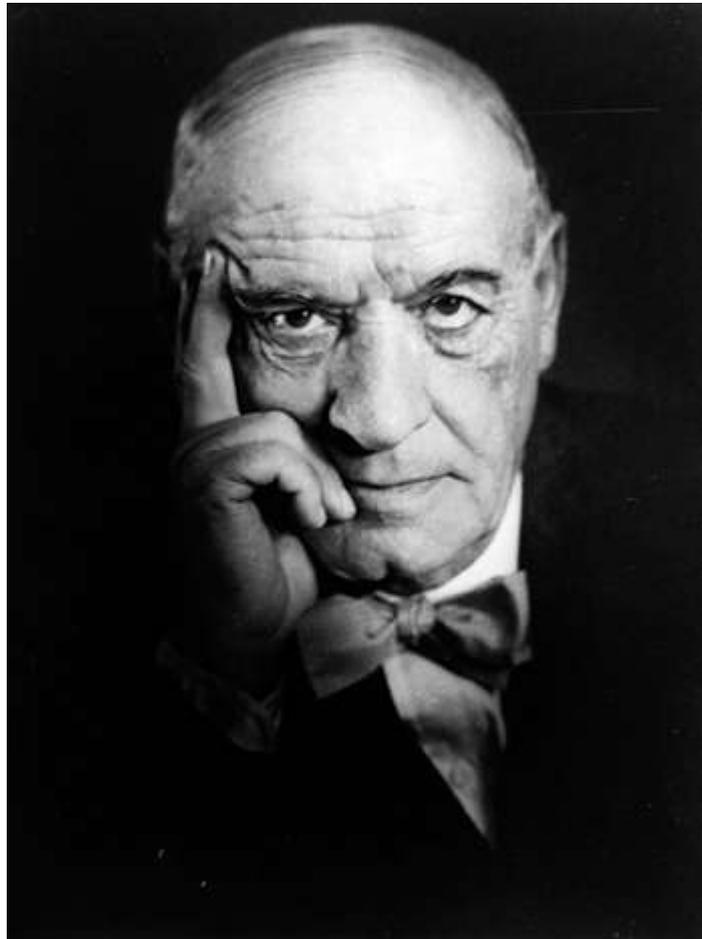


José Ortega y Gasset



**VITALITÀ, ANIMA E 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 nevastenico 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 nevastenici sia proprio nei loro terrori e nelle loro angosce, quando a mio parere sarebbe anormale se non le sentissero. Il nevastenico 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 nevastenico. 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 nevastenia: 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 nevastenico 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 vestimenta 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, 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, mitezza 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 disegnavamo 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 subitamente 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 neanche 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, sentenzia 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 es., 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 energico 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 psicocorporea, 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 innumerevole 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 preconcepito 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 noistessi, 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 prigioniera 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 focosità 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'efebico. 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'anima [1]. 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'anima [2].

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 barocco [3]. 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 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 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 anima [5], 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, sopravviverà 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.

#### NOTE

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

[2] Nel mio saggio *Sobre la expresión, fenomeno 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», «lo», «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 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 significante, di inintellettuale.

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.

[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.

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