

José Ortega y Gasset

Cuore e testa (1927)

La percezione del prossimo (1929)

Nota introduttiva

Cuore e testa e *La percezione del prossimo*, proposti qui in traduzione italiana, sono due articoli che il filosofo spagnolo José Ortega y Gasset pubblicò su “La Nación” di Buenos Aires rispettivamente nel 1927 e 1929. Quando interviene con questi ed altri scritti nel dibattito filosofico

e nella vita intellettuale latinoamericana (in Argentina si era già recato nel 1916 e tornerà in seguito a più riprese), Ortega ha già pubblicato scritti fondamentali quali *Meditazioni del Chisciotte* (1914), *Spagna invertebrata* (1921), *Il tema del nostro tempo* (1923), *La disumanizzazione dell'arte* (1925). Molti dei temi che circolano nel corpus delle *Opere complete* e che troveranno un punto di rac-

cordo e risonanza internazionale nel successivo *La rivoluzione delle masse* (1930) appaiono dunque già tracciati. Ogni qualvolta leggiamo Ortega, veniamo raggiunti dal timbro di una voce viva, da una scrittura che restituisce immediatamente il respiro e il movimento di un pensiero fluido e limpidissimo. È stato più volte notato come il suo pensiero si produca generosamente attraverso le movenze proprie di chi scrive come parla. Il “pensare parlando” o “parlare pensando” è attitudine straordinaria che in un intellettuale come Ortega diviene funzionale alla missione del filosofo ed appare tutta orientata a comunicare un progetto di rinascita spirituale della Spagna del suo tempo. È come se per sollecitare nel lettore una rinnovata fede nell’uomo, nella ragione vitale, e per promuovere nel lettore spagnolo, in particolare, l’ideale di un moderno europeismo, sia necessario che la parola, per *l’amor intellectualis* che la sospinge, si intinga continuamente di vita, la vita del pensiero parlato nel presente. Dunque, sebbene

Ortega realizzi nel novecento iberico quello stesso principio etico-stilistico della “difficile facilità” enunciato da un umanista come Juan de Valdés, praticato da Cervantes, in seguito risucchiato nei gorgi del concettismo oscuro e astratto di Góngora, questa straordinaria qualità non si tradusse subito in merito. La disponibilità comunicativa di Ortega, disponibilità tutta volta a raggiungere e mobilitare le coscienze, gli ha infatti procurato la qualifica per certi versi screditante di saggista, giornalista, di talento, certo, comunque di intellettuale non in grado di conferire alla propria opera il carattere di sistematicità né tanto meno quell’impianto metodologico che invece assisterebbe il lavoro del filosofo. Ricordiamo che anche a Maurice Merleau-Ponty venne negato il diritto di cittadinanza nella comunità dei filosofi nella misura in cui si riteneva che le sue idee, per il loro “cedere” alla suggestione immediata della realtà, approdassero al romanzo. La questione delle relazioni tra generi letterari e scrittura filosofica, non ha

tardato a divenire il centro sensibilissimo del dibattito de-costruzionista nella seconda metà del secolo scorso. Chissà, allora, che nel leggere l'Ortega giornalista, dalla viva voce del collaboratore di "El Sol" o de "La Nación", non giunga a noi un pensiero parlante, in dialogo con le migliori filosofie non rigide, non sistematiche, circolanti nella cultura europea del suo tempo e di quello a venire.

Nel primo articolo che proponiamo al lettore italiano intitolato *Cuore e testa*, Ortega muove dalla denuncia di un eccesso di fiducia che sarebbe stata accordata ai cosiddetti pensieri forti, alla cultura scientifica, al perfezionamento tecnico, al progresso intellettuale. Ciò, di conseguenza, avrebbe provocato un regresso della *cultura animi*, il disinteresse nei confronti di un'educazione dei sentimenti, la svalutazione della sfera spirituale dell'uomo e con essa della dimensione propriamente umana del sentire. In tal senso, se la disumanizzazione dell'arte è un chiaro segnale della perdita d'immagine dell'uomo, del suo allontana-

mento dalle forme naturali a tutto vantaggio di una de-realizzazione stilistica degli oggetti del mondo sempre più simili a concetti, d'altro canto l'astrazione, l'irrealtà propria di ogni rappresentazione apre allo spazio dell'interpretazione, instaura i punti di vista sulle cose, restituisce orizzonti di esistenza individuali. Ecco allora che per Ortega il vedere, da sempre associato alle funzioni intellettuali della conoscenza (le sue intuizioni sulle genealogie metaforiche anticipano nettamente la metaforologia di Blumenberg), se ripensato come processo selettivo, orientato da bisogni, motivazioni, interessi, può diventare modello percettivo ed insieme ermeneutico. Combinazione di attenzione, intesa come attesa, previsione che può andare realizzata o delusa (quindi rimessa in gioco e ristrutturata), e forza interna all'oggetto stesso con cui veniamo in contatto, la visione è attività intuitiva altamente organizzata più che processo intellettuale: essa è funzione umana e individuale, costruttrice del mondo della vita. In

tal senso, Ortega conduce gli assunti della *Gestaltpsychologie* berlinese (con la quale è venuto a contatto negli anni degli studi in Germania) verso il soggettivismo radicale della fenomenologia di Merleau-Ponty. Poi, se a ciò associamo l'introduzione ad opera del filosofo del prospettivismo di un'idea di "novità" che irrompe nell'ambiente che abitiamo incontrando il sistema storico di attese che il nostro io sensibile, naturale, circostanziato, incarna, ecco preannunciati i termini del dibattito Gombrich-Arnheim sulla genesi degli stili. Dibattito che, come noto, vedrà il primo orientato verso un modello di arte che muove dall'arte (e dalle sue norme), e il secondo sostenitore di una esteticità diffusa nella natura e che nell'arte rende massimamente esposti e visibili i suoi processi. Il concetto stesso di novità così tracciato nel discorso orteghiano, se può sembrare una eco formalista, per cui è nuovo ciò che, aumentando difficoltà e durata della percezione, produce straniamento, cioè visione e non riconoscimento, in realtà

prepara il campo ad una lettura dei fenomeni estetici supportata dai principi di "economici" della teoria dell'informazione.

Ciò che conta per Ortega è stabilire se il sistema delle preferenze comuni agli uomini renda possibile la condivisione di codici e la comprensione reciproca. Ma se le differenze individuali (insediate negli sguardi, nei punti di vista, nelle interpretazioni), differenze tra società, collettività, epoche, che interessano primariamente le zone più interne e delicate del nostro essere, per un verso sono il limite alla possibilità di una adesione piena e totale tra me e l'altro, per l'altro verso esse rappresentano la garanzia alla possibilità che comunicazione si dia. Se lo scarto, la differenza tra i segni linguistici è la condizione perché si produca senso, osserverà Merleau-Ponty nel descrivere la natura diacritica del linguaggio, Ortega, ancora prima, nel 1937, nel tracciare il profilo non solo linguistico ma culturale del traduttore, giunge allo stesso rilievo. Egli muove

dalla constatazione che la distanza tra il parlante e la sua lingua, l'allontanarci dalla nostra lingua per andare verso le altre - esperienze a cui le traduzioni ci aprono - sono le condizioni perché le lingue - e noi con esse - vivano, e sempre all'estremo limite dell'intelligibile.

Nell'affrontare il tema della percezione del prossimo, poi, Ortega coglie l'occasione per operare una critica ai pregiudizi che vede annidarsi nelle posizioni psicologiche (nella stessa dottrina vischeriana dell'*Einfühlung*) con le quali venne a contatto, mentre mette a frutto gli apporti delle dottrine a lui più congeniali di Worringer e Scheler. La teoria dell'*Einfühlung*, secondo Ortega, non fa altro che sottendere una ipostasi: noi non percepiamo che il nostro io e a partire da ciò ipotizziamo l'esistenza del prossimo. Per cui l'io altrui non sarebbe che il fantasma che il nostro io proietta sui corpi diversi dal proprio e che gli provengono dal di fuori. La possibilità di intercettare l'esistenza della novità, della diversità, persino quella di

genere (il corpo della donna), verrebbe così ad essere preclusa, trovandosi l'uomo imprigionato nella trappola di una identità coincidente con l'identità del suo stesso io/corpo. Come accedere quindi al prossimo se tendiamo ad accentuare la nostra distanza dagli altri almeno quanto la prossimità in cui ciascuno si troverebbe con sé stesso? Ecco che Ortega introduce l'immagine di anima umana come coscienza, dotata di porosità e penetrabilità, presupposto perché vivere sia trovarsi fuori di sé, per poter vedere fino al fondo della persona (la propria, quella altrui). A partire dal rilievo del carattere di immediatezza con la quale l'altro mi si presenta, insieme alla mia intimità, ai miei stati intracorporei, Ortega giunge così a porre la questione dell'espressione di quanto non ci è dato vedere, dell'espressione, anche se solo interiormente mimata, del silenzio, come quello di "Achille che parla a sé stesso". Quasi vent'anni dopo Merleau-Ponty porterà all'attenzione la necessità di non accontentarci mai di coincidere con i

nostri sentimenti quando vogliamo accedere all'esperienza del soggetto (studiare l'odio o l'amore attraverso la pura osservazione interiore può al massimo portarci a descrivere qualche palpitazione di cuore, qualche angoscia, e niente più). Semmai è il comportamento, come modificazione dei miei rapporti con gli altri e con il mondo, a rappresentare l'orizzonte fenomenologico entro il quale, in termini orteghiani, il "fondo della persona" può manifestarsi. Lo stesso "fondo della persona" che, ripulito dai residui irrazionalistici ancora presenti nel sentimento tragico della vita del maestro Miguel de Unamuno, Ortega consegnerà rivitalizzato alla Spagna futura. Fondo umano che potrà sognare il proprio destino di rinascita nella meditazione di María Zambrano, l'allieva migliore di José Ortega y Gasset.

Micla Petrelli

Cuore e testa (1927)

Nel secolo scorso si è ampliata enormemente la periferia della vita. Si è ampliata e si è perfezionata: sappiamo molte più cose, possediamo una tecnica prodigiosa, materiale e sociale. Il repertorio di eventi, di informazioni sul mondo che la mente dell'uomo medio maneggia è cresciuto in modo straordinario. Certo, certo. È che la cultura ha progredito – si dice. Falso, falso. Non è la cultura, è soltanto una delle dimensioni della cultura, è la cultura intellettuale. E mentre si progrediva così tanto in questa, mentre si accumulavano scienze, informazioni, saperi sul mondo, e si perfezionava la tecnica con cui dominiamo la materia, si trascurava completamente la coltivazione di altre aree dell'essere umano che non sono intelletto, testa; soprattutto, è stato lasciato andare alla deriva il cuore, a galleggiare senza disciplina né affinamento sulla superficie della vita. Così, al progresso intellettuale si è accompagnato

un regresso sentimentale; alla cultura della mente, una incultura degli affetti. Il fatto stesso che si intenda la parola cultura riferita solo all'intelligenza denuncia l'errore commesso. Perché è da notare che questa parola, tanto utilizzata dai tedeschi nell'ultimo secolo, fu adoperata ancor prima da uno spagnolo, Luis Vives, che la scelse per significare preferibilmente cultura del cuore, *cultura animi*. Il particolare è tanto più da apprezzare se consideriamo che nell'epoca di Vives, nel Rinascimento, dominava pienamente l'intellettualismo: ci si aspettava il meglio dalla testa. Oggi, invece, cominciamo ad intravedere che questa non è la verità, che in un senso molto concreto e rigoroso le radici della testa sono nel cuore. Per questo è assolutamente grave lo squilibrio che oggi l'uomo europeo patisce tra il progresso dell'intelligenza e il ritardo nell'educazione dei sentimenti. Finché non si riescono a portare allo stesso livello entrambe le correnti e il pensiero forte non viene assicurato, garantito da un fine sentire,

la cultura sarà in pericolo di morte. Il disagio che oramai si percepisce ovunque deriva da questo morboso squilibrio, ed è curioso ricordare che un secolo fa Auguste Comte già notava i primi sintomi di questo malessere, e li diagnosticava accuratamente come disordine del cuore, postulando per curarlo con urgenza quella che chiamava una "organizzazione o sistematizzazione dei sentimenti". È sorprendente avvertire la persistenza con la quale l'uomo ha creduto che il nucleo decisivo del suo essere fosse il pensiero. Ciò è vero? Se qualcuno ci obbligasse a rimanere esclusivamente con l'unico ed essenziale centro della nostra persona, rimarremmo con la nostra intelligenza? In qualsiasi punto pratichiamo un taglio nella storia essa ci mostrerà, infatti, l'uomo aggrappato al suo intelletto come alla radice di sé medesimo. Se interroghiamo l'antichissima saggezza india, troveremo frasi come questa dei Veda: "L'uomo è le sue idee. L'azione segue docile il pensiero come la ruota del carro segue lo zoccolo

del bue”. Se, con un balzo superlativo, cadiamo nel XVI secolo, sentiremo Descartes ripetere ancora: “*Que suis-je? Je ne suis qu’une chose qui pense*”. L’uomo è una canna pensante, dirà poco dopo, alla maniera barocca, Pascal.

E la spiegazione che si dà a questo è sempre la stessa. Tutto ciò che è in noi che non sia conoscenza la presuppone e le è posteriore. I sentimenti, gli amori e gli odi, il volere o il non volere, suppongono la previa conoscenza dell’oggetto. Come amare l’ignoto? Come desiderarlo? *Ignoti nulla cupido – Nihil volitum quim praecognitum*.

La spiegazione è di tale peso che minaccia di schiacciare senza remissione chi intende sostenere il contrario. Chi oserebbe affermare, senza cadere nell’assurdo, la possibilità di amare qualcuno che non abbiamo mai visto e di cui non sappiamo niente? Di conseguenza, la testa precede il cuore: questo è un potere secondario che segue quella come un’appendice che le si trascina dietro.

Eppure, eppure ... Per semplificare il problema, senza grave pregiudizio, riduciamo la conoscenza ad una delle sue forme più elementari: il vedere. Ciò che in questo ordine vale per il vedere varrà con forza maggiore per i modi più complessi della conoscenza – concetto, idea, teoria. Non invano quasi tutti i vocaboli che esprimono funzioni intellettuali consistono in metafore della visione: idea significa apparenza e vista; teoria è contemplazione.

Orbene; io mi domando: amiamo ciò che amiamo perché prima lo abbiamo veduto o più seriamente diciamo di vedere ciò che vediamo perché prima di vederlo lo amavamo già?

La questione è decisiva per determinare ciò che è primario nella persona umana.

In qualsiasi paesaggio, in qualsiasi luogo apriamo gli occhi, il numero di cose visibili è praticamente infinito, ma siamo in grado di vederne in ogni istante solo un numero molto ridotto. Il raggio visivo deve fissarsi su un piccolo

gruppo di esse e deviare dalle restanti, abbandonarle. Lo dico in un altro modo: non possiamo vedere una cosa senza smettere di vedere le altre, senza essere momentaneamente ciechi verso di esse. Vedere questo implica non vedere quello, così come udire un suono implica non udire gli altri. È istruttivo per molti scopi essersi resi conto di questo paradosso: che alla visione contribuisce normalmente, necessariamente, una certa dose di cecità. Per vedere non basta che vi sia da un lato l'apparato oculare, dall'altro l'oggetto visibile situato sempre tra molti altri oggetti altrettanto visibili: è necessario portare la pupilla in direzione di questo oggetto e ritirla dagli altri. Per vedere, insomma, è necessario prestare attenzione. Ma prestare attenzione è per l'esattezza cercare ancor prima l'oggetto, è come prevederlo prima di vederlo. A quanto pare, la visione implica una previsione, che non è opera né della pupilla né dell'oggetto, ma di una facoltà anteriore incaricata di dirigere gli occhi, di esplorare con essi il

contorno: è l'attenzione. Senza un minimo di attenzione non vedremmo nulla. Ma l'attenzione non è altro che una preferenza anticipata, in noi preesistente, per certi oggetti. Ponete davanti allo stesso paesaggio un cacciatore, un pittore e un contadino: gli occhi di ciascuno vedranno ingredienti diversi della campagna; a rigore, tre paesaggi differenti. E non si dica che il cacciatore preferisce il paesaggio venatorio dopo aver visto quelli del pittore e del contadino. No, non li ha visti, a rigore non li vedrà mai. Fin dall'inizio, a condizione che si siano trovati all'interno del suo campo, ha percepito quasi esclusivamente gli elementi del paesaggio che contano per la caccia.

Cosicché anche in un'operazione conoscitiva tanto elementare come il vedere, che per forza di cose deve essere molto simile in tutti gli uomini, siamo diretti da un sistema anteriore di interessi, di inclinazioni, che ci fa prestare attenzione ad alcune cose e trascurarne altre.

A ciò va opposta l'avvertenza che a volte è la forza dell'oggetto stesso a reclamare la nostra attenzione. Se adesso, all'improvviso, qui vicino sparassero una cannonata, la nostra attenzione, volente o nolente, abbandonerebbe i temi psicologici che stiamo trattando e andrebbe ad appuntarsi sul boato che naturalmente udiremmo. Non vi è dubbio: è questo che accadrebbe, ma sarebbe un errore spiegarlo con il mero fatto fisico del boato. Se fosse semplicemente il suono molto forte a provocare l'audizione, non accadrebbe che coloro che abitano vicino ad una cascata sono sordi ad essa, mentre, quando l'enorme fragore improvvisamente cessa, odono ciò che fisicamente è meno potente, ciò che fisicamente è niente, vale a dire il silenzio. Per colui che vive vicino al torrente, il suo rumore abituale, per quanto grande, perde interesse vitale, e per questo non gli presta attenzione e per questo non lo ode. La cannonata del nostro esempio si imponeva a noi per ragioni simili a questo silenzio, ragioni che pos-

sono essere sintetizzate in una: la novità. All'uomo interessa la novità, in virtù di mille convenienze vitali, ed è solito star sempre pronto a percepirla. Lungi, poi, dall'essere un'obiezione alla nostra tesi, l'avvertenza viene a confermarla. Udiamo ciò che è nuovo – cannonata o silenzio – perché teniamo anticipatamente in allerta la nostra attenzione alla novità.

Ogni vedere è, poi, un guardare; ogni udire, un ascoltare e, in generale, l'intera nostra facoltà conoscitiva è un fuoco luminoso, una lanterna che qualcuno, posto dietro di essa, dirige verso l'uno o l'altro quadrante dell'Universo, diffondendo sull'immensa e passiva faccia del cosmo qui la luce e là l'ombra. Non siamo, poi, in ultima istanza, conoscenza, dato che questa dipende da un sistema di preferenze che esiste in noi ad un livello più profondo ed anteriore. Una parte di questo sistema di preferenze è comune a tutti gli uomini, e grazie ad esso riconosciamo la comunità della nostra specie e in una certa misura riusciamo a

comprenderci; ma su questa base comune, ogni razza e ogni epoca e ogni individuo pone la particolare modulazione delle proprie preferenze, ed è questo ciò che ci separa, ci distingue e ci individualizza, ciò che fa sì che per l'individuo sia impossibile comunicare pienamente con l'altro. Coincidiamo soltanto negli aspetti più esteriori e triviali; quanto più la materia è fine, più nostra, quanto più è importante per noi, tanto più l'incomprensione cresce, così che le zone più delicate e più remote del nostro essere rimangono fatalmente precluse al prossimo. A volte, come la belva prigioniera, spicchiamo dei salti nella nostra prigione – che è il nostro stesso essere - con l'ansia di evadere e trasmigrare nell'anima amica o nell'anima amata -; ma un destino, talvolta irremovibile, ce lo impedisce. Le anime, come astri muti, ruotano le une intorno alle altre, ma sempre le une fuori dalle altre, condannate a perpetua radicale solitudine. Per lo meno, si può stimare poco la persona che non è mai discesa fino a questo fondo

ultimo di sé medesima, dove si trova irrimediabilmente sola.

La Nación, Buenos Aires, luglio 1927.

Traduzione di Micla Petrelli.

La percezione del prossimo (1929)

1. Il problema, antiche teorie

Secondo il proverbio arabo, l'uomo non può saltar fuori dalla sua ombra. L'idea è assai drammatica. Viviamo prigionieri della nostra ombra, che vigila alla porta di noi stessi per impedirci di fuggire. Ha, in effetti, l'ombra accanto all'uomo, un'aria da sentinella che, arma al braccio, passeggia intorno alla guardiola. Ciò vuol dire che, rinchiusi in noi stessi, non possiamo trasmigrare dalla nostra persona a quella del prossimo e che, di conseguenza, non possiamo vedere noi stessi dal di fuori perché il profilo dell'*io* sarebbe visibile solo da un *tu*. Ma se il transito al *tu* è impossibile, come questa idea suppone, se il *tu* è impenetrabile, non è visibile da noi così come noi non siamo

visibili da lui. Tutta la vita sarebbe un cieco desiderio di vedere.

Vi sono però epoche nelle quali da questa opinione si passa a quella contraria. La persona non sarebbe una realtà ermetica, l'anima individuale non sarebbe un recinto corazzato e senza pori; piuttosto, sarebbe caratteristica del mondo psichico la sua assoluta penetrabilità. Mentre un atomo di materia esclude l'altro atomo e non si compenetra ad esso, le anime sembrano essere costituite da una perfetta porosità. Vi sono momenti in cui vivere è trovarsi fuori da sé stessi, perduti deliziosamente all'interno del prossimo. Quando qualcuno si avvicina a quella "prima impressione", non ancora deformata da successive riflessioni meno perspicaci, gli pare di vedere fino al fondo della persona. Di qui le immediate simpatie o antipatie che avvertiamo. Di qui *l'amore a prima vista*, il *colpo di fulmine* da cui suole nascer l'amore. (È possibile un amore autentico che non sia nato così? Problema per raffinati

psicologi. Se il lettore analizza i propri ricordi, forse trova che l'istante in cui ha conosciuto meglio l'altra persona è stato quello della "prima impressione". Se confidassimo di più in essa sbaglieremmo meno).

Ma le oscillazioni di tale convinzione, che a volte riconosce la possibilità di percepire l'altra persona e altre volte la nega, indicano che si tratta di un problema vivo sul quale non sono ancora ricaduti verdetti chiari. E, in effetti, poche cose occupano con tanto interesse i migliori psicologi di questo tempo.

Come tutti gli altri problemi psicologici di qualche rilievo, questo è di difficile trattazione.

La difficoltà principale connessa ai problemi psicologici si comprende, credo io, senza difficoltà. La vita è un costante preoccuparsi e occuparsi delle cose che ci circondano, un dialogo dinamico con l'ambiente. Dalle cose che ci stanno intorno partono stimoli incessanti che provocano in noi reazioni ad esse. Ci tengono cinti d'assedio con le

loro innumerevoli fisionomie, che si lanciano senza sosta sulla nostra sensibilità, minacciandoci o offendendoci, insinuandosi in noi o attraendoci. Che lo si voglia o no, il compito radicale dell'uomo è questa lotta con le cose, questo lavoro per dominare ciò che lo circonda. Nei millenni più antichi dell'evoluzione umana questa lotta fu più fiera e senza respiro, finché tale tensione prese l'abitudine e la tendenza primaria a stabilirsi preferibilmente nel mondo esteriore.

Orbene: la psicologia cerca proprio di disinteressarsi a questo mondo esteriore e di indagare l'intimità dell'uomo. Lo psicologo si vede dunque obbligato a invertire il senso di marcia della sua attenzione, che abitualmente tende verso l'esterno e, volgendo le spalle alle cose, a dirigerla al fondo spettrale di se stesso.

Quando guardiamo attraverso il vetro di una finestra, il nostro raggio visivo, e con esso la nostra attenzione, penetrano il vetro senza indugiare e vanno ad agganciarsi alla

superficie degli oggetti che fanno parte del paesaggio: come una sorta di tentacolo spirituale, il nostro sguardo palpa il dorso azzurro della montagna lontana, scivola lungo i suoi pendii, solca l'insenatura della vallata e ne va a smussare l'estremità acuta nell'ovatta delle nuvole che fluttuano sull'orizzonte. Non avvertiamo, nel fare questo, il minimo sforzo: basta che lasciamo la nostra attenzione libera di dirigere da sé il raggio visivo. Ma se in un secondo momento proviamo a guardare, non il paesaggio, ma il vetro stesso, noteremo lo sforzo violento che è necessario per sostenere lo sguardo sulla superficie trasparente del vetro. Abituati a fare del vetro una via di transito e un mezzo attraverso il quale vedere oltre, ci costa un po' di fatica fare di esso il termine e l'oggetto della visione.

Dunque, qualcosa di simile, ma in un senso più radicale, intende fare la psicologia. Il mondo circostante esiste per noi grazie a certi stati intimi che chiamiamo vedere e udire, immaginare e pensare, sentire e volere. La psicologia

ci invita, quando vediamo una cosa, piuttosto che ad occuparci di questa cosa presente dinnanzi a noi, a guardare il nostro sguardo. Dobbiamo, quindi, reagire energicamente alle abitudini millenarie che l'urgente utilità della vita spontanea ci ha imposto e tenere la nostra attenzione rivolta alla rovescia, focalizzata verso la nostra interiorità. È difficile la psicologia, e per questo la meno avanzata delle scienze. Così si spiega il fatto, che una volta ho definito scandaloso, che mentre la scienza naturale è riuscita a classificare, descrivere e definire minuziosamente più di tre milioni di specie vegetali e animali, in psicologia ci accontentiamo ancora di due decine di concetti di massima – fantasia, sensazione, pensiero, amore, odio, volontà, ecc. – tentando così di abbracciare la fauna innumerevole del nostro spirito.

Vi è in questa fauna intima, in particolare, una zona che, anche dal punto di vista utilitario, è di un interesse incomparabile. Mi riferisco a quella classe di fenomeni psi-

chici nei quali le realtà ci sono immediatamente date. La nostra libera fantasia, nel suo delicato mestiere fatto di composizione e scomposizione, ha sempre bisogno, alla fine, di chiedere in prestito il suo materiale a un'altra funzione psichica più elementare: la percezione. La capacità più geniale di immaginare si riduce, di fatto, a rammentare pezzi che la percezione fornisce. Le nostre idee, per quanto vaghe, sottili e pure, derivano sempre da essa, e le usiamo come un credito aperto sulla percezione. Questa serve da porta unica d'ingresso dalla quale penetra in noi il materiale ineludibile su cui opera tutta la nostra attività psichica.

È, quindi, la percezione, quella classe di fenomeni mentali, di stadi psichici, in cui gli oggetti sono a noi presenti, mentre nell'immaginazione abbiamo di essi solo l'immagine, una specie di copia che li rappresenta, ma non ce li presenta. Così come il ritratto non pretende di soppiantare la persona reale che rappresenta, ma si offre

indubbiamente come sostituto di un essere assente, l'immagine mette sempre in evidenza questa sua condizione di mero luogotenente di una realtà. Ciò vuol dire che ogni immagine, come ogni idea, suppone una situazione precedente in cui per la prima volta siamo stati a contatto con l'oggetto in seguito immaginato o pensato. Questo contatto è la percezione.

Orbene: è ammissibile una classificazione netta delle cose che ponga da un lato l'io di ognuno, dall'altro tutto il resto. Ciò ha consentito agli psicologi di distinguere, a loro volta, due categorie di percezione: la percezione esterna nella quale si presentano a noi le cose che ci stanno intorno, e la percezione della nostra persona, del nostro io. La percezione intima. Ecco il punto che suscita il problema concreto di cui voglio parlare ora.

Tra le cose esterne al nostro io non tutte sono dello stesso rango: ve ne sono almeno di due famiglie molto diverse tra loro. Vi sono le cose corporee intorno a noi e vi sono le

altre persone, gli altri io, i prossimi. La nostra domanda, formulata nella sua massima semplicità, suona, dunque, così: come veniamo a sapere che davanti e vicino a noi esistono altre persone? Esiste oltre alla percezione esterna e a quella intima, un'altra classe di fenomeni psichici attraverso i quali percepiamo gli altri uomini, esiste una percezione del prossimo?

Non credo sia ignoto a qualcuno il peculiare interesse, la rara suggestione che questo tema produce. Direi che è il problema umano per eccellenza. Come nella percezione esterna, cioè nel vedere, udire, toccare, si costituisce dinanzi a noi il mondo delle cose fisiche, il cosmo materiale, in questa problematica percezione del prossimo si organizza, si instaura il mondo sociale, la sfera della convivenza. In essa affonda le sue profonde radici qualsiasi società, sia quella amplissima che chiamiamo nazione, che quelle altre forme di società minima in cui convivono due persone e siamo soliti denominare simpatia e amicizia e amore.

Una volta chiarito dove risiede il problema, non perdiamo tempo: stiamogli dietro con la tempra del cacciatore, la critica all'erta e l'occhio vigile. Prometto che il percorso non sarà troppo accidentato e, come accade in terre dalla fauna abbondante, si presenterà l'occasione per sparare, a destra e a sinistra, su prede di insolito ed attraente profilo.

Alla domanda: "come veniamo a sapere dell'esistenza delle altre persone, di altri esseri come noi, dotati di psiche, ovvero, di una coscienza, di un io, capaci di pensare e sentire, di emozionarsi e desiderare?" si è risposto con varie teorie, le quali concordano nel negare che possediamo una percezione immediata del prossimo.

Secondo la più classica di esse, sappiamo dell'esistenza del prossimo in virtù di un ragionamento per analogia. Ciò che realmente percepiamo di lui, con la presenza immediata, è solo il suo corpo e i suoi movimenti. Orbene: quando riscontriamo una somiglianza molto stretta tra il

corpo e il movimento altrui e i nostri, arriviamo alla conclusione che anche a ciò che di noi rimane invisibile, al nostro io, corrisponderà l'altro io nel corpo altrui. Quando la tristezza ci invade, il nostro volto adotta un'espressione particolare: se scopriamo nel volto del vicino un'espressione simile, possiamo concludere che dietro ci sarà un'altra tristezza.

Tre osservazioni sono più che sufficienti a mostrare l'inefficacia di questa teoria: in *primo luogo*, l'individuo non è solito avere una conoscenza visiva delle proprie espressioni: per questo ha bisogno di specchi, che l'uomo primitivo non possedeva. Quando uno di noi esegue un movimento o un gesto espressivo, non vede di esso la superficie esterna e visiva, percepisce solo la contrazione interna dei muscoli, cioè, proprio ciò che non possiamo vedere nel prossimo. Quando la nostra fronte si contrae a causa di una profonda preoccupazione, non vediamo le rughe che su di essa si formano; avvertiamo solo la pres-

sione interna dei muscoli frontali. Lungi, poi, dal conoscere i gesti prima in noi e dopo negli altri, la verità è l'inverso: apprendiamo il vocabolario della gesticolazione negli altri, e solo dopo ci rendiamo conto che *anche* noi facciamo delle smorfie. In *secondo luogo*, questo ragionamento per analogia potrà tutt'al più permetterci di supporre nel corpo altrui un io identico al nostro, cioè, una replica del nostro stesso io; a rigor di logica, un altro io, un *alter ego*. Ed è il fatto capitale di tutto il problema che il prossimo, presente davanti a me, mi si presenta per l'appunto come un io radicalmente diverso dal mio, con carattere, idee e passioni forse antagoniste alle mie. Da dove mi giunge notizia di questa altra personalità così diversa dalla mia? Almeno, il ragionamento per analogia non riesce a spiegarlo. Ma, in *terzo luogo*, a questa teoria accade ciò che, secondo un certo libro di Diritto Romano utilizzato come libro di testo in un'università spagnola, accadde un tempo ai tributi nel paese di Romolo.

All'inizio di un capitolo questo libro dice: i tributi a Roma cominciarono a non esistere. Quindi, sorvolando su tutto il resto, passa allo stesso ragionamento per analogia con cui si vuole spiegare la nostra coscienza del prossimo. Nessuno, credo io, si è sorpreso, nel momento in cui ha visto l'amico o l'amata seguire tale ragionamento. Il prossimo si presenta a noi con la stessa semplicità e tutto d'un colpo come l'albero, la roccia o la nube.

2. Come vediamo noi stessi.

La donna e il suo corpo

Non è necessario ripercorrere nei dettagli le altre solite teorie con le quali si è tentato di spiegare la nostra coscienza del prossimo. Sono quasi tutte modulazioni diverse di quella che ho appena esposto, e le tre avvertenze che abbiamo posto a questa sono altrettanto valide per le al-

tre. Neppure la teoria più recente della “introiezione simpatetica”, o *Einfühlung*, sfugge a questo destino. Né è strano che ciò accada: perché tutte partono da due affermazioni che sono pregiudizi caratteristici del pensiero moderno. Scheler ha insistito precisamente su questo nel trattare il problema di cui ci stiamo occupando.

Si inizia col supporre che prima di tutto noi non percepiamo nient'altro che il nostro io, e solo dopo, valendoci della conoscenza che ciascuno ha di sé stesso, costruiamo più o meno ipoteticamente l'io degli altri. Il secondo pregiudizio consiste nel credere che del prossimo ci sia data solo principalmente l'apparenza fisica del corpo, colore, forma e movimenti, di modo che l'esistenza di un io in questo corpo è sempre un'aggiunta che siamo noi a porre. Partendo da tali affermazioni non arriveremo mai al prossimo: questo sarà sempre un fantasma che il nostro io proietta per l'appunto quando crede di ricevere dal di fuori un essere diverso da sé. Ciascuno di noi vivrebbe inca-

tenato dentro sé stesso, senza visione né contatto con l'anima vicina, prigioniero nella maniera più tragica, perché ciascuno sarebbe al contempo il prigioniero e la prigionia.

Per quanto dolorosa questa idea possa essere, dovremmo accettarla se ci apparisse convincente; ma fatto sta che resta irrisolta proprio la questione che vuole spiegare. Come veniamo a sapere delle altre anime diverse dalla nostra? Come conosciamo pensieri opposti ai nostri, sentimenti che non abbiamo mai provato? Com'è possibile che lo spirito maschile veda nel corpo della donna che gli sta passando davanti uno spirito così diverso dal suo?

Dobbiamo rompere coraggiosamente con i pregiudizi che si sono andati radicando nelle scienze e passare dalle teorie ai fatti. I principi teorici vanno ricercati perché con essi si spieghino i fenomeni e, quando non ci riescono, devono essere accantonati. La vera scienza deve essere sempre disposta a suicidarsi per rinascere in una nuova for-

ma, ed è fedele a sé stessa solo quando, più che a sé stessa, è fedele ai fatti.

Il problema della percezione del prossimo resta insoluto perché si parte da due esagerazioni: si esagera la prossimità in cui ciascuno si trova con sé stesso e si esagera la nostra distanza rispetto al prossimo. Se, prescindendo dalle teorie ci rivolgiamo ai fatti, ci convinceremo di non essere né più lontani né più vicini al prossimo di quanto non lo siamo rispetto a noi stessi.

L'errore opposto nasce dal credere che se per percepire le cose esterne abbiamo bisogno di intermediari, cioè, delle sensazioni che sono stati o modificazioni del nostro corpo, al contrario, il nostro io lo percepiamo immediatamente ed integralmente, senza la necessità di quel tramite corporeo. Con questa idea così ostinatamente installata nella psicologia dobbiamo rompere.

Del mondo esteriore non percepiamo in ogni momento che un piccolo pezzo, un paesaggio o una scena limitata

che risalta sulla vaga totalità, diffusa e latente, dell'universo materiale. Perché percepiamo in ogni momento questo pezzo, e solo questo, in una prospettiva così determinata? Indubbiamente perché il nostro corpo – cosa tra le cose – occupa un certo posto e in esso riceve delle influenze fisiche che lo modificano. Tra l'universo e noi si intercala il nostro corpo come un setaccio o un reticolo che seleziona tramite le sensazioni il cumulo immenso di oggetti che formano il mondo.

Ma non accade la stessa cosa nella percezione intima? In ogni momento percepiamo del nostro io solo un limitato numero di pensieri, immagini ed emozioni che vediamo passare come il flusso di un fiume dinanzi al nostro sguardo interiore. E questo piccolo pezzo della nostra persona si presenta a noi risaltando sul resto occulto del nostro io totale. L'uomo che pure possiede un vasto sapere non percepisce in ogni istante che una minima porzione di esso, così come l'avaro in ogni istante fa passare dal-

la sua mano solo alcune monete del vasto tesoro che custodisce nella cassapanca. Inoltre, i nostri atteggiamenti emotivi, tutta l'artiglieria di odi e amori che opera nelle zone più profonde della nostra psiche si trova allo stato latente, come in un sottosuolo spirituale, così che affiorano alla percezione solo quelle emozioni sollecitate dall'opportunità della vita.

E come si produce questa selezione, non di ciò che siamo, ma di ciò che in ogni occasione ognuno percepisce di sé stesso?

La psicologia, preoccupata sino ad ora soprattutto del problema della percezione esterna, ha prediletto lo studio del ruolo che in essa gioca il corpo. Orbene: sulla percezione esterna influiscono preferibilmente, è chiaro, le funzioni corporee di occhi, orecchie e tatto periferico; cioè, i sensi o la sensibilità esteriore.

Ma questo non deve farci dimenticare che il corpo possiede anche una sensibilità interna molto più ricca, varia e di

tessitura fine rispetto a quella esterna, costituita dal repertorio innumerevole delle sensazioni muscolari e di movimento, dei contatti interni, della pressione sanguigna di vene, arterie e vasi; il dolore e il piacere organico, le delicate impressioni nelle viscere e negli organi profondi e, infine e soprattutto, le correnti sottilissime della secrezione interna. Tutta questa moltitudine incalcolabile di stati sensibili intracorporei, con i loro incessanti e squisiti cambiamenti, ci accompagna dal momento del concepimento ed è la tastiera meravigliosa sulla quale poggia direttamente la percezione che abbiamo di noi stessi. Così come i sensi esterni sono l'apparato di selezione, il setaccio che in ogni occasione trattiene o lascia passare gli oggetti del mondo esterno, allo stesso modo la sensibilità intracorporea fa risaltare o spegne i nostri stati interiori e fa in modo che percepiamo ora questi e non altri; poi, gli altri e non questi. Perché un pensiero arrivi ad assumere rilievo per la nostra percezione intima - perché ci rendia-

mo conto di ciò che pensiamo - è necessario che si produca la sua espressione verbale, anche se in forma embrionale, grazie a minuscoli movimenti di lingua e bocca. Con la lingua legata, o in qualche altro modo paralizzata, non potrete, senza enorme difficoltà, leggere, comprendendola, una pagina. Se predisponiamo il nostro apparato orale nell'atteggiamento di pronunciare la "bi", ci costa uno sforzo enorme pensare la "a". Per vedere con chiarezza un'idea abbiamo bisogno di trattenerla, per così dire, tra i muscoli frontali; di qui la contrazione della fronte nell'uomo che è concentrato e riflette. In uno stato di atonia muscolare, gli atti di volontà si occultano al nostro sguardo interiore e l'esaltazione della sensibilità organica che produce l'alcol non ci consente di vedere la nostra tristezza. L'uomo che, sopraffatto da una grave angoscia, ricorre alla bottiglia, di certo non smette di essere triste; ma, modificando artificialmente le sue impressioni corpo-

ree, chiude la finestra psicologica attraverso cui vede, nella visione intima, il suo amaro sentimento.¹

E, a questo punto, avvertiamo quanto estremo sia l'errore di supporre che il nostro prossimo sia più distante, nella nostra percezione, di quanto lo siamo noi stessi. Per avvertire i pensieri concreti dell'altra persona abbiamo bisogno che questa li esprima, vale a dire, che ci parli. Attraverso l'acustica del linguaggio, le idee del prossimo passano alla nostra percezione. Ma esattamente la stessa cosa accade con i nostri pensieri. Si era soliti citare come esempio di ingenuità psicologica Omero quando dice che Achille, rimasto da solo in drammatica meditazione, parlava a sé stesso. L'ingenuità di Omero non era così grande come si è creduto. Certamente, il pensiero è un atto puramente psichico e per niente corporeo; ma la percezione del nostro pensiero esige, di fatto, la sua espressione interiore, movimenti embrionali della lingua, inizi di contrazione e distensione della bocca. Il nostro corpo, dalla sua

superficie interna, ci rivela il nostro stesso pensiero, così come l'organo esterno dell'audizione ci scopre quello del prossimo.

La sensibilità intracorporea gioca, poi, nella percezione intima il ruolo di un attore che mima e gesticola, esalta o spegne la nostra vita psichica, rivolta al nostro sguardo interno come ad un pubblico. A Bergson spetta l'onore di aver dato inizio a questa teoria che poi è stata sviluppata in successive elaborazioni. Questa sensibilità è, dunque, uno dei fattori dai quali dipende l'esperienza che ognuno ha di sé stesso, e, quindi, una delle influenze più decisive sulla formazione della personalità.

Così, ad esempio, mi sorprende molto che gli psicologi non si siano fino ad ora accorti che su questa zona dei processi intracorporei si fonda buona parte delle differenze psicologiche tra l'uomo e la donna.

È un fatto noto che il corpo femminile è dotato di una sensibilità interna più viva di quella dell'uomo, cioè che le

nostre sensazioni organiche intracorporee sono vaghe e come sorde se paragonate a quelle della donna. In ciò io vedo una delle radici da cui emerge, suggestivo, gentile e mirabile, lo splendido spettacolo della femminilità.

La relativa iperestesia delle sensazioni organiche della donna comporta che il suo corpo esista per essa più di quanto per l'uomo esista il proprio. Noi maschi, normalmente, dimentichiamo il nostro fratello corpo; non sentiamo di averlo se non nell'ora fredda o torrida dell'estremo dolore o dell'estremo piacere. Tra il nostro io, puramente psichico, e il mondo esteriore non sembra interporsi nulla. Nella donna, al contrario, l'attenzione è sollecitata costantemente dalla vivacità delle sue sensazioni intracorporee: sente il suo corpo sempre interposto tra il mondo e il suo io, lo porta sempre davanti a sé, al contempo come scudo difensivo e ostaggio vulnerabile. Le conseguenze sono chiare: tutta la vita psichica della donna è più fusa con il suo corpo di quanto lo sia quella

dell'uomo; vale a dire, la sua anima è più corporea – ma, viceversa, il suo corpo convive più costantemente e strettamente con il suo spirito; vale a dire, il suo corpo è più pieno di anima. In effetti, la persona femminile presenta un grado di compenetrazione tra il corpo e lo spirito molto più elevato di quello maschile. Nell'uomo, al confronto, sono soliti andare ciascuno per la propria strada; corpo e anima fanno poco l'uno dell'altro e non sono solidali; piuttosto si comportano come irconciliabili nemici.

Nella donna, il corpo influisce sulla normalità della vita più che nell'uomo; ma, in cambio, questo tratto frequente fa sì che la donna non malata domini il suo corpo più dell'uomo.² Di qui lo strano fenomeno per cui la donna resiste al grande dolore e alla miseria fisica meglio dell'uomo e, invece, cede con più moderazione ai piaceri eccessivi; di qui la sorprendente euritmia e la misura nel comportamento femminile, il ritmo e la forma contenuta dei suoi gesti, un non so che di raccolto e di composto che

possiede il corpo della donna. Al contrario, la donna che soffre di squilibrio nervoso, la donna malata e anormale, è tragica vittima del suo corpo in proporzione molto maggiore degli uomini.

In questa osservazione credo possa trovarsi la causa del fatto eterno ed enigmatico che attraversa la storia umana da un punto all'altro, e di cui non sono state fornite che spiegazioni stupide e superficiali: mi riferisco alla eterna propensione della donna ad ornare e decorare il proprio corpo. Visto alla luce dell'idea che sto esponendo, nulla di più naturale e, insieme, di inevitabile. La sua costituzione fisiologica naturale impone alla donna l'abitudine a prestare attenzione, ad occuparsi del proprio corpo, che è l'oggetto a lei più vicino nella prospettiva del suo mondo. E siccome la cultura non è che il lavoro di riflessione su ciò che la nostra attenzione preferisce, la donna ha creato l'egregia cultura del corpo, che storicamente cominciò con l'ornamento, proseguì con l'igiene e si è conclusa con la

gentilezza, geniale invenzione femminile, che è, in fine, la raffinata cultura del gesto.

Ma la connessione, particolarmente stretta, tra anima e corpo che caratterizza la donna, produce i suoi effetti più evidenti nel recinto sacro dell'amore. Se paragoniamo uomini e donne di tipo medio, normali, di uguale educazione e circondati dal medesimo ambiente sociale, salta subito all'occhio il loro diverso atteggiamento nei confronti dell'erotismo. È normale che l'uomo desideri e senta un piacevole trasporto carnale verso donne che non destano nella sua anima il minimo interesse. Come dire, invia il suo corpo perché compia i riti dell'amore carnale, con la totale assenza dello spirito. Allo stesso tempo, non è raro che l'uomo estremamente selettivo e dalla ferma disciplina mentale sperimenti un amore puramente psichico, fatto esclusivamente di sentimenti mistici, senza alcun coinvolgimento degli istinti carnali. Il fatto è che l'uomo ha oscillato sempre tra questi due poli estremi

dell'amore carnale e dell'amore mistico, tra sensualismo e platonismo.

Entrambi, tuttavia, di solito ripugnano alla donna. Normalmente è incapace di sentire attrazione fisica se non preceduta da un'adesione sentimentale, e, viceversa, quando il puro affetto psichico, in una tempesta passionale, si impadronisce del suo spirito, trascina e scuote il suo sostegno carnale, come la raffica di vento piega la messe d'oro in estate e strappa via in autunno le foglie caduche.

Grazie alla sua fortunata predisposizione psicologica raggiunge, poi, la donna, naturalmente e senza sforzo, questa perfetta unità tra l'amore dell'anima e quello del corpo che è, senza dubbio, la forma esemplare e l'equazione morale dell'erotismo. Norma ed esempio a cui solo certi uomini egregi, di raffinata condizione, riescono ad elevarsi.

Dal momento che il corpo femminile è completamente riempito e come saturato dal suo spirito, acquisiscono un peculiare sapore simbolico le concessioni che fa delle gra-

zie del suo corpo. Concedere il corpo è per lei, in verità, simbolo e sintomo dei suoi sentimenti, e ogni concessione all'amato è la misura del livello che in lei raggiunge l'amore. Come il principe feudale quando concedeva un feudo consegnava una zolla, un pezzo di gleba, simbolo giuridico dei diritti trasferiti, la donna offre il suo corpo all'uomo che ama come simbolo della sua dedizione spirituale.

La Nación, Buenos Aires, agosto 1929.

Traduzione di Micla Petrelli.

NOTE

¹ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1923), Città nuova, Roma 1980.

² Che io sappia, nessuno ha posto in relazione, sino ad ora, questo fatto con la nota abbondanza di sogni che si producono nella donna durante il sonno. L'uomo quando dorme sogna meno. E siccome è indubbia l'influenza che esercitano sul sogno le sensazioni intracorporee, vedo in questa ipertrofia del sogno femminile una conferma indiretta e, allo stesso modo, importante, della mia opinione sulle relazioni tra la donna e il suo corpo.