamente la seconda vista, che riesce a trovare le ragioni dell'apparente irrazionalità»⁷.

La storia è per l'uomo ciò che la natura è per le cose; l'uomo è fatto di storia:

«La sua umanità quella che in lui comincia a svilupparsi, parte da un'altra che già si era sviluppata ed era arrivata al suo culmine insomma, l'individuo aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che egli non deve inventare, dovendo semplicemente installarsi in esso, partire da esso per il suo sviluppo. (...) L'uomo non è un primo uomo e un eterno Adamo, ma è formalmente un uomo secondo, terzo, ecc.»⁸.

In sostanza, l'uomo è costitutivamente un erede; non è un tradizionalista, ma è la tradizione vivente:

«Il passato, per essere propriamente tale, deve esserlo in un presente, deve trovarsi conservato in un presente. Altrimenti non sarebbe nemmeno passato, ma semplicemente nulla, pura inesistenza. L'uomo è appunto colui che conserva presente questo passato. L'uomo è un animale che ha dentro tutta la storia. Non esiste definizione dell'uomo meno darwiniana»⁹.

Naturalmente, proprio per «essere storia» l'uomo non è prigioniero delle forme del passato, delle quali anzi è *stato artefice*. Esso è storia *fatta* da altri uomini, e che venga conservato non implica che si cessi di fare storia, di farla anche aprendo dimensioni nuove. La tradizione, in questo senso, non si esaurisce nella conservazione della memoria storica, nella sopravvivenza di

⁷ *ibid.*, 285.

⁸ *Historia como sistema*, OC 6, 13-50, 43.

⁹ *Una interpretación de la historia universal*, OC 9, 9-242, 169.

strutture e comportamenti ritenuti normativi e immutabili, ma è memoria e creatività; è

- a) il passato storico che influenza il presente;
- b) il momento presente in cui agisco concretamente;
- c) il futuro che ho in vista al momento dell'atto presente, e che andrà a configurarsi anche in base all'uso che faccio della mia creatività e della libertà:

«L'individuo umano, nascendo, va osservando tutte le forme di vita (esistenti): ne assimila la maggior parte, ne rifiuta altre. Il risultato è che, nell'un caso come nell'altro, egli è, costituito, positivamente o negativamente, da questi modi di essere uomo che erano già presenti prima della sua nascita. Ciò comporta una strana condizione della persona umana, che possiamo chiamare la sua essenziale preesistenza. Cioè che un uomo, o un'opera dell'uomo, non comincia con la sua esistenza, bensì la precede. Si trova preformato nella collettività in cui comincia a vivere. Questo precedersi in gran parte a se stessi, questo essere prima di essere, dà alla condizione dell'uomo un carattere di continuità. Nessun uomo comincia ad essere uomo, nessun uomo esaurisce l'umanità ma ogni uomo continua l'umano che già esisteva. Questa continuazione può essere indifferentemente positiva o negativa, può consistere nell'accettare o nel rifiutare ciò che è vigente; in entrambi i casi, l'apriori storico che è l'epoca, che è il tempo in cui l'uomo vive, agisce su di lui e lo costituisce»¹⁰.

La storicità dell'uomo è un elemento che acquista una importanza insuperata, ove si tenga conto che, per Ortega, la storia è la realtà trascendente.

La struttura della nostra vita odierna è quella, che è perché tutte le precedenti forme di vita furono come furono. *Ciascuna epoca è necessariamente inserita in una serie che, nel suo insieme, è il destino umano*, è il sistema della storia. «Il destino umano costituisce una melodia in cui ciascuna nota possiede il suo significato musicale collocata nel suo posto tra tutte le altre»¹¹. Si noti bene che il corso totale della storia, il destino umano, non è soltanto la somma degli eventi storici: esso possiede, nella sua globalità un significato che trascende gli eventi singoli. Evidentemente, se Cesare non avesse attraversato il Rubicone, il nostro attuale presente storico si configurerebbe in maniera diversa. Però

- 1) Cesare ha attraversato il Rubicone;
- 2) poteva non farlo, ma lo ha fatto;
- 3) quando lo ha fatto, certamente avrà vagliato tutti gli elementi e le possibilità della sua situazione, avrà bilanciato i pro e i contro, ma non si sarà messo a pensare che grazie al suo atto il nostro oggi sarebbe stato così come è e non diverso. Al significato che il fatto ha per Cesare si sovrappone

¹⁰ *El origen deportivo del Estado*, OC 2, 607-623, 611.

¹¹ *En torno a Galileo*, OC 5, 9-164, 95.

il significato che il fatto ha nella storia, e i due significati non coincidono, ma sono l'uno la premessa dell'altro, e il secondo, il significato storico, è rigorosamente trascendente: la storia è

«la melodia del destino universale umano - il dramma dell'uomo che è rigorosamente parlando, una sacra rappresentazione, un mistero nel senso calderoniano, vale a dire: un accadimento trascendente»¹².

Di fatto, questa impostazione orteghiana è metafisica, anche se si tratta di una metafisica che non si fonda sulle regole della ragione sillogistica, e se la strada per accedervi passa attraverso lo studio dell'uomo.

3. L'uomo e la circostanza

L'uomo, dunque, è un essere *concreto*, il che significa che, pensando «uomo» non si deve fissare la mente in concetti come «bipede implume», «animale razionale», «animale politico», «individuo», ecc. Occorre invece raffigurarsi una realtà densa e pesante, e dunque anche un pezzo di terra su cui appoggiarla, un albero per farle ombra, un pezzo di formaggio per nutrirla, una mucca, altri uomini, una complessa serie di azioni e reazioni tra la persona e la realtà e così via: l'uomo concreto in una circostanza concreta e storica:

«Vivere consiste nel fatto che l'uomo è sempre in una circostanza, nel fatto che egli si trova immediatamente, e senza sapere come, immerso, proiettato in un orbe o contorno che non si può cambiare, in questo mondo che ora è presente. Per reggersi in piedi in questa circostanza, deve fare sempre qualcosa. Però questo "dover fare" non gli è imposto dalla circostanza, al modo in cui, ad esempio, al grammofono è imposto un repertorio di dischi, o ad un astro la traiettoria dell'orbita. L'uomo, ciascun uomo, deve decidere in ciascun istante ciò che farà, ciò che sarà nell'istante successivo. Questa decisione è intrasferibile, nessuno può sostituirmi nel compito di decidermi, di decidere della mia vita»¹³.

Il rapporto tra la vita umana e la circostanza storica, inevitabile ed imposta, è indissolubile. La circostanza è primariamente, un puro problema che occorre risolvere:

«Riflettiamo sulla circostanza, e questa riflessione ci fabbrica un'idea, un piano o architettura del problema, del caos che è di per sé primariamente, la circostanza. Questa architettura che il pensiero pone

¹² *ibid.*, 95.

¹³ *ibid.*, 23.

sul nostro contorno, interpretandolo, la, chiamiamo mondo o universo»¹⁴.

Meditare sul problema della circostanza è una possibilità specificamente umana. L'animale, in effetti, sembra governato più dagli avvenimenti del mondo esterno che da un suo centro guida, è sempre attento a ciò che accade fuori di lui, è attratto dal mondo. Al contrario, l'uomo

«può di quando in quando staccarsi dal suo contorno, non preoccuparsene e, sottomettendo la sua facoltà dell'attenzione ad una torsione radicale - incomprensibile zoologicamente - voltare le spalle al mondo e mettersi dentro di sé attendere alla sua propria intimità, occuparsi di se stesso, e non dell'altro da sé delle cose»¹⁵.

Il pensare è appunto, il potere di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e mettersi dentro se stessi, *immedesimarsi (ensimismarse)*.

Ciò implica, in primo luogo, che ci si possa allontanare dal mondo senza rischio e, in secondo luogo, che si abbia un «posto» dove andare;

«Però il mondo è la totale esteriorità, l'assoluto fuori che non consente nessun altro fuori. L'unico fuori da questo fuori che è possibile, è precisamente un dentro, un *intus*, l'intimità dell'uomo, il suo se stesso, che è costituito principalmente da idee»¹⁶.

Ovviamente non si tratta di un luogo fisico; pensare alla propria interiorità come ad un posto, quasi fosse geograficamente collocabile, rappresenta una metafora per indicare una realtà del tutto eterogenea rispetto all'universo esteriore.

Attraverso la riflessione, l'uomo organizza dei piani d'azione per intervenire sulla circostanza. Nota Ortega che l'uomo pone un impegno così grande nel compito di vivere che, quando non può soddisfare le necessità immediate della sua vita, non si rassegna a lasciarsi morire, ma interviene per modificare profondamente la sua situazione nel presente. Se la natura non gli fornisce soluzioni, l'uomo pone in funzione una seconda linea di attività se deve scaldarsi e non c'è fuoco a portata di mano, produce fuoco. Ciò pone in evidenza due fatti: da un lato, fare fuoco è un fare ben distinto dallo scaldarsi, così come coltivare un campo è distinto dall'alimentarsi, e inventare l'automobile è distinto dal correre; dall'altro, le necessità sono tali *per* la vita, ma non sono *la* vita. La vita dell'uomo non si riduce alla soddisfazione delle sue necessità vitali. Anzi, qualora gli riuscisse di soddisfare queste, all'uomo resterebbero «quelle attività e la vita che egli considera come qualcosa di autenticamente suo; come la sua autentica vita»¹⁷.

¹⁴ *ibid.*, 24.

¹⁵ *Ensimismamiento y alteración*, OC 5, 289-315, 300.

¹⁶ *ibidem*.

¹⁷ *Meditación de la técnica*, OC 5, 316-375, 323.

La vita e l'attività umana non coincidono con ciò che viene richiesto dalle oggettive necessità di sopravvivenza anche se è naturale che l'uomo non possa prescindere in maniera radicale da queste necessità:

«Questo chiarisce un poco il fatto che l'uomo possa cessare provvisoriamente di occuparsi di queste necessità le sospenda e distanziato da esse possa passare ad altre occupazioni che non consistano nella loro immediata soddisfazione. L'animale non può ritirarsi dal suo repertorio di atti naturali, dalla natura, perché coincide con essa e non avrà al distanziarsene, un posto in cui mettersi. Però l'uomo non è la sua circostanza, ma è soltanto sommerso in essa e può in certi momenti, uscirne e mettersi dentro di sé raccogliersi, immedesimarsi (...). In questi momenti extra o sovranaturali di concentrazione, inventa ed esegue quel secondo repertorio di atti: fa fuoco, fa una casa, coltiva i campi, costruisce l'automobile»¹⁸.

Cioè si muove in direzione di un adattamento dell'ambiente alle sue esigenze.

È di estrema importanza il fatto che l'uomo quando sfugge alle costrizioni biologiche, inizia a compiere una serie di attività non biologiche e non imposte dall'ambiente. La nostra esistenza nel mondo consiste nell'essere circondati tanto da facilitazioni quanto da difficoltà. Se non incontrasse nessuna facilitazione, l'uomo non potrebbe vivere; gli è possibile l'esistenza proprio perché trova qualcosa su cui appoggiarsi:

«Però siccome trova anche delle difficoltà questa possibilità di esistere è costantemente ostacolata, impedita, posta in pericolo. Ne deriva che l'esistenza dell'uomo, il suo trovarsi nel mondo, non è un passivo stare; al contrario, egli deve lottare, costantemente e per forza, contro le difficoltà che si oppongono a che il suo essere alloggi nel mondo»¹⁹.

L'uomo, dunque, deve combattere per l'esistenza, a differenza ad esempio, di una pietra, a cui l'esistenza viene data già fatta. All'uomo non è data la realtà conclusa di un'esistenza fatta, ma l'astratta possibilità di esistere. Ciò lo costringe ad agire continuamente, sopra il sottofondo di una radicale insicurezza, che lo caratterizza come ansia di essere:

«Un ente che è costituito dall'affanno di essere, che consiste nell'affannarsi per essere, evidentemente già è poiché altrimenti non potrebbe affannarsi. Però che cosa è questo ente? Già si è detto: affanno di essere. Bene; però può sentire affanno di essere solo colui che non è sicuro di essere, colui che sente costantemente problematico se sarà o no nel momento che viene, e se sarà tale e quale, in questo o

¹⁸ *ibid.*, 323-324.

¹⁹ *Meditación de la técnica*, 337

in un altro modo. Così la nostra vita è affanno di essere, precisamente perché è nello stesso tempo, nella sua radice, radicale insicurezza»²⁰.

Ciò si spiega col fatto che l'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono. All'uomo non è sufficiente essere naturale, risolvere i suoi bisogni biologici, per sentirsi realizzato. L'uomo

«possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in parte no, è nello stesso tempo naturale ed extra-naturale, una sorta di centauro ontologico, nel quale una porzione è immersa nella natura e l'altra mezza la trascende»²¹.

Ciò che l'uomo ha di naturale è anche ciò che gli appare meno problematico ed è quasi sentito come meno umano;

«Invece, la sua porzione extranaturale non è di già realizzata, ma consiste in una mera pretesa di essere, in un progetto di vita. Questo è ciò che sentiamo come il nostro vero essere, ciò che chiamiamo la nostra personalità il nostro io»²².

Vivere è sforzarsi affinché esista pienamente ciò che ancora non c'è: la persona completa. Recuperando un'importante concezione dalla tradizione classica, Ortega caratterizza la vita autenticamente umana, quella cioè in cui l'uomo sente realizzato se stesso, la sua specificità, come il latino *otium*, che viene contrapposto al *nec-otium*, all'affanno per risolvere problemi di ordine pratico, e che giustamente è caratterizzato in negativo, cioè come uno sforzo i cui risultati servono a sgombrare il terreno per dare spazio a quell'*otium* che veramente interessa per qualificare come umana la propria esistenza.

4. Circostanza e vocazione

Le modificazioni che ciascuno tenta di apportare alla circostanza in cui si trova immerso dipendono - come si è visto - dal contatto dell'uomo con la sua interiorità dalla meditazione, dall'elaborazione di un piano d'intervento sul reale e, fondamentalmente, da una particolarissima caratteristica della persona: il progetto vitale. Immersi nella circostanza, attraverso la meditazione possiamo elaborare molti piani d'azione ipoteticamente realizzabili, i quali, però non ci si presentano tutti allo stesso modo, non ci attirano con la stessa intensità non suscitano lo stesso grado di entusiasmo:

«Una voce strana, emergente da non sappiamo quale intimo, segreto fondo nostro, ci chiama a scegliere uno di essi e ad escludere gli altri.

²⁰ *En torno a Galileo*, cit., 32.

²¹ *Meditación de la técnica*, 338.

²² *ibidem*.

(...) Questo è l'ingrediente più strano e misterioso dell'uomo. Da una parte egli è libero: non deve essere nulla per forza, come avviene invece ad una stella. E senza dubbio, davanti alla sua libertà si alza sempre qualcosa con un carattere di necessità quasi dicendo: quanto a potere puoi essere ciò che vuoi; però solo se vuoi essere in un tale, determinato modo sarai quello che devi essere. Vale a dire che ciascun uomo, tra i suoi vari esseri possibili, ne trova sempre uno che è il suo autentico essere. E la voce che lo chiama a questo suo autentico essere è quella che chiamiamo vocazione»²³.

La vocazione non va intesa in senso restrittivo, come il desiderio di percorrere brillantemente le tappe di una carriera professionale. Essa, anzi, è vocazione per una vita completa, concretissima, non limitata a scelte di lavoro, ma includente risposte a problematiche di ogni tipo, come il matrimonio, i figli, i modi di attuazione di un credo religioso o politico, la struttura delle proprie relazioni interpersonali, ecc. Si potrebbe parlare di *missione*, in senso lato, di ciò che l'uomo è chiamato a fare nella propria vita, con il presentimento, che si rivela del tutto reale, che obbedendo a questa chiamata egli si sente in pace con se stesso, si realizza. Però obbedendo ad un progetto che non gli è imposto, ma proposto, suggerito, progetto che l'uomo è:

«Questo progetto in cui consiste l'io, non è un'idea o un piano ideato dall'uomo e liberamente scelto. È anteriore, nel senso di indipendente, a tutte le idee formate dalla sua intelligenza, a tutte le decisioni della sua volontà. Più ancora: ordinariamente non abbiamo di esso che una conoscenza vaga. Senza dubbio è il nostro autentico essere, è il nostro destino. La nostra volontà è libera per realizzare o no questo progetto vitale che ultimamente siamo, però non può correggerlo, cambiarlo, prescindere o sostituirlo»²⁴.

Questo progetto «preme sulla circostanza per entrare in essa. Questa unità di dinamismo drammatico tra entrambi gli elementi - io e mondo - è la vita»²⁵.

È interessantissimo ciò che Ortega dice applicando la nozione di progetto vitale alla persona del filosofo, e distinguendo tra la metafisica, quale elenco di dottrine raccolte nei libri di storia della filosofia, e la vocazione vissuta alla ricerca metafisica, quale la sperimenta in se stesso il vero filosofo: aderire totalmente a ciò che sentiamo come nostro vero io,

«fare questo è forse, l'autentico fare metafisica o, detto in altra maniera, metafisica è nella sua ultima verità ciò che fa l'uomo quando agisce per questa forma di necessità intima, e non quando,

²³ *En torno a Galileo*, 138.

²⁴ *Goethe desde dentro*, OC 4, 381-451, 400.

²⁵ *ibidem*.

semplicemente, 'studia' metafisica o la sceglie come carriera e l'apprende o insegna»²⁶.

Ogni uomo è obbligato, *come se* fosse il primo Adamo, a vivere autenticamente la sua vita. Però realizzando questo compito,

«trova che non è né può essere un primo uomo, ma è l'uomo numero tot, nella lunghissima teoria di uomini, di generazioni che si sono succedute. Solo allora, dopo questo istante, scopre che significa essere per forza un successore, meglio ancora: un erede, a differenza dell'animale, che succede ma non eredita, e per questo motivo non è un ente storico»²⁷.

Così il cerchio tende a chiudersi, anche se non si è ancora detto nulla del suo punto centrale, che è rappresentato dal problema di Dio. Proprio in relazione al progetto vitale, il problema di Dio è suscitato, quasi come se se ne fosse percepita l'assenza, e affiora in una frase nella quale Ortega parla di un «intellettuale che è intellettuale con disperata autenticità che lo è senza rimedio, per un imperscrutabile e inesorabile decreto di Dio»²⁸. Ipotesi di lavoro, o suggerimento?

5. Dio come fondamento

Per Ortega, Dio è il grande assente, non nel senso che non esiste, bensì nel senso che l'assenza è il modo in cui riusciamo a percepirlo, il modo in cui si presenta come realtà nell'ambito della nostra vita. Questa idea, paradossale solo all'apparenza, può essere compresa meglio se accostiamo alle pagine in cui Ortega parla di Dio come fondamento dell'universo, alcune citazioni che sarebbe troppo superficiale considerare occasionali.

Ad esempio, nel quadro di una interpretazione delle cose come «segnali» per condurre l'esistenza, scrive che il cielo

«ci segnala con la sua notturna presenza patetica (...) l'esistenza gigante dell'Universo, delle sue leggi, della sua profondità e l'assente presenza di qualcuno, di un Essere onnipotente che lo ha calcolato, creato, ordinato e adornato»²⁹.

Parlando poi della filosofia, intesa come un'attività consistente *nel dire* la verità delle cose, afferma che non si tratta di un dire qualunque,

²⁶ *Sobre las carreras*, OC 5, 167-183, 177.

²⁷ *ibid.*, 178.

²⁸ *El intelectual y el otro*, OC 5, 509-516, 510.

²⁹ *El hombre y la gente*, 123.

«ma del più solenne grave dire, un dire religioso, in cui poniamo Dio come testimone del nostro parlare, insomma, il giuramento. Ma la peculiarità di Dio è che, al citarlo come testimone in questa nostra relazione con la realtà consistente nel dirla, cioè nel dire ciò che è realmente, Dio non rappresenta un terzo. Infatti, la sua presenza è fatta di essenziale assenza; Dio è colui che è presente precisamente come assente, è l'immenso assente che brilla in ogni presente - brilla per la sua assenza - e il suo ruolo, in questa chiamata a testimone, che è il giuramento, consiste nel lasciarci soli con la realtà delle cose, in modo che tra queste e noi non c'è nulla e nessuno che le veli, copra, alteri od occulti; e il non esserci nulla tra le cose e noi è la verità. Maestro Eckhart, il più geniale dei mistici europei, chiama questo Dio "il silente deserto che è Dio"»³⁰.

Questo cogliere Dio per la sua assenza è strettamente legato al fatto che Dio non è una realtà tra le tante nel mondo, ma è il fondamento stesso del mondo, colui che pone in essere il mondo.

Il mondo, infatti, è *l'insieme*, il complesso delle cose che andiamo osservando e di quelle che, pur esistendo, non vediamo immediatamente. Però ogni singola realtà esistente nell'universo non è assoluta, ma è costitutivamente una *parte*, un frammento dell'universo stesso; non potrebbe esistere senza il tutto in cui è inserita: un albero concreto non può esistere se le sue radici non poggiano su un terreno, o senza l'aria, insomma se non è incastrato nel complesso delle realtà

Ad un'analisi accurata, scopriamo che la stessa materia, pur esistendo di fatto, non ha potuto darsi l'essere da sola, non ha potuto raggiungere l'esistenza in virtù di una sua propria capacità. Non si può pensare la materia senza vederla come qualcosa che è stata posta in essere da qualche altra potenza. Per presente che sia una qualunque realtà sempre le è compresente il mondo, senza il quale essa non esisterebbe. Però «neppure il mondo si spiega da se stesso: al contrario, quando ci troviamo teoreticamente dinanzi ad esso, ci è dato soltanto... un problema»³¹. In che consiste, dunque, il problema?

«Il mondo che troviamo, esiste; però nello stesso tempo, non è sufficiente a se stesso, non sostiene il suo proprio essere, proclama il suo non essere e ci obbliga a filosofare; perché questo è filosofare, cercare al mondo la sua integrità completarlo in Universo e costruire alla parte un tutto dove si collochi e poggi. Il mondo è un oggetto insufficiente e frammentario, un oggetto fondato in qualcosa che non è lui, che non è ciò che è dato. Questo qualcosa ha, pertanto, una missione *sensu stricto* fondamentante, è l'essere fondamentale. Come diceva Kant, "quando il condizionato ci è dato, l'incondizionato ci è posto come problema"»³².

³⁰ *ibid.*, 145.

³¹ *¿Qué es filosofía?*, cit., 322.

³² *ibid.*, 333.

Fondamentale è un attributo indicante che questo essere è propriamente ciò che dà un fondamento all'universo, ciò che lo pone nell'esistenza; è ciò su cui si erge l'esistenza stessa.

L'Essere Fondamentale è postulato e non dato. In effetti, non lo si può cercare nel mondo come una cosa tra le tante, che finora non ci si è resa patente. L'Essere Fondamentale non è un dato presente, bensì appunto ciò che manca al presente. Possiamo conoscerlo nello stesso modo in cui, guardando un mosaico, percepiamo la mancanza di un certo numero di tessere; ne vediamo l'assenza, che è il suo modo di essere presente:

«L'essere fondamentale è l'eterno ed essenziale assente, è quello che sempre manca nel mondo, e di lui vediamo solo la ferita che la sua assenza ha lasciato»³³.

Dato ciò non può assomigliare a nessuna realtà presente, che è precisamente una realtà data, secondaria, fondata. è «per essenza il completamente altro, il formalmente distinto, l'assolutamente eterogeneo»³⁴.

Si tratta di una eterogeneità che Ortega non è disposto ad attenuare, per non correre il pericolo di una umanizzazione del divino:

«Poiché nelle religioni appare sotto il nome di Dio ciò che in filosofia nasce come problema di fondamento per il mondo, vediamo anche in esse la presenza di due atteggiamenti: di coloro che portano Dio troppo vicino e, come Santa Teresa, lo annoverano tra le cose più quotidiane, e di coloro che, a mio giudizio con maggior rispetto e tatto filosofico, lo allontanano e lo traspongono a distanza dall'uomo»³⁵.

6. Conclusione

A questo punto, crediamo lecito trarre le conclusioni di questa sintetica rassegna delle principali tematiche del pensiero orteghiano sull'uomo, sulla storia, sulla metafisica.

1) Si è visto che l'uomo è costitutivamente un ente storico; che la storicità non è un suo attributo marginale, ma la sostanza stessa del suo essere.

2) Ogni fatto storico si pone inevitabilmente tra un fatto che lo precede e un fatto che lo segue: ciò dà alla storia una continuità, una struttura che la configura come sistema.

3) La storia è pur sempre una creazione umana, è fatta dall'uomo.

4) è fatta *liberamente*, esercitando la libertà, scegliendo tra le opzioni possibili all'interno della circostanza. In teoria il passato poteva essere

³³ *ibidem*.

³⁴ *ibidem*.

³⁵ *ibid.*, 334.

diverso, ma non lo è stato, e il sistema della storia, la «sacra rappresentazione» del destino umano è appunto ciò che si è verificato senza la costrizione di una necessità paragonabile a quella che inchioda un pianeta alla sua orbita.

5) La storia è scienza sistematica della vita; il fatto storico è libertà esercitata.

6) Non possiamo evitare di esercitare la nostra libertà: paradossalmente siamo costretti ad essere liberi. Immersi nella circostanza, in una interrelazione drammatica, dobbiamo continuamente decidere ciò che andremo a fare nel momento successivo a quello che stiamo vivendo.

7) Questa decisione viene presa sotto la spinta del progetto vitale, cioè del «chi siamo» di fatto, senza che siamo stati noi a sceglierci questo «chi», vale a dire nel tentativo di realizzarci come persone.

8) La vocazione non spinge all'azione solo il singolo, ma intere generazioni: la mia personale vocazione e, in parte, comune alla vocazione dei miei contemporanei, è legata al presente in cui vivo, alle esperienze del passato storico memorizzato e selezionato. È facilmente avvertibile una consonanza di mentalità tra quanti sono grosso modo contemporanei (e Ortega ne parla nella sua teoria delle generazioni).

9) Il sistema della storia implica il sistema delle vocazioni; vale a dire che la mia vocazione, ciò che sento come mia personale ed intima autenticità è una categoria a priori della storia, è parte integrante del significato metafisico che la storia globale dell'uomo realizza, nel rispetto della libertà personale.

10) Si ha dunque che la storia la fa l'uomo, ma l'uomo da solo non è sufficiente a spiegarla, perché ciascun uomo si limita a farne un frammento, sotto l'istanza della propria autorealizzazione e di un suo intimo imperativo normativo. Così la storia richiede, come ogni altra realtà dell'universo, un Essere fondamentale artefice del progetto metafisico che nella storia si realizza. Detto in termini teologici, richiede una provvidenza; detto in termini sociologici, richiede una tradizione.

José Ortega y Gasset

Vitalità, anima, spirito

VITALITÀ, ANIMA, SPIRITO

Vitalidad, alma, espíritu è in apparenza, un saggio «minore» di Ortega; affronta un argomento inconsueto nella sua produzione e mai più trattato successivamente: la struttura della persona umana, della sua intimità. In sostanza, Ortega sembra descrivere dall'interno, nella sua consistenza, quell'io che osserverà in seguito soprattutto dall'esterno, in relazione dinamica con il mondo, o alle prese con l'ensimismamiento, il ripiegamento su se stessi che, attraverso questo saggio, diventa certamente più comprensibile. Quando vogliamo capire chi è l'io che vive nel mondo, quando si vuole andare in profondità nell'antropologia di Ortega è a questo saggio che bisogna tornare. Non stupisce allora che lo stesso Ortega, dopo averlo praticamente dimenticato per decenni, torna a citarselo in una pagina significativa di El hombre y la gente, che doveva essere la sua opera più matura, e più organica, definitiva in certe tematiche affrontate durante tutto l'arco della sua attività.

Saggio traditore, Vitalidad, alma, espíritu si lascia leggere facilmente, e la prosa elegante di Ortega conduce attraverso digressioni che non sono mai fini a se stesse, e alle quali bisogna tornare con occhio più critico e meno sentimento estetico. Il suo punto di partenza colloca il saggio nel quadro della psicologia contemporanea, nel vasto lavoro di superamento di Freud, che però non viene separato dall'antropologia propriamente filosofica, né dall'attenzione, abituale in Ortega, per la storia. La sua posizione francamente personalista è il momento centrale di una antropologia condensata che, straordinariamente, recupera alcune tematiche del pensiero classico, con la tradizionale concezione tripartita dell'uomo in corpo, anima, spirito.

José Ortega y Gasset

Vitalità, anima, spirito

L'intracorpo

L'antropologia filosofica o, come io preferisco dire, la conoscenza dell'uomo, ha di fronte a sé un tema non ancora affrontato da nessuno, e che sarebbe stimolante cominciare a trattare: la costituzione della persona, la struttura dell'intimità umana. Quali sono la figura e l'anatomia di ciò che vagamente siamo soliti chiamare «anima». Benché sembri menzogna, la psicologia degli ultimi cento anni non ha fatto che allontanarsi da questo tema, al quale oggi si vede costretta a tornare. La ragione di questo abbandono è chiara: gli psicologi del secolo scorso si proposero esclusivamente di fare una fisica dell'anima, e per questo si preoccuparono solo di scomporla nei suoi elementi astratti e generici. Le leggi dell'associazione di idee furono il contraltare delle *leges motus* instaurate dalla meccanica di Newton. In tal modo si arrivò ad una psicologia elementare, ad una teoria degli elementi astratti, e non degli insiemi concreti. È, vero che senza questo gigantesco lavoro oggi sarebbe impossibile rivolgersi verso maggiori imprese, però è arrivata l'ora opportuna per affrontare appunto queste e formarci un'idea più totale e complessa dell'intimità umana.

Il primo passo in questa direzione è una topografia delle grandi zone o regioni della personalità. Io credo che almeno bisogna distinguerne tre i cui contorni e caratteri si chiariscono mutuamente. Una è la porzione della nostra psiche che vive infusa nel corpo, conficcata e fusa con esso. Nella mia ultima conferenza ne parlavo in questi termini: «Questa anima carnale, questo fondamento e radice della nostra persona, dobbiamo chiamarla "vitalità", perché in essa si fondono radicalmente il somatico e lo psichico, il corporeo e lo spirituale, e non solo si fondono, ma ne emanano e se ne nutrono. Ciascuno di noi è in primo luogo una forza vitale: maggiore o minore, traboccante o deficiente, sana o inferma. Il resto del nostro carattere dipenderà da ciò che è la nostra vitalità »

La concisione cui il tempo mi obbligava, mi impedì di determinare un po' più da vicino il fenomeno - perché si tratta di un fenomeno, di un fatto, non di un'ipotesi o una teoria - cui mi riferisco con questo termine.

Se ci muoviamo dalla figura esteriore umana verso l'interno, la prima stazione che incontriamo non è propriamente l'uomo intimo. Perché il corpo dell'uomo è l'unico oggetto dell'universo di cui abbiamo una duplice conoscenza, formata da notizie di ordine completamente diverso. Lo conosciamo, in effetti, dall'esterno, come un albero, un cigno, una stella; però in aggiunta, ciascuno percepisce il suo corpo dall'interno, ne ha una presentazione o vista interiore. Si supponga di collocare separatamente ciò che sappiamo del corpo esteriormente, e ciò che ne sappiamo interiormente. Esistono due cose più differenti? Le parole indicanti azioni corporee hanno sempre un duplice significato, a seconda che le riferiamo a noi o al prossimo. «Camminare» significa due fatti ben diversi in «io cammino» e in «egli cammina». Il camminare di «egli» è un fenomeno che percepisco con gli occhi, poiché si verifica nello spazio esteriore: consiste in una serie di posizioni successive delle gambe sulla terra. Nell'«io cammino» a volte è contenuta l'immagine visiva dei nostri piedi che si muovono, però sopra di essa, come qualcosa a cui l'espressione allude in maniera più diretta, abbiamo un fenomeno invisibile ed estraneo allo spazio esteriore: lo sforzo per muoverci, le sensazioni muscolari di tensione e di resistenza. La differenza non può essere maggiore. Si direbbe che in «io cammino» ci riferiamo al camminare visto dal suo interno, e in «egli cammina» al camminare visto da fuori, nel suo risultato esteriore.

Non varrebbe la pena di analizzare, di descrivere con qualche precisione, come è per ciascuno il suo corpo, visto dall'interno, qual è il paesaggio interno che gli si offre? Per ora, ciò che io ho chiamato nei miei corsi universitari l'intracampo non ha né colore, né forma ben definita, come l'extracampo; non è in effetti un oggetto visibile. Invece è costituito da sensazioni di movimento o tattili delle viscere e dei muscoli, dall'impressione delle dilatazioni e compressioni dei vasi, dalle sottili percezioni dello scorrere del sangue in vene e arterie, dalle sensazioni di dolore e piacere, ecc. La nostra vita psichica, il nostro mondo esteriore si trovano entrambi montati sopra questa immagine interna del nostro corpo, che trasciniamo sempre con noi e viene ad essere come la cornice nella quale tutto ci appare.

Per ciò che ho da dire tra breve, conviene notare l'enorme importanza che l'intracampo ha nell'architettura della persona umana. Il giorno che questo argomento fosse studiato bene si scoprirebbe che l'immagine che ciascuno ha dell'interno del suo corpo è molto distinta. In essa affonda una delle radici del nostro carattere. Così l'euforia, la sensazione di benessere necessaria perché si formi un carattere sicuro e ottimista, non è se non un aspetto generale che il proprio corpo offre ad alcuni esseri fortunati. Il carattere atrabiliare: si è chiamato così dalla *atra bilis*, dalla bile nera, e indica che già la saggezza popolare ha posto in certe sensazioni intracorporee dell'epatico l'origine del suo temperamento di cattivo umore. Più di una volta, parlando con i dottori Lafora e Sacristá, nostri psichiatri, notavamo che è un errore della scienza odierna considerare i terrori del

nevrastenico come immaginari e infondati, semplicemente perché non si trovano cause esteriori per essi. Ciò conduce il medico a ritenere che l'elemento patologico in questi nevrastenici sia proprio nei loro terrori e nelle loro angosce, quando a mio parere sarebbe anormale se non le sentissero. Il nevrastenico soffre di piccoli disturbi di circolazione, disordini vascolari che suscitano all'interno del suo corpo sensazioni insolite. Poiché ognuno di noi porta il suo intracampo con sé in perenne compagnia, non siamo soliti por mente ad esso. È il personaggio invariabile che interviene in tutte le scene della nostra vita e per questo non attira la nostra attenzione. Però quando si producono queste sensazioni insolite, l'attenzione comincia a ritrarsi dal mondo esterno e a fissarsi con frequenza e insistenza anormali sull'interiorità del nostro corpo. Questa inversione dell'attenzione verso l'interno è tipica di ogni nevrastenico. Per lui comincia ad essere problema ciò che nell'uomo sano non lo è mai: l'interno del suo corpo, e arriva con l'abitudine a diventare un virtuoso nell'ascolto di se stesso. Normalmente, per esempio, non sentiamo questo terribile pauroso avvenimento che è il fluire del sangue attraverso le vene, il sentirlo arrivare, forse con sforzo, all'estremità delle dita delle mani e dei piedi; il notare il martellamento fatidico della pulsazione nelle tempie. Ebbene, ecco uno dei sintomi più caratteristici della nevrastenia: sentire la circolazione del sangue. In poco tempo, questa funzione così inavvertita dall'uomo sano si converte nel fatto di maggior risonanza e di primissimo piano nella prospettiva dell'infermo. Il resto del mondo sembra allontanarsi indistinto, perdere realtà e al suo posto s'installa gigantesco, formidabile, il liquido dramma del sangue circolante, il corpo ritmico del cuore che dà la sua magica pulsazione, sostegno della vita, la sua magica pulsazione che sembra sempre essere l'ultima. Come può sembrare stravagante e non patologico che a tanto insolite sensazioni reali, autentiche l'infermo reagisca con terrori panici e lamentevoli angosce?

Sia ciò soltanto un esempio delle feconde conseguenze che uno studio dell'immagine del corpo può procurare. Così lo stesso caso del nevrastenico mette sul tappeto un grosso problema, anch'esso mai osservato, cioè come si è prodotta e si produce l'inversione dell'attenzione verso l'interno del corpo? Perché in via naturale, e in piena salute, l'attenzione andrebbe sempre verso ciò che è esterno, verso il contorno vitale al di là dell'organismo. Che l'uomo trascuri l'ambiente, in dialogo col quale vive e, facendo sterzare l'attenzione, volga le spalle ad esso e si metta ad osservare la sua interiorità è relativamente anomalo. E senza dubbio, grazie a questa anomalia si è scoperto l'uomo interiore e tutti i valori ad esso connessi, che sono considerati valori superiori.

Se si compara Pindaro con Socrate, si avverte chiaramente la differenza tra un uomo per il quale il mondo interiore non esiste, e un uomo rivolto alla rovescia, cioè rivolto verso l'interno. Entrambi si rivolgono verso i giovani, però il poeta appena vede in essi qualcosa di più dell'apparenza leggiadra, la caviglia leggera, il pugno sicuro, mentre il moralista li induce a raccogliersi in se stessi, alla concentrazione interiore (*ensimismarse*). E Socrate ha tutta l'aria di un nevrotico abitato da strane sensazioni intracorporee, pieno di

voci interiori (il suo «demone»). La percezione dell'intracorpo, motivata da anomalie fisiologiche, è stata forse il pedagogo che ha insegnato all'uomo ad invertire la direzione spontanea della sua forza di attenzione. Iniziata così la conversione, educata e raffinata, poté poi penetrare fino allo psichico e allo spirituale. Non è un caso che quasi tutti gli uomini di intensa vita interiore - il mistico, il poeta, il filosofo - sono un poco malati nel loro intracorpo. In questo, come in tanti casi, si è ottenuta cultura giovandosi di ciò che biologicamente è patologico e di valore negativo. A parità di condizioni, la donna possiede più vita interiore dell'uomo, ed ho ritenuto inevitabile insinuare la relazione tra questo fatto e la più sottile percezione che la donna ha del suo intracorpo. Grazie ad essa gode di maggiore sensibilità per il valore fisico di altre creature, umane o animali.

Però torniamo all'anima corporea che ho chiamato «vitalità ». Certamente, sappiamo appena che cosa è però ciascuno avverte che tutti i suoi atti, mentali o materiali, emanano come da una sorgente, da un occulto tesoro di energia vivente che è il fondo del suo essere. E avverte inoltre che questo tesoro è quantitativamente determinato, e a volte sembra diminuire e altre volte riempirsi, come un torrente, fino ad un certo livello massimo. E non solo percepisce questo suo fondamentale tesoro di energia, ma, entrando in contatto con un altro uomo, nota anche, ed è ciò che più sorprende, la quantità e la qualità della vitalità altrui. Chi non lo ha sperimentato? Separandoci da una persona con cui abbiamo conversato per un buon lasso di tempo, ci sentiamo tonificati. E non perché quella persona sia molto intelligente, né perché si sia mostrata caritatevole: non le dobbiamo né un insegnamento né un favore. Senza dubbio, usciamo dal contatto con essa rinfrescati, pieni di fiducia in noi stessi, ottimisti, saturi di impulsi e pienezza, con una ferma fiducia nell'esistenza. Se vogliamo analizzare i motivi di questo irrobustimento e aumento di vitalità non ne troviamo uno concreto. Ma ci sono altre persone la cui vicinanza, per breve che sia, ci lascia malconci ed estenuati, pieni di sfiducia e come se l'esistenza avesse preso un sapore amaro. Separandoci da esse siamo più deboli e, per così dire, abbiamo perso calorie. E in effetti esistono due categorie di esseri, alcuni dotati di vitalità traboccante, che si mantengono sempre in *superavit*; altri, di vitalità insufficiente, sempre in *deficit*. L'eccesso degli uni ci contamina favorevolmente, ci corrobora e nutre; il difetto degli altri ci assorbe vita, ci deprime e ci consuma.

Come, e attraverso quali meccanismi questo avvenga, lo ignoriamo, però il fatto non consente dubbi. Né in fondo, è così inatteso, perché la vita, tra tutte le realtà dell'universo, è precisamente l'unica che si contagia. Al punto che, in una delle sue caratteristiche la vita andrebbe definita come ciò che è capace di contagiare e contagiarsi. Sempre è contagiosa, la corporea e la spirituale, la buona, che si chiama salute, e la cattiva, che si chiama infermità. Si contagia la molta vita e si contagia la poca vita; tra forti ci irrobustiamo, tra deboli ci estenuiamo. Si contagia persino la bellezza, contrariamente a ciò che dice il volgo; si contagiano la vecchiaia e la gioventù.

«Poiché il re David era vecchio e attempato, lo coprivano di vesti ma non si riscaldava. Dissero pertanto i suoi servi: - Cercate per il mio signore il re una fanciulla vergine, perché stia dinanzi al re, e lo ripari dal freddo e dorma al suo fianco, e riscalderà il mio signore il re.

E cercarono una bella fanciulla per tutto il territorio di Israele, e trovarono Abisag Sunamita, e la portarono al re. E la fanciulla era bella, riscaldava il re e lo serviva, ma il re non la conobbe mai».

La leggenda è caratteristica dello spirito che regna nella Bibbia, dove sempre sono superlativamente mescolati dolcezza e crudeltà mitezze e crimini. Questa scena, contemporaneamente patetica e perversa, ci avvicina al profondo mistero della trasfusione vitale. La bruna gioventù della fanciulla ebrea si trasferisce nel corpo caduco del vecchio re, che rivive per alcuni momenti e quasi può come nei tempi fiorenti, fare la sua danza di fronte all'arca.

Ma questa è una leggenda e niente più. Non lo è invece, la recente osservazione di Carrel e Ebeling, secondo cui, introducendo un estratto di tessuto embrionale in una coltivazione di cellule congiuntive, queste si sviluppano in forma giovanile, e viceversa decadono sottoposte al siero di un animale vecchio. È ormai passato molto tempo da quando Ranke riuscì, mediante lavaggi, ad isolare da un muscolo stanco sostanze con le quali si produce la fatica in un altro muscolo fresco. Per non parlare dei tentativi che si compiono ora di ringiovanimento sperimentale.

Spirito e anima

Questo fondo di vitalità nutre tutto il resto della nostra persona, e come linfa animatrice ascende alle vette del nostro essere. Non è possibile in nessun senso una personalità vigorosa in qualunque ambito - morale, scientifico, politico, erotico - senza un abbondante tesoro di questa energia vitale accumulata nel sottosuolo della nostra intimità che ho chiamato «anima corporea».

Però se questa costituisce il fondamento e la radice della nostra persona, la sua periferia animale, la cima di essa, o per meglio dire il suo centro ultimo e superiore, l'elemento più personale della persona è lo spirito. Più personale, però forse, non elemento più individuale. E si consideri che non si tratta, come in nessun'altra delle cose che vado dicendo, di nessuna entità metafisica, realtà occulta o ipotetica, che postuliamo dietro i fenomeni evidenti. Mi riferisco esclusivamente a fenomeni che ciascuno può trovare in sé con la stessa evidenza con cui vede le cose circostanti.

Chiamo spirito l'insieme degli atti intimi di cui ciascuno si sente vero autore e protagonista. L'esempio più chiaro è dato dalla volontà. Questo fatto interno che esprimiamo con la frase «io voglio» questo risolvere e decidere, ci appare come emanato da un punto centrale in noi che è ciò che strettamente deve chiamarsi «io». Quando operiamo in virtù di un dovere penoso, lo facciamo contro una porzione di inclinazioni opposte esistenti in noi, contro le quali si erge questo nucleo personalissimo dell'«io» che vuole, monarca rigoroso di uno stato inquieto. Queste inclinazioni dominate, sono certamente «mie» però non sono «io». Per questo mi percepisco come collocato fuori di esse, di fronte ad esse, contro di esse; vale a dire: «io» contro di «me»

La stessa cosa avviene col pensiero. L'atto con cui comprendiamo con evidenza sufficiente una proposizione scientifica può essere eseguito solo da questo centro del mio essere che è la mente o spirito. Non si pensa né con il corpo, né con l'anima *sensu stricto*. In ogni autentico «intendere», «ragionare», ecc., si produce un contatto immediato tra l'«io» spirituale e ciò che è compreso. È come un vedere le mie idee e le loro relazioni, dove il vedere acquista un senso di piena attività. Per questo non esiste il «pensare» in condizioni di sonnolenza, ma solo in momenti di massima tensione, in cui è più eccitato questo carattere autocratico, generatore di atti propri, che designavamo come distintivo dello spirito.

Però c'è un'altra caratteristica che differenzia lo spirituale dalla zona cui riserviamo il nome di anima in senso stretto. I fenomeni spirituali o mentali non durano; quelli animici occupano tempo. Il comprendere che $2+2=4$ si realizza in un istante. Può costarci molto tempo arrivare a comprendere qualcosa, però se lo comprendiamo, cioè se lo pensiamo, lo pensiamo in un puro istante. Rigorosamente parlando, non si può dire che stiamo pensando qualcosa per più o meno tempo. «Stare pensando» si riferisce alla serie successiva di molti atti di pensare, ciascuno dei quali è un lampo mentale. Allo stesso modo, si vuole, oppure no, di colpo. La volizione, che forse tarda a formarsi, è un raggio di attività intima che fulmina la sua decisione. Invece, tutto ciò che appartiene alla fauna dell'anima, dura e si estende nel tempo. Mentre pensare e volere sono atti, per così dire, in forma di punti, desideri e sentimenti sono linee affluenti. «Si sta» tristi, «si sta» allegri, un momento, un giorno o tutta la vita. Quando si ama, l'amore non è una serie di punti discontinui che si producono in noi, ma una corrente continua in cui senza interruzione opera il sentimento. Basterebbe questa differenza per separare radicalmente la nostra vita intellettuale e volitiva dalla regione dell'anima, dove tutto è fluido, un prolungato scaturire, una corrente atmosferica.

Tutto ciò risulta maggiormente chiaro se entriamo decisamente in questa zona, e dal suo interno vediamo la sua distanza dallo spirito.

In effetti, tra la vitalità che è in un certo modo subcosciente, oscura e latente, che si estende al fondo della nostra persona come un paesaggio sul

fondo del quadro, e lo spirito, che vive i suoi atti istantanei di pensare e volere, c'è un ambito intermedio, più chiaro della vitalità meno illuminato dello spirito, e che possiede uno strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti e delle emozioni, dei desideri, degli impulsi e degli appetiti: ciò che chiameremo in senso stretto anima.

Lo spirito, l'«io» non è l'anima: potrebbe dirsi che si trova immerso e come naufrago in questa, che lo avvolge e lo alimenta. La volontà, per esempio, non fa che decidere, risolversi tra l'una o l'altra delle inclinazioni: preferisce ciò che è meglio, però non vorrebbe niente, di per sé se non esistesse fuori di essa questa tastiera delle inclinazioni, dove il volere punta il suo dito imperativo, così come il giudice non esisterebbe se non vi fossero persone interessate che si fanno causa.

Si noti ciò che avviene quando subitaneamente percepiamo che in noi si produce uno stato di tristezza o nasce un'antipatia per una persona. La tristezza si presenta come una colorazione deprimente che va riempiendo il volume della nostra persona; possiamo determinare, come se si trattasse di una marea, l'altezza cui arriva: esistono tristezze periferiche che non arrivano al centro della persona; esistono tristezze profonde che annegano tutto il nostro essere. Nelle prime, l'«io» si sente ancora intatto: la tristezza è intorno a lui, più o meno distante, però non è in lui. Nelle seconde, è sommerso o, come si suol dire, affogato nell'angoscia.

L'antipatia, questo movimento contro qualcuno, che repentinamente sorge in noi, non proviene neanch'essa dal nostro io. Io sono colui che pensa, che decide, che vuole, sono autore del mio pensiero e della mia volizione; però l'antipatia la trovo in me, senza che io l'abbia fatta; sorge a volte contro tutte le mie riflessioni, contro tutta la mia volontà. La persona antipatica è forse benevola con me, non ho niente da dire contro di lei e, senza dubbio, quest'impulso di antipatia sorge in me spontaneamente, senza assenso né collaborazione da parte mia. Dunque, il luogo del volume intimo da dove emana e sorge l'antipatia, come la tristezza, è distinto dal punto psichico che chiamiamo «io». A volte noto che il mio io arriva ad accettare questa antipatia, a prenderla su di sé a farsene responsabile. Vuol dire che questo punto dell'anima dal quale è nata l'antipatia ha attratto a sé l'asse della mia persona e vi si è installato. In ogni istante nascono in noi questi impulsi dell'anima che vediamo situati intorno al nostro nucleo personale e a distanze differenti.

La stessa cosa accade per i desideri o gli appetiti che nascono e muoiono con noi, senza aver nulla in comune col nostro io. Sono miei, ripeto, però non sono io. Per questo lo psicologo deve, a mio giudizio, distinguere tra l'«io» e il «me». Il mal di denti duole a me, e per ciò stesso non è io. Se fossimo mal di denti, non ci dorrebbe; faremmo male ad un altro e andare dal dentista equivarrebbe a un suicidio, poiché come dice Hebbel, «quando qualcuno è una pura ferita, curarlo è ammazzarlo».

I «miei» impulsi, inclinazioni, amori, odi, desideri, sono miei, ripeto, però non sono «io». L'«io» assiste ad essi come spettatore, interviene in essi come un capo della polizia, sentenza in essi come giudice, li disciplina come capitano. È curioso investigare il repertorio di efficienti azioni che lo spirito possiede sull'anima, e d'altra parte notare i suoi limiti. Lo spirito, o «io», non può ad esempio, creare un sentimento, né direttamente eliminarlo. In cambio, una volta sorto un desiderio o una emozione in un certo punto dell'anima, può chiudere il resto di essa ed impedire che si espanda fino ad occuparne l'intero volume. A volte ci danno una notizia oltremodo penosa; per esempio, ci comunicano la morte di una persona amata. Coincide l'occasione con un momento in cui i doveri sociali ci impongono la massima freddezza e lucidità. Allora lasciamo l'impressione in quel luogo della periferia animica, come circondata e in un lazzaretto; non le permettiamo di passare oltre, sicuri, ciononostante, che trascorso qualche tempo potremo aprire all'emozione la nostra anima, come chi apre la chiusa di una diga, e sentirci inondati da angustia e amarezza. Dunque è possibile contrarre l'anima sotto l'impero della volontà chiudendo i suoi pori e rendendola ermetica, o, al contrario, renderla porosa, dilatarne i pori, preparandola ad assorbire grandi quantità di amore o di odio, di appetiti o di entusiasmo.

Questo essere «ermetica» o «porosa», aperta o chiusa, si può dire, riferito all'anima, in due sensi. La nostra anima può essere aperta o chiusa verso l'esterno, vale a dire verso ciò che esiste e accade nel mondo; oppure, aperta o chiusa verso l'interno, vale a dire verso i sentimenti germinanti nell'interiorità. Quando in un'anima l'ermeticità verso l'esterno diventa un abito e una propensione costitutiva, abbiamo il carattere «insensibile»; quando si è ermetici verso l'interno, l'uomo è di anima secca. E benché non sia molto frequente, capita che si sia molto sensibili per ricevere impressioni dal mondo, e contemporaneamente molto asciutti nelle proprie reazioni sentimentali. Così l'uomo molto intelligente suole essere contemporaneamente un sottile ricettore, squisitamente sensibile, e senza dubbio di una intimità sommamente asciutta. È difficile essere a un tempo sensibile e sentimentale.

Ordinariamente l'anima attraversa periodi di grande porosità ed altri di estrema ermeticità. Una preoccupazione grave o acuta suole produrre un eccesso di concentrazione nella nostra intimità. Questa, per così dire, volge le spalle al mondo e si occupa con la massima tensione della pena o del conflitto attualmente situato nel centro animico. Niente di esterno vi penetra, l'anima procede sorda e cieca. L'allegria, al contrario, rivolge l'anima verso il fuori, la deconcentra e la converte in un ampio tessuto di pori aperti, in una sorta di padiglione auricolare disposto ad accogliere i suoni più piccoli.

Poiché ogni essere debole propende alla preoccupazione per la sua debolezza, così come capita all'infermo, accade che i deboli siano creature poco sensibili e stranamente ermetiche.

I famosi «cinque minuti» delle donne rappresentano solo un caso di questa oscillazione tra epoche di ermeticità ed epoche di grande porosità

animica. Don Giovanni, che non è così semplice né così facile accantonare, come suppone Marañón, sa molto bene che una donna preoccupata è immune da ogni forte processo sentimentale, e allora passa alla larga, per tornare più tardi dalla stessa donna, quando vede che la preoccupazione è passata. L'innamoramento, per il fatto di essere il più sottile e il più energetico degli eventi animici, costituisce un delicatissimo apparato per misurare la porosità e l'ermeticità delle anime. Così don Giovanni mi ha descritto più di una volta un'epoca della vita in cui una donna possiede di solito maggiori capacità di innamorarsi, la sua stagione di massima porosità. Però nessuno può pretendere che io sveli questo segreto professionale di questo formidabile psicologo e grande furbacchione!

Scienza, orgia e anima

Questa partizione della nostra intimità nelle tre zone di vitalità anima e spirito, ci è imposta dai fatti e siamo pervenuti ad essa senz'altra operazione che prendere rigorosamente nota dei fenomeni interni, allo stesso modo dello zoologo quando classifica la fauna. Questi tre nomi, dunque, non fanno altro che denominare differenze patenti che troviamo nei nostri avvenimenti intimi: sono concetti descrittivi, non ipotesi metafisiche. È cosa ben chiara che nel dolore mi duole il corpo, che la tristezza sta in me, però non viene dal mio io; infine che pensare o volere sono atti «miei» nel senso che nascono dal mio io. Il pronome «me» evidentemente, ha un significato distinto in tutti e tre i casi. Perché il mio corpo, oggetto esteso e materiale, non può essere mio nella stessa forma in cui lo è la tristezza, e questa a sua volta non è mia allo stesso modo di una decisione emanata dall'io in un atto creatore di volontà. E senza dubbio, questa pertinenza con la persona, questo far parte di un soggetto che il possessivo «mio» esprime, ha luogo in tutti e tre i casi. Questo ci obbliga, almeno provvisoriamente, a parlare di tre «io» distinti che integrano trinitariamente la nostra personalità: un «io» della sfera psico-corporea, un «io» dell'anima, un «io» spirituale o mentale.

Orbene, l'«io» indica sempre un termine centrale di riferimento: il dente che duole non duole al dente, né la testa alla testa, ma entrambi ad un terzo, che è il mio «io» corporeo. I tre «io» vengono ad essere tre centri personali che, pur trovandosi indissolubilmente articolati, non cessano di essere distinti. E sono così distinti che abbiamo la necessità di rappresentarci in forma diversa, l'uno dagli altri. L'io spirituale ha, come i suoi atti, un carattere puntiforme. Io non posso pensare una cosa con una parte della mia mente e un'altra contraria o semplicemente diversa, né posso avere volizioni divergenti contemporaneamente. Invece, possono nascere nella mia anima diversi e persino opposti impulsi, desideri, sentimenti.

Pertanto, l'io dell'anima ha un'area dilatata, come a dire: un'estensione psichica in ciascun punto della quale può nascere un atto emotivo impulsivo differente. E poiché i sentimenti, desideri, ecc., sono più o meno profondi,

più o meno superficiali, dovremmo pensare l'anima alla maniera di un volume euclideo, con le sue tre dimensioni. Coloro che considerano poco scientifico l'uso di analogie spaziali nella descrizione psicologica, commettono un errore triviale, superato già da tempo dalla vera scienza. Nulla dello psichico è esteso, però è vero che è «quasi esteso» il che è sufficiente per una psicologia descrittiva.

Questo volume sferoide dell'anima finisce in una periferia che è l'io corporeo, esteso in una maniera ancora più franca, ma che non costituisce, come l'anima, un recinto chiuso e pieno, ma piuttosto una pellicola di vario spessore, aderente da una parte alla sfera dell'anima, e dall'altra alla forma del corpo materiale.

La scoperta di questa trinità della persona spinge a domandarci quale dei tre io siamo in definitiva e cercando di rispondere ci sentiamo scivolare verso considerazioni di grave sottigliezza, da dove tocchiamo con mano, come se li vedessimo dall'esterno, problemi e realtà di drammatico sapore cosmico. Cercherò non solo di dare chiarezza al mio pensiero (credo che quanto vado a dire sia perfettamente chiaro), ma anche di renderlo comprensibile, cosa che comincia a non essere facile, in queste regioni rarefatte.

Intelletto e volontà sono operazioni razionali, ovvero (ed è la stessa cosa) funzionano adeguandosi a norme e realtà oggettive. Penso, nella misura in cui lascio compiersi in me le leggi logiche, e in cui modello la mia azione intellettuale all'essere delle cose. Per questo, il pensiero puro è un principio identico in tutti gli individui. La stessa cosa avviene per la volontà. Se questa funzionasse in maniera oltremodo rigorosa, adeguandosi a ciò che «deve» essere, tutti vorremmo le stesse cose. Il nostro spirito, dunque, non ci differenzia gli uni dagli altri, tant'è che alcuni filosofi hanno sospettato l'esistenza di un solo spirito universale, di cui il nostro particolare sarebbe solo un momento o pulsazione.

Ciò che certamente sembra chiaro è che nel pensare o nel volere abbandoniamo la nostra individualità ed entriamo a partecipare di un mondo universale, dove sboccano tutti gli altri spiriti, partecipandone come il nostro. In tal maniera, pur essendo ciò che di più personale esiste in noi, lo spirito, di rigore, non vive di se stesso, ma della Verità, della Norma, ecc., di un mondo oggettivo, nel quale si appoggia, dal quale riceve la sua peculiare costituzione. In altri termini, lo spirito non riposa in se stesso, ma tiene le sue radici e il suo fondamento in questo orbe universale e trans-soggettivo. Uno spirito che funzionasse a modo suo, secondo il suo gusto e la sua genialità non sarebbe uno spirito ma un'anima.

Di fatto, sentiamo che commuoverci, desiderare, sentire, sono atti privati, nel significato pieno del termine. Colui che pensa una verità si rende conto che ciascuno spirito deve pensarla, di fatto o di diritto, come lui. Invece, la mia tristezza è solo mia, nessuno la può sentire come me e con me, né capita

che ci immergiamo in molti nella stessa corrente di allegria, per abbeverarci di essa, nel modo in cui avviene che una moltitudine innumerabile di esseri si nutra nella stessa verità.

Similmente, Kant definisce la volontà spirituale attraverso l'imperativo categorico, solo grazie al quale si può volere ciò che tutti possono volere. Così lo spirito, intellettuale o volitivo, esclude l'esclusione, elimina la singolarità ci assomma e identifica con gli altri, mentre l'anima vive di se stessa e per suo conto, separata dal mondo e da ogni altro soggetto, portando se stessa in bilico e senza appoggio in nessun mondo oggettivo. Pensare è uscire fuori di sé e diluirsi nella regione dello spirito universale. Invece amare è situarsi fuori da tutto ciò che non è io, ed esercitare col proprio impulso e a proprio rischio questa peculiare azione sentimentale. Pertanto, l'anima forma un recinto privato di fronte al resto dell'universo che è in un certo modo, la regione del pubblico. L'anima è dimora, stanza, luogo riservato per l'individuo come tale, che vive così «a partire da» se stesso e «sopra» se stesso, e non «a partire dalla» logica, o «dal» dovere, appoggiandosi «sopra» la Verità eterna e l'eterna Norma.

Si chiarisce un poco questa differenza tra il «privato» dell'anima e il «pubblico» dello spirito se discendiamo nuovamente nella vitalità nell'anima corporea.

Neppure il nostro corpo vive sopra se stesso e «da» se stesso. La specie, l'eredità sono poteri extraindividuali che agiscono nel corpo in ciascun individuo. Questo procede quasi venisse diretto, prigioniero di una forza a lui previa, che si manifesta, ad esempio, negli istinti. Si tratta di un repertorio vitale già fatto, concluso, perfetto, che il corpo riceve, come un attore si assume l'incarico di un ruolo preconcipito dal poeta. Tutto induce a credere che, se al fenomeno che chiamiamo vitalità corrisponde una realtà effettiva, questa sarà come un torrente unitario, cioè che esisterà una sola universale vitalità di cui ciascun organismo è un momento o pulsazione. Il fatto è che i più complessi problemi biologici non risultano intelligibili se non si suppone questa vita unica e armonica in tutto il cosmo. (Per esempio, il fatto dell'adattamento mutuo tra specie diverse e, in generale, l'armonia tra «tutte» le specie, comprensibile solo se un principio vitale unico ne ha organizzato l'insieme come organizza il corpo di ciascun individuo). Non è un sintomo disprezzabile lo strano fenomeno per cui un essere vivente percepisce la vita - che è cosa latente - degli altri esseri viventi e, ugualmente, la simpatia universale, la meravigliosa comprensione che opera tra tutti gli animali ed è fondamento anche delle loro lotte ed odi. (L'odio tra razze umane, l'antagonismo tra specie infraumane, implicano percezione di differenze vitali). Infine, le situazioni di massima esaltazione corporea, come l'ubriachezza, l'orgasmo sessuale, la danza orgiastica, portano con sé la dissoluzione della coscienza individuale e un delizioso annichilimento nell'unità cosmica.

Il predominio dello spirito e del corpo tendono a disindividualizzarci e, contemporaneamente, a sospendere la nostra vita animica. La scienza e l'orgia ci privano dell'emozione e del desiderio, e ci strappano dal recinto dal quale viviamo di fronte a tutto il resto, *immersi in noi stessi*, e ci riversano su regioni extraindividuali, sia la superiore dell'Ideale, sia l'inferiore del vitale e del cosmico. Però possiamo ancora dichiarare con rilievo maggiore questo carattere recluso dell'anima.

L'anima come eccentricità

Contempliamo la vita del fanciullo. La sua anima ha appena cominciato a formarsi, e il suo spirito non si è ancora svegliato. Le azioni che lo vediamo eseguire, la sua intera esistenza, sono dominate quasi esclusivamente dall'anima corporea. Se lo paragoniamo all'adulto, ci sembra molto vicino all'animale, e come questo privo di una piena individualità. Da quale centro emanano i suoi atti? Nel fanciullo, come nell'animale, saremmo tentati di non parlare di centri, e giudicheremmo più adeguato dire che sono meramente periferia. Il fanciullo va di atto in atto come spinto da una forza esterna a lui. Questi atti si succedono e si collegano come anelli di una catena in cui ogni pezzo è legato all'altro, però non sono emanazioni di un centro intorno a lui. Il fanciullo, come l'animale, non si sente di fronte al cosmo, ma è un frammento del cosmo. Non ha una sua stanza né un suo ripostiglio. Per questa ragione la sua esistenza sembra priva di un centro radiante. In realtà il fanciullo e l'animale vivono cosmicamente, e il loro centro è lo stesso del cosmo, con cui meravigliosamente coincidono. Questa coincidenza del centro infantile con quello della Natura è il fatto biologico in cui si realizza la nostra «innocenza».

Opponiamo a questa immagine della vita puerile quella del saggio tradizionale, assorto nelle sue elucubrazioni. Il «saggio» è quasi spirito puro. Pensa. E neppure la sua esistenza meditabonda sta nelle sue mani. La persona del grande matematico - si ricordi la leggenda di Archimede - possiede qualcosa di un fenomeno elementare estraneo all'individuazione e irresponsabile, come lo sono il fuoco e il vento. Neppure il saggio ha in sé il proprio centro vitale; ugualmente coincide con un centro sovraindividuale: la Ragione dell'universo. Anche il saggio è innocente. Il gioco del fanciullo e la tavola dei logaritmi sono ugualmente «innocenza».

Solo l'uomo la cui anima si è formata pienamente possiede un centro separato e suo dal quale vive senza coincidere con il cosmo. Dualità terribile, antagonismo delizioso! Qui, il mondo che esiste ed opera dal suo centro metafisico; qui, io, chiuso nella ridotta della mia anima, «fuori dall'universo», che emana sentimenti e desideri da un centro che sono io e non è dell'universo. Ci sentiamo individuali grazie a questa misteriosa eccentricità della nostra anima. Perché di contro alla natura e allo spirito, l'anima è questo: vita eccentrica.

Con la nascita dell'anima si scopre la magica sorgente dei grandi dilette e delle grandi angosce. Il mondo diventa incomparabilmente saporito, sentito sotto questa nuova ed individualissima prospettiva dell'io eccentrico. Perché il mondo del corpo e dello spirito sono relativamente astratti e generici. Però gli amori e gli odi dotano il corpo di una topografia affettiva e gli procurano modellato (ci si è accorti della geometria sentimentale che opera nell'uomo innamorato?). Il mondo senza padrone, uguale per tutti, diventa allora il «mio» mondo privato.

Ma d'altra parte, l'uomo cade prigioniero della sua anima. La cittadella, il focolare, sono contemporaneamente prigionie e segreta. Lo si voglia o no, debbo essere io e solo io. Mi sento esiliato dal resto delle cose e in una tragica secessione dall'esistenza unanime dell'universo. Sono un transfuga del mondo o un uomo scacciato da esso? Non è l'anima, nel senso che qui do al termine, l'autentico peccato originale di cui parla il Cristianesimo? Prima c'era solo Paradiso, corpo e spirito, coincidenza con il paesaggio, che è pertanto giardino, anche se fosse solo campagna, coincidenza con gli animali, fratellanza con gli astri: innocenza, insomma. Ma dopo il peccato, Adamo ed Eva fanno un gesto che per uno psicologo è inequivocabile: si coprono. Poiché ogni gesto ha un'origine simbolica e raffigura spazialmente lo psichico, coprire il corpo equivale a separarlo dal contorno, chiuderlo, dargli intimità. All'intimità o recinto eccentrico che è l'anima, corrisponde questo gesto di pudore. L'uomo che sente la delizia di essere se stesso, sente contemporaneamente che con questo commette un peccato e riceve un castigo. Si direbbe che questa porzione di realtà che è la sua anima e che ha riservato irrimediabilmente per sé egli l'abbia sottratta in modo fraudolento all'immensa pubblicità della natura e dello spirito. Così si ritrova condannato, come Ugolino, a pesare eternamente sopra la sua preda, che è lui stesso, e mordergli senza tregua la cervice.

Ciascun uomo, o donna, che sia arrivato alla maturità ha sentito ad un certo momento questa gigantesca stanchezza di vivere sopra se stessi, di mantenersi a forza di peso sull'esistenza, simile all'*odium professionis* che aggredisce i monaci nei cenobi. È come se i muscoli dell'anima si stancassero, e questa ambisse a riposare sopra qualcosa che non sia sé stessa, ad abbandonarsi come un peso gravoso ai bordi della via. Non c'è rimedio; occorre proseguire in avanti sulla strada, occorre continuare ad essere colui che si è... Però sì un rimedio esiste, solo uno, perché l'anima riposi: un amore fervente per un'altra anima. La donna conosce meglio dell'uomo questo meraviglioso riposo che consiste nell'essere rapita da un altro essere. Anche qui, l'immagine plastica di rapimento lascia trasudare il senso dell'occulta realtà psicologica. Nel rapimento, la ninfa galoppa sul lombo del centauro; i suoi piedi delicati non toccano il suolo, non si porta da sola, ma è trasportata da un altro. Allo stesso modo, l'anima innamorata realizza la magica impresa di trasferire ad un'altra anima il suo centro di gravità senza cessare però di essere anima. Allora riposa. L'eccentricità essenziale in un punto viene corretta: c'è almeno un altro essere con il cui

centro coincide il nostro. In fondo cosa è l'amore se non fare di un altro essere il nostro centro, e fondere la nostra prospettiva con la sua?

Geometria sentimentale

Tra i numerosi ricordi e lettere che conservo del mio amico A.... trovo questo in cui si allude alla geometria sentimentale, e può rafforzare quanto dicevo prima, a guisa di documento o corollario:

«Oggi ho avuto notizia che Soledad se n'è andata ieri da Madrid per un'assenza di vari giorni. Ho avuto la sensazione che Madrid restava vuota e come esangue. Un'impressione che hanno avuto tutti gli innamorati del mondo, ma che non per questo cessa di essere strana. Madrid continua ad essere la stessa, con le sue stesse piazze e strade, il suo stesso rumore di tranvai e clacson, la stessa gente, lo stesso traffico, gli stessi alberi nei giardini e sui tetti, lo stesso passaggio di nubi bianche e rotonde di ieri e dell'altroieri. Senza dubbio, tutto ciò sembra essersi svuotato e conservare solo la sua facciata esteriore, la sua maschera. Si è perduta una particolare dimensione di realtà. Tutte queste cose sono presenti dinanzi ai miei sensi, però hanno cessato di esistere per il mio interesse.

«Ora mi accorgo fino a che punto il mio amore per Soledad si irradiava sulla città e su tutta la mia vita in essa. Ora capisco che anche le cose più lontane, quelle che hanno meno attinenza con Soledad avevano acquisito una qualità supplementare in relazione a lei, e che questa qualità rappresentava per me il loro aspetto più importante.

«Gli stessi attributi geometrici, topografici di Madrid hanno cessato di essere vigenti. È che persino la geometria è reale soltanto quando è sentimentale. Prima questa città aveva per me un centro e una periferia. Il centro era la casa di Soledad; la periferia tutti quei luoghi dove Soledad non compariva mai, vago contorno quasi inesistente, come per i Greci era la regione oltre il Caucaso che chiamavano "terra degli iperborei". Alcune cose erano vicine, altre lontane, a seconda della loro distanza dal luogo dove aspettavo di vedere la dolce creatura. A volte tali misure apparivano opposte a quelle che un agrimensore avrebbe calcolato astrattamente. Quando ero sicuro di incontrare Soledad, un lungo cammino verso di lei era per me la più breve delle distanze; invece, un breve tratto percorso senza speranza d'incontrarla rappresentava per me una distanza interplanetaria.

«Allo stesso modo, le persone mi si presentavano con un profilo nettamente differenziato, come una linea espressiva della loro relazione con Soledad. Costui era suo amico, e forse l'aveva appena vista: Ciò lo dotava ai miei occhi di un prestigio divino, quasi concretizzato in una strana aura, o luce dorata attorno alla sua persona (ho notato la stessa cosa per i paesaggi in cui ha vissuto Soledad: si impregnavano di un magico sorriso dorato,

come un tramonto estivo, soave fotosfera che sembrava emanare deliziosamente da tutte le cose). Un altro mi ha parlato una volta di lei: dunque esiste in lui la sua immagine, e lo vedo passare come una sorta di unto del signore, quasi un vascello che trasporti una reliquia irradiante di taumaturgia. Questa donna è colei che incontro nella tale strada quando vado a vedere Soledad, e quella va in vacanza nello stesso paese, o possiede un cappello simile. E il dolce dramma da corto circuito che ci procurano le donne che somigliano, soprattutto di spalle, alla donna amata! Sembra lei! e il nostro cuore sussulta, concentrando la sua emozione per lanciarla come gas asfissiante verso Soledad e formare ai suoi piedi una nube in cui camminano gli dèi di Omero e le fanciulle amate. Però no; è stato un errore, è un'altra, e bisogna sfogare pian piano, in perdita, la tensione sentimentale accumulata.

«Impossibile enumerare la variegata quantità di note, sfumature ed emblemi che su persone innumerevoli risultano come riflessi di Soledad.

«Ora comprendo fino a che punto era per me l'autentico centro di gravità il centro della realtà delle cose. E io mi orientavo materialmente senza necessità di segnalazioni esterne, attraverso un più o un meno di tensione intima che trovavo in me. Camminando sapevo se i miei passi mi portavano verso di lei o me ne distanziavano, come la pietra che non ha occhi deve sentire nell'aria la curva della sua traiettoria sentendo l'attrazione della gravità che attira di più o di meno la sua materia. Al contrario, la città in cui lei si trova ora, ieri indifferente, comincia ad apparirmi con tratti più suggestivi. È uno schema le cui linee cominciano a palpitare. È una statua di sale che torna ad essere carne. Tutto, infine, sembra invertire il suo ordine e articolarsi nell'influsso del nuovo centro geometrico di attrazione sentimentale».

Per una caratteriologia

L'aver distinto nell'intimità umana le tre zone della vitalità anima e spirito, fornisce un valido strumento per chiarire certe differenze elementari nei caratteri e nei modi di essere. Ciascuno di noi rappresenta un'equazione diversa nella combinazione dei tre ingredienti. In pratica ci caratterizza la quantità proporzionale che ne possediamo. Vi sono persone con «molta anima» e «poco spirito» ovvero con abbondanza di vitalità e scarsità delle altre zone.

Però più importante della quantità è l'ordine o collocazione di queste che possiamo chiamare potenze psichiche. Ogni volta che entro in relazione con una persona non conosciuta, mi domando «da dove» vive, cioè quale delle tre potenze serve di base e radice alla sua vita. Questo fenomeno si può anche esprimere dicendo: la nostra esistenza intima, il movimento vitale del nostro essere, le sue attuazioni e inibizioni di ogni genere gravitano verso

l'uno o l'altro di questi tre mondi. Viviamo principalmente dalla nostra anima corporea, o principalmente dalla nostra emotività, o principalmente dal nostro spirito (intelletto e volontà).

Così è evidente che il fanciullo vive principalmente dal suo corpo, molto poco dalla sua anima, quasi niente dal suo spirito. O, cercando la formula inversa, che il fanciullo possiede appena lo spirito, ha un ristretto volume di anima e una grande periferia di vitalità.

Se tra gli adulti paragoniamo l'uomo con la donna, è facile convincersi che in questa predomina l'anima, subito dopo la quale viene il corpo, però molto raramente interviene lo spirito. La femminilità fiorisce solo in regioni di temperatura elevata. Orbene, lo spirito è la regione delle nevi eterne. Nel mondo psichico sono i sentimenti quelli che trasportano calorie. Non ha senso parlare di pensieri ardenti. Un teorema geometrico è sempre privo di temperatura. Invece, con acuta percezione, il linguaggio popolare parla di fucosità di sentimenti.

La mancanza di logica che l'uomo frequentemente rimprovera alla donna è conseguenza inevitabile di questa sua architettura, naturale per la psiche femminile, che sempre ha obbligato Eva a vivere a partire dalla sua anima, racchiusa nella sua anima. La logica esercita un influsso efficace solo sullo spirito, che è *il logos*. Con l'essere capricciosa, la donna compie il suo destino e resta fedele alla sua struttura intima. Abbiamo visto che in termini di volontà è impossibile volere due cose opposte. Invece si possono desiderare cose antagoniche, sentire simpatia e antipatia per la stessa cosa. Si spiega in tal modo che, essendo ordinariamente la donna meno ricca dell'uomo di contenuto interno, un suo atteggiamento di fronte ad un oggetto possa sembrare ad un uomo di una complessità esasperante. Lo spirito propende per un sì o per un no netti, che si escludono a vicenda. La donna suole vivere in un perpetuo, dilettevole *sì-no*, in un dondolio e un'altalenarsi che danno alla condotta femminile questo meraviglioso sapore *irrazionale*, questa suggestiva problematicità.

In genere la gioventù (non l'infanzia) implica il predominio dell'anima. Questo si manifesta anche nel curioso fenomeno di ringiovanimento collettivo dei popoli creoli. In effetti, questa tripartizione dell'essere intimo non esaurisce la sua forza chiarificatrice solo in riferimento agli individui e alla loro età, ma risulta oltremodo feconda quando viene applicata alle grandi masse storiche. Ogni popolo e ogni epoca ricevono così una chiara base di caratterizzazione.

L'uomo greco vive dal suo corpo e, senza passare per l'anima, ascende allo spirito. Così si comprende la contraddittoria impressione prodotta dall'arte, dal libro e dall'intera esistenza della Grecia. Da un lato sentiamo una strana innocenza e quasi una nudità animale; dall'altro una sorprendente

chiarezza e purezza che sfiora il sovrumano. Il greco animale non è coperto dall'atmosfera di un'anima, e nelle panatenee abbraccia il cavallo o l'efebo senza una sostanziale differenza. In cambio, la creazione della sua scultura sembra ispirata da un puro spirito, dal *nous* anonimo della geometria che si compiace di scolpire le idee platoniche.

Nella vita, come negli uomini della Grecia, sentiamo la mancanza dell'individualità la quale è assente, rigorosamente parlando, anche nella sua filosofia. Non troviamo mai questo recinto ermetico, questa stanza separata dal resto del cosmo, questo *privatissime* che ci fa sentire soli di fronte all'universo, isolati in noi, vivendo da un punto che esclude tutti gli altri punti cosmici, che è il nostro io animico. Il greco, paragonato a noi, è eccentrico in misura minima. Esiste come se fosse un «genere» *un eidos* vivente. È chiaro che il greco di cui abitualmente parliamo, e che ha influito esemplarmente nella storia, in pratica è solo un elleno decaduto. Abitualmente non lo notiamo, perché questo greco vecchio - Socrate, Platone, Fidia - ci parla di giovani. Precisamente perché la Grecia era decrepita, la vediamo liquefarsi di illusioni dinanzi all'efebo. È che l'impronta di Pericle rappresenta, nell'evoluzione dei popoli ellenici, la linea divisoria delle altezze vitali, che è contemporaneamente vertice di un'ascensione e inizio di una frana. Non sappiamo bene se nei tempi più antichi della sua storia il greco ha mai avuto più anima. Prima del periodo classico non aveva ancora scoperto il *nous*, che è un ideale intellettuale composto da generalità. È l'epoca del greco agonale, dell'uomo olimpico. L'ideale che determina le selezioni ad Olimpia è *la kalokagathia*. Mai l'anima corporea ha avuto un'espressione così chiara come in questa formula. Il giovane vincitore encomiato da Pindaro è come già detto, un delizioso animale umano. La *kalokagathia* è l'unità di ricchezza, bellezza, abilità. *Agathos*, buono, significò sempre, in Grecia, «buono per qualcosa», cioè abile. Però fino a Socrate, l'abilità che si stima è quella corporea, o almeno include sempre le doti sportive. Ma, come abbiamo visto, corpo e spirito rappresentano, di fronte all'anima, il generico.

Dunque, ciò che intravediamo del suo passato indica che, relativamente ad altri popoli, l'uomo ellenico è stato sempre il meno animico e il meno eccentrico. Proprio per questo ha prodotto una cultura dotata di sorprendente ubiquità; per non aver vissuto da un punto cosmico esclusivo, le sue idee, la sua morale, la sua arte, *valgono* in una certa misura per tutti gli altri luoghi dell'orbe storico. Il magistero che la Grecia esercita nell'ampio panorama delle età umane, non proviene solo da virtù ma suppone anche difetti, o almeno assenza di certe qualità. Molto tempo fa, e per motivi ben diversi da quelli attuali, ricordo di aver scritto che il pedagogo, per esser tale, deve compiere l'eroico sacrificio della sua individualità. La cultura greca è la cultura pedagoga per eccellenza, perché fece ciò senza sacrificio.

Venendo dall'Ellade, l'entrata nel Medioevo ci sembra l'ingresso in un forno. Non si vede chiaro. L'energia vitale non si consuma in una luce sparsa sull'universo; si concentra in calore dentro la persona. L'uomo

germanico vive dalla sua anima e dalla sua vitalità. Lo spirito è qualcosa cui si avvicina a poco a poco, attraverso un apprendistato e un'acquisizione. Relativamente parlando, si ricordi che stiamo parlando solo in maniera relativa, esso non gli è innato. Ha necessità di berlo al seno della Grecia. La statua gotica rappresenta in forma estrema quest'impero dell'anima¹. Nella statua greca vediamo un pezzo di marmo che dà occasione ad una forma. Questa forma, cui la materia procura presenza visibile, ha significato e valore per se stessa. È bella in sé, è una divina proporzione, un ideale corpo umano, al modo in cui il triangolo geometrico è un ideale rispetto al triangolo concreto. Al contrario, nella giusta visione di una statua gotica - è curioso! - non vediamo il marmo o il legno della scultura, né vediamo d'altra parte la forma come tale, di per se stessa, secondo le sue componenti visibili. Invece di tutto questo, vediamo solo una *figura espressiva*. Le linee e il piano hanno qui una funzione transitiva: quella di esprimere un'intimità sentimentale. Pensando e guardando alla gotica, il senso e il valore della forma non risiedono in ciò che essa è per gli occhi, ma nel suo funzionamento, o efficienza espressiva. Essa è qui per alludere ad un'altra cosa, per essenza latente: l'anima di colui che la scolpisce. Goticismo è originariamente e inevitabilmente lirismo, sorgente ed emanazione da un dentro invisibile ad un fuori visibile. Se guardiamo la forma gotica così com'è, come mera presenza plastica, al modo in cui guardiamo la greca, essa ci sembrerà brutta, mostruosa e senza grazia. Tutta l'opera medievale esiste con lo scopo di lanciarci al di là di essa al recinto invisibile di un'intimità eccentrica che vibra trasalita e ardente, composta da desideri ed emozioni, aneliti e angosce e allegria, di amori e odi. Per questa ragione, la statua, convenientemente osservata, scompare, si nega a se stessa, soprattutto distrae completamente la nostra attenzione dalla sua materia. L'espressione si sparge come un liquido sopra l'oggetto e lo copre, nascondendo il puro marmo o il puro legno che è. Se l'arte greca è plasticità (cioè pura presenza) l'arte medievale è espressività (cioè allusione a qualcosa di assente). Però *solo l'anima si esprime*. Dunque, non c'è espressivismo senza predominio dell'anima².

¹ Si veda il pregevole libro di Worringer, *La esencia del estilo gótico* (Revista de Occidente, Madrid).

² Nel mio saggio *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, si possono vedere le ragioni a sostegno dell'affermazione che solo l'anima si esprime. Dobbiamo a Ludwig Klages, a parte le sue stravaganze, il primo sospetto di questa verità. Il lettore sarà sorpreso che si nega allo spirito l'espressione, quando il linguaggio, operazione dell'intelletto e dunque dello spirito, è ritenuto la funzione espressiva per eccellenza. A mio parere è un errore considerare il linguaggio come un atto essenzialmente espressivo. È proprio la sua intellettualità che gli impedisce di esserlo. In effetti, caratteristica della parola, a differenza del gesto, è la sua significazione. Però il significato, nella significazione, è sempre un oggetto: «tavolo», «albero», «Io», «due e due fanno quattro». Invece, l'espresso, nell'espressione, è sempre una realtà soggettiva: «il mio dolore», «la mia allegria», «la mia vanità», «il mio benessere», ecc. Dunque, la perfezione della parola come significazione consiste nel fatto che l'idea significato sia impersonale al massimo grado, che uno stesso vocabolo abbia lo stesso significato per tutte le persone.

Si obietterà che, dicendo una frase, manifesto il fatto ultimo che io sto pensando ora quel tal pensiero. Però il pensiero enunciato, esempio: «un secolo di democrazia ha distrutto l'Europa», non è più mio di colui che lo pensa, e dunque, pronunciare o scrivere questa

Nel Rinascimento inizia un relativo congelamento dell'anima europea. Il corpo la assorbe nella pura vitalità e su di essa inizia di nuovo la gravitazione e la disciplina dello spirito. Il processo dei secoli seguenti, che culmina nel XVII, consiste in un'enorme crescita della spiritualità che però a differenza di quanto avvenne in Grecia, arriva a cambiare non solo l'anima, ma anche lo «psicocorpo». L'uomo non è mai vissuto così esclusivamente a partire dallo spirito come nel gran secolo barocco³. È il momento della *raison* trionfante. Non è un caso che nello spazio di questi cento anni siano venuti a darsi appuntamento - non si sa da quali insondabili segni cosmici - Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz. Non si vive dall'anima; senza dubbio, questa prosegue segretamente la sua germinazione, e riapparirà nella sua ora, nel XIX secolo, prodigiosamente linda.

Nel XVIII secolo lo spirito continua a regnare nella psiche europea, però si nota una recrudescenza della corporeità. La disposizione delle zone intime che caratterizza l'epoca si rivela nell'amore. L'amore del Settecento è sessualità complicata, maniacalmente perseguitata, è... spirito? Senza dubbio. Se ne ha una prova immediata sostituendo spirito con *esprit*. Ciò che non si vede trionfare da nessuna parte è l'anima, sentimento o fantasia. Si è ridotta ad una semplice ombra della pura sensazione e della pura idea. I principi dell'arte vigenti all'epoca confermano questa diagnosi soprattutto nella musica e nella poesia.

Il significato che entrambe queste arti ebbero nel Settecento, diventa evidente se le confrontiamo con la musica e la poesia dell'Ottocento, del Romanticismo. In pochi anni la trasformazione è radicale. La musica e la poesia romantica si propongono obiettivi esattamente contrari a quelli della generazione anteriore. Non credo che esista nella storia europea un mutamento paragonabile a questo per radicalità e rapidità. Poesia di Voltaire a Delille: che si propone? Dire idee serie, essenziali, o giochi di idee, con

frase manifesta soltanto l'avvenimento in cui il mio spirito personale si pone in contatto con questa idea impersonale. Aver detto o scritto la frase, non esprime niente di me, tant'è vero che il lettore non sa ora (almeno non deve sapere) se io credo effettivamente al pensiero che ho appena terminato di scrivere. Infatti può pensarlo sia chi vi crede sia chi lo rifiuta. Per uscire dal dubbio e guardare se in effetti chi dice qualcosa esprime la sua intimità individuale, è necessario fissarsi nel tono della voce, nell'accento emotivo, sulla fisionomia, insomma è necessario guardare ciò che il linguaggio possiede di gestualità di non significativa, di intellettuale.

Pertanto, significazione ed espressione sono due cose diverse e persino opposte. Esprime ciò che non significa, significa ciò che non esprime. Ecco perché è risultato negativo il tentativo di ricavare il linguaggio dalle interiezioni. Nominare ed esclamare sono due funzioni di segno contrario. Per differenziarle radicalmente basterebbe l'avvertenza che ogni parlare è un voler parlare, pertanto una cosciente intenzione di comunicarsi con un altro; al contrario, esclamare non può essere premeditato. Chi vuole deliberatamente esprimere, rende ciò impossibile, nella stessa misura in cui lo vuole. Nel volere interviene lo spirito, che è volontà e perturba la corrente espressiva dell'anima, togliendole ciò che le è più essenziale: la spontaneità incosciente.

³ Il fatto che questa caratterizzazione non valga per la stessa epoca in Spagna (la nostra arte era fantasia e ardore, cioè anima) conferma l'indipendenza cronologica dell'evoluzione spagnola.

grazia formale e abbellimenti astratti, cioè contrapposizioni, elisioni, allegorie, formule enigmatiche che successivamente si chiariscono, ecc. La fantasia è tenuta all'interno del ragionevole, della razionalità. La parola poetica non si usa per lanciare vaghe risonanze associative, né per la sua sonorità, ma strettamente come segno di un concetto. Poesia di Chateaubriand: che pretende? Compiacersi nell'«associazione» di immagini, precisamente nella misura in cui questa infrange i nessi logici, concettuali delle idee. Si gode l'illogicità come tale. La fantasia si solleva contro la *raison*. Comincia la delizia del vago in sé e per sé. È significativo lo scandalo prodotto da una frase dell'*Atala*, dove si parla della «cima indeterminata dei boschi». Qui l'oggetto nominato è in sé vago, e la formula che lo enuncia è a sua volta fumosa, indecisa. Appunto da ciò la sua delizia.

Un altro attributo oppone ancor più la poesia romantica alla classica. Alla fin fine, la fantasia è parente della ragione, dell'intelletto. È in un certo modo la demenza della comprensione, lo sragionamento della ragione. Il vero antagonista di quest'ultima è il sentimento. Nell'immagine c'è sempre un concetto preformato, nell'emozione no. Ebbene, la poesia romantica usa la parola per esprimere sentimenti; non concetti, non cose, ma affetti.

L'inversione è perfetta, si prende la parola a rovescio, dalla parte del soggetto che esprime l'ultimo e vago segreto dell'emozione. L'aspetto concettuale è ridotto alla funzione di stimolo per un sentimento.

Stessa vicissitudine nella musica. Tra Bach e Beethoven esiste tutta la distanza che c'è tra una musica «di idee» e una musica «di sentimenti»⁴. L'idea o concetto in musica non è una realtà astrusa o inverosimile. Dato il disegno di una melodia dobbiamo domandarci chi ha diretto la mano per produrre quel tipo di linea, e non un altro diverso. Beethoven parte da una situazione reale in cui la vita lo colloca (l'assenza dell'amata o l'assenza di Napoleone; la primavera in campagna, ecc.): questa situazione evoca nella sua intimità correnti sentimentali tenui o burrascose. Beethoven, volgendo le spalle all'universo, guarda la linea sinuosa di queste sue emozioni private, e cerca di trasportarla, di tradurla in una linea sonora. È il sentimento umano del musicista a dirigere la mano. Il proposito della musica romantica è esprimere sentimenti attraverso la «bella» materia preesistente dei suoni e delle leggi eufoniche.

Se un compito del genere fosse stato proposto a Bach, egli avrebbe rifiutato per varie ragioni. In primo luogo, gli sarebbe sembrato un'impertinenza: che valore e significato «oggettivo» possono avere le passioni personali? Questo non è *tema* artistico. Inoltre, anche se la cosa avesse senso, una musica orientata principalmente ad esprimere sentimenti sarebbe... brutta. I sentimenti sono realtà, materia prosaica. La bellezza consiste in certe proporzioni formali; il musicista deve proporsi la

⁴ Nel mio saggio *Musicalia*, si può vedere in che senso la musica, e in generale ogni arte, è per essenza sentimentale, in un senso per nulla contraddittorio con quanto esposto sopra.

costruzione di pure forme, specificamente belle, cui danno vita le distanze tra i suoni. Non volgersi a ciò che accade, dunque, ma fabbricarsi un oggetto impersonale che non è accaduto e non può accadere a nessuno, perché non è soggettivo. Ciò che più si assomiglia a queste forme musicali è l'ornamento nella decorazione, le cui forme non sono astratte da qualche realtà ma sono linee dotate di pura grazia astratta. Ma, come l'ornamento procede pur sempre da qualche forma reale, e inevitabilmente ne conserva un ricordo, così nella linea melodica rimane, lo si voglia o no, una risonanza sentimentale, un residuo di prosaicità che riscalda l'idea musicale, di per sé fredda e quasi astrale.

Nell'epoca romantica, per la prima volta nella storia, i sentimenti conquistano i loro *droits de l'homme et du citoyen*. Tra le epoche che conosciamo bene, è quella che ha vissuto con maggiore decisione a partire dalla sua anima⁵, con il massimo grado possibile di esclusione del corpo e, relativamente, ben poco spirito. Solo verso la metà del secolo quest'ultimo ritrova una supremazia con la sua forma meno gloriosa: l'utilitarismo.

Conseguentemente, il prodotto più puro e tipico del Romanticismo fu l'amore. Se mai sparissero completamente l'arte, l'ideologia e la politica romantiche, sopravvivrà l'immagine meravigliosa dell'amore romantico, interamente fatto di anima, senza considerevoli contaminazioni di corpo e spirito.

Come le epoche, anche i popoli attuali andrebbero osservati attraverso questo prisma di caratterizzazione, calcolando l'equazione dei tre elementi che corrisponde ad ognuno di essi. Così le razze del Nord hanno meno «vitalità» di quelle del Sud, ma una maggiore porzione di spirito. Nell'italiano si avverte una maggiore corporeità (sensualità) che nello spagnolo, però anche assai meno anima. Il francese rappresenta una felice combinazione delle tre potenze (al limite si potrebbe diagnosticare una leggera mancanza di anima). Per questo, forse, ha subito nella storia meno rovesci degli altri popoli. È un tetraedro quasi perfetto. Quando gli viene meno una delle superfici, cambia posizione e si pone a vivere dall'altra.

Maggio 1924.

⁵ È probabile che le epoche più risolutamente animiche, con predominio della fantasia e del sentimento, si trovino nelle età proto e preistoriche.

Indice

Introduzione 3

Vitalità, anima, spirito 19